



RECEP TAYYIP
ERDOGAN
UNIVERSITESI

Rize İlahiyat Dergisi

Rize Theology Journal

SAYI: 27 YIL: 2024
e-ISSN 2980-0331

Rize İlahiyat Dergisi

e-ISSN: 2980-0331



SAYI: 27

Ekim 2024

ISSUE: 27

October 2024

Yayıncı

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Kapsam

Dini Araştırmalar

Periyot

Rize İlahiyat Dergisi yılda iki kez (20 Nisan-20 Ekim) yayımlanan hakemli akademik bir dergidir.

Yayın Dili

Türkçe, İngilizce, Arapça

Dergi Politikası

Rize İlahiyat Dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemini kullanır.

Hakem kimlikleri gizli tutulur ve yayımlanmaz.

Rize İlahiyat Dergisi İSNAD Atıf Sistemini benimser.

Yazarlar, çalışmalarının telif hakkına sahiptirler.

Yazarların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Rize İlahiyat Dergisi'nin tüm giderleri Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından karşılanır.

Hiçbir ad altında yazarlardan ücret talep edilmez.

Dergide makalesi yayınlanan yazarlara da herhangi bir ücret ödenmez.

Derginin Eski Adı

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Yayımlanan Sayılar: 1 (2012) – 22 (2022)

Önceki e-ISSN: 2147-2823

İletişim

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Zihni Derin Yerleşkesi – Fener Mahallesi 53100 RİZE / TÜRKİYE

[A](#) [f](#) [@](#) [✉](#) [rid_rteilahiyat](#) • ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

+90 464 214 1120

Publisher

Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology

Scope

Religious Studies

Period

Rize Theology Journal is a peer-reviewed academic journal published biannually (20 April-20 October).

Publish Language

Turkish, English, Arabic

Journal Policy

Rize Theology Journal uses the model of double-blind peer review that has the duty of at least two reviewers.

Identities of reviewers are hidden and not published.

Rize Theology Journal adopts the ISNAD Citation System.

Authors have the copyright to their work.

Legal responsibility of the articles belongs to the authors.

All expenses of the Rize Theology Journal are covered by Faculty of Theology of Recep Tayyip Erdoğan University.

No fee is charged from the authors under any name.

No fee is paid to the authors whose articles are published in the journal.

Previous Title

Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdoğan University

Range of Publication: 1 (2012) – 22 (2022)

Former e-ISSN: 2147-2823

Contact

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Zihni Derin Yerleşkesi – Fener Mahallesi 53100 RİZE / TÜRKİYE

[A](#) [f](#) [@](#) [✉](#) [rid_rteilahiyat](#) • ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

+90 464 214 1120

Sahibi | Owner

Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR

<https://orcid.org/0000-0003-0994-6313>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

ahmet.demir@erdogan.edu.tr

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü | Managing Editor

Dr. Öğr. Üyesi Ersin ÇELİK

<https://orcid.org/0000-0002-1821-7772>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

ersin.celik@erdogan.edu.tr

Editör | Editor

Prof. Dr. Süleyman TURAN

<https://orcid.org/0000-0002-3731-2986>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

suleyman.turan@erdogan.edu.tr

Yardımcı Editörler | Co-Editors

Dr. Öğr. Üyesi Ersin ÇELİK

<https://orcid.org/0000-0002-1821-7772>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

ersin.celik@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Zahide KESKİN

<https://orcid.org/0000-0001-6606-1023>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

zahide.keskin@erdogan.edu.tr

Sekreteryaya | Secretary

Arş. Gör. Fatmanur KESKİN KARAOSMAN

<https://orcid.org/0000-0002-1194-0247>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

fatmanur.keskin@erdogan.edu.tr

Dil Editörleri | Language Editors

İngilizce | English

Doç. Dr. Emine Enise YAKAR

<https://orcid.org/0000-0002-4100-9234>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

emineenise.yakar@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Hüseyin Talha FIRAT

<https://orcid.org/0000-0002-0675-6154>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

huseyintalha.firat@erdogan.edu.tr

Arapça | Arabic

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim EKİCİ

<https://orcid.org/0000-0003-3459-0419>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

ibrahim.ekici@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Ahmet Faruk DİKİCİ

<https://orcid.org/0000-0002-5855-9734>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

ahmetfaruk.dikici@erdogan.edu.tr

İstatistik Editörü | Statistics Editor

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şamil BAŞ

<https://orcid.org/0000-0002-3171-4909>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

mehmetsamil.bas@erdogan.edu.tr

Etik Editörü | Ethics Editor

Arş. Gör. Esra TUYSUZ

<https://orcid.org/0000-0001-7240-9284>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

esra.tuysuz@erdogan.edu.tr

Sosyal Medya Editörü | Social Media Editor

Arş. Gör. Şeyma TURAN

<https://orcid.org/0000-0001-9398-5053>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

seyma.turan@erdogan.edu.tr

Alan Editörleri | Field Editors

Doç. Dr. Abdullah AYGÜN

<https://orcid.org/0000-0002-9952-0414>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
abdullah.aygun@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Abdulrahman ACER

<https://orcid.org/0000-0003-1054-4055>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
abdulrahman.acer@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Büşra ÇETİN

<https://orcid.org/0000-0002-3246-8201>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
busra.cetin@erdogan.edu.tr

Doç. Dr. Emine BATTAL

<https://orcid.org/0000-0001-6699-4237>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
emine.battal@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Enver ŞAHİN

<https://orcid.org/0000-0001-6905-8671>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
enver.sahin@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Esra TUYSUZ

<https://orcid.org/0000-0001-7240-9284>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
esra.tuysuz@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim EKİCİ

<https://orcid.org/0000-0003-3459-0419>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
ibrahim.ekici@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Hanefi SULUOĞLU

<https://orcid.org/0000-0002-1195-9343>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
mhanefi.suluoglu@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Mustafa YÜCE

<https://orcid.org/0000-0002-4535-4043>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
mustafa.yuce@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Şeyma TURAN

<https://orcid.org/0000-0001-9398-5053>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
seyma.turan@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Zehra Betül DİNDAROĞLU

<https://orcid.org/0000-0003-1091-3164>

Recep Tayyip Erdoğan University, Türkiye
zehrabetul.dindaroglu@erdogan.edu.tr

Mizanpaj Editörleri | Layout Editors

Dr. Öğr Üyesi Mehmet Şamil BAŞ

<https://orcid.org/0000-0002-3171-4909>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
mehmetsamil.bas@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Hüseyin Cihat ŞAHİN

<https://orcid.org/0000-0002-2681-0584>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
huseyincihat.sahin@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Ahmet Faruk DİKİCİ

<https://orcid.org/0000-0002-5855-9734>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
ahmetfaruk.dikici@erdogan.edu.tr

Yazım Editörleri | Redactors

Arş. Gör. Rümeysa TAŞKIN

<https://orcid.org/0000-0002-5139-2492>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
rumeysa.taskin@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Ömer DURSUN

<https://orcid.org/0000-0001-5850-0452>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
omer.dursun@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Rumeysa UYSAL

<https://orcid.org/0000-0002-6698-786X>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
rumeysa.uysal@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Dr. Süleyman Nuri YAĞCI

<https://orcid.org/0000-0002-1495-744X>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
suleymannuri.yagci@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Nisanur ÖLMEZ

<https://orcid.org/0000-0002-5929-685X>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
nisanur.olmez@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Sibel DİNÇASLAN

<https://orcid.org/0000-0002-4137-2690>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
sibel.dincaslan@erdogan.edu.tr

Yayın Kurulu | Editorial Board

Doç. Dr. Abbas PANAHI

<https://orcid.org/0000-0002-9114-3351>
University of Guilan, İran
panahi76@yahoo.com

Prof. Dr. Dina SĪJAMHODŽIĆ-NADAREVIĆ

<https://orcid.org/0009-0000-3677-5746>
University of Sarajevo, Bosna Hersek
dinanadarevics@hotmail.com

Prof. Dr. Giovanni CASADIO

<https://orcid.org/0009-0002-5410-1459>
Salerno University, İtalya
gcasadio@unisa.it

Dr. Josep SUÑÉ ARCE

<https://orcid.org/0000-0002-5741-4402>
Consejo Superior de Investigaciones Científicas, İspanya
josep.sune@cchs.csic.es

Dr. Nurgül ÇELEBİ

<https://orcid.org/0000-0002-8011-0132>
Eötvös Lorand University, Macaristan
nurgul.clb@gmail.com

Doç. Dr. Sayfulla BAZARKULOV

<https://orcid.org/0000-0003-3902-9938>
Osh State University, Kırgızistan
sbazarkulov@mail.ru

Doç. Dr. Ahmet ÇAKMAK

<https://orcid.org/0000-0002-4351-156X>
Kocaeli University, Kocaeli, Türkiye
ahmetckmk86@gmail.com

Prof. Dr. Bayramali NAZIROĞLU

<https://orcid.org/0000-0003-2091-614X>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
bayramali.naziroglu@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Betül SAYLAN

<https://orcid.org/0000-0001-6184-7393>
Trabzon University, Trabzon, Türkiye
betulbaslisaylan@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Erol SUNGUR

<https://orcid.org/0000-0002-7311-3415>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize Türkiye
erol.sungur@erdogan.edu.tr

Prof. Dr. Fatih TOKTAŞ

<https://orcid.org/0000-0002-3040-1249>
Dokuz Eylül University, İzmir, Türkiye
fatih.toktas@deu.edu.tr

Yrd. Doç. Dr. Aiitmamat KARIEV

<https://orcid.org/0000-0001-8976-3685>
Turkish Manas University, Kırgızistan
kaytmamat@gmail.com

Doç. Dr. Gabriel RABO

<https://orcid.org/0009-0003-0150-6361>
Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, Almanya
gabrielrabo@hotmail.com

Doç. Dr. Jolaman BULAN

<https://orcid.org/0000-0003-4595-1830>
Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Kazakistan
jolamanbulan@gmail.com

Prof. Dr. Kemal POLAT

<https://orcid.org/0000-0002-9259-8016>
Manas University, Kırgızistan
kemal.polat@manas.edu.kg

Prof. Dr. Pietro MANDER

<https://orcid.org/0009-0003-3637-2420>
Universita Degli Studi Di Napoli, İtalya
pietro_mander@libero.it

Doç. Dr. Abdullah ALTUNCU

<https://orcid.org/0000-0002-7385-9188>
Kilis 7 Aralık University, Kilis, Türkiye
abdullahaltuncu@kilis.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KAPLAN

<https://orcid.org/0000-0001-5319-058X>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize Türkiye
ahmet.kaplan@erdogan.edu.tr

Prof. Dr. Bekir Zakir ÇOBAN

<https://orcid.org/0000-0002-2421-5300>
Ege University, İzmir, Türkiye
bekirzakir@hotmail.com

Doç. Dr. Enes BÜYÜK

<https://orcid.org/0000-0002-9619-9450>
Samsun University, Samsun, Türkiye
enesby_55@outlook.com

Dr. Öğr. Üyesi Fatih GÜMÜŞ

<https://orcid.org/0000-0002-1295-9281>
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize Türkiye
fatih.gumus@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Halil ARSLAN

<https://orcid.org/0000-0002-0196-2020>
Artvin Çoruh University, Artvin, Türkiye
halil.arslan@artvin.edu.tr

Yayın Kurulu | Editorial Board

Dr. Öğr. Üyesi Hasan ATSIZ

<https://orcid.org/0000-0002-5932-1314>

Ondokuz Mayıs University, Samsun, Türkiye
hasan.atsiz@omu.edu.tr

Doç. Dr. İlyas YILDIRIM

<https://orcid.org/0000-0003-3684-0338>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
ilyas.yildirim@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şamil BAŞ

<https://orcid.org/0000-0002-3171-4909>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
mehmetsamil.bas@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Enes VURAL

<https://orcid.org/0000-0003-0297-3765>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize Türkiye
muhammet.vural@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Muharrem YILMAZ

<https://orcid.org/0000-0002-5428-792X>

Tokat Gaziosmanpaşa University, Tokat, Türkiye
muharrem.yilmaz@gop.edu.tr

Prof. Dr. Mustafa IRMAK

<https://orcid.org/0000-0002-3884-3252>

Samsun University, Samsun, Türkiye
mustafa.irmak@samsun.edu.tr

Doç. Dr. Şevket PEKDEMİR

<https://orcid.org/0000-0001-7656-5348>

Ordu University, Ordu, Türkiye
sevketpekdir@odu.edu.tr

Prof. Dr. Şevket TOPAL

<https://orcid.org/0000-0001-8628-2800>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye
sevket.topal@erdogan.edu.tr

Doç. Dr. İlyas UÇAR

<https://orcid.org/0000-0002-7125-8995>

Amasya University, Amasya, Türkiye
ilyasucar@gmail.com

Prof. Dr. Latif TOKAT

<https://orcid.org/0000-0003-0006-7224>

Social Sciences University of Ankara, Ankara, Türkiye
latif.tokat@asbu.edu.tr

Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU

<https://orcid.org/0000-0003-1857-9826>

Abant İzzet Baysal University, Bolu, Türkiye
muammer.iskenderoglu@ibu.edu.tr

Doç. Dr. Muhammet YEŞİLYURT

<https://orcid.org/0000-0003-0770-6850>

İzmir Katip Çelebi University, İzmir, Türkiye
25yesilyurt@gmail.com

Dr. Murat ÇİNİCİ

<https://orcid.org/0000-0001-6736-0762>

T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, Türkiye
mmurat234@hotmail.com

Doç. Dr. Sait KAR

<https://orcid.org/0000-0002-0001-4184>

Ordu University, Ordu, Türkiye
saitkar@odu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Samet KARAHÜSEYİN

<https://orcid.org/0000-0001-5614-9822>

Ordu University, Ordu, Türkiye
s_karahuseyin@outlook.com

Prof. Dr. Yakup ÇOŞTU

<https://orcid.org/0000-0002-5672-9226>

Hitit University, Çorum, Türkiye
yakupcostu@hitit.edu.tr



Rize İlahiyat Dergisi

e-ISSN: 2980-0331

Dizinlenme Bilgisi | Abstracting and Indexes



Rize İlahiyat Dergisi, 2017 yılından itibaren ULAKBİM TR DİZİN tarafından taranmaktadır.

Rize Theology Journal has been indexed in ULAKBİM TR DİZİN since 2017.





İçindekiler

Sayı: 27 - Ekim 2024

Table of Contents

Issue: 27 - October 2024

Araştırma Makaleleri | Research Articles

- 1-14** Süleyman GÜMÜŞ
On the Subject, Purpose and Method of Religious Education as a Practical Metaphysics / *Pratik Bir Metafizik Olarak Din Eğitiminin Konusu, Amacı ve Yöntemi Üzerine*
<https://doi.org/10.32950/rid.1487856>
- 15-33** Şeyma TURAN – Bayramali NAZIROĞLU
Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli'nin Din Öğretimi Yaklaşımında Birey ve Toplumun İdeolojik Tahayyülü / *Ideological Imagination of the Individual and Society in the Approach to Religious Education of The Century of Türkiye Education Model*
<https://doi.org/10.32950/rid.1507279>
- 35-48** Acar RÜŞTÜ – Ahmet KOÇ
Özel Yetenekli Lise Öğrencilerinin DKAB Dersi Müfredatına ve DKAB Öğretmenlerinin Tutumlarına İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi / *Examination of Special Talented High School Students' views regarding the RCE Course Curriculum and the Attitudes of RCE Teachers*
<https://doi.org/10.32950/rid.1430698>
- 49-68** Tolgahan Ferman POLAT – Hacı Yusuf ACUNER
Orta-Ağır Zihin Engeli ve Otizm Spektrum Bozukluğu Olan Öğrencilere Yönelik Hazırlanan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programının Değerlendirilmesi / *Evaluation of the Religious Culture and Ethics Course Curriculum Prepared for Students with Moderate-Severe Intellectual Disability and Autism Spectrum Disorder*
<https://doi.org/10.32950/rid.1424302>
- 69-81** Metin GÜVEN – Kenan SEVİNÇ
The Relationship of Attitudes toward Other Religious Groups with Perceived Islamophobia, Intergroup Contact, and Social Identity: A Study among Muslims Living in Western Countries / *Diğer Dini Gruplara Yönelik Tutumların Algılanan İslamofobi, Gruplar Arası İletişim ve Sosyal Kimlik ile İlişkisi: Batı Ülkelerinde Yaşayan Müslümanlar Üzerine Bir Araştırma*
<https://doi.org/10.32950/rid.1496733>
- 83-97** Fatih BAŞ
Orta Doğu-İslam Dünyasında Din ve Devlet İlişkileri: Suudi Arabistan ve İran Üzerine Bir Değerlendirme / *Religion and State Relations in the Middle East-Islamic World: An Evaluation on Saudi Arabia and Iran*
<https://doi.org/10.32950/rid.1405296>

- 99-108** Yahya İNCETAHTACI
Bir Yan Ürün Rejimi Olarak Demokrasi / *Democracy as a By-Product Regime*
<https://doi.org/10.32950/rid.1484607>
- 109-122** Ersan TÜRKMEN
Proof of Abstract Entelect in Naşir al-Dîn al-Tûsî: an Analytical Reading / *Nasîrüddîn et-Tûsî'de Soyut Aklın İspatı: Analitik Bir Okuma*
<https://doi.org/10.32950/rid.1490276>
- 123-147** Mustafa Vacid AĞAOĞLU
Mümin-Şehir Analojisine Dair Bir Eser: Risâle fî temsîli'l-mü'min bi'l-medîne (İnceleme ve Tahkîk) / *A Treatise on the Analogy between the Believer and the City: Risâlah fî tamthîl al-mu'min bi-l-madînah (Analysis and Edition of the Text)*
<https://doi.org/10.32950/rid.1405032>
- 149-169** Mehmet Şamil BAŞ
Bir Na't ve Elifnâme Örneği Olarak Aşkî'nin Der Na't-ı Mesnevî ve Sâhib-i Mesnevî'si / *Aşkî's Der Na't-ı Mesnevi and Sâhib-i Mesnevi as an Example of Na't and Elifnâme*
<https://doi.org/10.32950/rid.1498508>
- 171-188** Sıtkı DAL
XVIII. Yüzyılın Başlarında Edirne Şehrinin İdarecileri (1700-1725) / *Administrators of the City of Edirne in the Early 18th Century (1700-1725)*
<https://doi.org/10.32950/rid.1490118>
- 189-204** İslam AK – Tayip NACAR
Şerhu Muhtasari't-Tahâvî ve Şerhu Muhtasari'l-Kerhî'nin Şer'î Deliller Açısından Mukayesesi / *Comparison of Sharh Mukhtasar al-Tahâwî and Sharh Mukhtasar al-Karkhî in terms of Shar'î Evidence*
<https://doi.org/10.32950/rid.1507736>
- 205-216** Bahaddin KARAKUŞ
Buhara Hanefî Usûlcülerinin Mâtürîdî Mezhebine Muhalefeti: Pezdevî-Serahsî Örneği / *The Opposition of Bukharan Usulists to the Mâtürîdî Madhhab: The Case of al-Pazdawî and al-Sarakhsî*
<https://doi.org/10.32950/rid.1498895>
- 217-234** Orhan GÜVEL
Şaff 61/6 Âyetinin 'Ubeyy b. Ka'b'a İsnad Edilen Kırâ'ati: Hz. Muhammed'in "Aḥmed İsmiyle Müjdelenmesi mi?" Yoksa 'Peygamberlerin Sonuncusu Olduğuna Atıf Mı?" / *The Kirâ'at of The Verse Şaff 61/6 as Ascribed to 'Ubayy b. Ka'b: "The Prophet Muhammed's Promise With The Name Aḥmed?" or "An Attribution to his Being The Last of The Prophets?"*
<https://doi.org/10.32950/rid.1487038>
- 235-252** Mustafa HATİPOĞLU
Dimyâtî'nin İthâfu Fuzalâ'i'l-Beşer Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Tahlili ve Eserinde Kıraat İlminin Muhtelif Meselelerine Yaklaşımı / *The Analysis of Dimyâtî's Ithâfu Fuzalâ' Al-Bashar in Terms of the Science of Qirâ'ât and his Approach to Various Issues of the Science of Qirâ'ât in his Work*
<https://doi.org/10.32950/rid.1499796>
- 253-265** Hüseyin TOPAL
el-Bakara Sûresi 79. Ayet Bağlamında Kitâb Yazmanın İçerik Analizi / *Content Analysis of Writing a Book in the Context of al-Bakara Surah Verse 79*
<https://doi.org/10.32950/rid.1484611>

- 267-280** Fatmanur ÖRSDEMİR
Âhîret Konularını Kelâm Kozmolojisiyle Temellendiren Eş‘arî Bir Âlim: İbn Humeyr es-Sebtî / *An Ash'arite Scholar who Grounded the Issues of the Eschatology in the Cosmology of Kalâm : Ibn Humayr al-Sabtî*
<https://doi.org/10.32950/rid.1503241>
- 281-298** Abdulalim DEMİR
İmâmiyye Şîası'nda Hz. Âişe Tasavvurunu Şekillendiren Bazı Olaylar Üzerine Bir İnceleme / *A Study on the Some Events Shaping the Perception of Hazrat A'ishah in Imamiyya Shia*
<https://doi.org/10.32950/rid.1496750>
- 299-313** Abdullah Mahmut İPLİK
Lanetli Deve Hadisi Özelinde Müşkil Bir Hadisin Yorumlanması / *The Interpretation of a Mushkil Hadith in the Specific Hadith of the Cursed Camel*
<https://doi.org/10.32950/rid.1497123>

Kitap Değerlendirmeleri | Book Reviews

- 317-322** Aynışah USTA
Su Kasidesi (Şerh - Tahlil) Törelî Türk Edebiyatı Çalışmaları-1, ed. Abdülkadir Dağlar, Erhan Çapraz, Ertuğrul Karakuş (İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2023) 522 sayfa, 9786256769335 | *Water Ode (Commentary - Analysis) Studies of Traditional Turkish Literature-1, ed. Abdülkadir Dağlar, Erhan Çapraz, Ertuğrul Karakuş (Istanbul: DBY Publications, 2023), 522 pages, 9786256769335*
<https://doi.org/10.32950/rid.1503344>
- 323-327** Alırıza FARIMAZ
Historical Dictionary of Sufism John Renard (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2016), 582 sayfa, 9780810879737 | *Historical Dictionary of Sufism, John Renard (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2016), 582 pages, 9780810879737*
<https://doi.org/10.32950/rid.1485247>



Editörden...

Değerli okurlarımız;

Rize İlahiyat Dergisi olarak 27. sayımızı sizlerle buluşturmaktan mutluluk duyuyoruz. Farklı bilim dallarından nitelikli ve özgün çalışmalarını okurlarına sunmaya çalışan dergimiz, bu sayısında da sizlerin huzuruna zengin bir içerikle çıkıyor. Titiz bir şekilde yürütmeye gayret ettiğimiz süreçlerden geçen bu çalışmaların her birinin alanında bir boşluğu doldurmasını ve yeni bilimsel araştırmalara kaynaklık etmesini temenni ediyoruz.

Dergimiz, uluslararası indekslerde taranma hedefi doğrultusunda kararlılıkla yoluna devam etmektedir. Bu sayıyı yayına hazırlarken bir yandan da Web of Science (WOS) ve Scopus'ta taranabilmek için sürdürdüğümüz çalışmaları tamamlayarak başvuru sürecini başlattık. Gerekli incelemeler ve değerlendirmeler neticesinde en yakın zamanda bu indekslere kabul haberini sizlerle paylaşmayı umut ediyoruz.

Öte yandan her yeni sayımızla birlikte daha fazla yazarın bizleri tercih etme yönündeki eğilime ve dergiye gelen makale sayısındaki artışa da dikkat çekmek istiyoruz. Bu durum bizleri memnun etmenin ötesinde daha nitelikli yayınları okurlarımızla buluşturma noktasında daha da motive etmektedir. Bizler her sayıda sizlerin karşısına daha kaliteli ve zengin bir içerikle çıkmaya gayretindeyiz. Bu doğrultuda gerek Türkçe gerekse yabancı dillerde hazırladığınız makalelerinizi bekliyoruz.

Gelecek sayımızda buluşmak üzere...

From the Editor...

Dear readers;

As Rize Theology Journal, we are pleased to bring you our 27th issue. Our journal, which tries to present qualified and original studies from different branches of science to its readers, comes before you with a rich content in this issue. We hope that each of these studies, which have gone through processes that we strive to carry out meticulously, will fill a gap in their field and serve as a source for new scientific research.

Our journal continues on its way with determination in line with its goal of being scanned in international indexes. While preparing this issue for publication, we started the application process by completing our efforts to be scanned in Web of Science (WOS) and Scopus. As a result of the necessary reviews and evaluations, we hope to share with you the news of acceptance to these indexes as soon as possible.

On the other hand, we would like to draw attention to the tendency of more authors to prefer us with each new issue and the increase in the number of articles received by the journal. This situation not only pleases us but also motivates us to bring more qualified researches to our readers. We endeavour to present you with a higher quality and richer content in each issue. In this direction, we welcome your articles in both Turkish and foreign languages.

See you in our next issue...

Prof.Dr. Süleyman TURAN


Editör | Editor

20 Ekim | October 2024



Araştırma Makaleleri
Research Articles

On the Subject, Purpose and Method of Religious Education as a Practical Metaphysics

Süleyman GÜMÜŞ |  <https://orcid.org/0000-0003-2202-5121>

Asst. Prof. | Author | suleymangumus@yahoo.com

Kırklareli University |  <https://ror.org/00jb0e673>

Religious Education | Kırklareli, Türkiye

Abstract

The aim of this study is to discuss the possibility of conceiving the current science of religious education as a practical metaphysics without excluding its objectives. Contemporary science of religious education is a religious pedagogy in terms of the conditions that brought it into existence and its characteristics. Therefore, religious education activities are implemented following the religious knowledge constructed by the science of religious education within the limitations of pedagogy. And pedagogy, on the other hand, depends on the paradigm of existence, human being and behavior that finds its meaning in natural sciences such as physics and biology, human sciences, especially psychology, and educational sciences, which have been established depending on the natural state in which modernity is formed. A pedagogical approach to religion is necessarily anthropological due to the discursive characteristics of pedagogy. While it considers a specific religion and its tradition, it derives its principles from a spectrum of sciences, ranging from natural sciences to educational sciences. Religious education activities are therefore bound to a paradigm of the human being whose capabilities are determined. But, as a newly established discipline, religious education as religious pedagogy naturally does not possess a thoroughly developed theoretical framework (nazariyat), its principles, purposes, methods and outcomes of religious education activities have not been critically analysed. However, education is the process of becoming human, and by taking various differences in meaning into account, it means becoming a social reality, historicizing, and becoming a subject. Religious education as a practical metaphysics which is proposed to replace religious pedagogy, maintains its critical perspective and since it deals with subjectivity and the historicization of subjectivity, pedagogy can be articulated to other discourses and institutions taking into account the criteria of verification. Religious education as practical metaphysics is not obliged to derive its foundational principles from any specific science, as it's founded on existence (fitrah) itself. Instead, it demands the reconsideration of the sciences in the view of potential forms of subjectivity and promotes the establishment of new scientific disciplines. The basic framework and concepts used in this study have been taken from Platonic philosophy and Foucault's analyses. Because the contemporary educational paradigm is part of a tradition that extends from Aristotle to modern science. Besides, traditional religious thought represented by the sciences of the explication (bayān) has established strong links with Aristotelian thought via kalām. Plato's philosophy, on the other hand, presents a third theoretical (nazari) alternative to Aristotelian philosophy and the discipline of kalām. Plato's allegory of the cave, which coincides with the verses that the worldly life is play and amusement finds its theoretical grounding in Foucault's analyses on subjectivation, encompassing processes of socialization and historicization. The analysis of subjectivity enables us to perceive the human being in a holistic manner, which is reduced in the Aristotelian thought system and fragmented in the discipline of kalām, as it reveals the human existence in its most general characteristics. Religiosity in terms of identity (huwiya) is the primary characteristic of subjectivity. Religiosity in the sense of identity is the primordial attribute and the most general characteristics of subjectivity - in addition to this meaning, religiosity also signifies religious attachment. The analysis of subjectivity allows us to see the human being in a holistic manner, revealing human existence in its most general characteristics, unlike in the Aristotelian thought where it is reduced, or in the discipline of kalām where it is fragmented. The study consists of three parts in which the subject, aims and methods of religious education as a practical metaphysics have been expounded. The subject of religious education as a practical metaphysics is the most general form of human existence in the world, which is subjectivity. Its purpose is to demonstrate the process of subjectification integrated with pedagogy by scrutinizing the conditions for the formation of subjectivity. Thus, pedagogy can be conducted in harmony with the general principles of subjectification. Practical metaphysics employs the dialectical method in terms of human relation to truth, archaeology and genealogy for the analysis of subjectivity and forms of subjectivation, and any proper method for its pedagogical dimension.

Keywords

Religious Education, Religious Pedagogy, Practical Metaphysics, Subject, Purpose, Method.

Citation

Gümüş, Süleyman. "On the Subject, Purpose and Method of Religious Education as a Practical Metaphysics". *Rize Theology Journal* 27 (October 2024), 1-14

<https://doi.org/10.32950/rid.1487856>

Publication Information


Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 21.05.2024	Date of Acceptance: 03.09.2024	Date of Publication: 20.10.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Dizinlenme Bilgisi



Pratik Bir Metafizik Olarak Din Eğitiminin Konusu, Amacı ve Yöntemi Üzerine

Süleyman GÜMÜŞ |  <https://orcid.org/0000-0003-2202-5121>

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | suleymangumus@yahoo.com

Kırklareli Üniversitesi |  <https://ror.org/00jb0e673>

Din Eğitimi | Kırklareli, Türkiye

Öz

Bu çalışmanın amacı, mevcut din eğitimi biliminin hedeflerini dışlamadan onun pratik bir metafizik olarak tasarlanabilmesinin olanağını tartışmaktır. Mevcut din eğitimi bilimi, onu ortaya çıkaran koşullar ve karakteristik özellikleri itibarıyla bir din pedagojisidir. Buna göre din eğitiminin dini bilgiyi pedagojinin sınırlılıkları içerisinde dönüştürmesinin ardından din eğitimi faaliyetleri gerçekleştirilmektedir. Pedagoji ise, modernitenin içerisinde inşa edildiği doğal duruma bağlı olarak kurulan fizik, biyoloji gibi doğa bilimleri, psikoloji başta olmak üzere insan bilimleri ve eğitim bilimlerinde anlamını bulan varlık, insan ve davranış paradigmasına bağlıdır. Dine dair pedagojik yaklaşım, pedagojinin söylemsel özellikleri sebebiyle zorunlulukla antropolojiktir. Belirli bir dini ve onun geleneğini dikkate almakla birlikte, ilkelerini doğa bilimlerinden eğitim bilimlerine kadar uzanan bir dizi bilimden alır. Dolayısıyla din eğitimi faaliyetleri, olanakları belirlenmiş bir insan tasavvuruna tabi olmaktadır. Buna karşın yeni kurulan din pedagojisi olarak din eğitimi disiplini doğal olarak tam anlamıyla gelişmiş bir teorik çerçeveye sahip olmadığından, ilkeleri, amaçları, yöntemleri ve din eğitimi faaliyetlerinin sonuçları açısından eleştirel bir analize tabi tutulmamıştır. Halbuki eğitim, insanın insan olma sürecidir ve çeşitli anlam farklılıklarını göz önünde bulundurmak kaydıyla, toplumsal bir gerçeklik haline gelmek, tarihselleşmek ve öznelleşmek demektir. Din pedagojisinin yerine önerilen pratik bir metafizik olarak din eğitimi eleştirel bakış açısını korurken; öznel ve özneliğin tarihselleşmesini konu edindiği için pedagoji de diğer söylem ve kurumlara doğrulama kriterlerini göz önünde bulundurarak eklenilebilecektir. Pratik bir metafizik olarak din eğitimi, varoluşu (fitrat) zemin aldığı için hiçbir bilimden kurucu ilke almak zorunda olmadığı gibi olası öznel biçimlerine bağlı olarak bilimlerin yenilenmesini talep ve yeni bilimlerin kurulmasını teşvik etmektedir. Çalışmada benimsenen genel çerçeve ve kavramlar, Platon felsefesi ve Foucault'nun analizlerinden alınmıştır. Çünkü mevcut eğitim paradigması, Aristoteles'ten modern bilime uzanan hattın bir parçasıdır. Bunun yanı sıra beyan ilimlerinin temsil ettiği geleneksel dini düşünce ise, kelam disiplini üzerinden Aristotelyen düşünce biçimiyle güçlü bağlantılar kurmuştur. Platon'un felsefesi ise, Aristotelyen felsefe ve kelam disiplininin yanında üçünü bir nazariyat olağı tanımaktadır. Foucault'nun insanın toplumsallaşma ve dolayısıyla tarihselleşmesi anlamına gelen öznelleşme üzerine analizleri, Platon'un, dünya hayatının oyun ve eğlence olduğu yönündeki ayetle örtüşen mağara alegorisini kuramsallaştırmaktadır. Kimlik anlamında dindarlık ise özneliğin ilksel niteliği yani en genel anlamıdır - bu anlama ek olarak, dindarlık aynı zamanda dini bağlılığı da ifade eder. Öznel analiz, insanın dünyada bulunuşunu, en genel özellikleri itibarıyla ortaya çıkardığı için Aristotelyen düşünce sisteminde indirgenen ve kelam disiplininde parçalanmış insanı bütünlüklü bir şekilde görebilmeyi sağlamaktadır. Çalışma, pratik bir metafizik olarak din eğitiminin konu, amaç ve yöntemlerinin açıklandığı üç bölümden oluşmaktadır. Bu buna göre Pratik bir metafizik olarak din eğitiminin konusu, insanın dünyada bulunuşunun en genel biçimi olan özneliktir. Kimlik anlamındaki dindarlık ise, özneliğin ilk özelliğidir. Zira dindarlık, dinsel bağlılık anlamına gelen ikinci bir anlama da sahiptir. Amacı, özneliğin oluşum koşullarını araştırarak pedagoji ile bütünlük bir öznelleşme sürecini serimlemektir. Böylece pedagoji, öznelleşmenin genel ilkeleriyle uyumlu bir şekilde yürütülebilir. Pratik metafizik, insanın hakikatle ilişkisi açısından diyalektik yöntemi, öznel ve öznelleşme biçimlerinin analizi için arkeoloji ve soybilimi, pedagojik boyutu içinse meşru herhangi bir yöntemi kullanabilir.

Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi, Din Pedagojisi, Pratik Metafizik, Konu, Amaç, Yöntem.

Atıf

Gümü, Süleyman. "Pratik Bir Metafizik Olarak Din Eğitiminin Konusu, Amacı ve Yöntemi Üzerine". *Rize İlahiyat Dergisi* 27 (Ekim 2024), 1-14.

<https://doi.org/10.32950/rid.1487856>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 21.05.2024	Kabul Tarihi: 03.09.2024	Yayın Tarihi: 20.10.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Abstracting and Indexes



Introduction

Jung succinctly delineates the gap between discourses and truth by saying that knowledge of truth does not originate from books.¹ Nonetheless, contemporary individuals find themselves fragmented between discourses and the institutions shaping society and have become a reflection between them. On the ontological level, modern humans have largely forsaken the preoccupation with origin and, consequently, identity, becoming trapped in vertigo as they no longer discern which fragment of the image is the principle.

Ancient societies seem to have been luckier than us, the moderns in terms of experiencing the truth. They lived in an era of prophets, the duration of which we cannot ascertain. In this period which Comte calls the theological age,² those who witnessed miracles and the bonds with God that the prophets established in a way its nature we cannot know perhaps wanted to warn humanity against the claim of certainty of discourses by transforming such experiences into cultural elements such as magic or fairy tales. In this study, we prefer to reclassify human history as the age of the prophets, the theological-metaphysical age and the secular-metaphysical age, in contrast to Comte's explanation of human history as the theological stage, the metaphysical stage, and the positive stage from the Western perspective.³ With the advent of the last prophet, Prophet Muhammad, the age of prophets came to a close, marking the beginning of the theological-metaphysical age. The theological-metaphysical age was replaced by the secular-metaphysical age with the modernity that the West has built in the universe of the natural state. In this perspective, it is emphasized that the modern-secular worldview has its metaphysics and therefore its theology.

Religious education, which generalized and acquired a systematic structure during the theological-metaphysical era,⁴ significantly lost its discursive features through Ottoman modernization and transformed into a field of activity.⁵ The re-discursivization/scientification of religious education activities was realized with establishing the science of religious education in the 1980s in Türkiye. The science of religious education has been structured as a religious pedagogy, as it is in the modern world⁶ in line with the characteristics of the secular-metaphysical age. For example, Pazarlı clearly stated that the science of religious education must be founded on the principles of psychology.⁷ This article aims to discuss the purpose, subject and methods of a science of religious education that can be conceived as a practical metaphysics. And main problem is to answer the question of whether the relationship between revelation and the subject as a historical reality can be included within the scope of the science of religious education. The article is based on document analysis. The basic concepts in the works of Plato and Foucault were brought together to express the structural features of the religious subject. Religious education as a practical metaphysics progresses through a series of principles that are more closely aligned with the ideas of Plato and Foucault: i) Achieving the highest possible alignment with the literal meaning of the Qur'an, ii) ascribing a sociality appropriate to the nature of the worldly life, which the Holy Qur'an describes as play and amusement, iii) avoiding attributing meanings to the concept of truth that do not align with the literal meaning of the Qur'an, and iv) maintaining the foundational role of Prophet Muhammad in his relationship with humanity and truth throughout the system. Plato's philosophy, which provides the possibility of a third metaphysics outside of theology and Islamic philosophy, and Foucault's works, which examine subjectivity,⁸

¹ Carl Gustav Jung, *The Red Book: Liber Novus: A Reader's Edition*, çev. Mark Kyburz vd. (New York and London: W. W. Norton & Company, 2009), 133.

² Auguste Comte, *The Positive Philosophy*, trans. Harriet Martineau (Kitchener: Batoche Books, 2000), I/28.

³ Süleyman Gümüş, "Teist Tanrı", *Bir Dünya Tanrı*, ed. Mustafa Tekin (Rağbet Yayınları, 2022), 370.

⁴ Since the prophet was not discourse masters, the revelation he communicated and his sunnah, which represent the correct life, were interpreted and systematized within discourses in the theological-metaphysical age. After the Prophet Muhammad, scholars developed religious sciences based on the principles of revelation and Sunnah, and material and nonmaterial institutions gave society its characteristic features through that acquis. So in the theological-metaphysical era that followed the times of the prophets, revelation was transformed into a worldview through disciplines and institutions.

⁵ Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), 4.

⁶ Frank E. Robertson, "The Fahs/MacLean Era 1930-1965", *Claiming the Past, Shaping the Future: Four Eras in Liberal Religious Education, 1790-1999*, ed. Roberta M. Nelson (Providence: Liberal Religious Educators Association, 2006), 21-22; John S. Brubacher, *A History of the Problems of Education* (New York and London: McRaw-Hill Book Company, 1947), 329-256. Helen A. Archibald, "History of Religious Education 1850-1950: A Documentary Trail", *Religious Education* 82/3 (2006), 405-414; David Käbisich, "The Professionalization of Protestant Clergy as Teachers of Religion in the Nineteenth-Century – The Example of Jena", *Religious Knowledge and Positioning: The Case of Nineteenth-Century Educational Media*, ed. David Käbisich et al. (Berlin: De Gruyter, 2023), 69-82; Stephan A. Schmidt, *A history of the Religious Education Association* (Alabama: Religion Education Press, 1983), 11-55.

⁷ Osman Pazarlı, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Genel Metodlar* (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1967), 13.

⁸ The term "subjectivity" is often translated into Turkish "öznellik." But according to Foucault, there are historical a priori of being a subject, meaning principles that are antecedent to the individual. For this reason, it is more accurate to use the term "öznelik" instead of "öznellik", which is closely related to

have been chosen as the main sources. The content of subjectivity, however, is of course, the knowledge produced in revelation, sunnah and religious tradition. The works of the aforementioned scholars provide the theoretical framework.

Religious education as a practical metaphysics, or for short practical metaphysics, does not limit itself to the pedagogical conditions of a process of cultural reproduction; it's critical of the discursive and non-discursive formations of the secular-metaphysical age, but at the same time distances itself from the notion of certain knowledge of the theological-metaphysical age. Practical metaphysics is a discourse that analyzes subjectification through its historical a priori, examining processes of subjectification occurring within both discursive and non-discursive formations. Here, the expression practical metaphysics refers to restoring as much as possible the unity of the subject, which emerges in the synthesis of knowledge and power but, for the same reason, becomes fragmented between them. The differences and general characteristics of religious education as a practical metaphysics from religious education as religious pedagogy have been discussed in another article titled "A Critique of Religious Pedagogy and the Possibility of Religious Education as a Practical Metaphysics". An evaluation of the studies on the problem has also been included in the same article. The concept of religious pedagogy is being used to refer to the current science of religious education. This term is not our own and is appropriate both in terms of institutional history⁹ and in the sense that the current science of religious education develops strategies, methods, and techniques that enable subjects to be adapted to the situation of students. This article focuses on the subject, purpose, and methods of practical metaphysics. Religious education as a practical metaphysics claims a holistic understanding of the relation of subjectivation to truth and history, the impact of discourses and institutions on the subject, the relation of one general mode of subjectivity (the image of the historical human) to other general modes of subjectivity, and possible general modes of subjectivity. Practical metaphysics, by virtue of being a metaphysics, is a discourse. On the one hand, being practical pushes the traditional distinction between knowledge and action as far as possible. In traditional thought, since the most abstract and superior quality defining the human being is determined as thinking, certain knowledge separates itself from the bodily aspect and actions of the human. At the same time, the notion of certain knowledge claims authority over the realities that manifest in history, transcending history itself. The beliefs and analyses of Muslim thinkers in the context of revelation and prophecy are good examples of this. Additionally, although the discipline of kalām is distant from the notion of certain knowledge that transcends history, it has not been able to establish the relationship between belief, morality, and politics necessary for a proper daily life due to the gap between knowledge and action. Practical metaphysics can transcend the distinction between knowledge and action through the analysis of the reality where knowledge and action are interconnected. This reality is the subject. The subject is a synthesis of knowledge and action, or more specifically of knowledge and power relations. It is a historical reality, but its historicity does not mean that it is entirely a worldly reality. History is an expression of the incompleteness of humanity. In other words, it is the concretization of articulated or overlapping subjectivities in singular and social lives. The subject possesses various general and specific characteristics; its most general characteristic is its connection to the Good. The fact that no society throughout history has been able to remain distant from religion stems from this essential characteristic of subjectivity. The most general characteristic of subjectivity being its connection to the Good also explains why religious education needs to be re-established as a practical metaphysics. If an entire singular life and history can be brought together in a single subjectivity, and if this subjectivization is, in the broadest sense of education, the process of self-construction of the human being, then there must be a discourse for the analysis of the subjectivity that allows for the subjectivation of all individuals in a given historical period.

1. The Subject of Religious Education as a Practical Metaphysics

The subject of religious education as a practical metaphysics is the conditions for the formation of the religious subject in a given period and the cultural reproduction of this subjectivity. Practical metaphysics, in contrast to classical metaphysics, does not accept the human being as the realization of a permanent and definite essence and regards the human being as a contingent being. Accordingly, humans are born with innate nature (*fiṭrah*), but inherent characteristics do not develop in a certain direction. *Fiṭrah* is highly significant for practical metaphysics because, being the truth of existence, it transcends human history to prehistory. So, it is not understood as a potentiality, as in the systems of Muslim philosophers, nor is it a background of transparent existence, as in the theological discourse.¹⁰ Imam Māturidī expresses the transparent existence of man simply: "The

the meaning of "pertaining only to the individual."

⁹ Fatih İpek, "Dârülfunûn'dan Günümüze Yüksek Din Öğretimi Müfredatındaki Derslerin Değişimi", *Sosyopolitik Değişim ve Yüksek Din Öğretimi Müfredatları*, ed. Fatih İpek (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023), 78.

¹⁰ Majid Fakhry, *Al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism* (Oxford: Oneworld Publications, 2002), 81, 88; David C. Reisman, "Al-Fārābī and Philosophical Curriculum", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 61; Avicenna, *The Metaphysics of The Healing*, trans. Michael E. Marmura (Utah: Brigham Young University Press, 2005), 130 ff.

human being is that which we observe.”¹¹

According to practical metaphysics, the human comes into the world having established a bond with the truth but forgetting it. Life in the world is ontically unsuitable for the renewal of the previous connection with truth or for the establishment of a pure connection. A life by reality can at most confirm the previously established connection and thus justify it. This is related to an ontological difference between humans and other living beings. While other living beings complete their existence at the moment of birth, for humans, this process cannot be fulfilled entirely in the world. As existentialists emphasize, anxiety in the human psyche is an effect of incompleteness.¹² Whereas other creatures, no matter how long they live, cannot give new meaning to their existence, for humans the future is a pure possibility. However, unlike Muslim philosophers, this possibility never becomes entirely actualized. This incompleteness in human existence is not anthropological. In the modern period, psycho-theologians like Lacan tried to ground this in an anthropological principle by the modern paradigm. The Lacanian term *object a* focuses on the incompleteness of the human being, but by explaining it in terms of the baby's separation from his mother, it embeds the human search for meaning in this world.¹³ This ontic difference between humans and other living beings is that, in addition to *zoe*, the common form of life in all living beings, human beings are *bios*, they have a spiritual life.¹⁴ *Zoe* derives from the conditions of the material world and turns back into the matter; *bios*, on the other hand, begins in prehistory, converges to material conditions through *zoe* depending on the embodied existence of human beings, but death leaves *zoe* behind and *bios*¹⁵ continues its existence on a different mode of becoming.

Subjectivity is thus uniquely human; being a subject is rooted in an existential incompleteness and is a contingent response to this deficiency. However, as Foucault's analysis shows, there is no single form of subjectivity valid for humanity.¹⁶ Humanity's search for meaning stimulates the construction of meaning and creates a field of social reality. Subjectivity is the principle of this field of social reality and a given subject form is the result. In other words, human will and the exertion of power is manifested as a certain sociality through a form of subjectivity. The form of subjectivity has three sub-dimensions: Life/vitality, language and labor.¹⁷ It's the structural difference of vitality, language, and labor that distinguishes one form of subjectivity from another, that determines, for example, the different manner in which modern man is in the world from traditional man. Vitality establishes a connection between lifespan/vitality (*zoe*) and life (*bios*) and contextualizes both, thereby historicizing them. The discursive explanation of the question 'Who am I as a living being?' corresponds to the subjective dimension related to vitality. Classical Islamic history books construct a historical perspective starting from Prophet Adam, the prehistoric context of Adam's creation, and the overflowing and expansion of the perspective in history books by the theological discourse with individual deaths and the apocalypse to go beyond history and *zoe*, build the traditional conceptualization of vitality. On the contrary, biology, which explains vitality in principle as the common quality of all living things, is the modern human's answer to this question. In addition, posthumanism, which proposes a new mode of subjectivity, does not recognize any distinction between *zoe* and *bios* and aims to completely erase the pre- and post-vitality already reduced to mythology by biology.¹⁸

Language, i.e. speech, is the coding of the world and the organization of codes in the process of signification. Existents can speak through human speech and therefore the ability of humans and others to speak depends on how language is organized within subjectivity. The newborn acquires personality through this linguistic extension¹⁹; more precisely, it establishes its personality

¹¹ Mātūrīdī, *Ta'wīlāt al-Qur'an* (Beirut: Dar Al-Kotop Al-Ilmiyah, 2005), IX/607.

¹² Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, trans. Reidar Thomte (Princeton: Princeton University Press, 1980); Jean-Paul Sartre, *Nausea*, trans. Lloyd Alexander (New York: New Directions Publishing, 1964); Albert Camus, *The Myth of Sisyphus, and Other Essays*, trans. Justin O'Brien (New York: Vintage Books, 1961).

¹³ Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, trans. Alan Sheridan (New York and London: W. W. Norton & Company, 1998), 67-78.

¹⁴ Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen (California: Stanford University Press, 1998), 1-2.

¹⁵ *Zoe* is the earthly, material, corporeal vitality of all living things. *Bios*, on the other hand, is the vitality that is unique to human beings and is not interrupted by death.

¹⁶ Michel Foucault, *Security, Territory, Population*, trans. Graham Burchell (New York: Palgrave Macmillan, 2007), 126-160; Michel Foucault, "Body/Power", trans. Colin Gordon et al., *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* (New York: Pantheon Books, 1980), 55-62; Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage Books, 1995), 135 ff.; Michel Foucault, "Truth and Power", trans. Robert Hurley, *Essential Works of Foucault: 1954-1984*, ed. James D. Faubion (London: Penguin Modern Classics, 2020); Thomas Lemke, *Foucault's Analysis of Modern Governmentality: A Critique of Political Reason*, trans. Erik Butler (London: Verso, 2019), 171-175.

¹⁷ Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (London and New York: Routledge, 2002), 272-327; Michel Foucault, "The Subject and Power", *Critical Inquiry* 8/4 (1982), 777.

¹⁸ Rosi Braiddotti, "The Politics of Life as Bios/Zoe", *Bits of Life: Feminism at the Intersections of Media, Bioscience, and Technology*, ed. Anneke Smelik - Nina Lykke (Seattle and London: University of Washington Press, 2008), 177 ff.; Rosi Braiddotti, *The Posthuman* (Cambridge: Polity Press, 2013), 60; Rosi Braiddotti, *Posthuman Knowledge* (Cambridge: Polity Press, 2019), 179-182.

¹⁹ Nermi Uygur, *Dilin Gücü* (İstanbul: Kbalcı Yayınevi, 1994), 148.

upon its subjectivity. In particular, the reduction of language to a means of communication by discourses such as semiology and logical positivism threatens the stability between *bios* and *zoe*. Heidegger's statement, "Language is the house of being,"²⁰ and Wittgenstein's assertion, "The limits of my language mean the limits of my world."²¹ in accordance with the Aristotelian paradigm, sever the subjective connection extending beyond the existents and historical boundaries. However, Mead's discussion, conducted within the context of leading figures in the field of education sciences such as Wundt, Watson, and Dewey, regarding language, vitality, and sociability, without neglecting Aristotelian concepts²², qualifies to provide a perspective. Practical metaphysics prioritizes the preservation of the metaphysical status of language in line with the literal meaning of the Qur'an and Plato's theory of the idea. Another crucial aspect, at least as important as this, to update the linguistic sciences developed by the Islamic society after the death of the Prophet Muhammad, such as *naḥw* (syntax) and *şarf* (morphology), and to conduct linguistic studies that will enable a new form of subjectivity. Classical sciences such as *şarf* and *naḥw* are the result of the traditional subject's way of speaking, and without establishing a new communicative order with the Qur'an, traditional texts cannot be fully understood, nor can a new form of subjectivity be historicized.

Labor is the organization of human productivity. As an artifact/*ergon*, singular life, and socialities gain meaning through the organization of labor. Labor, and the value that labor transforms into, spans the entire sphere of productivity, from simple bodily movements, i.e. the exertion of power, to hobbies, art, and the economy. Labor, along with two other sub-forms of subjectivity, is the basic element of moralization. The existential properties of labor and value were, as is well known, well understood by Marx. The alienation of human beings caused by the modern working subjectivity, which is seen in its most concrete form in the capitalist mode of production, undermines the religious pedagogy, but since there is no discourse that deals with subjectivity in a holistic way, the problem is tried to be solved with values education or reactive attitudes such as patience and gratitude. Yet there needs to be a critical examination of the construction of the working subjectivity and the institutions that regulate it, and pedagogy must follow the structural changes.

However, practical metaphysics examines the order of abnormalities by going beyond the analysis of a regime of normality. This is because every regime of normality, while aiming at the productivity of human nature,²³ necessarily constructs a set of abnormalities.²⁴ The regime of anomalies is shared between morality and law, and the administration articulates the domain of anomalies in a way that prioritizes law. Subjectivity is in principle established in the name of a regime of normality, but in reality, it constantly circulates between normality and abnormality. Pedagogy also normalizes in principle, but in reality the regime of abnormalities erodes pedagogy. However, this is not the point, because even common sense can recognize this. The problem is that the regime of normality is considered static and not noticed as embedded in a particular historical sociality. So for pedagogy, consensus is enough and it's blind to the moving relationship between normality and abnormality. Religious education as a practical metaphysics, while analyzing the subject, examines, evaluates, and even theorizes about the regime of normality and abnormality to which the subject is subordinated/subjected. In determining the place of a pedagogical practice in the regime of normality, it reveals its counterparts in legal and administrative mechanisms.

When practical metaphysics can determine the conditions of historicization of the dimensions of subjectivity, it concretizes the subject as the nodal point of all discursive and non-discursive formations. Since subjectivation means the transformation of a newborn, which has no social determination, into a social reality through education, and since the general characteristic of subjectivity is to establish a connection with the Good, all subcomponents of subjectivity must also connect with the Good. Life cannot be established without contact with the Good, and this contact occurs as it is subject to educational processes. If there is no clear connection with the Good, life is divided into sacred and profane. If education and subjectivation are not understood as overlapping concepts, it becomes impossible to know how pedagogical activities socialize human beings according to a particular subjectivity. This is the genealogizing of the subject, the determination of the *genos* in Platonic terms. After this follows the analysis of modalities of subjectivity in different socialities. The subject in traditional societies can be called "the person" until something better is offered. The modality of religiosity of the "person" is traditional religiosity with three sub-dimensions. Since anthropological-rationality is not constitutive in traditional societies depending on the dimensions of subjectivity, religions have provided a generally valid constitutional framework for governing persons and society. For this

²⁰ Martin Heidegger, *Pathmarks*, ed. William McNeill (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 254.

²¹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. David F. Pears - Brian F. McGuinness (London and New York: Routledge, 2002), md. 5.6.

²² Georg H. Mead, *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1972).

²³ Michel Foucault, "The Meshes of Power", trans. Gerald Moore, *Space, Knowledge and Power: Foucault and Geography*, ed. Jeremy W. Crampton - Stuart Elden (Hampshire: Ashgate Publishing, 2007), 159; Foucault, "Truth and Power", 119; Georges Canguilhem, *On The Normal and The Pathological*, trans. Carolyn R. Fawcett (London: D. Reidel Publishing Company, 1978), 145-158.

²⁴ Michel Foucault, *Abnormal*, trans. Graham Burchell (London and New York: Verso, 2003), 43-44.

reason, religions have paved the way for an objectivity similar to the image of the “citizen” of today with their mode of religiosity. Through the understanding of faith, a very clear objective religiosity was able to emerge in Islamic society, whereas in the West an objective-subjective subject was designed. While objective religiosity in Islamic society was defined by kalām as a religious discourse, later Muslim thinkers proposed a philosophical modality of objective religiosity, and the competition between kalāmī objective religiosity and philosophical objective religiosity continued for a long time. While al-Fārābī’s *al-Madīna al-Fāḍila* can be seen as the demand for philosophical objective religiosity, al-Ghāzzālī’s *Tahāfut al-Falāsifa* can be characterized as a decisive point of conflict. Subjective religiosity is a personalized way of understanding and living, especially in a moral formation, provided that it is consistent with the discourses of objective religiosity. While objective and subjective religiosities are constructed by rational discourses, folkloric/vulgar religiosity emerges according to the people’s understandings and lifestyles that arbitrarily conform to the general principles of rationality. While objective and subjective modes follow a clear line of formation and transformation under the authority of discourses, folkloric religiosity has correlates that can transcend even the ages. Eliade’s work offers a remarkable catalog of these. In modern societies, there are no objective and subjective distinctions in religiosity as in traditional societies, and folkloric religiosity is in the process of disappearing as the communicative fields of action in the space of modern governmentality transform folks into public -public is the space of publicity in modern paradigm. The general modality of religiosity is religious literacy. Religious literacy is not a mode of objective or subjective religiosity. More precisely, since there are no objectifying discourses, subjectivity is out of the question. But it is necessarily individual. The religious literate is a sub-dimension of the modern modality of subjectivity, *the individual*, and is linked to citizenship in terms of publicness. The religious literate is bound to the regime of normality and abnormality through citizenship. The experience of the regime of normality and abnormality through citizenship, the most general form of individuality, suggests that the moral principles of the subject of the traditional world are not meaningful enough for modern life, and at the same time raises the ironic problem of values education.

To become a subject is to become an agent, that is, to become humanized as a spiritual being, in Hegelian terms, after the universal act of forgetting to which one is subjected twice, before birth and during infancy. The analysis of the subject is the way to a higher level of understanding of the word education, which is narrowed down to the word teaching. In the process of its institutionalization, modern religious education has become a lesson among other lessons²⁵, has lost its ability to understand human beings holistically, and has become able to indirectly affect a very limited part of life. In the current science of religious education, that is, in religious education as religious pedagogy, the “behavior” in the expression “acquiring religious behavior”²⁶ comes from pedagogy, while pedagogy has taken behavior from psychology and psychology from biology.²⁷ The concept of behavior in biology is a derivative of the concept of motion in physics. Therefore, the behavior in religious pedagogy²⁸ is a concept that has been and is being processed by many discourses. Behavior conceptualizes in the place where the distinction between *bios* and *zoe* is blurred, and it is defined as “Behavior is a generic term describing any activity in which an organism engages.”²⁹ Since it overlooks the structural nature of subjectivity, the place of the acquired behaviors in the whole remains unclear, and religious pedagogy is in a passive and consumer position in the conceptualization process shaped from physics to pedagogy. In addition, “behavioral change in the desired direction” evokes more the meaning of guidance by experts of discourses; teaching functions as the intermediate term between learning and behavioral change. In fact, teaching covers the whole space between learning and behavior. The analysis of the subject brings an open universe model to the agenda by moving away from the (*huwiya*) identity-centered perspective of classical metaphysics, the over-objective modalities of religiosity of classical religious discourses, the boundaries of social reality drawn by disciplines such as sociology, anthropology, and ethnology, and the reduction of subjectivation to psychological processes. Classical metaphysics, much like in Şūfism, designates pedagogy as exclusive to a few persons who have the potential for perfection. Meanwhile, the over-objectivity of classical religious discourses restricts the connection between faith and action, detrimentally affecting morality. While the discourses that set sociality as the boundary try to find realities such as language and morality in an evolutionary sequence, the parenthesis opened by these discourses is closed by psychology at the opposite pole; the evolutionary perspective is carried backwards towards other living beings; the transcendental origin of realities such as language and morality is interrupted by an interesting

²⁵ Arlo Ayres Brown, *A History of Religious Education in Recent Times* (New York: The Abingdon Press, 1923), 195-225; Muhammet Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2021), 190; Nurullah Altaş, *Din Eğitimi* (Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 2022), 13.

²⁶ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012), 34.

²⁷ James A. Dinsmoor, “The Etymology of Basic Concepts in the Experimental Analysis of Behavior”, *Journal of the Experimental Analysis of Behavior* 82/3 (2004), 311; Donald H. Hebb, *The Organization of Behavior: A Neuropsychological Theory* (New York: John Wiley & Sons, Inc., 1949), 1.

²⁸ James Michael Lee, *The Shape of Religious Instruction: A Social Science Approach* (Indiana: Religious Education Press, 1971), 12, 212.

²⁹ James Michael Lee, “Key Issues in the Development of a Workable Foundation for Religious Instruction”, *Foundations of Religious Education*, ed. Padraic O’Hare (New York: Paulist Press, 1978), 40.

notion of individuality and they are released into the sky of sociology. The balance point between sociology and psychology is childhood. Childhood, like a kind of stock exchange, revalues the truths of the old world with the criteria of the new world.

2. The Purpose of Religious Education as a Practical Metaphysics

The main purpose of religious education as a practical metaphysics is to elucidate the conditions of historicizing subjectivity and to make life a consciously enacted endeavor through the freedom-responsibility relationship it preserves to the fullest extent. But its way of explanation resembles neither the identity-centered precision of the discourses of traditional society nor modern science, which holds the monopoly of explaining reality. Both have developed their unique model of a closed universe. Since, according to practical metaphysics, the subject is a contingent reality, its conformity to truth can be confirmed not by an illusion of precision, but by goodwill towards the uncertainty of the future time. The difference is this: The idea of a certain truth always keeps its critical gaze on the abnormal, and the presence of the negative pole effortlessly concludes the truthfulness of the normal. For example, the criticism in the Qur'ān is centered on non-believers, and those who believe do not direct this criticism at themselves. However, morality can be asserted as long as the criticism is directed at persons and societies themselves. Another consequence of this attitude is that, as in kalām discourse, the capacity of the discourse is determined by the opponents as a result of the effort to refute the opponents' discourse. The situation in the philosophical religiosity of Muslim philosophers is more terrifying. Those who refuse to be shaped according to the principle of identity -as a term of logic- are expelled from society, as in *al-Madīna al-Fāḍila*³⁰, or society is completely abnormalized, as in Ibn Bājja's *Tadbīr al-Mutawaḥḥid*.³¹

Another aim of practical metaphysics is to reveal ideologies in discourses. As the subject is a synthesis of discourses and non-discursive formations, the relationship between knowledge and power is in constant flux within subjectivity. For subjectivity to be formed, knowledge needs power and power necessarily needs knowledge.³² However, the relationship does not cease here; knowledge imitates power and power imitates knowledge. The reason for this is the human desire to know.³³ The fact that human beings can know because of their desire to know reminds us that knowledge is sealed by the will and that words, besides conforming to the criteria of semantics and verification as they turn into propositions, revolve around the orbit of the will. Therefore, according to practical metaphysics, humane knowledge and truth cannot be identical. This does not mean that there is no truth in humane knowledge, nor does it mean that truth is relative. According to practical metaphysics, truth is a necessity and consequence of the existence of God, and it's the truth that renders human knowledge possible and meaningful. Once Muslim philosophers argued that God is an intellect³⁴ and the soul is also an intellect, the philosophers' certain knowledge (*burhān*)³⁵ and truth became one and the same thing. Western thought, which can be considered a good follower of Muslim thinkers, has reversed this equation and relativized truth. While the major narratives of modernism cover up this problem, postmodernist minor narratives voice or defend the relativity of truth.

The second consequence of exposing ideology in discourses is to perpetuate a critical attitude towards oneself. Practical metaphysics bases moral progress neither on the doctrine of the middle way nor on modern utilitarianism. Practical metaphysics recognizes the reciprocity between body and soul and accepts that moral progress increases the powers of the body and that anything that diminishes the powers of the body is morally problematic.³⁶ Emotions like jealousy not only have negative spiritual consequences; such emotions also diminish the powers of the body.³⁷ Another stage of self-critical attitude concerns the consequences of theoretical perfection. According to practical metaphysics, certain knowledge, or rather truth, cannot be attained through the faculty of thinking. For the contingency of the subject is a postulate for it. The knowing subject knows with an impulse arising from the will to know, but because it does not know, because it is ignorant. It is clear that the faculty of thinking is power, but the faculty of thinking synthesizes knowledge by converting ignorance. In other words, ignorance is a *dunamis*, both in terms of quantification and in the sense of undeterminedness. This presupposition has two consequences: i) humane knowledge cannot be equivalent to truth since it is derived from ignorance, and ii) since ignorance is

³⁰ Al-Fārābī, *Al-Farabi on the Perfect State: Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādī' Ārā' Ahl al-Madīna al-Fāḍila*, trans. Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985), 283.

³¹ Ibn Bājja, *Tadbīr al-Mutawaḥḥid*, trans. Ma'an Ziyadah (Montreal: McGill University Institute of Islamic Studies, 1968), 59-61.

³² Michel Foucault, "Two Lectures", trans. Colin Gordon et al., *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* (New York: Pantheon Books, 1980), 93.

³³ Aristotle, *Metaphysics*, trans. Richard Hope (Michigan: The University of Michigan Press, 1968), par. 980a; Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, trans. Josefine Nauckhoff (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 110-112; Friedrich Nietzsche, "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense", trans. Daniel Breazeale, *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*, ed. Daniel Breazeale (New Jersey: Humanities Press, 1990), 79.

³⁴ Avicenna, *The Metaphysics of The Healing*, 285; Al-Fārābī, *Al-Farabi on the Perfect State: Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādī' Ārā' Ahl al-Madīna al-Fāḍila*, 71.

³⁵ Al-Fārābī, *Al-Farabi on the Perfect State: Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādī' Ārā' Ahl al-Madīna al-Fāḍila*, 165 ff.

³⁶ Benedict de Spinoza, *Ethics: Proved in Geometrical Order*, trans. Michael Silverthorne - Matthew J. Kisner (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), Ch. III and IV.

³⁷ Spinoza, *Ethics: Proved in Geometrical Order*, Ch. IV, Pro. LIV.

unlimited, humane knowledge can increase continuously in a non-cumulative manner. The third consequence of exposing ideology in discourses is the development of a new doctrine of belief. Muslim society, after the Prophet Muhammad, constructed a doctrine of belief, that is, a formulation of faith (*īmān*), driven by various crises. At the center of the conflict between theological objective religiosity and philosophical objective religiosity is the irreconcilability of doctrines of belief. Modernity also seems to have been founded on a new formulation of faith, systematized in the *Meditations* of Descartes. But today the distinction between the doctrine of belief and faith is erased and completely ignored. Faith comes from God, it is not anthropological; it cannot be destroyed or reshaped. Belief, on the other hand, is the experience of faith, an anthropological description of it. The relationship between faith and deeds is also theorized by the doctrine of belief. The doctrine of belief in traditional society reflects the characteristics of objective and subjective discourses of religiosity and necessarily has political implications. Today, being a subject is not in accordance with the traditional subjectivity mode. Neither is the objective appearance of religious literacy the effect of objective discourses of religiosity nor are the behaviors of the religious literate in line with the pure modern episteme and power relations. A new sociality is possible through a new formulation of faith. It is the failure to adopt a Western doctrine of faith, which is being a Christian, that prevents Muslims from becoming fully westernized, no matter how eager they have been. Similarly, the reason for Muslims drifting out of history is the formulation of faith of traditional sociality, existing in a modality of subjectivity that is inappropriate to it.

The preservation of the distinction between the doctrine of belief and faith is also important in terms of the establishment of the moral subject because when this distinction is not maintained, an over-objectification tendency in religiosity intensifies persons and social life, leading to its internal collapse. The chaos caused by the Khāricīs and later the Mu‘tazilites³⁸ is directly related to this. A proper gap between faith and belief can increase individual responsibility for the moralization of life. In addition, there will also be a space where subjective religiosity can expand. In Islamic society, subjective religiosity has been institutionalized through the discourse of *taşawwuf*, but the dominance of objective religiosity has prevented the generalization of subjective religiosity, and the pressure on subjective religiosity has aggravated its anomalies. Even today, a nonsense conflict between the representatives of objective religiosity and the representatives of the discourse of subjective religiosity continues, contributing nothing to the future.

Another problem with extreme objective religiosity is the role of the devil in the doctrine of belief. *Kalāmī* objective religiosity has carried the principle of the devil's inability to interfere with faith into belief. Although the Qur'an states that the devil is the greatest enemy of mankind, in *kalāmī* objective religiosity, the devil is completely excluded from the system. In philosophical objective religiosity, the devil is merely a representation, a fictional figure. Modern solution and rationality based on Descartes' "I think, therefore I am"³⁹ that similar to the *kalāmī* objective religiosity of his *Meditations*⁴⁰ allows, at most, to accept the devil as an irrational reality.⁴¹ When the devil is not there, the system closes in on itself and objective discourses of religiosity derive their criteria of truth from discourses like a simulation. Furthermore, the malevolence of the absent devil transforms into the characteristic of anomalies, and the religious subject becomes alienated from himself. Deriving the criteria of truth from discourses is to ignore the source of legitimacy of modalities of religiosity. All forms of subjectivity as the ultimate synthesis of episteme and power relations mimically represent the Prophet Muhammad. Discourses speak on His behalf. Since the modality of the religious subject mimically represents Him, when any person becomes a religious subject, he resembles Him. Because Prophet Muhammad encompasses all possible modes of proper subjectivity and is the best model between all modes of subjectivity and God. The absolute authority of discourses is a violation of the boundary between the Prophet Muhammad and modalities of subjectivity.

The new doctrine of belief would therefore pave the way for a new paradigm of natural science. To repeat, the Cartesian *ego cogito* is a new form of knowing subject as well as a new form of believing subject, and the modern Western natural sciences are the manifestation of this intertwined knowing and believing subjectivity. The modern subject has its code of life, language, and labor, and the scientificity of the natural sciences is confirmed by the knowing subject, and their metaphysical principles by the believing subject. The counterpart of the natural sciences is therefore natural theology, not revelatory theology. The notion of law in the natural and human sciences is connected to the religiosity mode⁴², traversing natural theology through concepts such

³⁸ Hannah-Lena Hagemann, *The Khārijites in Early Islamic Historical Tradition* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021), 41 ff.; Muammer Esen, "Early Debates On 'The Word Of God' (Kalāmullah/Qur'an)", *Journal of Islamic Research* 2/2 (2009), 42; Massimo Campanini, "The Mu'tazila in Islamic History and Thought", *Religion Compass* 6/1 (2012), 45.

³⁹ René Descartes, *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, trans. Donald A. Cress (Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, 1998), 18-19.

⁴⁰ René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, trans. John Cottingham (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 15, 24-36.

⁴¹ Süleyman Gümüş, "Modern Bir Fenomen olarak Postmodernizm ve Postmodern Bireyin Eleştirisi", *Diyanet İlmî Dergi* 58 (2022), 1323-1326.

⁴² Süleyman Gümüş, "Din Pedagojisinin Doğuşu", *Modern Dünyada Çocukluk ve Çocuk Eğitimi: Temalar, Tartışmalar, Kuramlar* (Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 2022), 84.

as order, intelligence, and design.⁴³ The rationality of materials such as textbooks in religious pedagogy is an effect of the notion of law. The law guarantees the western believing subject's break with medieval subjectivity but renders the Muslim religious subject's traditional doctrine of belief meaningless.

By structuring the subject ontologically in this way, practical metaphysics also decelerates the master-slave dialectic between the learner and the teacher. The fact that every human being has a will creates tension in the encounter of wills. Hegel eloquently expounds on this in the *Phenomenology of Spirit*.⁴⁴ Although he used the results of his analysis of the master dialectic to justify the individual existence of the Western subject modality, this theatrical narration recognition undeniably provides insight into the relationship between human beings. The rule is simple: He who cannot truly respect another's self cannot approach his presence with pure respect. Since no one truly respects anyone except the prophets, the existence of each human being is a risk for the others. This risk is even higher for those who require care and attention, such as children. Societies veil this dialectic with established rules and everyday life that seems to flow in its own natural way; they rationalize it, they make it conform to common sense, they reinforce the forms of this dialectic with legal and moral rules. Modern pedagogy, in line with the managerial logic of modern sociality, conceives the learner and the teacher as a duality within the scope of the activity of 'behavior acquisition' and thus prepares the conditions for the master-slave dialectic to function. Acquiring behavior is an informational process⁴⁵; a conditioning in practice. Despite the increase in teachers, budget, physical conditions, and even more systematic educational materials within the system, the ongoing moral and ethical decline can be attributed to the crisis within pedagogy. There are other contexts and dimensions to the problem; however, from the perspective of subjectivity, the issue lies in the operation of a systematic, and even professional, master-slave dialectic. This is not limited to schools alone. Starting from schools, which are just one of the managerial archipelagos, this pedagogical logic spreads throughout the rest of society, reaching into family life, mosques, and kindergartens, and transforming to the extent that it even reaches prisons. But modern pedagogy and its religious sub-branches recognize problems on the level of signs. However, unless the master-slave dialectic is appropriately decelerated, increasing the variables within the system seems to be the only option. Efforts are made to produce more shaped behavioral patterns, and these modeled patterns generate further deprivation. The more the master-slave dialectic accelerates, the more pedagogy takes on a culturing function. Since discourses such as psychology, sociology, anthropology, and ethnology, which are the dynamics of modern pedagogy, have already anthropologized the meaning, the route that the system takes towards uncertainty seems natural to everyone. On the other hand, religious education as a practical metaphysics, can ensure that pedagogy is closer to the truth by analyzing all stages of the subjectivation process, starting from historical a priori to cultural reproduction.

3. The Method of Religious Education as a Practical Metaphysics

Religious education as a practical metaphysics is divided methodologically into three main categories due to its examination of all processes from the historical a priori of subjectivity to the individual subjectivities: The dialectical method in the Platonic sense, archaeology, and genealogy and pedagogical methods. Each category is not isolated from the others.

The most delicate matter for practical metaphysics is the relationship of sociality with truth. The relationship with truth is established through the practice of *theoria* in the discourses of theological objectivity and philosophical objectivity. According to these, the practice of *theoria* provides definitive knowledge. While the *kalāmī* objective religiosity takes the declarative character of the Qur'ān as a reference, philosophical discourses assume that they can acquire certain knowledge by using demonstrative methods thanks to the parallelism between God as the Intellect and the soul as intellect. Although their contexts are different, the knowledge they both attain is the knowledge of the truth. In the dialectical method, the knowledge that is the result of reasoning cannot be regarded as certain knowledge because of its internal consistency. More than that, the knowledge obtained through reasoning needs to be negated (*unhypothesios*).⁴⁶ Otherwise, the knowledge of reasoning turns into a claim to the truth due to its soundness in its internal consistency and, to use Platonic words, the exit of the cave is forgotten. The dialectical method is the "decomposition of genes spectated in terms of *eidos*."⁴⁷ *Eidos* is the substance of a being, it comes from God and is static. The coming into being of the *eidos* follows the order *eidōlon*, *eikon*, *eikónes*⁴⁸, according to the nature of the

⁴³ William Paley, *Natural Theology*, ed. Matthew D. Eddy - David Knight (Oxford: Oxford University Press, 2006), 11; Charles Hartshorne, *A Natural Theology for Our Time* (Illionis: Open Court, 1989), 34.

⁴⁴ G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), par. 178-196.

⁴⁵ I mean cognitive conditioning.

⁴⁶ *Unhypothesios* represents the negation of knowledge obtained through reasoning.

⁴⁷ Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir Değerlendirme* (Bursa: Sentez Yayınları, 2016), 103-104.

⁴⁸ *Eidos* is the essence of manifestation. *Eidōlon* means small *eidos*. *Eikon* is the form of manifestation in accordance with essence. *Eikónes*, The materiality of the

existent.⁴⁹ *Eidos* is involved in reality from the *eidōlon* onwards and therefore contains the part-whole relation. The part-whole relation turns *eidos* into *genos* and the analysis of *eidōlon* in terms of *genos* becomes possible. The analysis of the *genos* is contingent because it is subordinated to the historical episteme. Therefore, a negation (*anupothētos*)⁵⁰ between the analysis of the *genos* and the realization of the *eidos* is necessary. The dialectical method transcends the closed universe model, releasing the reflective reactions of discourses as well as perpetuating moral development.

The second layer of methods used by practical metaphysics is archaeology and genealogy. Since practical metaphysics is the analysis of the subject, it investigates the conditions of its historicization, i.e. historical a priori and their realization in the context of knowledge and relations of power. Archaeology deciphers the hypothetical correlation (*episteme*) between reasoning and language use of the historical human image in a given sociality. The interest of archaeology is in the structurality of discourses. The rules according to which discourses begin to historicize and the primordial terms, the statements,⁵¹ that give unity to the many and ever-increasing discourses as if they were a single discourse is the context of this structurality.⁵² Archaeology also uncovers the archive,⁵³ which is the total of the discourses that develop around the words in a given episteme. The archive is what remains of a knowledge production encircled by discontinuities, and when an archive completes itself, the episteme's ability to construct subjectivity ends. Those engaged in pedagogical religious education or traditional religious education remain committed to the archive of the traditional society, albeit in different ways. Both activities create a structural disorder in the religious subject through education. However, first of all, a catalog of the archive has to be made, the statement, the secondary terms, and the discourses that externalize the words have to be analyzed, and then the conditions of their attachment to power relations have to be examined by genealogy. The theorization of faith, or the believer or the *mukallaf* (responsible person) within a discipline, or the construction of a theological system in general, is spread across a very limited discursive space, although it may seem ambiguous because it is dispersed. This regime of discourse shows that knowing subjects positioned in opposition to each other are in a process of knowledge production that is at least as identical as those in agreement. It also draws a one-dimensional epistemic schema of a whole society by mapping the unity of different seemingly disconnected disciplines within discourse specializations. Each modality of subjectivity and form of sociality connects words and things in its unique way. When one sociality is replaced by another, the knowledge produced according to the old episteme solidifies in a static archive. Since a language is the interface of the episteme, the continuity of language use creates the illusion that the archive continues to live in another sociality. But when sociality changes, the order (episteme) that constitutes the archive of that sociality also loses its effectiveness and the archive enters a vegetative state, so to speak. What makes an archive in the past meaningful in the present is the actual episteme.⁵⁴ If the epistemic differences between two different socialities are not taken into account, the hermeneutics made possible by the language interface sets up a line of continuity between the past and the present. Modern episteme discourses such as sociology and anthropology making sense of the past can be given as examples of this hermeneutic activity. This is what ensures the harmony between religious pedagogy and religious sciences. Since the episteme has changed, the archive holding the religious sciences, which cannot speak for themselves, is recoded in accordance with the modern episteme through hermeneutic activity. In this process of translation, religious sciences are placed in sociological and psychological categories, and thanks to ideological superiority, it is argued that these categories have been there from the very beginning. Thus, through the human sciences, religious sciences are historicized. In the absence of episteme analysis, i.e. archaeology, the present is projected onto the past (anachronism and alienation) as al-Jabri does⁵⁵ or the past is transferred to the present (irrationality and fundamentalism).

The historical conditions of knowledge make the discursive horizon of religious education as a practical metaphysics more clear, but knowledge needs power to be actualized. Just as power relations need knowledge to be approximated to truth and thus legitimized.⁵⁶ Genealogy analyzes hypothetical syntheses of knowledge and power.⁵⁷ Living subject, the speaking subject, the working subject as primary sub-forms of general subjectivity and such as sick subject, the criminal subject, the student subject, the doctor subject as the myriad secondary sub-forms of general subject... crystallizes in this hypothetical synthesis. Without

form of manifestation in accordance with its essence.

⁴⁹ Plato, *The Republic*, ed. G. R. F. Ferrari, trans. Tom Griffith (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), par. 509d-514a.

⁵⁰ Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, 114-115; Oğuz Haşlakoğlu, *Felsefece* (Ankara: Hece Yayınları, 2021), 30-41.

⁵¹ Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, trans. Sheridan Smith (New York: Pantheon Books, 1972), 56-57, 106-113.

⁵² Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, trans. Sheridan Smith (New York: Pantheon Books, 1972), 4-5, 164-165; Foucault, *The Order of Things*, xxii-xxiv.

⁵³ Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, 126-131.

⁵⁴ Foucault, *The Order of Things*, xxiii.

⁵⁵ Mohammed Abed Al-Jabri, *The Formation of Arab Reason* (London: Bloomsbury Publishing, 2011).

⁵⁶ Gilles Deleuze, *Foucault*, trans. Sean Hand (Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2006), 46.

⁵⁷ Michel Foucault, "Michel Foucault on Attica: An Interview", *Social Justice* 18/3 (1991), 27-28; Foucault, *Security, Territory, Population*, 16-18.

analyzing forms of subjectivity, one cannot determine which form of subjectivity is culturally reproduced. One cannot identify which patterns of behavior are more probable and which are less probable or impossible for the historical human image in a given sociality; one cannot adequately understand the organization of the body as the first space of individuality (microphysics) of discourses and non-discursive formations, and the organization of the city as the space of the modality of subjectivation. Hermeneutic activities without identifying the discursive representation of the modality of subjectivation in an old sociality assume that the behavioral patterns valid for the historical human image in that sociality are still valid today.

Religious education as a practical metaphysics uses educational methods on the third layer to identify the characteristics of pedagogical settings, identify the needs and develop teaching materials. These methods aim to make knowledge teachable according to the characteristics of individuals in the environment. These are the known methods used by the current science of religious education, which are used to examine specific problems, develop teaching materials, and so on. The problem of religious education as a religious pedagogy is that it uses such methods without employing the first two.

Conclusion


What makes history possible is that human beings are contingent beings. Adding social reality to reality is unique to human beings, and social reality is the historicization of the humanity's potentialities. On the other hand, contingency is a threat to the will to truth. Anxiety, one of the existential characteristics of human beings, is the cost of proximity and distance to the truth, of being at the limit between knowledge and conjecture. This anxiety is the recurring vibration in the subject's chest. By abandoning certain possibilities on the edge of history, at the cost of renouncing them, human beings can become part of social reality and become agents. By analyzing the subjectivity that is the contingent actualization of the human being, religious education will also encompass the general features of the his being in the world. Such an analysis has not been done so far. The limits of pedagogy, by contrast, begin with possibilities and end in the subjectivation of each person. Thus, because religious pedagogy disregards the conditions necessary to achieve its objectives, it is impossible to be certain whether these objectives have truly been met. Furthermore, the sources of the problems cannot be identified. This is the justification for the new purpose and subject of religious education as a practical metaphysics. Subjectivity is a societal decision regarding the fundamental conditions of being in the world -namely, language, vitality, and labor- under a constrained existence. Living religiously, or religiosity, is the faith-mediated relationship that an individual, existing within the current form of subjectivity whose alignment with these general conditions is uncertain, establishes with religion. As a matter of fact, throughout the modern period, people become subjects in a mechanism independent of the principles of religiosity. As long as we understand pedagogy as a formalized learning process, we will confine the problem to a narrow framework and we will not be able to make a structural analysis of subjectivation. This will make it difficult to understand the past more accurately, to recognize the conditions of the present correctly, and to build the future. Religious education as a practical metaphysics claims to minimize these problems and perform a more conscious pedagogy since it deals with subjectivity and subjectivation. In doing so, it will use the dialectical method to understand the ontological and epistemological status between human beings and truth; archaeology and genealogy for the conditions of historicization of subjectivity; and other methods for the pedagogical dimension of discourse.

Kaynakça | References


- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. çev. Daniel Heller-Roazen. California: Stanford University Press, 1998.
- Al-Fārābī. *Al-Farabi on the Perfect State: Abū Naşr al-Fārābī's Mabādi' Ārā' Ahl al-Madīna al-Fāḍila*. çev. Richard Walzer. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Al-Jabri, Mohammed Abed. *The Formation of Arab Reason*. London: Bloomsbury Publishing, 2011.
- Altaş, Nurullah. *Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 2022.
- Archibald, Helen A. "History of Religious Education 1850-1950: A Documentary Trail". *Religious Education* 82/3 (2006), 405-414.
- Aristotle. *Metaphysics*. çev. Richard Hope. Michigan: The University of Michigan Press, 1968.
- Avicenna. *The Metaphysics of The Healing*. çev. Michael E. Marmura. Utah: Brigham Young University Press, 2005.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2021.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.
- Braiddotti, Rosi. *Posthuman Knowledge*. Cambridge: Polity Press, 2019.
- Braiddotti, Rosi. "The Politics of Life as Bios/Zoe". *Bits of Life: Feminism at the Intersections of Media, Bioscience, and Technology*. ed. Anneke Smelik - Nina Lykke. Seattle and London: University of Washington Press, 2008.
- Braiddotti, Rosi. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013.
- Brown, Arlo Ayres. *A History of Religious Education in Recent times*. New York: The Abingdon Press, 1923.
- Brubacher, John S. *A History of the Problems of Education*. New York and London: McRraw-Hill Book Company, 1947.
- Campanini, Massimo. "The Mu'tazila in Islamic History and Thought". *Religion Compass* 6/1 (2012), 41-50.
- Camus, Albert. *The Myth of Sisyphus, and other Essays*. çev. Justin O'Brien. New York: Vintage Books, 1961.
- Canguilhem, Georges. *On The Normal and The Pathological*. çev. Carolyn r. Fawcett. London: D. Reidel Publishing Company, 1978.
- Comte, Auguste. *The Positive Philosophy*. çev. Harriet Martineau. Kitchener: Batoche Books, 2000.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. çev. Sean Hand. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2006.
- Descartes, René. *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*. çev. Donald A. Cress. Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, 1998.
- Descartes, René. *Meditations on First Philosophy*. çev. John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Esen, Muammer. "Early Debates On 'The Word Of God' (Kalāmullah/Qur'an)". *Journal of Islamic Research* 2/2 (2009), 34-45.
- Fakhry, Majid. *Al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism*. Oxford: Oneworld Publications, 2002.
- Foucault, Michel. *Abnormal*. çev. Graham Burchell. London and New York: Verso, 2003.
- Foucault, Michel. "Body/Power". çev. Colin Gordon vd. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. New York: Pantheon Books, 1980.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The birth of the Prison*. çev. Alan Sheridan. New York: Vintage Books, 1995.
- Foucault, Michel. "Michel Foucault on Attica: An Interview". *Social Justice* 18/3 (1991), 26-34.
- Foucault, Michel. *Security, Territory, Population*. çev. Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*. çev. Sheridan Smith. New York: Pantheon Books, 1972.
- Foucault, Michel. "The Meshes of Power". çev. Gerald Moore. *Space, Knowledge and Power: Foucault and Geography*. ed. Jeremy W. Crampton - Stuart Elden. Hampshire: Ashgate Publishing, 2007.
- Foucault, Michel. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. London and New York: Routledge, 2002.
- Foucault, Michel. "The Subject and Power". *Critical Inquiry* 8/4 (1982), 777-795.
- Foucault, Michel. "Truth and Power". çev. Robert Hurley. *Essential Works of Foucault: 1954-1984*. ed. James D. Faubion. London: Penguin Modern Classics, 2020.
- Foucault, Michel. "Two Lectures". çev. Colin Gordon vd. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. New York: Pantheon Books, 1980.
- Gümüş, Süleyman. "Din Pedagojisinin Doğuşu". *Modern Dünyada Çocukluk ve Çocuk Eğitimi: Temalar, Tartışmalar, Kuramlar*. Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 2022.
- Gümüş, Süleyman. "Modern Bir Fenomen olarak Postmodernizm ve Postmodern Bireyin Eleştirisi". *Diyanet İlmî Dergi* 58 (2022), 1313-1350.
- Gümüş, Süleyman. "Teist Tanrı". *Bir Dünya Tanrı*. ed. Mustafa Tekin. 369-404. Rağbet Yayınları, 2022.
- Hagemann, Hannah-Lena. *The Khārījites in Early Islamic Historical Tradition*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021.
- Hartshorne, Charles. *A Natural Theology for Our Time*. Illionis: Open Court, 1989.

- Haşlakoğlu, Oğuz. *Felsefece*. Ankara: Hece Yayınları, 2021.
- Haşlakoğlu, Oğuz. *Platon Düşüncesinde Tekhnê: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir Değerlendirme*. Bursa: Sentez Yayınları, 2016.
- Hegel, G.W.F. *Phenomenology of Spirit*. çev. A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Heidegger, Martin. *Pathmarks*. ed. William McNeill. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Ibn Bajja. *Tadbîr al-Mutawaḥḥid*. çev. Ma'an Ziyadah. Montreal: McGill University Institute of Islamic Studies, 1968.
- İpek, Fatih. "Dârülfunûn'dan Günümüze Yüksek Din Öğretimi Müfredatındaki Derslerin Değişimi". *Sosyopolitik Değişim ve Yüksek Din Öğretimi Müfredatları*. ed. Fatih İpek. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.
- Jung, Carl Gustav. *The Red Book: Liber Novus: A Reader's Edition*. çev. Mark Kyburz vd. New York and London: W. W. Norton & Company, 2009.
- Käbisch, David. "The Professionalization of Protestant Clergy as Teachers of Religion in the Nineteenth-Century – The Example of Jena". *Religious Knowledge and Positioning: The Case of Nineteenth-Century Educational Media*. ed. David Käbisch vd. 69-82. Berlin: De Gruyter, 2023.
- Kierkegaard, Søren. *The Concept of Anxiety*. çev. Reidar Thomte. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Lacan, Jacques. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. çev. Alan Sheridan. New York and London: W. W. Norton & Company, 1998.
- Lee, James Michael. "Key Issues in the Development of a Workable Foundation for Religious Instruction". *Foundations of Religious Education*. ed. Padraic O'Hare. New York: Paulist Press, 1978.
- Lee, James Michael. *The Shape of Religious Instruction: A Social Science Approach*. Indiana: Religious Education Press, 1971.
- Lemke, Thomas. *Foucault's Analysis of Modern Governmentality: A Critique of Political Reason*. çev. Erik Butler. London: Verso, 2019.
- Mâtürîdî. *Ta'wîlât al-Qur'an*. Beirut: Dar Al-Kotop Al-İlmiyah, 2005.
- Mead, Georg H. *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1972.
- Nietzsche, Friedrich. "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense". çev. Daniel Breazeale. *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*. ed. Daniel Breazeale. New Jersey: Humanities Press, 1990.
- Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science*. çev. Josefine Naucjhoff. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Paley, William. *Natural Theology*. ed. Matthew D. Eddy - David Knight. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Pazarlı, Osman. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Genel Metodlar*. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1967.
- Plato. *The Republic*. ed. G. R. F. Ferrari. çev. Tom Griffith. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Reisman, David C. "Al-Fārābî and Philosophical Curriculum". *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Robertson, Frank E. "The Fahs/MacLean Era 1930-1965". *Claiming the Past, Shaping the Future: Four Eras in Liberal Religious Education, 1790-1999*. ed. Roberta M. Nelson. Providence: Liberal Religious Educators Association, 2006.
- Sartre, Jean-Paul. *Nausea*. çev. Lloyd Alexander. New York: New Directions Publishing, 1964.
- Schmidt, Stephan A. *A history of the Religious Education Association*. Alabama: Religion Education Press, 1983.
- Spinoza, Benedic de. *Ethics: Proved in Geometrical Order*. çev. Michael Silverthorne - Matthew J. Kisner. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012.
- Uygur, Nermi. *Dilin Gücü*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1994.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. çev. David F. Pears - Brian F. McGuinness. London and New York: Routledge, 2002.

Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli'nin Din Öğretimi Yaklaşımında Birey ve Toplumun İdeolojik Tahayyülü

Şeyma TURAN |  <https://orcid.org/0000-0001-9398-5053>


Arş. Gör. | Sorumlu Yazar | seyma.turan@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi |  <https://ror.org/0468j1635>

Din Eğitimi | Rize, Türkiye

Bayramali NAZIROĞLU |  <https://orcid.org/0000-0003-2091-614X>

Prof. Dr. | Yazar | bayramali.naziroglu@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi |  <https://ror.org/0468j1635>

Din Eğitimi | Rize, Türkiye

Öz

Eğitim ve öğretimle ilgili resmi dokümanlar, tüm dünyada devletlerin nasıl bir insan yetiştirme arzusunda olduklarının ipuçlarını veren önemli belgelerdir. Bu belgeler yeterli düzeyde analiz edildiğinde bir toplumun kısa, orta ve uzun vadede hangi özelliklerle donatılacağını izini sürmek mümkün olmaktadır. Türkiye'de de sık sık değişen eğitsel dokümanların derinlemesine analiz edilmesi, ülkeyi nasıl bir geleceğin beklediğini kestirmek için önemli veriler sağlayacaktır. Bu makalede 2024 yılında kamuoyuyla paylaşılan Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli'nin birey ve toplum merkezli ideolojik unsurlar açısından neler vaat ettiği ele alınmaktadır. Bu bağlamda makalenin temel problemini, "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli, birey ve toplum merkezli ideolojik unsurlar açısından nasıl bir yaklaşıma sahiptir?" sorusu oluşturmaktadır. Araştırmada temel problem doğrultusunda, mezkûr Program'ın birey ve toplum merkezli ideolojik unsurlar açısından sahip olduğu yaklaşımı ortaya koymak amaçlanmaktadır. Program'la ilgili şu ana kadar çok sayıda sivil toplum örgütü rapor yayımlamış, medyada çok sayıda görüş ve değerlendirme yapılmıştır. Ancak yeni yayımlandığı için literatürde Program'la ilgili henüz yeterli düzeyde akademik çalışmanın yapıldığı söylemek zordur. Bu durum göz önüne alındığında bu makalenin alana katkı sağlama potansiyeli yüksek görünmektedir. Araştırmada temel probleme cevap bulmak adına nitel araştırma yöntemi kullanılmış; Program'ın birey ve toplum merkezli ideolojik unsurlar açısından durumunu mevcut hâliyle ortaya koyma söz konusu olduğu için nitel araştırma desenlerinden durum çalışması deseni tercih edilmiştir. Bu bağlamda araştırmanın çalışma birimini oluşturan Program, doküman analizi tekniğiyle incelenmiştir. Program'ın analizi esnasında araştırmacılar tarafından hazırlanan kontrol listesi kullanılmış; veriler içerik analizine tabi tutulmuştur. Analiz sonucunda elde edilen bulgular; kimlik, otorite, özgürlük, adalet-eşitlik, kendini gerçekleştirme ile epistemik yaklaşım ve eleştirel düşünme olmak üzere altı tema altında değerlendirilmiştir. Araştırma sonucunda Program'ın; kimlik, otorite, özgürlük, adalet-eşitlik, kendini gerçekleştirme, epistemik yaklaşım ve eleştirel düşünme temaları bağlamında hem birey hem de toplum merkezli ideolojik unsurlara yönlendiren içeriklere sahip olduğu tespit edilmiş; bununla birlikte birey ve toplum merkezli ideolojik unsurların temalar bazındaki yoğunluğunun farklı olduğu gözlemlenmiştir. Bu bağlamda kimlik ve otorite temalarında toplum merkezli; özgürlük, adalet-eşitlik, kendini gerçekleştirme ile epistemik yaklaşım ve eleştirel düşünme temalarında birey merkezli ideolojik unsurların daha baskın olduğu görülmüştür. Aynı zamanda temalar bazında birey merkezli ideolojik unsurlar kapsamında farklılaşmanın ön plana çıktığı; toplum merkezli ideolojik unsurlar bağlamında ise devletin toplumu öncelleyen bir yaklaşımının olduğu, ayrıca bireysel ve toplumsal ihtiyaçların zaman zaman göz ardı edildiği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Din eğitimi, TYMM, DKAB öğretim programı, birey merkezli ideoloji, toplum merkezli ideoloji, nitel araştırma

Atıf Bilgisi

Turan, Şeyma- Nazıroğlu, Bayramali. "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli'nin Din Öğretimi Yaklaşımında Birey ve Toplumun İdeolojik Tahayyülü". Rize İlahiyat Dergisi 27 (Ekim 2024), 15-33.

<https://doi.org/10.32950/rid.1507279>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 29.06.2024	Kabul Tarihi: 17.09.2024	Yayın Tarihi: 20.10.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu makale; Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinatörlüğü tarafından SDK-2023-1523 proje numarası ile desteklenen ve Prof. Dr. Bayramali Nazıroğlu danışmanlığında Arş. Gör. Şeyma Turan tarafından hazırlanan doktora tezinden hareketle üretilmiştir.		
Yazar Katkı Düzeyleri	Sorumlu yazar (ŞT) %50, yazar (BN) %50.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi



ULAKBİM
TRIZIN



ERIH PLUS
EUROPEAN REFERENCE LIST FOR THE
HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

EBSCO

DOAJ

Ideological Imagination of the Individual and Society in the Approach to Religious Education of The Century of Türkiye Education Model

Şeyma TURAN |  <https://orcid.org/0000-0001-9398-5053>

Res. Assist. | Corresponding Author | seyma.turan@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan University |  <https://ror.org/0468j1635>

Religious Education | Rize, Türkiye

Bayramali NAZIROĞLU |  <https://orcid.org/0000-0003-4790-0711>

Prof. Dr. | Author | bayramali.naziroglu@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan University |  <https://ror.org/0468j1635>

Religious Education | Rize, Türkiye

Abstract

Official documents on education and training are important documents that give clues about the kind of people that states all over the world wish to raise. When these documents are sufficiently analyzed, it is possible to trace the characteristics with which a society will be equipped in the short, medium, and long term. An in-depth analysis of the frequently changing educational documents in Türkiye would provide important data to predict what kind of future awaits the country. From this point of view, this article discusses what the Secondary Education Curriculum for the Course of Religious Culture and Knowledge of Ethics (9th, 10th, 11th, and 12th Grades) The Century of Türkiye Education Model, which was shared with the public in 2024, promises in terms of individual and society-centred ideological elements. In this context, the main problem of the article is “What approach does the Secondary Education Curriculum for the Course of Religious Culture and Knowledge of Ethics (9th, 10th, 11th, and 12th Grades) The Century of Türkiye Education Model has in terms of individual and society-centred ideological elements?”. In line with the main problem of the research, it is aimed to reveal the approach of the Curriculum in terms of individual and society-centred ideological elements. Numerous non-governmental organizations have published reports on the Curriculum so far. Also, there have been on the Curriculum numerous opinions and assessments in the media. However, since it has been published recently, it is difficult to say that there are enough academic studies on the Curriculum in the literature yet. Considering this situation, it is possible to say that this article has high potential to contribute to the literature. In the research, the qualitative research method was used to find answers to the main problem. Since it is in question to reveal the current situation of the Curriculum in terms of individual and society-centred ideological elements, the case study design, one of the qualitative research designs, was preferred. In this context, the Curriculum, which constitutes the study unit of the research, was analyzed by document analysis technique. During the analysis of the Curriculum, the checklist prepared by the researchers was used, and the data were subjected to content analysis. The findings obtained as a result of the analysis were evaluated under six themes: identity, authority, freedom, justice-equality, self-actualization, epistemic approach, and critical thinking. As a result of the research, it was determined that the Curriculum has contents that lead to both individual and society-centred ideological elements in the context of identity, authority, freedom, justice-equality, self-realization, epistemic approach, and critical thinking themes. However, it was observed that the intensity of individual and society-centred ideological elements on the basis of themes was different. In this regard, it was observed that society-centred ideological elements were more dominant in the themes of identity and authority; individual-centred ideological elements were more dominant in the themes of freedom, justice-equality, self-realization, epistemic approach, and critical thinking. At the same time, it was concluded that differentiation came to the forefront within the scope of individual-centred ideological elements based on themes. The state has an approach that prioritize society in the context of society-centred ideological elements, and individual and social needs are sometimes ignored.

Keywords

Religious education, The Century of Türkiye Education Model, DKAB curriculum, individual-centred ideology, society-centred ideology, qualitative research

Citation

Turan, Şeyma- Naziroğlu, Bayramali. “Ideological Imagination of the Individual and Society in the Approach to Religious Education of The Century of Türkiye Education Model”. Rize Theology Journal 27 (October 2024), 15-33.

<https://doi.org/10.32950/rid.1507279>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 29.06.2024	Date of Acceptance: 17.09.2024	Date of Publication: 20.10.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. This article was supported by Recep Tayyip Erdoğan University the Scientific Research Projects Unit with the project number SDK-2023-1523 and prepared by Res. Asst. Şeyma Turan under the supervision of Prof. Dr. Bayramali Naziroğlu based on the doctoral thesis.		
Auth. Contribution Rates	Corresponding author (ŞT) %50 , author (BN) %50.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

Ulus devlet ortaya çıktıktan sonra insanı ve toplumu belli bir anlayış doğrultusunda şekillendirme çabası, farklı dünya görüşlerinin temel çatışma noktalarından biri hâline gelmiş; bu çatışma, ağırlıklı olarak eğitim alanında ve eğitimin temel mekânı olan okul etrafında gerçekleşir olmuştur. Özellikle son iki yüzyılda yönetim gücünü elinde bulunduranlar, bu gücü kullanarak eğitimi kendi politik ve ideolojik aidiyetlerinin üretimi ve konsolidasyonu için araçsallaştırmaktan geri durmamıştır. İlk olarak Batı'da başlayan bu süreç çok geçmeden diğer ülkelere sıçramış, özellikle yirminci yüzyılda Türkiye gibi ulus devletler eğitimin insan şekillendirme gücünü keşfederek kendi birey ve toplum anlayışları için onu işe koşmuştur. Türkiye'de şûralar, kanunlar, yönetmelikler, okullar, dersler, öğretim programları, ders materyalleri vb. pek çok unsur bu maksatla neredeyse her yeni hükümette hatta bazen buna da gerek olmadan biteviye değişikliğe uğramış; eğitim tartışmaları ülke gündemini sürekli meşgul etmiş ve etmeye de devam etmektedir. Gayet tabii birtakım eğitsel gereksinimler haricinde her değişimin temel motivasyonu, çocuk ve gençleri belli bir ideolojik kalıp içinde yetiştirmektir. Bu bakımdan eğitimde ortaya konan temel değişikliklerin ideolojik bağlamda nasıl bir insan tasavvuruna sahip olduğunun deşifre edilmesi önem kazanmaktadır.

İdeoloji, literatürde bazen boş fikirler kümesi gibi olumsuz bazen de düşünce dizgesi, bir öğretinin temel düşünceleri veya fikir akımları gibi olumlu ya da nötr anlamlarda kullanılmaktadır.¹ Kavram; ekonomik ya da politik temellere dayanan, belirli bir grup veya kişi tarafından benimsenen düşünce ya da inançlar² yahut herhangi bir kuramın dayandığı düşüncelerin tümü³ gibi manalar da taşımaktadır. Türkçede ağırlıklı olarak politik yönü ön plana çıkarılan⁴ sözcüğün genel anlamda *düşünme sistemine* karşılık geldiğini söylemek mümkündür.

Sosyal bilimler literatürüne bakıldığında her disiplinin ideoloji kavramına farklı boyutlardan yaklaştığı görülmektedir. Bu bağlamda ideoloji, bazen doğruyu ya da yanlış, bilimselliği ya da bilim dışılığı ayırt eden⁵ bir mekanizma iken bazen ekonomi merkezli⁶ bazen de inanç merkezli⁷ tanımlanan bir kavram olmaktadır. Bazen organize siyasal davranış, siyasal toplum oluşturma, siyasal grup,⁸ siyasal kuram, siyasal düşünme biçimi, politik ve felsefi öğreti ve toplum perspektifi⁹ olarak insanlar arası davranışları düzenleme, toplumsal yaşamdaki anlam, gösterge ve değerlerin üretim süreci, toplumsal anlamların belirlenmesi alanındaki mücadele, uyum yaratabilme ve toplumsal gerginlikleri çözebilme yetisi olarak ele alınan ideoloji kimi zaman da zıt anlamların üretildiği, tartışıldığı, yeniden üretildiği ve dönüştürüldüğü karmaşık bir süreç¹⁰ olmaktadır. Kavram, zaman zaman bağlılarına sınır çizen ve insanlara değerler, normlar ve inançlara dayalı anlamlı bir dünya sunan¹¹ mega anlatı olarak, yeri geldiğinde de insanların sergiledikleri davranışların arkasında yatan düşünce sistemi¹² olarak ön plana çıkarılmaktadır.

İdeoloji, eğitimde daha çok ülkü, inanç, öğreti,¹³ dünya ve toplumla ilgili tutarlı bir yapı¹⁴ olarak tanımlanmaktadır. Ancak kavramın, egemen sınıfın çıkarlarına hizmet edecek şekilde çarpıtılmış gerçeklik anlayışı oluşturan¹⁵ yönüyle ele alındığını da

¹ Bk. Terry Eagleton, *İdeoloji*, çev. Müttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), 18; Ahmet Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2020), "İdeoloji", 1/1/1012.

² Jonathan Crowther (ed.) (Oxford: Oxford University Press, 1995), "Ideology", 589.

³ Robert Avery vd. (ed.) (İstanbul: Redhouse Yayınevi, 1991), "Ideology", 481.

⁴ TDK, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), "İdeoloji", 1152.

⁵ Bk. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2013), "İdeoloji", 176-177; Ayrıca bk. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005), "İdeoloji", 3/26-27.

⁶ Bk. M. Rosenthal - P. Yudin, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1972), "İdeoloji", 226-227.

⁷ Bk. Cevizci, "İdeoloji", 1/1012.

⁸ Bk. Atilla Yayla, *Siyasi Düşünce Sözlüğü* (Ankara: Adres Yayınları, 2005), "İdeoloji", 93; Zekeriya Yıldız, *Politika Sözlüğü* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2003), "İdeoloji", 194.

⁹ Bk. Eyüp Sabri Yarmalı - Selçuk Alp, *Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Türkmen Kitabevi, 2011), "İdeoloji", 327; Esat Şener, *Hukuk Sözlüğü* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2001), "İdeoloji", 324.

¹⁰ Bk. Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), "İdeoloji", 319-321; Hasan Güneş, *Sosyoloji Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Ütopya Yayınevi, 2016), "İdeoloji", 126-127; Susan Silbey, *Sosyoloji Sözlüğü*, ed. Bryan S. Turner (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), "İdeoloji", 436-437.

¹¹ Bk. Mahmut Hakkı Akın, *Toplumsallaşma Sözlüğü* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2015), "İdeoloji", 75-76.

¹² Bk. Ali Seyyar, *Davranış Bilimleri Terimleri (Ansiklopedik Sözlük)* (İstanbul: Beta Basım, 2004), "İdeoloji", 344-345.

¹³ Bk. Remzi Öncül, *Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000), "İdeoloji", 592.

¹⁴ Bk. Hasan Demirtaş - Hasan Güneş, *Eğitim Yönetimi ve Denetimi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2002), "İdeoloji", 74; Hasan Güneş, *Eğitim Bilimleri Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Ütopya Yayınevi, 2015), "İdeoloji", 198.

¹⁵ Bk. Rasim Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2012), "İdeoloji", 445.

vurgulamak gerekir. Özellikle Marksist literatürde okulun insanları devletin kullanışlı aparatları hâline getirdiği iddiasının taraftarı çoktur. Bu görüşe göre eğitim, devletin kendi çıkarları doğrultusunda ideal vatandaşı yetiştirmesinin en güçlü araçlarından biridir.¹⁶ Illich,¹⁷ Freire,¹⁸ Gatto,¹⁹ Spring²⁰ gibi eğitime eleştirel perspektiften bakan isimlerin çıkış noktasını da bu yaklaşım oluşturmaktadır. Bu isimlerin tamamına yakını; devletin istediği insan modelini yetiştirmek için okullarda verilen eğitimi araçsallaştırdığını iddia etmektedir. Türkiye’deki eğitim uygulamalarına baktığımızda da benzer eleştirilere rastlanılmaktadır.

Kuşkusuz devletler için genel eğitimin yanında din eğitimi de önemli bir araç olagelmıştır. Türkiye’de Cumhuriyet tarihi boyunca okullarda din derslerinin iniş çıkışları, niceliği ve niteliğiyle ilgili atılan adımlar, bu durumun en güzel kanıtı olsa gerektir.²¹ Bilindiği gibi Cumhuriyetin ilk yıllarında okullarda az da olsa din derslerine yer verilmiş; ardından bu dersler uzunca sayılabilecek bir dönem örgün eğitim kurumlarından uzak tutulmuştur. Çok partili hayata geçişle birlikte din öğretimi, yeniden okula dönmüş; 1982 Anayasası’yla da zorunlu ders statüsüne kavuşmuştur. 1990’lı yıllarda din ile devlet arasına yeniden mesafe girmiş; 2000’li yıllarda bu mesafe hızlıca kapanmıştır. Buradan hareketle ideolojiler değiştikçe din eğitimi anlayışının da değiştiğini ve makbul birey ve toplumun her dönemde yeniden tasarlandığını ifade etmek gerekir.

Hâlihazırda Türkiye’de din dersleri farklı hukuki metinlere²² dayanmakta ve din öğretimi programları bu mevzuat doğrultusunda hazırlanmaktadır. Bununla birlikte yöneticiler, kanunları kendi dünya görüşlerine göre yorumlayarak öğretim programlarını bu perspektifle şekillendirmeye ve kendilerince iyi insan profilini ortaya koymaya çalışmakta; bunun neticesi olarak da din öğretimi programları diğer derslerdeki gibi sıklıkla değiştirilmektedir.²³ Fakat burada vurgulanması gereken husus, 2002 yılından itibaren iktidarda aynı siyasi gelenek olmasına rağmen hem ilköğretim hem de ortaöğretim programlarının dört kez değiştirilmiş olmasıdır. Bu durum, devlet ideolojisinin uyum ve yenilenme potansiyelini göstermesi bakımından olumlu bir durummuş gibi gözükse de eğitimde istikrar, öngörülebilirlik ve sürdürülebilirlik açısından hayli olumsuz sonuçlara yol açma potansiyeli taşımaktadır.

Bu değişikliklerin son örneği; henüz 2018 yılında yürürlüğe konan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı’nın²⁴ uygulama sonuçları alınmadan 26 Nisan 2024 tarihinde kamuoyuyla paylaşılan Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli’dir.²⁵ Program, içerdiği unsurlar açısından olduğu kadar dışarıda tuttukları bakımından da kamuoyunda yoğun şekilde tartışılmakta; çok sayıda sivil toplum örgütü, Program taslağının yayınlanmasından kısa süre sonra değerlendirme raporları yayınlamakta ve bu durumu eleştirmektedir.²⁶ Akademik anlamda ise bu satırlar kaleme alındığında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretimi de dahil bazı çalışmalar²⁷ yazılmış durumdaydı.

Yeni yayınlandığı göz önüne alındığında Program’la ilgili akademik çalışmaların olmaması anlaşılabilir bir durumdur. Ayrıca

¹⁶ Bk. Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Alp Tümertekin (İstanbul: İthaki Yayınları, 2010).

¹⁷ Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, çev. Mehmet Özay (İstanbul: Şule Yayınları, 2017).

¹⁸ Paulo Freire, *Ezilenlerin Pedagojisi*, çev. Dilek Hattatoğlu - Erol Özbek (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016).

¹⁹ John Taylor Gatto, *Eğitim Bir Kitle İmha Silahı*, çev. Mehmet Ali Özkan (İstanbul: Edam, 2018); John Taylor Gatto, *Aptallaştırın Eğitimi*, çev. Serbun Behçet (İstanbul: Pedagoji Yayınları, 2018).

²⁰ Joel Spring, *Özgür Eğitim*, çev. Ayşen Ekmekçi (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017).

²¹ Türkiye’de din eğitiminin tarihsel süreci için bk. Halis Ayhan, *Türkiye’de Din Eğitimi* (İstanbul: DEM Yayınları, 2014); Mustafa Öcal, *Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Din Eğitimi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017).

²² Tevhidi Tedrisat Kanunu (TTK) (Tevhidi Tedrisat Kanunu (TTK)), *Resmi Gazete 63 (6 Mart 1340) 430* (ts.); Milli Eğitim Temel Kanunu (METK) (Milli Eğitim Temel Kanunu (METK)), *Resmi Gazete 14574 (24 Haziran 1973) Kanun No. 1739* (ts.); Türkiye Cumhuriyeti Anayasası (TCA) (Türkiye Cumhuriyeti Anayasası (TCA)), *Resmi Gazete 17863 (18 Ekim 1982) Kanun No. 2709* (ts.).

²³ Türkiye’de din öğretimi programlarında yaşanan değişimler için bk. Cemal Tosun, “Cumhuriyet Dönemi Din Dersi Öğretim Programlarında Diğer Dinler” (Türkiye’de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği), Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, ts.), 655-672; Tuğrul Yürük, “Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Programlarında Farklı Din Anlayışlarına Ayrılan Yer”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 15/1* (2015), 69-86.

²⁴ Öğretim programının adı bundan sonra “2018 Programı” olarak ifade edilecektir.

²⁵ Bundan sonra “Program” olarak ifade edilecektir. Ayrıca dipnotlarda da Programın adı “MEB, Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM” şeklinde kullanılacaktır.

²⁶ Bk. TEDMEM, “Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli” Ortak Metni ve Taslak Öğretim Programlarına İlişkin Değerlendirmeler (Türk Eğitim Derneği, 2024); ÖNDER, “Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli” Değerlendirme Raporu (ÖNDER, 2024); DEM, “Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli” Değerlendirme ve Öneriler (Değerler Eğitimi Merkezi, 2024); MEB, TYMM Öğretim Programları Ortak Metni (Ankara, 2024); EPAM, Türkiye Maarif Modeli Öğretim Programları Ortak Metnine Dair Öneriler (İLKE, 2024); Maarif Platformu, Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Müfredat Çalışmaları Hakkında Öneriler Raporu (Maarif Platformu, 2024).

²⁷ Bk. İbrahim Hakan Karataş, “Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Hakkında”, *Alanyazın 5/1* (2024), 6-11; Emrullah Banaz, “2024 Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Ortaokul Türkçe Dersi Öğretim Programı’nın Dijital Okuryazarlık Açısından İncelenmesi”, *Kuram ve Uygulamada Sosyal Bilimler Dergisi 8/1* (2024), 279-290; İbrahim Halil Yurdakal, “Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli: 2024 ilköğretim Türkçe Dersi Öğretim Programı’nın (1, 2, 3 ve 4. Sınıflar) İncelenmesi”, *Temel Eğitim 24* (2024), 76-88; Muzaffer Üzümcü - Süleyman Abanoz, “Program Tasarımı Yaklaşımları Bağlamında Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı”, *Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi 12* (2024), 795-826.

literatürde genel anlamda din öğretimi programları ile ideoloji arasındaki ilişkiyi ele alan çalışmalar da son derece sınırlıdır. Bu bakımdan temel problemini, “Program; birey ve toplum merkezli ideolojik unsurlar açısından nasıl bir yaklaşıma sahiptir?” sorusu oluşturan bu araştırmanın literatüre katkı sağlaması umulmaktadır. Elbette bu temel problemi derinlemesine inceleyebilmek adına Program’ın *kimlik, otorite, özgürlük, adalet-eşitlik, kendini gerçekleştirme* ile *epistemik yaklaşım ve eleştirel düşünme* açısından birey ve toplum merkezli ideolojiler bağlamında nasıl bir perspektife sahip olduğu sorularına da ayrı ayrı cevap aranacaktır. Zira araştırmanın temel amacı, Program’ı; birey ve toplum merkezli ideolojik unsurlar bağlamında sahip olduğu yaklaşım açısından incelemek ve Program’da *kimlik, otorite, özgürlük, adalet-eşitlik, kendini gerçekleştirme* ile *epistemik yaklaşım ve eleştirel düşünme* temalarının nasıl ele alındığını ortaya koymaktır.

1. Birey ve Toplum Merkezli İdeoloji Tasnifi

Araştırmada analiz kriterleri oluşturulurken Heywood’un *Siyasi İdeolojiler*²⁸ isimli kitabı merkeze alınmış, bu doğrultuda ideolojilerin temel özellikleri; bireyci ve toplulukçu benlik ve kültürün ayırt edici özellikleriyle ilişkilendirilerek birey ve toplum merkezli ideoloji sınıflaması²⁹ yapılmıştır. Bu bağlamda araştırmanın *kimlik, otorite, özgürlük, adalet-eşitlik* ve *kendini gerçekleştirme* temaları; siyasi ideolojilerin bireyci ve toplulukçu benlik ve kültür özelliklerinden hareketle oluşturulmuştur. Araştırmanın altıncı teması olan *epistemik yaklaşım ve eleştirel düşünme* ise bilgiye yaklaşım ve bilginin sınıf ortamında sunulması noktasında bahsi geçen diğer temalardan ve siyasi ideolojilerin özelliklerinden hareketle tespit edilmiştir.

Bu adımlar doğrultusunda *birey merkezli ideolojilerin* en temel özelliğinin bireyin topluma öncelenmesi olduğu söylenebilir. Birey merkezli ideolojilerde; bireyin önemsenmesi, içsel yönlerine önem verilmesi gibi nitelikler *kimlik* temasıyla; özerklik, sınırlamaların olmaması, bağımsız benlik gibi özellikler *otorite* temasıyla; özgürlük, hoşgörülük olma, farklılıklara zenginlik olarak bakma, kendi eylemlerinin faili olma gibi kriterler *özgürlük* temasıyla; sosyal adalet, fırsat eşitliği, insan hakları gibi unsurlar *adalet-eşitlik* temasıyla; bireysel farklılıklar, kendini geliştirme, kendine saygı, keşfetme gibi özellikler de kendini gerçekleştirme temasıyla ilişkilidir.³⁰ Bilgiyi organize etme, akla ve eleştirel düşünceye önem verme, bilimsel bakış açısı gibi hususlar da *epistemik yaklaşım ve eleştirel düşünme* temasıyla iribatlıdır.

Toplum merkezli ideolojilerin en belirgin niteliği, toplumu bireye öncelemesidir. Bu doğrultuda topluluğu önceleme, uzlaşmacı olma, başkalarının ihtiyaçlarına duyarlı olma *kimlik* temasıyla; bütüncül, kolektif, başkalarına bağlı olma gibi nitelikler *otorite* temasıyla; öteki üzerinden hareket etme, ötekinin takdirini önemseme, bireyler arası ilişkileri önemseme *özgürlük* temasıyla; grup içindeki kaynakların eşit dağıtımı gibi nitelikler *adalet-eşitlik* temasıyla; uyum, iş birliği, gruba karşı sorumlulukların motive edici olması kendini gerçekleştirme temasıyla bağlantılıdır.³¹ Normatif bilgi, dinsel ve geleneksel bilginin öncelenmesi gibi özellikler de *epistemik yaklaşım ve eleştirel düşünme*yle ilişkilidir.

2. Yöntem

Araştırmada Program’ın birey ve toplum merkezli ideolojik unsurlar açısından nasıl bir yaklaşıma sahip olduğunun tespit edilmesi amaçlandığı için nitel araştırma yöntemlerinin kullanılması uygun görülmüştür. Bu bağlamda Program’ın ideolojik açıdan sahip olduğu mevcut durum, olduğu hâliyle ve derinlemesine ortaya konulmaya çalışıldığı için araştırmada *durum çalışması deseni*³² kullanılmıştır. Ayrıca Program; *kimlik, otorite, özgürlük, adalet-eşitlik, kendini gerçekleştirme* ile *epistemik yaklaşım ve eleştirel düşünme* şeklinde altı birim açısından incelendiği için *iç içe geçmiş tek durum deseni*³³ tercih edilmiştir.

²⁸ Andrew Heywood, *Siyasi İdeolojiler* (Ankara: Felix Kitap, 2020).

²⁹ Elbette siyasi ideolojiler çok farklı şekillerde tasnif edilmeye açıktır. Bu yüzden yaptığımız tasnifin mutlak olduğu iddiasında değiliz. Çünkü siyasi ideolojilerin özellikleri son derece girifttir. Bunun yanı sıra her ideoloji, farklı alt fraksiyonlara da ayrılmakta ve bunların da kendine ait özellikleri bulunmaktadır. Bu bağlamda yaptığımız tasnifte ideolojilerin birey ve toplum merkezli olacak şekilde temel özellikleri baz alınmıştır.

³⁰ Bireyci benlik ve kültürün *kimlik, otorite, özgürlük, adalet-eşitlik* ve *kendini gerçekleştirme* temaları bağlamındaki özellikleri için bk. Harry C. Triandis, “Individualism-Collectivism and Personality”, *Journal of Personality* 69/6 (2001), 907, 909, 912-917, 920-921; Hazel Rose Markus - Shinobu Kitayama, “Culture and The Self - Implications For Cognition, Emotion, and Motivation”, *Psychological Review* 98/2 (1991), 226-227, 229, 245-247; Geert Hofstede, “The Cultural Relativity of Organizational Practices And Theories”, *The Cultural Relativity of Organizational Practices And Theories* 14/2 (1983), 78-79, 85-86; Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Benlik, Aile ve İnsan Gelişimi: Kültürel Psikolojide Kuram ve Uygulamalar* (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2022), 134.

³¹ Toplulukçu benlik ve kültürün *kimlik, otorite, özgürlük, adalet-eşitlik* ve *kendini gerçekleştirme* temaları bağlamındaki özellikleri için bk. Triandis, “Individualism-Collectivism and Personality”, 907, 909, 912-917, 920-921; Markus - Kitayama, “Culture and The Self - Implications For Cognition, Emotion, and Motivation”, 226-227, 229, 245-247; Hofstede, “The Cultural Relativity of Organizational Practices And Theories”, 78-79, 85-86; Kağıtçıbaşı, *Benlik, Aile ve İnsan Gelişimi: Kültürel Psikolojide Kuram ve Uygulamalar*, 134.

³² Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016), 289-302; Ayrıca bk. John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018), 96-102; Berg, Bruce L., Howard, Lune, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, ed. Aydın, Hasan (Konya: Eğitim Yayınevi, 2015), 323-341.

³³ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 301.

Araştırmanın çalışma birimini Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli oluşturmaktadır. Bu nedenle veri toplama tekniği olarak araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı metinlerin analizini sağlayan *doküman incelemesinden*³⁴ faydalanılmıştır. Program'ın sistematik, bütüncül ve derinlemesine analiz edilmesi için veri toplama aracı olarak araştırmacılar tarafından geliştirilen bir *kontrol listesi* kullanılmıştır. Kontrol listesi, altı temel boyut ve on iki alt kriterden oluşturulmuştur. Bu altı temel boyut, birey ve toplum merkezli ideolojilerin derinlemesine analiz edilmesi için literatürden belirlenen kimlik, otorite, özgürlük, adalet-eşitlik, kendini gerçekleştirme ile epistemik yaklaşım ve eleştirel düşünme temalarıdır. Alt kriterler de her bir temayla ilgili birey ve toplum merkezli ideolojik unsurları tespit edecek şekilde kurgulanmıştır. Bu şekilde her temada bir birey, bir de toplum merkezli ideolojik unsurları yansıtmak üzere toplam altı birey, altı da toplum merkezli ideolojik unsurlarla ilişkili madde mevcuttur. Kontrol listesi oluşturulurken Program'ın derinlemesine analiz edilmesini sağlamak amacıyla sütun kısmı; DKAB öğretim programı ve programın yapısı olmak üzere iki ana bölümden ve bu bölümler de kendi içinde çeşitli alt kısımlardan oluşmaktadır. Bu bağlamda DKAB öğretim programı; temel felsefesi, temel yaklaşımı, vizyonu, özel amaçları, uygulanmasına ilişkin esaslar, programlar arası bileşenlerden; programın yapısı ise 9. sınıf, 10. sınıf, 11. sınıf, 12. sınıf unsurlarından teşekkül etmektedir.

Program, hazırlanan kontrol listesiyle *içerik analizine*³⁵ tabi tutulmuştur. Böylece Program'ın içinde saklı olabilecek gerçekleri ortaya çıkarma ve verileri sistemli bir şekilde değerlendirme imkânı elde edilmiştir. Verilerin raporlaştırılması esnasında Program'dan doğrudan alıntılara yer verilmiş ve bulgular sistematik şekilde sunulmuştur.

Araştırmanın bilimselliği için gerekli tüm hususlara azami düzeyde dikkat edilmiştir. Bu bağlamda *inandırıcılık* kapsamında dokümanlar araştırmacılar tarafından temin edilmiş, dokümanlar yeterli süreçte ve veriler sürekli birbiriyle karşılaştırılarak ve yorumlanarak değerlendirilmiştir. *Aktarılabirlik* için veriler ayrıntılı bir şekilde betimlenmiş; *tutarlılık* için tüm veriler kayıt altına alınmıştır. Ayrıca Program kontrol listesine göre analiz edilmiş ve literatürle kıyaslamalar yapılmıştır. *Teyit edilebilirlik* için de dokümanlar, notlar ve analiz raporları saklanmıştır.

3. Bulgular

Bu bölümde kontrol listesiyle incelenen Program'dan elde edilen veriler; kimlik, otorite, özgürlük, adalet-eşitlik, kendini gerçekleştirme ile epistemik yaklaşım ve eleştirel düşünme temaları bağlamında sunulacaktır.

3.1. Kimlik

Öğretim Programının Temel Felsefesi başlığı incelediğinde kimlik temasıyla ilişkili içeriklerin birey ve toplum merkezli ideolojik unsurlar açısından dengeli bir hacme sahip olduğu; ancak içeriklerin bağlamı dikkate alındığında toplum merkezli ideolojik unsurlara yönlendirecek anlamların daha baskın olduğu söylenebilir. Söz gelimi insanın anlam arayışına yapılan vurgular, birey merkezli ideolojik unsur olarak değerlendirilebilecekken bu ihtiyacın karşılanması noktasında geleneksel dinî kurumlara ve topluma yapılan atıf, toplum merkezli ideolojik unsurlar bağlamında yorumlanabilir. Bu nedenle Program'da bağlam açısından toplum merkezli ideolojik unsurların daha baskın olduğu görülmektedir: "İnsanın varoluşsal ihtiyaçlarının başında anlam arayışı gelir. Bu ihtiyacın karşılanmasında en büyük desteği geleneksel dinî kurumlar ve toplum sunmaktadır."³⁶ Ayrıca bu başlık altında toplum merkezli değerler ön plana çıkarılırken zamanın yönelimlerinin dikkate alındığı izlemi de verilmektedir. Örneğin 21. yüzyıl okuryazarlık becerilerinin sunulması, bu durumun bir göstergesi olarak okunabilir.³⁷

Öğretim Programının Temel Yaklaşımında birey ve toplum merkezli ideolojik unsurların yine dengeli olduğu dikkat çekmektedir. Bu bağlamda bireyin bilgiyi kendi hayatı için anlamlı hâle getirmesine, bireyin kabiliyetlerine ve bireyin deneyimlerine yapılan vurgular;³⁸ birey merkezli ideolojik unsurlara işaret ederken "... bireyin kabiliyetleri ile inanç ve değer dünyasına dair bir farkındalık..."³⁹ ifadesi, toplum merkezli ideolojik unsurlara yönlendirmektedir. Ayrıca "Diğer yandan da eğitim öğretim

³⁴ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 189; bk. Ramazan Sak vd., "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Doküman Analizi", *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi* 4/1 (2021), 227-256.

³⁵ Bk. Nuri Bilgin, *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi Teknikler ve Örnek Çalışmalar* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2006), 11-16; Orhan Gökçe, *Klasik ve Nitel İçerik Analizi Felsefe, Yöntem, Uygulama* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2019); Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 242-254; Durmuş Ekiz, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2017); Michael Quinn Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*, çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Pegem Akademi, 2018), 252-253.

³⁶ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM* (Ankara, 2024), 4. Tırnak içine alınan ifadelerdeki dil bilgisi yanlışları, doğrudan programa aittir, herhangi bir müdahalede bulunulmamıştır.

³⁷ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 4.

³⁸ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 5-6.

³⁹ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 6.

süreçlerinde “Erdem-Değer-Eylem” yaklaşımı ile bilgi, duygu ve davranış bütünlüğüne ulaşmak istenmektedir.”⁴⁰ ifadesinde de erdem değer eylem vurgusu, yine toplum merkezli ideolojik yaklaşımı çağrıştırmaktadır.

Öğretim Programının Vizyonunda sadece toplum merkezli ideolojik unsurlara ilişkin içerik bulunmaktadır. Bu bağlamda “... millî, manevi ve ahlaki değerleri benimseyen...”⁴¹ ifadesi, toplum merkezli ideolojik unsurlara gönderme yapmaktadır.

Öğretim Programının Özel Amaçlarında kimlik temasıyla ilişkili olarak sadece toplum merkezli ideolojik unsurlara yer verilmektedir. Örneğin millî, dinî, ahlaki, manevi değerlerin bireysel ve toplumsal hayata yansıtılmasının amaçlanması,⁴² bu bağlamda değerlendirilebilir.

Programın Uygulanmasına İlişkin Esaslar bölümünde kimlik temasıyla ilişkili olarak toplum merkezli içerikler bulunmaktadır. Bu bağlamda vatan, millet, bayrak, şehitlik gibi millî birlik ve beraberliği geliştiren değerlere yer verilmesi, toplum merkezli ideolojik unsurların kapsamına girmektedir.⁴³ “... Öğretim Programı'nda eğitim ve öğretim süreçleri; Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli ile hedeflenen öğrenci profiline uygun, millî ve manevi değerlerimizi tanıyan, geçmiş ve bugün arasında bağlantı kurarak geleceğe yön veren, yetkin ve erdemli öğrencilerin yetiştirilmesine hizmet edecek şekilde planlanır ve yürütülür.”⁴⁴ maddesi, buna örnek verilebilir.

Programlar Arası Bileşenler bölümünde kimlik temasıyla ilgili sadece toplum merkezli ideolojik unsurlara işaret eden ifadeler mevcuttur. Toplumsal ve kültürel özellikler ile millî ve manevi bilincin vurgulanması,⁴⁵ bu kapsamda ele alınabilir. “... millî ve dinî günler, bayramlar, önemli olaylar ile belirli gün ve haftalardan yararlanılarak öğrencilerin millî ve manevi bilinçleri geliştirilmelidir.”⁴⁶ ifadesi, buna örnek verilebilir.

Program'ın sınıf düzeylerine göre ünite bileşenleri kimlik teması bağlamında incelendiğinde birey ve toplum merkezli ideolojik unsurların olduğu görülmektedir. Bu doğrultuda *Kavramsal Beceriler, Eğilimler, Sosyal Duyusal Öğrenme Becerileri ve Okuryazarlık Becerileri*⁴⁷ başlıklarındaki içerikler; birey vurgusundan dolayı kimlik teması kapsamında çoğunlukla birey merkezli ideolojik unsurlara işaret eder. Örneğin 9 ve 11. sınıf düzeylerinde⁴⁸ yer verilen sosyal-duygusal öğrenme becerilerinden kendine uyarılma,⁴⁹ bireye odaklandığı için birey merkezli ideolojik unsurlarla ilişkilendirilebilir. Buna karşın bahsi geçen başlıklarda toplum merkezli ideolojik unsurlara işaret eden örnekler de mevcuttur. Söz gelimi 9. sınıfta yer alan *İslam'da Ahlak İlkeleri* isimli 4. üniteye okuryazarlık becerileri arasında verilen *vatandaşlık okuryazarlığı*⁵⁰ toplum merkezli ideolojik unsurlara da göndermeler yapmaktadır.

Ünite bileşenlerinden *Değerler*⁵¹ başlığında da hem birey hem de toplum merkezli ideolojik unsurlara yönlendiren içerikler mevcutken; mahremiyet, mütevazılık gibi değerler⁵² birey merkezli ideolojik unsurlar bağlamında; sabır, yardımseverlik, vatanseverlik gibi değerler⁵³ daha çok toplum merkezli ideolojik unsurlar bağlamında yorumlanabilir.

Öğretme-Öğrenme Uygulamaları ve Süreç Bileşenlerindeki birlik, beraberlik, yardımlaşma vurgusu,⁵⁴ toplum merkezli ideolojik unsurlara işaret etmektedir.

3.2. Otorite

Öğretim Programının Temel Felsefesi başlığında otorite temasıyla ilgili çok fazla içerik bulunmamaktadır. Bununla birlikte mevcut az sayıdaki içeriğin sadece toplum merkezli ideolojik unsurlara ait olduğu dikkat çekmektedir. Şu ifade, bu duruma örnek verilebilir: “Yeni nesillerin kendilerine sunulan önermeleri etik, ahlaki ve teolojik bir perspektifle değerlendirebilme yeteneği

⁴⁰ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 5.

⁴¹ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 6.

⁴² Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 7.

⁴³ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 7.

⁴⁴ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 7.

⁴⁵ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 10.

⁴⁶ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 10.

⁴⁷ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 24, 36, 56, 89.

⁴⁸ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 16, 24, 68.

⁴⁹ Bk. MEB, *TYMM Öğretim Programları Ortak Metni*, 103.

⁵⁰ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 28; Bk. MEB, *TYMM Öğretim Programları Ortak Metni*, 97.

⁵¹ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 24, 36, 64, 80.

⁵² MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 36, 48, 80; Bk. MEB, *TYMM Öğretim Programları Ortak Metni*, 80, 81.

⁵³ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 28, 44; Bk. MEB, *TYMM Öğretim Programları Ortak Metni*, 83, 89, 90.

⁵⁴ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 65, 67.

kazanmasında din ve ahlak öğretimine önemli bir rol düşmektedir.”⁵⁵ Burada din ve ahlak öğretimine yüklenen anlam, bir nevi onun otorite olarak algılanmasını beraberinde getirir. Ayrıca “...Öğretim Programı, din ve ahlak öğretiminde bireye tutarlı ve geçerli temellendirmelerle desteklenmiş güvenli öğrenme ortamları sunmaktadır.”⁵⁶ pasajı da bu konuda ilgi uyandırıcı bir yöne sahiptir. Çünkü bu ifadedeki “güvenli öğrenme ortamları” devletin bilgi noktasındaki otoritesine işaret eder.

Öğretim Programının Temel Yaklaşımında otorite temasıyla ilişkilendirilebilecek sadece bir içerik mevcuttur. “İslam dininin öğretimi, Kur’an ve sünnetin ortaya koyduğu temel ilkeler çerçevesinde yapılandırılmıştır.”⁵⁷ ifadesi; İslam’ın öğretiminin Kur’an ve sünnetin temel ilkelerine göre yapılandırılacağını ortaya koyduğu için bu kapsamda yorumlanabilir.

Öğretim Programının Vizyonunda otorite teması bağlamında toplum merkezli ideolojik unsurlarla ilintili bir içerik bulunmaktadır. “... dinin hayatı anlamlandırmadaki rolünü fark eden...”⁵⁸ ifadesi, bu kapsamda değerlendirilebilir. Zira burada dinin hayata anlam kattığına ilişkin ön kabul, bir nevi dinin otorite olarak kabul edildiğini gösterir.

Öğretim Programının Özel Amaçları başlığında otorite temasıyla ilgili sadece toplum merkezli ideolojik unsurlara yer verilmektedir. Bu bağlamda Hz. Muhammed’in örnekliliği ve dinin aile kurumuna verdiği öneme ilişkin maddeler,⁵⁹ otoriteyle ilişkili toplum merkezli ideolojik unsurlar olarak ele alınabilir. Zira örnek alınan bir kimse otorite olarak değerlendirilebilirken benzer şekilde dinin aileye önem vermesi ve bunun öğretime konu edilmesi de otorite olarak okunabilir.

Programın Uygulanmasına İlişkin Esaslar kısmında da toplum merkezli ideolojik unsurlara yer verilmektedir. Bu başlıktaki “... Öğretmenler ve ders kitabı yazarları için içerik çerçevesine ve öğrenme çıktılarına işaret eden bölümlerde tercih söz konusu değilken öğretim yöntemleri veya ölçme değerlendirme süreçlerinde konunun ve sınıfın şartları göz önünde bulundurularak tercihte bulunulabilir.”⁶⁰ maddesi dikkat çekicidir. Bu maddenin ilk ifadesinde öğretmenlerin içerik ve öğrenme çıktılarına müdahale edememesi, devletin otoritesi bağlamında yorumlanarak toplum merkezli ideolojik unsurlar kapsamında ele alınabilir. Ayrıca bazı konularda ihtiyaç hâlinde öğretmenin anlatımına yapılan atıflar⁶¹ da yine otorite kapsamında toplum merkezli ideolojik unsurlar olarak değerlendirilebilir.

Programlar Arası Bileşenler başlığında otorite teması kapsamında öğrenci merkezli yaklaşımla ilgili içerikler mevcuttur. “Öğretme-öğrenme uygulamalarında öğretmenler; gerektiğinde öğrencilere kaynaklık eden bir “uzman”, öğrencilerin kendi öğrenmelerini izlemeye ve yönlendirmeye yardımcı bir “rehber” olmalı ve uygun öğrenme ortamlarını sağlamada etkin görev üstlenmelidir.”⁶² maddesi, bu minvalde birey merkezli ideolojik unsur kapsamında değerlendirilebilir. Ayrıca Program’da öğretmenin rehberliğine⁶³ sıklıkla atıflar yapılmaktadır. Bu bağlamda *Öğretme-Öğrenme Uygulamalarında* buna örnek olacak ifadeler bulunmaktadır: “Öğrenciler topladıkları bilgilerin doğruluğunu öğretmen rehberliğinde değerlendirir ve elde ettiği bilgilerden çıkarım yapar.”⁶⁴ Ayrıca bunu destekleyecek şekilde öğrencilerin öğrenme süreçlerine aktif olarak katılmasına yönelik ifadeler de vardır: “Öğrencilerin öğrenme sürecinde aktif rol almalarını teşvik eden etkileşimli ve uygulamalı etkinlikler düzenlenir.”⁶⁵

Sınıf düzeylerine göre ünite isimleri incelendiğinde bazı ünitelerin aynen kaldığı, bazılarının çıkarıldığı, bazılarının sınıf düzeylerinde değişiklikler yapıldığı, bazılarının yeni başlıklarla birleştirildiği ve bazılarının da yeni eklendiği⁶⁶ görülmektedir. Yapılan bu güncellemelerle yeni Program’da önceki programlara nazaran ünite adlarının inanç konularıyla daha çok ilişkilendirildiği; çok farklı olmasa da inanç konularına daha fazla yer verildiği söylenebilir. Bu durum toplum merkezli ideolojik unsurların Program’ın içerik bölümünde arttırıldığı şeklinde okunabilir. Çünkü İslam dini temelinde şekillenen bu içerikler, İslam dininin otorite olarak kabul edildiğini gösterir. Buna karşın *Din, Çevre ve Teknoloji* ile *Din, Felsefe, Bilim ve Sanat* üniteleri⁶⁷ Program’ın felsefe, amaç gibi bölümlerinde ifade edilen çağın getirdiklerine ayak uydurmaya hizmet edecek gibi durmaktadır.

⁵⁵ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 4.

⁵⁶ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 5.

⁵⁷ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 6.

⁵⁸ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 6.

⁵⁹ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 6-7.

⁶⁰ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 7.

⁶¹ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 8.

⁶² MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 10.

⁶³ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 26, 38, 42, 78.

⁶⁴ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 87.

⁶⁵ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 31.

⁶⁶ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 12-13.

⁶⁷ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 12.

Dolayısıyla bu durum, birey merkezli ideolojik unsurlar kapsamında değerlendirilebilir. Ayrıca yeni eklenen *Din ve Aile* ünitesi⁶⁸ ise toplum merkezli ideolojinin yansıması olarak ele alınabilir. Zira böyle bir ünitenin varlığı, toplumun aileye verdiği önem ve birey açısından dinin yanında ailenin de otorite oluşunu yansıtmaktadır. Nitekim ünitenin içeriği incelendiğinde “Toplumun temelini aile olduğunu yorumlayabilme”⁶⁹ gibi öğrenme çıktılarının varlığı da bu düşünceyi desteklemektedir. Çünkü toplumun temelini aileyi koymak, onun bir otorite unsuru olarak kabul edildiğine işaret etmektedir. Ayrıca aile bütünlüğüne⁷⁰ ünite bileşenlerindeki değerler arasında da yer verilmektedir.

Program bileşenlerinden *Öğretme-Öğrenme Uygulamalarında* da yine toplum merkezli ideolojik unsurlara yönelik içerikler mevcuttur. Söz gelimi Allah'a karşı olan sorumlulukların vurgulanması, geleneksel İslam yorumuna paralel olarak Allah'ın bir otorite şeklinde sunumunu güçlendirmektedir: “Öğrencilerin insanın yaratılış amacının farkına vararak kendisine, ailesine, topluma ve Allah'a (cc) karşı sorumluluk bilinci kazanması beklenir.”⁷¹

3.3. Özgürlük

Özgürlük bağlamında incelenen *Öğretim Programının Temel Felsefesi* başlığında çok fazla içerik bulunmamakta; az sayıda içerikte de birey ve toplum merkezli ideolojik unsurlar açısından ciddi bir farklılaşmanın olmadığı dikkat çekmektedir. Bu bağlamda anlam arayışı noktasında insana yüklenen sorumluluk vurgusu,⁷² toplum merkezli ideolojik unsurlara gönderme yaparken bireyin özgünlük ve özgürlüğüne yapılan vurgu ise birey merkezli ideolojik unsurlarla ilişkilendirilebilir: “... Öğretim Programı bireyin özgünlük ve özgürlüğünü gözetken bir toplumsal bilinç geliştirmesine katkı sunmaktadır.”⁷³ Ayrıca bu ifadedeki bireyin özgünlüğü ve özgürlüğünün toplumsal bilinçle irtibatlandırılması, toplum merkezli ideolojik unsurların varlığını göstermektedir.

Öğretim Programının Temel Yaklaşımı başlığı altındaki *Eğitim Bilimsel Yaklaşımında* ifade edilen bireyin özgürlük ve özgünlüğü ile *Din Bilimsel Yaklaşımında* belirtilen kendi dini içerisindeki yorum farklılıklarını ve farklı inançları tanıma, kendi dini ve farklı dinleri betimleyici yaklaşımla öğrenme ve bunlarla ilgili nesnel metotla öğrenme⁷⁴ gibi ifadeler, özgürlük bağlamında birey merkezli ideolojik unsurları yansıtmaktadır. Zira bu ifadeler, farklılıklara alan açarak özgürlük alanı oluşturmaktadır. Bu başlıkta toplum merkezli ideolojik unsur kapsamında yine Program'ın felsefesinde olduğu gibi bireyin özgünlük ve özgürlüğüne yüklenen sorumluluk ele alınabilir: “... bireyin özgürlük ve özgünlüğünü esas alan etik sorumluluğu içermektedir.”⁷⁵

Öğretim Programının Vizyonunda özgürlük temasıyla ilgili “... farklılıklarla bir arada yaşama becerisi kazanmış bireyler yetiştirmek”⁷⁶ ifadesi, birey merkezli ideolojik unsurlar bağlamında yorumlanabilir. Zira farklılıklarla bir arada yaşama onlara özgürlük alanı tanıma becerisi kazandırma potansiyeli taşımaktadır.

Öğretim Programının Özel Amaçlarında özgürlük temasıyla ilişkili olarak hem birey hem de toplum merkezli ideolojik unsurlara yönlendiren maddeler mevcuttur. Örneğin; “İslam düşüncesindeki yorum farklılıklarını bir zenginlik olarak değerlendirmeleri ve bunlara saygı duymaları”⁷⁷ maddesindeki farklılıkları zenginlik olarak değerlendirme vurgusu, birey merkezli ideolojik unsurlara yönlendirirken “... aile bireylerinin birbirlerine karşı olan hak ve sorumluluklarını fark etmeleri”⁷⁸ maddesindeki hak ve sorumluluk ifadeleri de hem birey hem de toplum merkezli ideolojik unsurlarla ilişkilendirilebilir.

Öğretim Programının Uygulanmasına İlişkin Esaslar kısmında özgürlük temasıyla ilişkili olarak sadece birey merkezli ideolojik unsurların izdüşümüne rastlanmaktadır. Söz gelimi “Din, vicdan ve düşünce özgürlüğünü zedeleyici yaklaşım, tutum ve davranışlardan uzak durulur. Bu bağlamda öğrenciler dinî duygu ve düşüncelerini açıklamaya, programda yer alan dinî pratikleri yerine getirmeye zorlanmaz.”⁷⁹ ve “Öğrenciler insana, düşünceye, haklara, ahlaki olana ve kültürel mirasa saygı çerçevesinde davranmaya teşvik edilir.”⁸⁰ maddelerinde farklılıklara saygı esas olduğu için birey merkezli ideolojik unsurlarla ilişkilendirilebilir.

⁶⁸ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 13.

⁶⁹ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 81.

⁷⁰ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 80; Bk. MEB, *TYMM Öğretim Programları Ortak Metni*, 75.

⁷¹ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 18.

⁷² Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 4.

⁷³ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 5.

⁷⁴ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 6.

⁷⁵ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 6.

⁷⁶ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 6.

⁷⁷ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 7.

⁷⁸ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 7.

⁷⁹ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 8.

⁸⁰ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 8.

Ünitelerle ilgili olarak Program'ın yapısını oluşturan unsurlar özgürlük teması bağlamında incelendiğinde hem birey hem de toplum merkezli ideolojik unsurlara yönelik içeriklerin olduğu görülmektedir. Bu bağlamda *Değerler* bölümündeki özellikle özgürlük⁸¹ değeri birey merkezli ideolojik unsurları çağrıştırırken sorumluluk ve dayanışma gibi değerler⁸² de toplum merkezli ideolojik unsurlarla bağlantılıdır. Buna karşın TYMM Öğretim Programları Ortak Metnindeki *Erdem-Değer-Eylem Tabloları*⁸³ incelendiğinde değerlerin hem birey hem de toplum merkezli ideolojik unsurları yansıtan nitelikler barındırdığı söylenebilir. Nitekim özgürlük değeriyle ilgili sunulan “Kişinin bağımsız olabilmesinin kendine yetebilmesi ile mümkün olduğunu fark eder.”⁸⁴ eylem ifadesi, birey merkezli ideolojik unsurken “Ülkenin bağımsızlığı için gerektiğinde fedakârlık yapar.”⁸⁵ eylem ifadesi, toplum merkezli ideolojik unsurdur. Benzer durum, diğer değerler için de geçerlidir.

Ünite bileşenlerinde özgürlük temasıyla bağlantılı içeriklere *Eğilimler* bölümünde de rastlanmaktadır. Bu bağlamda değerlerde olduğu gibi eğilimlerde de toplum merkezli ideolojik unsurlarla ilişkili olan sorumluluğa⁸⁶ yer verilmektedir. Özgün düşünme⁸⁷ ise birey merkezli ideolojik unsurları yansıtmaktadır. Ayrıca *Öğretme-Öğrenme Uygulamalarında* da yine hem birey hem de toplum merkezli ideolojik unsurlara yönelik içerikler mevcuttur. Sorumluluk bilinci kazanma, dayanışma ruhu kazanma, sorumluluklara uygun davranış sergileme gibi hususlar;⁸⁸ toplum merkezli ideolojik unsurlara; “... başkalarının özgürlüklerini ihlal etmez ve kişisel sınırlara saygı duyar.”⁸⁹ ifadesi ise birey merkezli ideolojik unsurlara örnektir. Süreç bileşenlerindeki dayanışma vurgusu⁹⁰ da yine toplum merkezli ideolojik unsurlara işaret etmektedir.

10. sınıfın *İslam Düşüncesinde İtikadi-Siyasi ve Fıkhi Yorumlar* isimli 5. ünitesinde dinî yorum farklılıklarına yapılan vurgular üzerinden yorum farklılıklarının zenginlik olarak belirtilmesi, birey merkezli ideolojik unsurlardandır. Dinî yorum farklılıkları, bu ünitenin; *Öğrenme Çıktıları ve Süreç Bileşenleri, İçerik Çerçevesi, Öğrenme Kanıtları, Ön Değerlendirme Süreci, Köprü Kurma, Öğretme-Öğrenme Uygulamaları ve Zenginleştirme* başlıklarında⁹¹ ele alınmaktadır. *Öğretme-Öğrenme Uygulamalarındaki* “Öğrencilerin dinî yorum farklılıklarının zenginlik olduğunu, böylece İslam dininin tüm çağ ve coğrafyalarda yaşanabilir hâle geldiğini fark etmeleri ve bütünsel bir bakış açısına ulaşmaları amaçlanır.”⁹² ifadesi de dinî yorum farklılıklarının bir zenginlik olarak ele alındığını göstermektedir.

3.4. Adalet-Eşitlik

Öğretim Programının Temel Felsefesi başlığında adalet-eşitlik temasıyla ilgili sadece bir içerik mevcuttur. Bu içerik de birey merkezli ideolojik unsurlara işaret eden sosyal adaletle ilişkilidir. Bu bağlamda bireyin din ve ahlak öğretiminde sunulan kavramsal çerçevenin gerçek hayatla ilişkili olması ve transfer edilebilirliği vurgulanmakta ve adalet örneği verilmektedir: “Örneğin adalet kavramının öğretimi için terazi simgesi hâlâ geçerli olsa da günümüzde sosyal adalete dair kullanılan kavram, görsel ve materyaller vb. daha anlamlı hâle gelmiştir.”⁹³

Öğretim Programının Özel Amaçları başlığında adalet-eşitlik temasıyla ilgili birey merkezli ideolojik unsurlara yönlendiren sadece bir içerik bulunmaktadır. Bu madde şu şekildedir: “İslam'ın evrensel mesajlarından adalet, eşitlik ve barış ilişkisini sentezlemeleri”⁹⁴

Program'ın bileşenlerinde adalet-eşitlik temasıyla ilişkili olarak daha çok birey merkezli ideolojik unsurlara yer verilmektedir. Bu bağlamda özellikle 10. sınıfın *İslam'ın Evrensel Mesajları* isimli 3. ünitesinde adalet ve eşitlik konusuyla ilgili; *Ünite Açıklaması, Değerler, Öğrenme Çıktıları ve Süreç Bileşenleri, İçerik Çerçevesi, Öğrenme Kanıtları, Temel Kabuller, Köprü Kurma, Öğretme-Öğrenme Uygulamaları ve Zenginleştirme* başlıklarında çeşitli içerikler⁹⁵ mevcuttur. Adalet ve eşitlikle ilgili içeriklerin çoğu, bu ünite

⁸¹ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 40, 44, 56.

⁸² Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 16, 36, 44, 56, 64.

⁸³ Bk. MEB, *TYMM Öğretim Programları Ortak Metni*, 74-90.

⁸⁴ MEB, *TYMM Öğretim Programları Ortak Metni*, 82.

⁸⁵ MEB, *TYMM Öğretim Programları Ortak Metni*, 82.

⁸⁶ Bk. MEB, *TYMM Öğretim Programları Ortak Metni*, 44, 48; Bk. MEB, *TYMM Öğretim Programları Ortak Metni*, 21.

⁸⁷ Bk. MEB, *TYMM Öğretim Programları Ortak Metni*, 60; Bk. MEB, *TYMM Öğretim Programları Ortak Metni*, 23.

⁸⁸ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 18, 23, 30, 46.

⁸⁹ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 50.

⁹⁰ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 65.

⁹¹ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 53-55.

⁹² MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 54.

⁹³ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 4.

⁹⁴ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 7.

⁹⁵ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 44-47; Bk. MEB, *TYMM Öğretim Programları Ortak Metni*, 74.

olmakla birlikte farklı ünitelerde de yine bu unsurlara birey merkezli ideolojik unsurlar çerçevesinde yer verilmektedir. Öğretme-Öğrenme Uygulamalarında bulunan, “Öğrenciler adaletin doğruluk, denge, gerçeğe uygun hükmetme, doğru yolu izleme, dürüstlük, tarafsızlık anlamlarına geldiğini bilerek sosyal hayatta adaletli olmaya özen gösterir.”⁹⁶ ifadesinde toplumsal unsurlara işaret eden noktalar bulunmasına rağmen birey merkezli ideolojik unsurların daha baskın olduğu görülür.

3.5. Kendini Gerçekleştirme

Öğretim Programının Temel Felsefesine kendini gerçekleştirme teması perspektifinden bakıldığında birey merkezli ideolojik unsurlara yer verildiği görülmektedir. Bu minvalde insanın anlam arayışının sıklıkla vurgulandığı ve Program'ın bunu gerçekleştirmeye katkı sağlamayı amaçladığı dikkat çekmektedir.⁹⁷ İnsanın anlam arayışına yapılan vurgunun kişinin kendini gerçekleştirme kapsamında ele alınıp birey merkezli ideolojik unsurlara yönlendirdiği söylenebilir. İnsan kişiliğinin bütünlüklü yapısı, kişiliği etkileyen farklı değişkenler, farklı yetenek alanları ve beceri gelişimi gibi hususların⁹⁸ üzerinde durulması da yine kişinin kendini gerçekleştirmesine katkı sağlayıcı unsurlardandır. Ayrıca insanı merkeze alan, beceri temelli, probleme dayalı, proje tabanlı, anlamlı öğrenme modeli gibi unsurlar⁹⁹ da yine bireyin kendini gerçekleştirmesini destekleyen ifadelerdir.

Öğretim Programının Temel Yaklaşımı başlığı altında sadece *Eğitim Bilimsel Yaklaşımı* bölümünde birey merkezli ideolojik unsurlara yer verilmektedir. Bu bağlamda Program'ın felsefesinde de belirtilen hususlarla benzer şekilde insanı merkeze alan, beceri temelli, probleme dayalı, proje tabanlı ve anlamlı öğrenme yaklaşım ve modellerinin, öğrenilen teorik bilgilerin anlamlı hâle getirilmesinin ve beceri türlerinin¹⁰⁰ altı çizilmektedir.

Öğretim Programının Uygulanmasına İlişkin Esaslar kısmında kendini gerçekleştirme temasıyla bağlantılı çeşitli içerikler bulunmaktadır. Bu içerikler, daha çok birey merkezli ideolojik unsurlarla ilişkilidir. Nitekim Program'ın beceri temelli olması, ölçme ve değerlendirme süreçlerinde bireysel farklılıklara göre alternatif uygulamalara imkân sunulması, zenginleştirme ve destekleme uygulamalarına yer verilmesi, konu ve sınıfın şartlarına göre öğretim yöntemlerinde tercihte bulunulmasına fırsat sunulması gibi maddeler;¹⁰¹ bireysel farklılıkların önemsendiğini göstermektedir. Bu nedenle de kendini gerçekleştirme bağlamında birey merkezli ideolojik unsurlarla ilişkilendirilebilir.

Kendi içinde *İçerik Çerçevesi*, *Öğrenme Kanıtları*, *Öğretme-Öğrenme Uygulamaları* ve *Farklılaştırma* şeklinde dört alt başlıktan oluşan *Programlar Arası Bileşenler* başlığında öğrenci gelişimini ve bireysel farklılıkları ön plana çıkaran yaklaşımlardan sıkça bahsedildiği ve kendini gerçekleştirme teması bağlamında birey merkezli ideolojik unsurların baskın olduğu görülmektedir.¹⁰² Ölçme değerlendirmeye ilişkin içeriklere yer verilen *Öğrenme Kanıtlarında* ölçme araçlarının çeşitliliğinin önemsenmesi, öğrencilerin farklı öğrenme becerilerinin merkeze alınması gibi noktalar,¹⁰³ bireysel farklılıkların dikkate alındığını gösteren hususlar olduğu için birey merkezli ideolojik unsurlar kapsamında ele alınmaktadır. Benzer durum *İçerik Çerçevesi*¹⁰⁴ ve *Öğretme-Öğrenme Uygulamaları*¹⁰⁵ için de geçerlidir. Bu başlıklarda da yine bireysel farklılıklar merkeze alınmakta; bu nedenle birey merkezli ideolojik unsurlar barındırmaktadır. *Öğretme-Öğrenme Uygulamalarında* iş birliği içinde çalışmaya yapılan vurgu¹⁰⁶ ise toplum merkezli ideolojik unsurlar bağlamında yorumlanabilir. Ayrıca sınıf düzeylerine göre yer verilen *Öğretme-Öğrenme Uygulamalarında* grup çalışmasına yönlendiren¹⁰⁷ ders işleme önerileri toplum merkezli ideolojik unsurlar kapsamında ele alınabilir. *Farklılaştırma*¹⁰⁸ başlığı Program'daki bireysel farklılıkların dikkate alındığının en açık göstergesidir. Nitekim *Farklılaştırma* başlığı altında sunulan *Zenginleştirme* ve *Destekleme* unsurlarında bireysel farklılıkları dikkate alan uygulamalara net bir şekilde yer verilmektedir. Bu uygulamalar, birey merkezli ideolojik unsurlar kapsamında değerlendirilebilir.¹⁰⁹ “... her

⁹⁶ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 30.

⁹⁷ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 4.

⁹⁸ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 4-5.

⁹⁹ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 4-5.

¹⁰⁰ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 5.

¹⁰¹ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 7-8.

¹⁰² Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 8-11.

¹⁰³ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 9.

¹⁰⁴ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 8.

¹⁰⁵ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 9-10.

¹⁰⁶ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 9-10.

¹⁰⁷ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 26, 82, 91.

¹⁰⁸ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 9.

¹⁰⁹ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 27, 51, 74, 96.

öğrencinin kendine özgü yetenek, ilgi ve öğrenme stillerini tanıyarak kapsayıcı bir eğitim ortamı oluşturmak amacıyla hazırlanmıştır.”¹¹⁰ ifadesi, buna örnek verilebilir. Buna karşın iş birliği ile çalışmaya yönelik ders işleme önerileri¹¹¹ ise toplum merkezli ideolojik unsurlarla ilişkilendirilebilir.

Ayrıca ünite bileşenleri içerisinde *Öğrenme Kanıtları* ve *Öğretme-Öğrenme Yaşantıları* bölümlerindeki bireysel farklılıklara dikkat çekilmesi ve buna uygun alternatifler sunulması¹¹² da birey merkezli ideolojik unsurlarla ilişkilendirilebilir.

3.6. Epistemik Yaklaşım ve Eleştirel Düşünme

Öğretim Programının Temel Felsefesi başlığında epistemik yaklaşım ve eleştirel düşünme temasıyla ilişkili olarak birey merkezli ideolojik unsurların baskın olduğu görülmektedir. Nitekim “Din ve ahlak öğretimi süreçlerinde bireyin bilişsel ve duyuşsal yeteneklerini geliştirebilmek için akli ikna edecek, kalbi mutmain kılacak yöntem, araç ve imkânlar önem verilmektedir.”¹¹³ ifadesindeki akıl vurgusu, birey merkezli ideolojik unsurlarla ilişkilendirilebilir. Ayrıca bireyin karşılaştığı önermelerin tutarlılığını ve geçerliliğini araştırmaya, sorgulamaya, edindiği bilgileri başka alana transfer etmeye yönelik vurgular¹¹⁴ da yine epistemik anlamda birey merkezli ideolojik unsurların varlığına delildir. Program’ın insanı merkeze alan, beceri temelli, probleme dayalı, proje tabanlı ve anlamlı öğrenme modellerine dayandığının belirtilmesi, kişinin kendini gerçekleştirme fırsat sunmasının yanında bilgiyi yapılandırmasına da hizmet ettiği için epistemik açıdan da birey merkezli ideolojik unsurlar kapsamında yorumlanabilir.

Öğretim Programının Temel Yaklaşımı başlığında epistemik yaklaşım ve eleştirel düşünme temasıyla ilişkili olarak sadece birey merkezli ideolojik unsurlar bulunmaktadır. Bu bağlamda *Eğitim Bilimsel Yaklaşım* bölümünde Program’ın felsefesinde de belirtildiği gibi bilginin bireysel ve toplumsal hayattaki işlevselliği, transfer edilebilirliği, sürdürülebilirliği, bilginin yapılandırılması gibi ifadeler,¹¹⁵ birey merkezli ideolojik unsurlardandır. Ayrıca beceri temelli eğitim vurgusu da bunu desteklemekte ve Program’a şu şekilde yansımaktadır: “... eğitimi belli bir bilgi kümesinin aktarımı olarak sınırlandırmamakta; bilgiye ulaşma, onu yeni durumlara uyarlama ve kullanma esnekliği sağlayan becerileri içermektedir.”¹¹⁶

Program’ın *Din Bilimsel Yaklaşım* başlığında dinden öğrenme ve din hakkında öğrenme yaklaşımlarının benimsendiğinin¹¹⁷ ifade edilmesi, epistemik açıdan birey merkezli ideolojik unsurlara işaret etmektedir. Zira bu yaklaşımlar, bir dini merkeze almadan objektif yaklaşımın benimsendiğini göstermektedir. Ayrıca aynı başlıkta “... bilimsel bir yaklaşımla disiplinler arası bakış açısı”nın¹¹⁸ ele alındığının belirtilmesi de bu görüşü desteklemektedir. İlaveten birey merkezli ideolojik unsurlara işaret eden ve din okuryazarlığına yönlendiren içerik de mevcuttur: “... din ve ahlak konuları üzerinde düşünceleri ve tartışmaları teşvik edilerek öğrencilerin içinde yaşadıkları toplumu ve dünyayı daha iyi anlamaları, öğretim programının amaçlarından biridir.”¹¹⁹ Nitekim bu ifadenin peşinden tespitlerimizi destekleyecek nitelikte şu husus vurgulanmaktadır: “... öğrencilerin din, ahlak ve değerler hakkında elde edecekleri bilgi ve becerilerle dini ve ahlaki kavramları anlama ve yorumlama becerisi ve dini okuryazarlık kazanmaları; böylece kendi ahlaki ve manevi gelişimlerine katkı sağlamaları hedeflenmiştir.”¹²⁰

Öğretim Programının Vizyonundaki “... dinler ve inançlar hakkında doğru bilgi sahibi...”¹²¹ ifadesi, epistemik açıdan birey merkezli ideolojik unsurlara işaret etmektedir.

Öğretim Programının Özel Amaçları başlığı epistemik açıdan incelendiğinde birey merkezli ideolojik unsurlara çokça yer verildiği dikkat çekmektedir. “İslam dininin iman, ibadet ve ahlak esasları arasındaki ilişkiyi analiz etmeleri”,¹²² “Dinî ve ahlaki meseleleri İslam’daki temel bilgi kaynaklarından yararlanarak çözümlemeleri”,¹²³ “Din, felsefe, bilim ve sanat arasındaki ilişkiyi bütüncül

¹¹⁰ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 11.

¹¹¹ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 35, 39, 92.

¹¹² Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 66, 78.

¹¹³ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 5.

¹¹⁴ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 4.

¹¹⁵ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 5-6.

¹¹⁶ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 5.

¹¹⁷ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 6.

¹¹⁸ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 6.

¹¹⁹ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 6.

¹²⁰ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 6.

¹²¹ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 6.

¹²² MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 6.

¹²³ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 6.

ve sistematik bir yaklaşımla değerlendirmeleri”¹²⁴ gibi ifadeler buna örnek verilebilir. Buna karşın toplum merkezli ideolojik unsurlara da göndermeler mevcuttur: “Yaşayan dünya dinlerinin tarihsel süreçlerini ve temel özelliklerini özetlemeleri”,¹²⁵ “Türk-İslam kültürünün oluşmasına ve yaşanmasına etki eden bazı önemli şahsiyetleri ve kurumları tanımları amaçlanmaktadır.”¹²⁶

Öğretim Programının Uygulanmasına İlişkin Esaslarda epistemik yaklaşım ve eleştirel düşünme temasıyla bağlantılı olarak sadece birey merkezli ideolojik unsurlar vardır. “... Öğrenciler bu metinleri ezberlemeye zorlanmaz.”¹²⁷ maddesi, bu bağlamda değerlendirilebilir. Zira ifade epistemik bağlamda normatif bilgiden ziyade öğrenmeyi merkeze alan bir yaklaşımın göstergesi olarak yorumlanabilir. Ayrıca dinler, inançlar ve İslam düşüncesindeki yorumların; kendi kaynakları esas alınarak öğretime konu edilmesine yönelik madde¹²⁸ de yine bu çerçevede değerlendirilebilir. Çünkü bir bilgiyi temel kaynağından öğrenmek, birey merkezli ideolojik unsurlara yönlendirir.

Programlar Arası Bileşenler başlığında epistemik açıdan sadece birey merkezli ideolojik unsurlar bulunmaktadır. Farklı öğretim yöntem ve tekniklerine yer verilmesi ve temel dinî kaynakların kullanımının vurgulanması¹²⁹ buna örnek verilebilir.

Program'ın sınıf düzeylerine göre ünite içerikleri incelendiğinde epistemik yaklaşım ve eleştirel düşünme teması bağlamında hem birey hem de toplum merkezli ideolojik unsurlar vardır. Program'daki çoğu ünitenin sonunda ayetlerle ilgili *Öğrenme Çıktıları, Süreç Bileşenleri* ve *İçerik Çerçevesinin* bulunması buna örnek verilebilir.¹³⁰ Program'da temel metinlere yönlendirme söz konusu olduğu için bu durum, birey merkezli ideolojik unsurların yansımaları olarak değerlendirilebilirken Program'ın öğrenme çıktılarındaki ayetlerin mesajlarını özetleme¹³¹ vurgusu, normatif bilgiye işaret ettiği için toplum merkezli ideolojik unsurlar bağlamında yorumlanabilir. “İsra suresi 9. ayetin mesajlarını özetleyebilme”¹³² öğrenme çıktısı, bu duruma örnektir. Ayrıca Program'daki süreç bileşenlerinde ayette verilen mesajlarla ilgili unsurlar¹³³ da bilgiyi organize etmeye fırsat sunduğu için birey merkezli ideolojik unsurlara işaret etmektedir. 12. sınıf *İslam Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar* ünitesinde ele alınan Hucurât Suresi 10. ayetin mesajlarıyla ilgili süreç bileşenleri bu duruma örnek verilebilir: “a) Ayette verilen mesajlarla ilgili çözümleme yapar. b) Ayetin mealinde geçen konuları sınıflandırır. c) Ayette verilen mesajları açıklar.”¹³⁴

Öğretme-Öğrenme Uygulamalarında da öğrenme çıktılarını ve süreç bileşenlerini destekleyecek şekilde öğrencilerin bilgiyi yapılandırılmalarına ve yorum yapmalarına fırsat sunacak birey merkezli ideolojik unsurları yansıtan içerikler¹³⁵ sunulmaktadır. Öğrencilerin çıkarım yapmalarını sağlayacak içeriklere şu örnek verilebilir: “Öğrenciler ayetlerden hareketle Hz. Muhammed'in (sav) neden örnek alınması gerektiğiyle ilgili çıkarımlarda bulunur.”¹³⁶ Bununla birlikte toplum merkezli ideolojik unsurlara işaret eden bilginin aktarımını sağlayan içerikler¹³⁷ de bulunmaktadır. Öğrencilerin yapacakları çıkarımı yönlendiren öneriler de normatif bilgi kapsamında değerlendirilerek toplum merkezli ideolojik unsurlarla ilişkilendirilebilir: “Öğrenciler esmayihüsna'yı inceler ve Allah'ın (cc) aşkın bir varlık olmakla birlikte insana ve kâinata karşı ilgisiz olmadığı konusunda çıkarımda bulunur.”¹³⁸

Tartışma ve Sonuç

Birey ve toplum merkezli ideolojik unsurlar perspektifiyle incelenen Program'da temalar bazında farklı ağırlık noktalarının olduğu dikkat çekmektedir. Ayrıca temalarda birey ve toplum merkezli ideolojik unsurların toplandığı farklı odaklar görülmektedir. Bu bağlamda Program'dan elde edilen verilerle ilgili şunlar söylenebilir:

Birey ve toplum merkezli ideolojik unsurlar bağlamında incelenen Program'da *kimlik* teması özelinde hem birey hem de toplum

¹²⁴ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 7.

¹²⁵ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 7.

¹²⁶ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 7.

¹²⁷ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 8.

¹²⁸ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 8.

¹²⁹ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 9-10.

¹³⁰ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 17, 41, 61, 90.

¹³¹ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 29, 41, 65, 85.

¹³² MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 77.

¹³³ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 37, 65, 81.

¹³⁴ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 90.

¹³⁵ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 63, 74, 95.

¹³⁶ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 34.

¹³⁷ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 35, 62, 82.

¹³⁸ MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 42.

merkezli ideolojik unsurlar mevcuttur. Bununla birlikte özellikle millî, manevi ve ahlaki değerler ile birlik ve beraberliğe yapılan vurguların Program'da çokça olduğu dikkat çekmekte ve bu durum, kimlik teması açısından her ne kadar birey merkezli ideolojik unsurlara yer verilse de toplum merkezli ideolojik unsurların daha baskın olduğunu göstermektedir. Program'da toplum merkezli ideolojik unsurların yansıması olarak kimlik temasında paternalist¹³⁹ bir tavrın olduğu söylenebilir. Zira Program'da yetkin ve erdemli insan profilinin yetiştirilmesinde devletin istek ve arzularının bireyinkilere nazaran daha baskın olduğu anlaşılmaktadır. Program'a yönelik hazırlanan bazı raporlarda da bu bakış açısının etkisine vurgu yapılmaktadır. Bu bağlamda Maarif Platformunun raporunda yetkin ve erdemli insan yetiştirmek için "evrensel bilim kadar milli ve yerli içeriğe de yer vermeye çalışıldığı"¹⁴⁰ ifade edilerek mevcut yaklaşım hem tespit hem de takdir edilmektedir. Ancak bunu da yeterli görmeyen STK'lar vardır. Örneğin, ÖNDER'in hazırladığı değerlendirme raporunda Program'daki dinî ve millî değerlerin yeterli derecede ele alınmadığı eleştirisi dile getirilmektedir.¹⁴¹ Ayrıca Program'da inançla ilgili konuların doğal olarak çokça olması, öğrencilerin kimliklerini oluşturmada inanç ve toplum merkezli hareket etmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu da toplum merkezli ideolojik unsurların birey merkezli ideolojik unsurlara nazaran Program'da daha görünür olmasına yol açmaktadır.

Program'da otorite teması bağlamında toplum merkezli ideolojik unsurlar daha baskın görünmekte; özellikle din, devlet ve aile sorgulanamaz otorite kaynakları olarak sunulmaktadır. Doğal dinî otoritelerin haricinde öğretmenlerin öğrencileri etkileme alanlarının sınırlandırılması, devletin otorite kılınına; aileye ve ailenin önemine ilişkin içeriklerin yoğunlaştırılması da ailenin otorite kılınına işaret eden yaklaşımlardır. Bununla birlikte öğretmenlerin rehberliğine ve çağın ihtiyaçlarına işaret eden zayıf vurguların varlığı, birey merkezli unsurların da tamamen devre dışı bırakılmadığını göstermesi bakımından not edilmelidir.

Öte yandan otoritenin yapısı bağlamında Program'da kısmen paternalist, çoğunlukla toplumu önceleyen bir yaklaşımın öne çıktığı görülmektedir. İçerik çerçevesi ve öğrenme çıktılarına işaret eden bölümlerde öğretmen ve ders kitabı yazarlarına herhangi bir salahiyet verilmemesi ve inançla ilgili konuların eleştirel düşünceden uzaklaştırılarak sunulması, bu kanaatimizi desteklemektedir. Bu durum, aslında salt bir devlet tercihi değil; aynı zamanda bazı toplumsal baskı gruplarının talebinin karşılanması olarak da okunabilir. Zira bazı dindar ve muhafazakâr eğilimli STK'lar devleti bu konularda daha güçlü bir tavır takınmaya zorlamaktadır. Nitekim EBSAM'ın raporunda mevcut otorite kurgusu yetersiz görülmekte, gençlik dönemindeki inanç krizi durumuna dikkat çekilerek din ve inanç konularının daha derinlemesine ele alınması gerektiği talep edilmektedir.¹⁴² Kuşkusuz bu yaklaşım, inanç krizinin bireyi ve onun değerler sistemini özgünleştirmekten ziyade toplumsal olanın devlet eliyle yetişmekte olan nesle aktarılmasıyla çözülebileceği yanılgısından kaynaklanmaktadır.

Program'a yeni eklenen *Din ve Aile* ünitesi¹⁴³ yine toplumsal beklentilerin bir cevabı olacak şekilde devletin aksiyon almasına örnek olarak okunabilir. Bu ünitenin varlığı, Türkiye'de son birkaç yılda bilimsel zeminden uzak bir şekilde gündemde tutulan aileyle ilgili tartışmaların devlet eliyle yönetilebileceği düşüncesine dayanmaktadır. Bu düşünceye göre ailenin toplumsal bir otorite olarak yeniden inşa edilmesi, toplumun ifsadını önleyecektir. Nitekim EBSAM'ın raporunda bu durum, önemli bir gelişme olarak değerlendirilmekte, hatta aile konusunun sadece tek bir üniteye ele alınmayıp değerler eğitimi kapsamında Program'ın geneline yayılması önerilmektedir.¹⁴⁴ Program'a yönelik öğretmenlerin görüşlerinde aile ünitesinin içeriğinin yetersiz görülmesi ve içeriğin artırılmasının önerilmesi¹⁴⁵ de dikkat çekicidir.

Otorite temasının toplum merkezli yansımalarından bir diğeri de merkezîyetçi tavidir. Program'da yer yer esnekliğe yönelik vurgular olmakla birlikte Program'ın alt metninde merkezîyetçi bir üslubun olduğu dikkat çekmektedir. Bu bağlamda okul temelli planlamaların Program'a bağlanması, Program yapısının detaylarının öğretmeni sınırlandırması, Program'ın hangi nedenlerle güncellendiğinin belirsizliği, ihtiyaç analizinin yapılmaması ve pilot uygulama olmaksızın tüm okullarda aynı zamanda uygulamaya konulması merkezîyetçi tavrın yansımalarıdır. Özellikle Program'ın hacminin artırılması, farklı raporlarda esnekliği zedeleyici bir durum olarak yorumlanmakta ve bu durum, eleştirilmektedir.¹⁴⁶ Çünkü hacmin bu kadar

¹³⁹ Paternalizm; bir kişi ya da bir grup insanın başkalarının yararına olanın ne olduğunu daha iyi bildiğine inanması ve kendi görüşünü karşı tarafa empoze etmesidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Christian F. Rostbøll, "Preferences and Paternalism on Freedom and Deliberative Democracy", *Political Theory* 33/3 (2005), 370-396; Paternalizm aynı zamanda yukarıdan gelen, aşağıdakilere rehber ve destek olmak için uygulanan, babalarla çocukları arasındaki ilişkiyi model almış olan otoritedir. Bk. Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, 54.

¹⁴⁰ Bk. Maarif Platformu, *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Müfredat Çalışmaları Hakkında Öneriler Raporu*, 4.

¹⁴¹ Bk. ÖNDER, "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli" *Değerlendirme Raporu*, 2.

¹⁴² Bk. EBSAM, *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Öğretim Programları Değerlendirilmesi: Tespit ve Önerileri* (Ankara: Semih Ofset, 2024), I/150.

¹⁴³ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 13.

¹⁴⁴ EBSAM, *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Öğretim Programları Değerlendirilmesi: Tespit ve Önerileri*, I/149.

¹⁴⁵ EBSAM, *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Yeni Müfredat Taslağı Anketi Değerlendirilmesi: Tespit ve Önerileri* (Ankara: Semih Ofset, 2024), II/158.

¹⁴⁶ Bk. EPAM, *Türkiye Maarif Modeli Öğretim Programları Ortak Metnine Dair Öneriler*, 2; DEM, "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli" *Değerlendirme ve Öneriler*, 7-8; TEDMEM, "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli" *Ortak Metni ve Taslak Öğretim Programlarına İlişkin Değerlendirmeler*, 6-7.

artması, öğretmenin sınırlarının belirginleştirildiğini ve esnekliğinin zayıflatıldığını, dolayısıyla bireye yeterince alan açma imkânının ortadan kaldırıldığını gösterir. DEM'in raporunda Program'ın detaycılığına ilişkin değerlendirme, Program'ın esneklik anlayışıyla örtüşmediğini ortaya koymaktadır: "TYMM kapsamında ortaya konulan beceriler çerçevesi aşırı detaycı, beceri setleri ve süreç bileşenleri yönüyle yoğun ve ilgili dersin, öğretmenin ve öğrencinin özelliklerini sınırlandırıp tekdüzeleştirilen bir yapıyı önermektedir. TYMM kapsamında referans alınan beceriler çerçevesi farklı ülke uygulamalarının eklektik ve yığma bir mantıkla içeren bir yapıya sahiptir."¹⁴⁷ Program'ın değiştirilme nedeninin belirsizliği de yine eleştirilere konu olmaktadır.¹⁴⁸ Benzer şekilde ihtiyaç analizinin yetersizliği ve pilot uygulamanın yapılmaması da Program'a yönelik olumsuz eleştirileri beraberinde getirmektedir.¹⁴⁹ Tüm bunlar, Program'ın merkezîyetçilik bağlamında toplum merkezli ideolojik hüviyete sahip olduğunun göstergesidir.

Özgürlük temasıyla ilgili olarak Program'da hem birey hem de toplum merkezli ideolojik unsurlar bulunmaktadır. Öğrencilerin özgünlük ve özgürlüklerine yapılan vurgular, farklılıkların zenginliğine yönelik ifadeler, birey merkezli ideolojik unsurlarla ilişkililikten sorumluluk, dayanışma gibi söylemler toplum merkezli ideolojik unsurlarla bağlantılıdır. Bu temada birey merkezli ideolojik unsurların daha yoğun olduğu, ancak arka planda toplum merkezli ideolojik unsurların da göz ardı edilmediği söylenebilir. Özgürlük temasında toplum merkezli ideolojik unsurlar bağlamında öğrencilere yüklenen sorumluluklar, toplumcu tavrın yansımaları olarak değerlendirilebilir. Nitekim bu durum, erdemli ve yetkin insan üzerinden öğrencilere pek çok görev, sorumluluk ve nitelik atfedildiği¹⁵⁰ şeklinde eleştirilere de yol açmaktadır. Özgürlük temasıyla ilgili olarak merkezîyetçi tavrın varlığı, toplum merkezli ideolojik unsurlarla ilişkilendirilebilir.

Program'da *adalet-eşitlik* temasıyla ilgili çok fazla içerik bulunmamaktadır. Bununla birlikte mevcut içerikler, birey merkezli ideolojik unsurlarla daha fazla ilişkili görünmektedir. Yine de bireyi inşa edecek ve güçlendirecek temel vasıflardan olan adalet ve eşitlik konusunda Program'ın yetersiz kaldığını söyleyebiliriz. Zira bireyi önceleyen bir programın felsefesi, amaçları, uygulama esasları ve ünite bileşenleri gibi bölümlerinde adalet ve eşitliğe daha fazla atıf yapılması beklenirdi. Ne var ki, Program'a baktığımız zaman bu beklentinin asgari düzeyde kaldığını söylemek mümkündür.

Program'a *kendini gerçekleştirme* teması perspektifinden bakıldığında birey merkezli ideolojik unsurların toplum merkezli ideolojik unsurlardan daha baskın olduğu görülmektedir. Öğrenciler arası bireysel farklılıklara dikkat çekilerek bunu destekleyecek şekilde farklı öğretim yöntemleri önerilmesi ve ölçme değerlendirme süreçlerinde alternatifler sunulması buna örnektir. Bununla birlikte iş birliğine ve grup çalışmasına yönlendiren içerikler ise toplum merkezli ideolojik unsurlarla ilişkilendirilebilir. Program'da birey merkezli ideolojik unsurlar noktasında dikkat çeken en önemli yeniliklerden biri Farklılaştırma başlığına yer verilmesidir. Zira bu başlık,¹⁵¹ Program'ın çeşitli yerlerinde altı çizilen bireysel farklılıkların dikkate alındığının en açık göstergesidir. TEDMEM raporunda da zenginleştirme, destekleme gibi içeriklerin öğretmenlere kılavuzluk edeceği belirtilmekte; bunun özellikle öğretmenlerin kişisel ve mesleki yeterlilikleri bağlamında işlevsel olacağı ileri sürülmektedir.¹⁵² Buna karşın Program'da çeşitli okuryazarlık türleri olmasına rağmen din okuryazarlığı gibi DKAB dersiyile ilişkili okuryazarlık türlerine yer verilmemesi, kendini gerçekleştirme teması bağlamında bir eksiklik olarak yorumlanabilir. Nitekim EPAM'ın raporunda Program'da yer verilen okuryazarlık becerilerinin Program'daki bütüncüllük vurgusunu karşılayamadığına dikkat çekilirken okuryazarlığın teknik, bilişsel ve pragmatik bir zeminde ele alındığı ve insanın değer yüklü ve anlam arayıcı yönünün göz ardı edildiği; bu eksikliğin din ve ahlak okuryazarlığı gibi becerilerle giderilebileceği belirtilmektedir.¹⁵³ DEM'in raporunda da bu durumun Program'ın bütüncüllüğünü zedelediğine dikkat çekilmekte¹⁵⁴ ve insanın parçacı bir şekilde ele alındığına ve eğitimin mekanik bir işleyişe, öğrencinin de mekanik bir varlığa indirildiğine dikkat çekilerek¹⁵⁵ Program'daki tutarsızlıklara işaret edilmektedir. Bu durum, kuşkusuz öğrencilerin kendilerini gerçekleştirmeleri noktasında eksikliğe neden olacaktır.

Program'da *epistemik yaklaşım ve eleştirel düşünme* teması bağlamında hem birey hem de toplum merkezli içerikler mevcut

¹⁴⁷ DEM, "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli" Değerlendirme ve Öneriler, 5.

¹⁴⁸ Bk. DEM, "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli" Değerlendirme ve Öneriler, 2; TEDMEM, "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli" Ortak Metni ve Taslak Öğretim Programlarına İlişkin Değerlendirmeler, 3, 10.

¹⁴⁹ Bk. ÖNDER, "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli" Değerlendirme Raporu, 1; DEM, "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli" Değerlendirme ve Öneriler, 1-2; TEDMEM, "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli" Ortak Metni ve Taslak Öğretim Programlarına İlişkin Değerlendirmeler, 3; Karataş, "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Hakkında", 9-10.

¹⁵⁰ Bk. Kemal İnal, *Eğitimde Yeni Muhafazakâr Restorasyon "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli" Müfredatının Eleştirisi ve "Okul Bazlı Müfredat" Önerisi (2024)*, 20.

¹⁵¹ Bk. MEB, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM*, 11.

¹⁵² Bk. TEDMEM, "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli" Ortak Metni ve Taslak Öğretim Programlarına İlişkin Değerlendirmeler, 19.

¹⁵³ Bk. EPAM, *Türkiye Maarif Modeli Öğretim Programları Ortak Metnine Dair Öneriler*, 1-2.

¹⁵⁴ Bk. DEM, "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli" Değerlendirme ve Öneriler, 8-10.

¹⁵⁵ Bk. DEM, "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli" Değerlendirme ve Öneriler, 3, 9.

olmakla birlikte birey merkezli ideolojik unsurların daha baskın olduğu söylenebilir. Bu bağlamda öğrencilerin bilgiyi yapılandırmasına ve çıkarımlarda bulunmasına işaret edilmesi ve bunu destekleyecek yöntem ve tekniklerin önerilmesi, birey merkezli ideolojik unsurların yansımalarıdır. Ayrıca temel kaynaklara yönlendirmeye, dinden ve din hakkında öğrenme yaklaşımlarına ve akla yapılan atıflar da bu bağlamda yorumlanabilir. Buna karşın mevcut bilginin özetlenmesi ve aktarılmasına ilişkin içerikler de toplum merkezli ideolojik unsurlara işaret etmektedir. DEM'in raporunda TYMM Öğretim Programlarının Ortak Metninde bilginin değişmezliğinin ele alındığına dikkat çekilmektedir.¹⁵⁶ Bu değerlendirme, Program'da epistemik açıdan toplum merkezli ideolojinin yansımalarından biri olarak görülebilir.

Program'da bu temayla ilişkili olarak birey merkezli ideolojik unsurlara işaret eden din okuryazarlığına atıf yapılmasına¹⁵⁷ rağmen TYMM Öğretim Programlarının Ortak Metnindeki okuryazarlık türleri arasında din okuryazarlığının bulunmaması, DKAB dersleri açısından bir eksiklik olarak yorumlanabilir. Zira bu durum, epistemik açıdan öğrencinin din konusundaki doğru bilgiye ulaşması noktasında boşluğa neden olacaktır.¹⁵⁸ Nitekim Aşlamacı'nın 21. yüzyılda din eğitiminin vaat ettikleri arasında din okuryazarlığı ve ahlak okuryazarlığını yerleştirmesi, düşüncelerimizi desteklemektedir.¹⁵⁹ Ayrıca din öğretimine ait özel alan becerilerinin yetersizliği de yine epistemik açıdan bazı noksanlıkları beraberinde getirecektir. EBSAM'ın raporunda DKAB dersine ait özel alan becerilerinin olmaması, din öğretiminin teknik açıdan ihmal edildiği şeklinde yorumlanmaktadır.¹⁶⁰ Benzer şekilde EPAM'ın raporunda da din öğretimine ait alan becerilerine yer verilmemesi bir eksiklik olarak eleştirilmektedir.¹⁶¹

Donanımlı, nitelikli ve güçlü bir toplumun varlığı, öncelikle bu niteliklere sahip bireylerin varlığına bağlıdır. Her toplumun kendi değer ve kimlik dünyasını anlamlandıran, özerkliğini geliştiren, farklılıklara hoşgörülle yaklaşan ve onların haklarına saygı gösteren, öz farkındalığı olan ve bu doğrultuda kendini zenginleştiren, bilgi, beceri ve yetkinliğini şekillendiren ve ne istediğini bilen bireylere ihtiyacı vardır. Bu vasıflara sahip bireylerden oluşan toplumun hem içeride hem dışarıda kendini bilen, kendine güvenen ve bağımlılığın azalmış güçlü bir toplum olması kaçınılmazdır.

Eğitimsel, toplumsal ve siyasal politika oluşturulurken bireyin öncelenmesi, birey merkezli ideolojik unsurları; topluma öncelik verilmesi de toplum merkezli ideolojik unsurları belirgin hâle getirir. Buradan hareketle donanımlı, nitelikli ve güçlü bireyler ile bu bireylerin bir araya gelmesiyle oluşacak güçlü toplum için birey ve toplum merkezli ideolojik unsurların politika geliştirme süreçlerinde belli bir dengede tutulması gerektiğini söyleyebiliriz.

Sonuç olarak Program'da hem birey hem de toplum merkezli ideolojik unsurların bulunduğu görülmekte; bazı temalarda toplum, bazı temalarda ise birey merkezli ideolojik unsurların ön planda olduğu dikkat çekmektedir. Neticede Program'da bir denge arayışının bulunduğu; ancak bu denge arayışında toplum merkezli ideolojik unsurların birey merkezli ideolojik unsurlara göre daha baskın olduğunu iddia edebiliriz.

¹⁵⁶ Bk. DEM, "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli" Değerlendirme ve Öneriler, 2-3.

¹⁵⁷ Bk. MEB, Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM, 6.

¹⁵⁸ Bk. EPAM, Türkiye Maarif Modeli Öğretim Programları Ortak Metnine Dair Öneriler, 1-2; DEM, "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli" Değerlendirme ve Öneriler, 8.

¹⁵⁹ Krş. İbrahim Aşlamacı, 21. Yüzyıl Becerileri ve Din Eğitimi Eleştirel Bir Yaklaşım (İstanbul: DEM Yayınları, 2023), 211-220.

¹⁶⁰ EBSAM, Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Öğretim Programları Değerlendirilmesi: Tespit ve Önerileri, 1/150.

¹⁶¹ Bk. EPAM, Türkiye Maarif Modeli Öğretim Programları Ortak Metnine Dair Öneriler, 2.

Kaynakça | References

- Akın, Mahmut Hakkı. Toplumsallaşma Sözlüğü. Konya: Çizgi Kitabevi, 2015.
- Althusser, Louis. İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları. çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları, 2010.
- Aşlamacı, İbrahim. 21. Yüzyıl Becerileri ve Din Eğitimi Eleştirel Bir Yaklaşım. İstanbul: DEM Yayınları, 2023.
- Avery, Robert vd. (ed.). İngilizce-Türkçe Redhouse Sözlüğü. İstanbul: Redhouse Yayınevi, 1991.
- Ayhan, Halis. Türkiye'de Din Eğitimi. İstanbul: DEM Yayınları, 2014.
- Bakırcıoğlu, Rasim. Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü. Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.
- Banaz, Emrullah. "2024 Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Ortaokul Türkçe Dersi Öğretim Programı'nın Dijital Okuryazarlık Açısından İncelenmesi". Kuram ve Uygulamada Sosyal Bilimler Dergisi 8/1 (2024), 279-290.
- Berg, Bruce L., Howard, Lune. Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. ed. Aydın, Hasan. Konya: Eğitim Yayınevi, 2015.
- Bilgin, Nuri. Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi Teknikler ve Örnek Çalışmalar. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2006.
- Cevizci, Ahmet. Büyük Felsefe Sözlüğü. 2 Cilt. İstanbul: Say Yayınları, 2020.
- Creswell, John W. Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018.
- Crowther, Jonathan (ed.). Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- DEM. "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli" Değerlendirme ve Öneriler. Değerler Eğitimi Merkezi, 2024.
- Demirtaş, Hasan - Güneş, Hasan. Eğitim Yönetimi ve Denetimi. Ankara: Anı Yayıncılık, 2002.
- Eagleton, Terry. İdeoloji. çev. Müttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.
- EBSAM. Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Öğretim Programları Değerlendirilmesi: Tespit ve Önerileri. II Cilt. Ankara: Semih Ofset, 2024.
- EBSAM. Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Yeni Müfredat Taslağı Anketi Değerlendirilmesi: Tespit ve Önerileri. II Cilt. Ankara: Semih Ofset, 2024.
- Ekiz, Durmuş. Bilimsel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Anı Yayıncılık, 2017.
- EPAM. Türkiye Maarif Modeli Öğretim Programları Ortak Metnine Dair Öneriler. İLKE, 2024.
- Freire, Paulo. Ezilenlerin Pedagojisi. çev. Dilek Hattatoğlu - Erol Özbek. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- Gatto, John Taylor. Aptallaştırıcı Eğitimi. çev. Serbun Behçet. İstanbul: Pedagoji Yayınları, 2018.
- Gatto, John Taylor. Eğitim Bir Kitle İmha Silahı. çev. Mehmet Ali Özkan. İstanbul: Edam, 2018.
- Gökçe, Orhan. Klasik ve Nitel İçerik Analizi Felsefe, Yöntem, Uygulama. Konya: Çizgi Kitabevi, 2019.
- Güneş, Hasan. Eğitim Bilimleri Terimleri Sözlüğü. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2015.
- Güneş, Hasan. Sosyoloji Terimleri Sözlüğü. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2016.
- Hançerlioğlu, Orhan. Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005.
- Hançerlioğlu, Orhan. Felsefe Sözlüğü. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2013.
- Heywood, Andrew. Siyasi İdeolojiler. Ankara: Felix Kitap, 2020.
- Hofstede, Geert. "The Cultural Relativity of Organizational Practices And Theories". The Cultural Relativity of Organizational Practices And Theories 14/2 (1983), 75-89.
- Illich, Ivan. Okulsuz Toplum. çev. Mehmet Özay. İstanbul: Şule Yayınları, 2017.
- İnal, Kemal. Eğitimde Yeni Muhafazakâr Restorasyon "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli" Müfredatının Eleştirisi ve "Okul Bazlı Müfredat" Önerisi (2024).
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. Benlik, Aile ve İnsan Gelişimi: Kültürel Psikolojide Kuram ve Uygulamalar. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Karataş, İbrahim Hakan. "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Hakkında". Alanyazın 5/1 (2024), 6-11.
- Maarif Platformu. Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Müfredat Çalışmaları Hakkında Öneriler Raporu. Maarif Platformu, 2024.
- Markus, Hazel Rose - Kitayama, Shinobu. "Culture and The Self - Implications For Cognition, Emotion, and Motivation". Psychological Review 98/2 (1991), 224-253.
- Marshall, Gordon. Sosyoloji Sözlüğü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- MEB. Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) TYMM. Ankara, 2024.
- MEB. TYMM Öğretim Programları Ortak Metni. Ankara, 2024.
- Öcal, Mustafa. Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- Öncül, Remzi. Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000.


- ÖNDER. "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli" Değerlendirme Raporu. ÖNDER, 2024.
- Patton, Michael Quinn. Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Pegem Akademi, 2018.
- Rosenthal, M. - Yudin, P. Felsefe Sözlüğü. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1972.
- Rostbøll, Christian F. "Preferences and Paternalism on Freedom and Deliberative Democracy". *Political Theory* 33/3 (2005), 370-396.
- Sak, Ramazan vd. "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Doküman Analizi". *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi* 4/1 (2021), 227-256.
- Seyyar, Ali. Davranış Bilimleri Terimleri (Ansiklopedik Sözlük). İstanbul: Beta Basım, 2004.
- Silbey, Susan. Sosyoloji Sözlüğü. ed. Bryan S. Turner. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.
- Spring, Joel. Özgür Eğitim. çev. Ayşen Ekmekçi. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Şener, Esat. Hukuk Sözlüğü. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2001.
- TDK. Türkçe Sözlük. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- TEDMEM. "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli" Ortak Metni ve Taslak Öğretim Programlarına İlişkin Değerlendirmeler. Türk Eğitim Derneği, 2024.
- Tosun, Cemal. "Cumhuriyet Dönemi Din Dersi Öğretim Programlarında Diğer Dinler". 655-672. *Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları*, ts.
- Triandis, Harry C. "Individualism-Collectivism and Personality". *Journal of Personality* 69/6 (2001), 907-924.
- Üzümcü, Muzaffer - Abanoz, Süleyman. "Program Tasarımı Yaklaşımları Bağlamında Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı". *Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi* 12 (2024), 795-826.
- Yarmalı, Eyüp Sabri - Alp, Selçuk. Hukuk Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Türkmen Kitabevi, 2011.
- Yayla, Atilla. Siyasî Düşünce Sözlüğü. Ankara: Adres Yayınları, 2005.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016.
- Yıldız, Zekeriya. Politika Sözlüğü. İstanbul: Timaş Yayınları, 2003.
- Yurdakal, İbrahim Halil. "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli: 2024 İlkokul Türkçe Dersi Öğretim Programı'nın (1, 2, 3 ve 4. Sınıflar) İncelenmesi". *Temel Eğitim* 24 (2024), 76-88.
- Yürük, Tuğrul. "Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Programlarında Farklı Din Anlayışlarına Ayrılan Yer". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2015), 69-86.
- Milli Eğitim Temel Kanunu (METK), Milli Eğitim Temel Kanunu (METK). Resmi Gazete 14574 (24 Haziran 1973) Kanun No. 1739 (ts.).
- Tevhidi Tedrisat Kanunu (TTK), Tevhidi Tedrisat Kanunu (TTK). Resmi Gazete 63 (6 Mart 1340) 430 (ts.).
- Türkiye Cumhuriyeti Anayasası (TCA), Türkiye Cumhuriyeti Anayasası (TCA). Resmi Gazete 17863 (18 Ekim 1982) Kanun No. 2709 (ts.).

EK: Maarif Modeli DKAB Öğretim Programı İdeoloji Temelli Analiz Kontrol Listesi¹⁶²

Temel Boyut	Alt Kriter No	İçerikler Alt Kriterler	DKAB Öğretim Programı					Programın Yapısı				
			Temel Felsefesi	Temel Yaklaşımı	Vizyonu	Özel Amaçları	Uygulanmasına İlişkin Esaslar	Programlar Arası Bileşenler	9. Sınıf	10. Sınıf	11. Sınıf	12. Sınıf
Kimlik	1	Bireyi önceleyen unsurlar										
	2	Toplumu önceleyen unsurlar										
Otorite	3	Bireyi önceleyen unsurlar										
	4	Toplumu önceleyen unsurlar										
Özgürlük	5	Bireyi önceleyen unsurlar										
	6	Toplumu önceleyen unsurlar										
Adalet-Eşitlik	7	Bireyi önceleyen unsurlar										
	8	Toplumu önceleyen unsurlar										
Kendini Gerçekleştirme	9	Bireyi önceleyen unsurlar										
	10	Toplumu önceleyen unsurlar										
Epistemik Yaklaşım ve Eleştirel	11	Bireyi önceleyen unsurlar										
	12	Toplumu önceleyen unsurlar										

¹⁶² Tablodaki gri renkli alt kriterler, birey merkezli ideolojilere; beyaz renkli alt kriterler, toplum merkezli ideolojilere aittir. Bu kontrol listesi, Prof. Dr. Bayramalı Nazroğlu danışmanlığında Arş. Gör. Şeyma Turan tarafından hazırlanan doktora tezinde kullanılan "Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı İdeoloji Temelli Analiz Kontrol Listesi"nden esinlenerek hazırlanmıştır.


Özel Yetenekli Lise Öğrencilerinin DKAB Dersi Müfredatına ve DKAB Öğretmenlerinin Tutumlarına İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi

Rüştü ACAR |  <https://orcid.org/0000-0001-6883-9257>

Sorumlu Yazar | rustuacar@gmail.com

Marmara Üniversitesi |  <https://ror.org/00jga9g46>

Din Eğitimi | İstanbul, Türkiye

Ahmet KOÇ |  <https://orcid.org/0000-0001-2345-6789>

Prof. Dr. | Yazar | akoc60@29mayis.edu.tr

29 Mayıs Üniversitesi |  <https://ror.org/014bh1q35>

Eğitim Bilimleri | İstanbul, Türkiye

Öz

Bu çalışmada özel yetenekli lise öğrencilerinin dini konulardaki soru ve sorgulamalarında iki önemli başvuru kaynağı olan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersi müfredatı ve DKAB öğretmenini inceleme konusu edilmiştir. Bu bağlamda, özel yetenekli öğrencilerin bütün gelişim alanlarını desteklemek için DKAB dersine ait özel hazırlanmış bir müfredata ve materyallere; DKAB öğretmenlerinin de bu hedef kitle ile nasıl çalışabileceğiyle ilgili alan araştırmalarına ihtiyaç vardır. Özel yetenekli lise öğrencilerinin dini konulara dair sorularının cevaplanması çerçevesinde DKAB müfredatına ve DKAB öğretmenine bakışlarını ayrıntılı ve derinlemesine ortaya koymaya çalışan bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden “durum çalışması” tercih edilmiştir. Araştırmanın örneklemini Kocaeli ortaöğretim kurumlarında okuyan ve aynı ildeki Bilim ve Sanat Merkezlerine devam eden özel yetenekli 20 lise öğrencisi oluşturmaktadır. Araştırma bulgularının değerlendirilmesi içerik analizi yöntemiyle Nvivo 14 programı kullanılarak yapılmıştır. Bulgular ve tartışma, DKAB müfredatı ve DKAB öğretmeni başlıkları altında ilgili literatür eşliğinde yapılmıştır. DKAB müfredatının farklılaştırılması hususu, müfredat farklılaştırma çalışmalarına literatürden örnekler sunularak ve tartışma yapılarak değerlendirilmiştir. Yine DKAB öğretmeni ile ilgili özel yetenekli öğrencilerin görüşlerine dair bulgular, özel yetenekli öğrencilerin öğretmenlerinin sahip olması gereken özelliklerle ilişkili literatür çerçevesinde değerlendirilmiştir. Araştırmada ulaşılan sonuçlara göre; özel yetenekli lise öğrencilerinin dini konulardaki sorularının cevaplanması çerçevesinde DKAB müfredatını yetersiz gördükleri tespit edilmiştir. Özel yetenekli katılımcıların DKAB müfredatına çeşitli açılardan eleştirilerde buldukları görülmüştür. Katılımcı öğrenciler ortak olarak DKAB müfredatı ile ilgili diğer dinlerin tanıtımına daha fazla yer verilen; tartışmaya, sorgulamaya, yorumlamaya dayalı; daha güncel konulara, hayatın içinden bilgilere ulaşabildikleri bir DKAB dersi beklentilerini dile getirmişlerdir. Yine bu bağlamda özel yetenekli lise öğrencileri, dini konulardaki sorularının cevaplanmasında DKAB öğretmenlerinin yaklaşımlarını büyük oranda olumlu bulmakla beraber çeşitli eleştiriler ve öneriler de ileri sürmüşlerdir. Genel olarak özel yetenekli lise öğrencileri DKAB öğretmenlerini hoşgörülü, samimi, ilgili, sabırlı ve sorgulamaya açık yaklaşımlar sergileyen iyi birer insan olarak gördüklerini ifade etmişlerdir. Bununla birlikte özel yetenekli katılımcıların bir kısmı da DKAB öğretmenlerinin ilgisiz, korku dilini kullanan, sert davranan, sabit fikirli ve yargılayıcı tutumlarının oluşturduğu olumsuz durumu belirtmişlerdir. Din eğitimi ile ilgili literatür incelendiğinde özel yetenekli öğrencilerin bu ve benzeri görüşlerini içeren, bu öğrencilerin bakış açılarını yansıtan nitel araştırmaların çok kısıtlı olduğu görülmüştür. Bu araştırma, özel yetenekli öğrencilerin din eğitimi ve öğretim alanında, DKAB müfredatı ve DKAB öğretmeni merkezli durum tespitinde bulunmayı ve bu öğrencilerin ihtiyaçlarını belirlemeyi amaçlamıştır. Böylece, özel yetenekli öğrencilerin din eğitimi ve öğretimine yönelik yapılacak çalışmalara ve yeni araştırmalara katkı sunma imkânı elde edilecektir. Ayrıca bu çalışmayla, literatüre katkıda bulunmanın yanında özel yetenekli öğrencilerin din eğitimi ve öğretiminde ihtiyaç duydukları eğitim imkânlarının bir an önce sunulmasına dikkat çekilmiş olacaktır.

Anahtar Kelimeler

Din eğitimi, özel yetenekli, lise öğrencisi, DKAB müfredatı, DKAB öğretmeni.

Atıf Bilgisi

Acar, Rüştü- Koç, Ahmet. “Özel Yetenekli Lise Öğrencilerinin DKAB Dersi Müfredatına ve DKAB Öğretmenlerinin Tutumlarına İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi”. Rize İlahiyat Dergisi 27 (Ekim 2024), 35-48.

<https://doi.org/10.32950/rid.1430698>

Yayın Bilgileri

Türü

Araştırma Makalesi

Süreç Bilgileri

Geliş Tarihi: 02.02.2024

Kabul Tarihi: 22.03.2024

Yayın Tarihi: 20.10.2024

Değerlendirme

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu makale Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Din Eğitimi Anabilim Dalında hazırlanan “Özel Yetenekli Lise Öğrencilerinin Dini Konulara İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi” isimli doktora tezinden üretilmiştir.

Yazar Katkı Düzeyleri

Sorumlu yazar (RA) %65, yazar (AK) %35.

Benzerlik Taraması

Yapıldı - iThenticate

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Etik Bildirim

ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans


Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



Dizinlenme Bilgisi




Examination of Special Talented High School Students' views regarding the RCE Course Curriculum and the Attitudes of RCE Teachers

Rüştü ACAR |  <https://orcid.org/0000-0001-6883-9257>

Corresponding Author | rustuacar@gmail.com

Marmara University |  <https://ror.org/00jga9g46>

Religious Education | İstanbul, Türkiye

Ahmet KOÇ |  <https://orcid.org/0000-0001-2345-6789>

Prof. Dr. | Author | akoc60@29mayis.edu.tr

29 Mayıs University |  <https://ror.org/0468j1635>

Education Sciences | İstanbul, Türkiye

Abstract

In this research, the Religious Culture and Ethics course curriculum and the RCE teacher, which are two important sources of reference for questions of specially talented and inquiries on religious issues, were examined. In this context, a specially prepared curriculum and materials for the RCE course are available to support all development areas of gifted students; There is a need for field research on how RCE teachers can work with this particular group. "Case study", one of the qualitative research methods, was preferred in this research, which tries to reveal in detail and in depth the views of specially talented high school students on the RCE curriculum and the RCE teacher within the framework of answering their questions about religious issues. The sample of the research consists of 20 specially talented high school students studying in Kocaeli secondary schools and attending Science and Art Centers in the same city. The research findings were evaluated using the Nvivo 14 program and the content analysis method. The findings and discussion were contextualized with relevant literature under the headings of RCE curriculum and RCE teacher. The issue of differentiation of the RCE curriculum was evaluated by presenting examples from the literature on curriculum differentiation studies and making discussions. Again, the findings regarding the opinions of gifted students about the RCE teacher were evaluated within the framework of the literature regarding the characteristics that teachers of special talented students should have. According to the results obtained in the research; it has been determined that specially talented high school students consider the RCE curriculum inadequate in answering their questions on religious issues. It was observed that gifted participants criticized the RCE curriculum from various aspects. Participating students jointly stated that the promotion of other religions is more included in the RCE curriculum; based on discussion, questioning and interpretation; They expressed their expectations for a RCE course where they can access more current topics and information from real life. In this context, gifted high school students found the approaches of RCE teachers largely positive in answering their questions on religious issues, but also put forward various criticisms and suggestions. In general, gifted high school students stated that they saw RCE teachers as tolerant, sincere, caring, patient and with open-minded approaches. However, some of the specially talented participants also stated the negative situation caused by the indifferent, fearful, harsh, fixed-minded and judgmental attitudes of RCE teachers. When the literature on religious education was examined, it was seen that qualitative studies that included these and similar views of specially talented students and reflected the perspectives of these students were very limited. This research aimed to determine the situation in the field of religious education and training of specially talented students, centered on the RCE curriculum and the RCE teacher, and to determine the needs of these students. Thus, students with special talents will have the opportunity to contribute to studies and new research on religious education and training. In addition, with this study, besides contributing to the literature, attention will be drawn to providing specially talented students with the educational opportunities they need in religious education and training as soon as possible.

Keywords

Religious education, special talent, high school student, RCE curriculum, RCE teacher.

Citation

Acar, Rüştü- Koç, Ahmet. "Examination of Special Talented High School Students' views regarding the RCE Course Curriculum and the Attitudes of RCE Teachers". Rize Theology Journal 27 (October 2024), 35-48.

<https://doi.org/10.32950/rid.1331718>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 02.02.2024	Date of Acceptance: 22.03.2024	Date of Publication: 20.10.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. This article was produced from the PhD thesis titled " Examination of Special Talented High School Students' views on Religious Issues " prepared at Marmara University Social Sciences Institute, Department of Religious Education, Philosophy and Religious Sciences.		
Auth. Contribution Rates	Corresponding author (RA) %65 , author (AK) %35.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

Üstün zekâ, üstün yetenek ya da özel yetenek kavramları tarihi seyir içerisinde çeşitli araştırmalara konu olarak, önemli bir bilimsel birikimi de beraberinde taşımış ve gelişim sürecini günümüze kadar devam ettirmiştir. Bilimsel bir kavram olarak üstün yetenekliliğin ele alındığı 19. yüzyıldan bu yana üstün yeteneğin en önemli göstergesi, zekâ kavramı ve zekâyı ölçtüğü kabul edilen zekâ testleri olmuştur.¹ 20. yüzyılın sonlarına gelindiğinde ise “üstün zekâ” kavramı yerine “üstün yetenek” kavramının kullanıldığı görülmektedir. Söz gelimi Amerika Birleşik Devletleri Eğitim Bakanlığının kabul etmiş olduğu Hiçbir Çocuk Geride Kalmasın Yasası’nın tanımında “üstün yetenekli çocuk” kavramı kullanılmıştır. Bu kavramın tanımı “entelektüel, yaratıcı, sanatsal veya liderlik kapasitesi gibi alanlarda yüksek başarı becerisine sahip olduğunu kanıtlayan öğrenciler, çocuklar veya gençler” olarak yapılmıştır. Bu çocuklar; zihinsel, yaratıcılık ya da sanatsal alanlarda yüksek performans gösteren, sıra dışı liderlik kapasitesine sahip olan veya akademik alanlarda olağanüstü başarı gösterdiği için okul tarafından sağlanamayan hizmetlere veya faaliyetlere ihtiyaç duyan bireylerdir.² Türkiye’de de 1991 yılında Milli Eğitim Bakanlığı tarafından toplanan Birinci Özel Eğitim Konseyi’nin Üstün Yetenekli Çocuklar ve Eğitimleri Komisyonu Raporu’nda Amerika’da benimsenen bu anlayışa benzer bir değişim görülmüştür. “Üstün zekâ” ve “üstün özel yetenek” kavramları “üstün yetenek” başlığı altına toplanmış ve şöyle denilmiştir:

“Üstün yetenekliler, genel ve/veya özel yetenekleri açısından, yaşlarına göre yüksek düzeyde performans gösterdiği konunun uzmanları tarafından belirlenmiş kişilerdir. Üstün yetenekliler, bu yeteneklerini geliştirmede normal eğitim programları yetersiz kaldığı için kendi ilgi ve yetenekleri doğrultusunda farklılaştırılmış programlara ihtiyaç duymaktadır.”³

Özel yetenek günümüzde sosyal, kültürel, biyolojik, psikolojik temelleri olan çok yönlü bir kavram olarak tartışılmaktadır.⁴ Özel yetenekli kavramının evrensel bir tanımı bulunmadığı gibi aksine bu konuda birçok farklı görüş mevcuttur.⁵ Alan yazında üzerinde uzlaşmış bir tanım da bulunmamaktadır. Ancak resmi yönerge ve yönetmeliklerde Milli Eğitim Bakanlığı Özel Eğitim ve Rehberlik Hizmetleri Genel Müdürlüğü’nün de en güncel kullanımının olması nedeniyle araştırmada “özel yetenek” kavramı tercih edilmiştir. Buna göre özel yetenekli birey; yaşlarına göre daha hızlı öğrenen, yaratıcılık, sanat, liderliğe ilişkin kapasitede önde olan, akademik yeteneğe sahip, soyut fikirleri anlayabilen, ilgi alanlarında bağımsız hareket etmeyi seven ve yüksek düzeyde performans gösteren bireyi ifade etmektedir.⁶

Özel yetenekli olarak kabul edilen çocuklar, zekâ açısından nüfusun üst %2’lik dilimine girer. Özel yetenekli bireylerin özellikleri diye genelleme yapılarak verilen özellikler aslında bu bireylerin her birisinde farklı farklı görülebilmektedir. Ne kadar bireysel ve çeşitli oldukları yakından incelendiklerinde şaşırtıcı bir şekilde görülecektir. Özel yetenekli öğrencileri belirlemek zor olsa da grup olarak fikirleri anında anlarlar, yaşlarına göre daha hızlı ve daha derinlemesine öğrenirler, akranlarından farklı tercihler sergileyebilirler, fikirleri kullanabilirler ve görünüşte alakasız sonuçlar çıkarabilirler. Kavramları öğrenir ve kısırtıcı sorular sorabilirler.⁷ Birçoğunun çok çeşitli ilgi alanları varken bazıları bir alanda yoğunlaşmış görünür. Bazılarında sabırsız, yaratıcı ve yarışan bir zihin görülürken diğerleri çevrelerindeki dünyayı düşünceli, sakin bir şekilde dikkatle gözlemlerler. Birçoğu değerlendirmelerinde açık sözlüdür. Mizah anlayışları olgun ve karmaşık olabileceği gibi çılgın ve bilge de olabilir. Birçoğunun neredeyse dinlediği her şeyi ezberleyecek güçlü bir hafızası vardır. Normal gelişim gösteren bir çocuğun meraklı olduğu yerde, özel yetenekli çocuk doyumsuz bir şekilde meraklıdır. Özel yetenekli öğrencilerin öğrenmelerini etkileyen başka birçok özellikleri vardır. Bunlar arasında keskin gözlem gücü, soyut ve kavramsal düşünmede yüksek performans, çok sayıda teori ve bilgiyi sentezleyebilme yeteneği, sebep-sonuç ilişkilerine ilgi, yapı ve düzenin takdir edilmesi, yüksek seviyede akılda kalıcılık, sözlü yeterlilik, başkalarına karşı sezgisellik ve empati, yüksek enerji, uyanıklık ve şevk, konsantrasyon güçleri, işte ve öğrenimde bağımsızlık, kalıcı hedefe yönelik davranış, samimiyet ve girişkenlik sayılabilir.⁸

¹ A. Faruk Levent, *Üstün Yetenekli Çocukların Hakları El Kitabı* (İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, 2011), 19.

² Wendy Conklin - Shelly Frei, *Differentiating the Curriculum for Gifted Learners: All Grades* (Huntington Beach: Teacher Created Materials, 2007), 19.

³ Milli Eğitim Bakanlığı, *Birinci Özel Eğitim Konseyi* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 13 Mayıs 1991).

⁴ Feyzullah Şahin, “Dikkat Eksikliği ve Hiperaktivite Bozukluğu Olan Özel Yetenekliler”, *Özel Yetenekli Öğrencilerin Sosyal Duygusal ve Akademik Gelişimi*, ed. Uğur Sak (Ankara: Pegem Akademi, 2021), 190.

⁵ Carol Fertig, *Özel Yetenekli Bir Çocuk Yetiştirmek*, çev. Banu Tepe (İstanbul: Pedagoji Yayınları, 2022), 15-16.

⁶ Milli Eğitim Bakanlığı, “Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği” (Milli Eğitim Bakanlığı, 07 Temmuz 2018).

⁷ Sandra L. Berger, *Differentiating Curriculum for Gifted Students* (Council for Exceptional Children, Publication Sales, 1920 Association Dr, 1991), 2.

⁸ James J. Gallagher, *Research Summary on Gifted Child Education* (1966); Norman J. Mirman, “Identifying and Selecting Teachers”, *Designing and Developing Programs for Gifted Students*, ed. Joan F. Smutny (Corwin Press, 2003), 40; James T. Webb, *A Parent’s Guide to Gifted Children* (Great Potential Press, Inc., 2007).

Özel yetenekli bireylerle ilgili çalışma alanları arasında, bu gençleri etkileyen farklı konulara ve sağlıklı bir sosyal-duygusal gelişimi sağlanmasını destekleyen faktörlere daha fazla önem verilmeye başlanmıştır.⁹ Başkalarına karşı artan duyarlılık, sezgisellik ve empati nedeniyle özel yetenekli çocukların özel duygusal desteğe ve anlayışa ihtiyaçları vardır. Aynı şekilde özel yetenekli çocuklar normal gelişim gösteren bir çocuğa göre daha fazla sosyal desteğe ve akran kabulüne ihtiyaç duyarlar. Öğretmenin onlara bu özellikleri nedeniyle anlayış göstermesi ve böylece olumlu bir benlik kavramının gelişimini teşvik etmesi gerekir.¹⁰

Sosyal-duygusal gelişimlerinin yanında maneviyat da özel yetenekli öğrencilerin bütünsel eğitiminde önemli bir alandır. Maneviyat, özel yetenekli öğrencilere çalışmalarında ve gelecekteki yaşamlarında hayatın değerleri ve anlamları üzerine düşünme imkânları sağlar. Amaca yönelik gençler arasında yapılan ampirik çalışmalar, din ve maneviyatın, gençlerin değerlerini ve çağrılarını ortaya koyabilecekleri topluluk arayışında sağlam bir zemin sağlayabileceğini göstermektedir.¹¹ Türkiye’de özel yetenekli lise öğrencilerine yönelik literatür tarandığında din ve maneviyat çalışmalarının yok denecek kadar az olduğu görülmüştür. Mevcut yayınların da referans kaynaklarının neredeyse tamamı yabancı ülkelerde özel yetenekliler üzerinde yapılmış araştırmalara dayandırılmaktadır. Ülkemiz dışındaki farklı toplumlardaki insanların dini inanç ve algıları ülkemizle farklılık arz etmektedir. Ayrıca özel yeteneklilerle ilgili her ülke kendi milli kültürüne, dini inancına ve gelecek tasavvuruna göre bir planlama, bir eğitim-öğretim tasarımı ortaya koymaya çalışmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti’nin geleceği ve genellikle yarının liderleri olacak özel yetenekli gençlerin din eğitimi ihmale gelmeyecek kadar önemlidir. Ülkemizde özel yetenekli bireylerin örgün eğitimleri dışında destek eğitim hizmeti aldıkları en yaygın resmi kurum 81 ilde 395 adetle Bilim ve Sanat Merkezi(BİLSEM)’dir.¹² BİLSEM’de sunulan eğitim hizmetleri ile özel yetenekli öğrencilerin “Ülkesinin milli, ahlaki, insani, manevi ve kültürel değerlerini benimseyen, koruyan ve geliştiren; hür ve bilimsel düşünme gücüne, geniş bir dünya görüşüne sahip; lider, yapıcı, yaratıcı ve ülke kalkınmasına katkıda bulunan bireyler olarak yetiştirilip geliştirilmesi.” amaçlanmaktadır.¹³ BİLSEM’lerde özel yeteneklilik tanısı konularak öğrenim hakkı kazanan öğrenciler, farklı yetenek ve becerileri kazandırmayı amaçlayan ve farklılaştırma stratejilerinden biri olan zenginleştirme içerikli ders ve atölyelerde isteklerine göre ek olarak eğitim görebilmektedirler.¹⁴ BİLSEM programı içerisinde DKAB dersi mevcut değildir. Okulda aldıkları DKAB dersini de normal gelişim gösteren akranlarının içinde, genel eğitim müfredatı ile aynı yöntem ve tekniklerle aynı öğretmenlerden almaktadırlar. İlgi ve merak alanlarını derinleştirecek özel bir eğitim ortamı mevcut değildir. Oysa özel yetenekli bireylerin taşıdıkları hassas gelişim özellikleri sebebiyle ileri yaşantılarında manevi boşluğa düşmemeleri için özel olarak, nitelikli bir din eğitimi ile desteklenmeleri gerekmektedir. Alanda özel yetenekli öğrencilerin din eğitimi üzerine yapılan çalışmalar oldukça sınırlıdır. Bu çalışmayla literatüre katkıda bulunmanın yanında özel yetenekli öğrencilerin din eğitimi ve öğretiminde ihtiyaç duydukları eğitim imkânlarının bir an önce sunulmasına dikkat çekmek hedeflenmiştir.

Özel yeteneklilerin eğitimi alanında, farklılaştırılmış ve zenginleştirilmiş bir din eğitimi ve öğretimi yoluyla DKAB öğretmenleri, bu bireylerin bütüncül kişilik gelişimlerine katkıda bulunabilirler. Bu bağlamda DKAB öğretmenlerine, özel yetenekli öğrencilerle daha etkili bir iletişim kurabilmeleri için geleneksel sınıf uygulamalarını nasıl farklılaştırabilecekleri konusunda eğitim ve rehberlik sağlanması büyük önem arz etmektedir. Özel yeteneklilerin din eğitiminde DKAB müfredatı ve DKAB öğretmeni üzerine Türkiye’de yapılan çalışma sayısı oldukça kısıtlıdır.¹⁵ Bu alanda 2020 yılı Mart ayında Milli Eğitim Bakanlığı Özel Eğitim ve Rehberlik Hizmetleri Genel Müdürlüğü tarafından düzenlenen “Üstün Yetenekli Öğrenciler İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programları Geliştirme Çalıştayı” özel yeteneklilerin DKAB dersi müfredatına yönelik ilk resmi çalışmadır.¹⁶ Bu bağlamda, özel yetenekli öğrencilerin bütün gelişim alanlarını desteklemek için DKAB dersine ait özel hazırlanmış bir müfredata ve materyallere, DKAB öğretmenlerinin de bu hedef kitle ile nasıl çalışabileceğiyle ilgili fikir sahibi olabileceği alan araştırmalarına ihtiyaç vardır. Bu yüzden özel yetenekli lise öğrencilerinin DKAB dersi müfredatına ve DKAB öğretmenlerinin tutumlarına ilişkin görüşlerinin incelenmesi amaçlanmaktadır.

1.Yöntem

Özel yetenekli lise öğrencilerinin dini konulara dair sorularının cevaplanması çerçevesinde DKAB müfredatına ve DKAB öğretmenine bakışlarını ayrıntılı ve derinlemesine ortaya koymaya çalışan bu araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden

⁹ Jean Sunde Peterson - Sidney M. Moon, “Counseling the Gifted”, *Handbook of Giftedness in Children: Psychoeducational Theory, Research, and Best Practices*, ed. Steven I. Pfeiffer (Boston, MA: Springer US, 2008), 223-245.

¹⁰ Mirman, “Identifying and Selecting Teachers”, 43.

¹¹ Kirsı Tirri, “Spirituality and Giftedness”, *Gifted Education International* 39/1 (01 Ocak 2023), 73-74.

¹² Milli Eğitim Bakanlığı, “Bilim ve Sanat Merkezleri Güncel Sayısı” (16 Kasım 2023).

¹³ Milli Eğitim Bakanlığı, “Bilim ve Sanat Merkezleri Yönergesi 2019” (Milli Eğitim Bakanlığı, 2019).

¹⁴ Milli Eğitim Bakanlığı, “Bilim ve Sanat Merkezleri Nedir?” (2022).

¹⁵ Yasemin İpek, *Üstün Zekâlı Öğrencilerin Din Eğitimi* (Ankara: Pegem Akademi, 2021); Ahmet Koç - Rüştü Acar, “Dezavantajlı (Özel Yetenekli) Bireylerle Dini İletişim Meselesi”, *I. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu “Din, Dil ve İletişim” 10-12 Ekim 2019 Eskişehir*, (2019), 410-420; Cemal Tosun vd., “Üstün Zekâlı Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (30 Aralık 2020), 43-76.

¹⁶ Tosun vd., “Üstün Zekâlı Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi”.

“durum çalışması” tercih edilmiştir. Nitel araştırma, gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı,¹⁷ varsayımlarla ve bireyler veya grupların bir sosyal ya da insan sorununa atfettikleri anlamlara değinen araştırma problemlerinin incelenmesini içeren yorumlayıcı çatıların işe koşulması ile başlayan bir süreci ifade eder.¹⁸ Durum çalışması ise program, kurum, birey, süreç veya sosyal ögeler gibi birbirine bağlı olguların ayrıntılı ancak bütüncül bir analizidir.¹⁹

Çalışmanın araştırma bölümünde beşerî bilimler ve sosyal bilimlerde temel bir nitel araştırma yöntemi olan mülakat (görüşme) yöntemi kullanılmıştır.²⁰ Görüşme formu, ilgili literatürün taranması sonucunda araştırmanın problemine cevap olabilecek 11 sorudan oluşturulmuştur. Görüşme formundaki sorular danışman öğretim üyesi ve ilgili alanlarda uzman beş ayrı öğretim üyesinin görüşleri alınarak araştırmacı tarafından hazırlanmıştır. Hazırlanan görüşme formunda anlaşılmayan veya yanlış anlaşılabilir soruların olup olmadığını test etmek amacıyla pilot uygulama yapılmıştır. Ayrıca araştırma evrenimizdeki bir BİLSEM PDR öğretmeni ve rehberliğinde 8 özel yetenekli lise öğrencisinin formları incelemesi sağlanıp görüşleri alınmıştır. Pilot uygulamaya katılan öğrencilerden görüşmeye ve sorulara yönelik görüş ve düşünceleri sorulmuştur. Söz konusu öğrencilerden gelen geri bildirimler çerçevesinde görüşme soruları dil ve içerik bakımından tekrar gözden geçirilerek danışman öğretim üyesi ile birlikte görüşme sorularına son şekli verilmiştir. Sonrasında gerekli etik kurulu onayı ve uygulama izinleri alınmıştır.

Bu araştırmanın çalışma grubundaki öğrencilerini, Milli Eğitim Bakanlığı, Özel Eğitim ve Rehberlik Hizmetleri Genel Müdürlüğüne bağlı Kocaeli ilindeki Bilim ve Sanat Merkezlerine devam eden özel yeteneklilik tanısı almış olan 20 lise öğrencisi oluşturmuştur. Söz konusu araştırma verileri 2022 yılı Mayıs ayında toplanmıştır. Toplanan veriler Nvivo 14 programı kullanılarak içerik analizi yöntemiyle çözümlenmiştir. Yapılan içerik analizleri sonucunda temalar, alt temalar ve kodlar oluşturularak veriler sistematik olarak yorumlanmış ve tartışılmıştır.²¹ Verilerin analizine dair bulgular ve tartışmalar tablolar ve şemalar halinde bulgular ve tartışma başlığında sunulmuştur.

Bu araştırma verilerinin elde edildiği tez çalışması daha genel bir durum tespitini hedeflemiştir. Bundan dolayı görüşme formunda incelenen soru başlıkları geniş bir çalışma alanına hitap etmektedir. Bütün görüşme sorularını ele almak böyle bir araştırmanın sınırlarını aşacaktır. Bu nedenle özel yetenekli öğrencilerin eğitiminde önemle ihtiyaç duyulduğu düşünülen, görüşme formunun iki sorusu olan; “Genel olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde işlenen konular hakkında ne düşünüyorsunuz, ders içeriğini yeterli buluyor musunuz? Açıklayabilir misiniz?” sorusu ile “Dini konularda merak ettiğiniz sorularınızın cevaplanmasında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinizin yaklaşımlarını nasıl buluyorsunuz?” sorusuna ait verilerin detaylandırılarak ele alınması tercih edilmiştir.

1.1.Evren ve Örneklem

Bu araştırmanın evrenini Kocaeli ili oluşturmaktadır. Örneklemi ise Kocaeli ili ortaöğretim kurumlarında okuyan ve aynı ilin Darıca, Gebze, Gölcük, İzmit ve Körfez ilçelerindeki Bilim ve Sanat Merkezlerine devam eden özel yetenekli 20 lise öğrencisi oluşturmaktadır. Araştırma keşfetmeye, anlamaya, içsel bir durum tespiti yapmaya çalıştığı için çoğu şeyin öğrenilebileceği bir örneklem seçimini zorunlu kılmaktadır. Bu yüzden örneklem grubu belirlenirken nitel araştırma modelinde yer alan amaçlı örneklem seçme tekniklerinden biri olan “maksimum çeşitlilik” ve kartopu örneklemeinden faydalanılmıştır.²² Bu örnekleme tercih edilme sebebi çalışmamızda yer alan ölçütlere kolayca uyan katılımcılara ulaşabilmektir. Mülakatlarda araştırma amacına uygun kılavuz soruları ve gönüllü katılımcıları tespit etmeye yardımcı olacak ihtiyaç analizi formunun uygulaması sonucunda çalışma grubunun ilk üyelerine ulaşılmıştır. Süreç gönüllü katılımcılar ve “kim daha çok konuya ilgi duyabilir?” “bu konularda kim daha çok bilgilidir?” sorularıyla zincir bir örnekleme elde edilerek devam ettirilmiştir.

Araştırmanın örneklemini oluşturan özel yetenekli öğrencilere ait demografik bilgiler aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

Tablo 1: Araştırma örneklemini oluşturan özel yetenekli katılımcılara ait demografik bilgiler

No	Kod	Sınıf Seviyesi	Cinsiyet	Okul Türü	Anne/Baba Mezuniyet
1	ÖYK1	10.Sınıf	Kız	Fen Lisesi	Üniversite/Lise
2	ÖYK2	10.Sınıf	Erkek	Fen Lisesi	Üniversite/Lise
3	ÖYK3	9.Sınıf	Erkek	Fen Lisesi	Lise/İlkokul
4	ÖYK4	11.Sınıf	Erkek	Anadolu Lisesi	Lise/Üniversite
5	ÖYK5	9.Sınıf	Kız	Fen Lisesi	Üniversite/Üniversite
6	ÖYK6	9.Sınıf	Kız	Fen Lisesi	Lise/Lise
7	ÖYK7	10.Sınıf	Erkek	Fen Lisesi	Üniversite/Üniversite

¹⁷ Bruce L. Berg - Howard Lune, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, çev. Hasan Aydın (Konya: Eğitim Kitabevi, 2015), 75.

¹⁸ John W. Creswell vd., *Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020), 300.

¹⁹ Sharan B. Merriam, *Nitel Araştırma*, ed. Selahattin Turan (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018), 40-43.

²⁰ Lesley Barlett vd., *Nitel Araştırmalarda Örnek Olay Yöntemi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2021), 65.

²¹ Pat Bazeley vd., *Nvivo ile Nitel Veri Analizi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015); Merriam, *Nitel araştırma*, 170.

²² Creswell vd., *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 158; Merriam, *Nitel Araştırma*, 76,77.

8	ÖYK8	10.Sınıf	Erkek	Fen Lisesi	Lise/Lise
9	ÖYK9	10.Sınıf	Kız	Fen Lisesi	Lise/Üniversite
10	ÖYK10	12.Sınıf	Kız	Anadolu Lisesi	Üniversite/Yüksek Lisans
11	ÖYK11	12.Sınıf	Erkek	Fen Lisesi	Lise/Üniversite
12	ÖYK12	10.Sınıf	Kız	Anadolu Lisesi	Üniversite/Üniversite
13	ÖYK13	10.Sınıf	Erkek	Fen Lisesi	Üniversite/Yüksek Lisans
14	ÖYK14	10.Sınıf	Erkek	Fen Lisesi	Lise/Lise
15	ÖYK15	9.Sınıf	Kız	Anadolu Lisesi	Üniversite/Lise
16	ÖYK16	9.Sınıf	Erkek	Anadolu Lisesi	İlkokul/Üniversite
17	ÖYK17	9.Sınıf	Erkek	Anadolu İmam Hatip Lisesi	Üniversite/Üniversite
18	ÖYK18	11.Sınıf	Erkek	Anadolu Lisesi	Lise/Üniversite
19	ÖYK19	9.Sınıf	Erkek	Fen Lisesi	Lise/Üniversite
20	ÖYK20	9.Sınıf	Erkek	Fen Lisesi	İlkokul/Yüksek Lisans

*ÖYK: “Özel yetenekli katılımcı” kısaltmasıdır.

1.2.Araştırmanın Sınırlılıkları

Araştırma Kocaeli ilinde bulunan Bilim Sanat Merkezlerine (BİLSEM) devam eden özel yetenekli 20 lise öğrencisi ile sınırlıdır. Çalışmada özel yeteneklilik kriterini Özel Eğitim ve Rehberlik Hizmetleri Genel Müdürlüğü tarafından yapılan tanılama süreci belirlemiştir. Tanılamadan geçip BİLSEM’e kabul edilen öğrenciler özel yetenekli olarak kabul edilmiştir. Elde edilecek veriler yarı yapılandırılmış görüşme formuyla yapılacak görüşmede sorulacak olan sorulara öğrencilerin verdikleri cevaplarla sınırlıdır. Bununla birlikte zaman ve çevrenin insanlar üzerindeki etkisi göz önüne alındığında araştırma, yapıldığı yıl ve çevreyle sınırlı olacaktır.

2.Bulgular ve Tartışma

2.1.DKAB Müfredatı ile İlgili Bulgular ve Tartışma

Yapılan araştırma ile özel yetenekli lise öğrencilerinin DKAB müfredatına ilişkin görüşleri ile ilgili çeşitli bulgulara ulaşılmıştır. Bu kapsamda özel yetenekli öğrencilerin müfredat yeterliliğine yönelik görüşlerine ilişkin bulgular aşağıda sunulmuştur. Yarı yapılandırılmış görüşme formunda yer alan “Genel olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde işlenen konular hakkında ne düşünüyorsunuz, ders içeriğini yeterli buluyor musunuz? Açıklayabilir misiniz?” sorusuna ilişkin özel yetenekli lise öğrencilerine ait bulgular aşağıda Tablo 2’ de belirtilmiştir.

Tablo 2: “Genel olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde işlenen konular hakkında ne düşünüyorsunuz, ders içeriğini yeterli buluyor musunuz? Açıklayabilir misiniz?” sorusuna ilişkin bulgular.

Tema	Alt Tema	Kod	Yüzde
	Yeterli	Bilgi yeterli	%15
DKAB müfredat yeterliliği	Kısmen yeterli	Sorgulamaya açık konular Daha güncel konular Gereğinden fazla bilgi Yoruma açık konular	%25
		Bilgi tekrarı Bilgi yetersiz	
	Yetersiz	Ezberci Sadece Müslümanlık Sorgulamaya kapalı Tartışılacak konular	%60

Görüşme sorusundan elde edilen verilerin içerik analizi sonucunda bulgular “DKAB müfredat yeterliliği” teması kapsamında “Yeterli” “Kısmen yeterli” ve “Yetersiz” alt temaları altında incelenmiştir. Katılımcıların yüzde 15’i DKAB dersi müfredatı hakkındaki görüşlerini “Yeterli” olarak belirtmişlerdir. Katılımcıların yüzde 25’lik kısmı ise DKAB dersi müfredatı ile ilgili “Kısmen yeterli” olarak görüş belirtmişlerdir. Yüzde 60’lık bir kısmı da DKAB dersi müfredatını “Yetersiz” bulunduğunu nedenleriyle birlikte ifade etmişlerdir. Katılımcı öğrenciler ortak olarak DKAB müfredatı ile ilgili olarak diğer dinlerle ilgili konulara daha erken sınıflarda ve daha detaylı yer verilmesi, tartışmaya, sorgulamaya, yorumlamaya dayalı daha güncel dini bilgilere, hayatın içinden konulara ulaşabilecekleri bir DKAB dersine yönelik beklentilerini dile getirmişlerdir. Katılımcıların müfredatla ilgili görüşleri alınırken, DKAB dersinde ezbere dayalı bir öğretim yerine sorgulamaya, tartışmaya, yorumlamaya dayalı bir ders talepleri ile karşılaşmıştır. Mevcut lise DKAB öğretim programında ezbere dayalı bir yaklaşımın bulunmadığı göz önünde bulundurulduğunda, ezbere dayalı bir öğretimle ilgili taleplerin uygulamaya yani öğretmene yönelik olduğu düşünülmektedir. Bu durumda müfredatın uygulayıcısı olan öğretmenlerin daha hassasiyet göstermeleri özel yetenekli öğrencilerle birlikte bütün öğrencilerin DKAB dersine olan bakışını etkilemesi açısından önemli görülmektedir.

Özel yetenekli lise öğrencilerinin “DKAB müfredat yeterliliği” teması kapsamında verdikleri cevaplardan bazıları şöyledir:

ÖYK11: “Yani dini bilgiler açısından falan yani gayet yeterli...”

ÖYK1: “Bilgi anlamında bence yeterli bu müfredat. ...Ben derslerin içeriğinin aslında sorgulamaya dayalı olması gerektiğini düşünüyorum. ...”

ÖYK9: “Biz sınav, sistem yani ben sınavlar da gördüğüm için ezber konular da oluyor. Çünkü sadece yoruma açık konularla bizi bir sınava tabi tutamayabiliyorlar. ...Daha güncel, üstüne tartışabileceğimiz konular çok daha verimli oluyor.”

ÖYK19: “Dersin içeriğini nasıl buluyorum? Hani sanki biraz daha mantık olarak oturtulması gerekiyor gibi. Hani bazı kısımları mesela önce ibadetleri anlatmak yerine önce sorgulayacakları soruların cevaplarını verip sonra ibadetleri anlatsan daha mantıklı olabilir gibi. ... sonuçta temele oturtulmadığı sürece, yani bir temel olmadığı sürece üstüne bina yapamazsınız. Bilgi olarak yeterli sayılabilir.”

ÖYK3: “Derslerin içeriğini yeterli bulmuyorum. Çünkü hepimizin bu dine inandığı varsayılarak işleniyor dersler. Bu da kafasında bir soru kalan mesela bir arkadaşımız olsa ona cevap bulamıyor. Çünkü cevaplanmış gibi düşünüyorlar. Bu da onda bir eksik kalıyor. Dersi dinlemesine belki etki ediyor.”

ÖYK10: “Yüzeysel, şeyler fazla sorgulanmıyor, düşündürmüyor. ... daha sorgulayıcı, interaktif, merak uyandırıcı. Diğer dinler konusunda da olması gerektiğini düşünüyorum.”

ÖYK12: “Eksik, yani çok net bir şekilde tekdüze Müslümanlıktan bahsediliyor. Diğer dinlerden aşırı bahsedilmiyor. Ahlaktan bahsedildiğinde de hep iyi bir Müslüman olma açısından, iyi bir insan olma açısından değil.”

ÖYK13: “... artık ilkokuldan beri o kadar fazla aynı şeyi söylüyor ve herkesin bildiği şeyler oluyor ki bana biraz gereksiz gelmeye başladı. Yani yeni bir şey öğrenmiyoruz aslında din dersinde. Ne bileyim daha kapsamlı olabilir, müfredatı.”

ÖYK16: “Bence değil. ... bilgi yetersiz oluyor. Yani okuldan aldığım bilgi bana yetersiz kalmasa zaten internetten falan araştırma gibi bir derdim olmazdı.”

Özel yetenekli lise öğrencileri DKAB dersi müfredatının İslam dinini esas almasını, muhatabı olan kitlenin de Müslüman olduğu kabulünü eleştiren bir bakış açısıyla değerlendirmektedirler. Bu durumu zorlama, dayatma olarak algılayan bazı katılımcı ifadelerini de görmekteyiz. Özel yetenekli katılımcıların bazıları müfredatta diğer dinler ve inançlar ile bunlara ait figürlere daha fazla yer verilmesi gerektiğini ifade etmektedirler. Bunun yanı sıra diğer dinler ve inançlar anlatılırken herhangi bir yargılamada bulunmadan bilgi verilmesini, tanıtılmasını kişisel tercihlerine saygı açısından önemli görmektedirler. Bu durumun kendi merak ve sorgulamalarına yardımcı olabileceğini, sahip oldukları inançlarını da farklı inançlarla karşılaştırma imkânına sahip olmak istediklerini anlatmışlardır. Müfredatta ezber dayalı bir yaklaşım olmamasına rağmen kavram ezberletilmesini ya da genel olarak ezberin derste önemli yer işgal etmesini eleştiren katılımcıların bulunması, uygulamayı yapan öğretmene yönelik bir eleştiri olarak görülebilir. Müfredatın tekrara düşen konular azaltılarak daha sorgulayıcı, interaktif ve merak uyandırıcı bir hale getirilmesi gerektiğini de görüş ve öneri olarak belirtmişlerdir. Ayrıca müfredatın, dinin; dini gereklilikler, ihtiyaçlar, sorumluluklar kısmındansa ahlaki kısmına daha çok özen göstermesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Ahlaki kısmında da iyi bir Müslüman olma açısından değil evrensel iyilik anlayışı açısından bir yaklaşımla verilmesine vurgu yapmışlardır.

Özel yetenekli lise öğrencileri merak ettikleri ve derinlemesine bilgi sahibi olmak istedikleri dini konular ile zikredilen sebepler dolayısıyla müfredatı aralarında bir engel olarak görmektedirler. Bu yüzden özel yetenekli öğrenciler için kendilerine ait özel bir eğitim ortamında, özel bir müfredatla ve özel öğretim yöntemleri ile bir din eğitimi hizmeti sağlanması önem arz etmektedir. Bu durum Milli Eğitim Bakanlığı Özel Yetenekliler Eğitimi Çalıştay Raporu (2019)'da ortaya konulan “İlgi alanlarına saygı” değerinin uygulanması olacaktır.²³ Özel yeteneklilerin eğitiminde ortaya konulan bu değer gereği, özel yetenekli öğrencilerin dini konulara ilgi duyduklarını tespit eden araştırmalar da dikkate alınarak dini bilgi edinme imkân ve ortamlarının da bireyselleştirilmesi gereklidir. Bu ortamlarda kullanılacak müfredat programlarının da farklılaştırılması ve zenginleştirilmesi önemli bir ihtiyaçtır.

Buraya kadar sunulan DKAB dersi çerçevesinde sorgulama sürecine dair görüş ve öneriler sonuçları İpek (2021) tarafından özel yetenekli öğrenciler üzerine yapılan araştırma ile benzerlik göstermiştir. İpek, araştırmasının sonucunda özel yetenekli öğrencilerin görüşlerinden yola çıkarak ortaya koyduğu “Üstün Zekâlı Öğrencilerin Din Öğretimi Süreçlerini Kılavuzlayıcı İlkeler” başlığı altında “Sorgulayıcı Öğrenme Ortamı Yaratmak, Öğrencilerin Düşüncelerini Rahatça İfade Edebileceği Ortamlar Oluşturmak, Açık Uçlu Düşünmenin Önünü Açmak ve Öğretimin Hızında ve Akışında Esnek Olmak” sıralanmıştır. İlgili sonuçlar mevcut araştırmadaki özel yetenekli lise öğrencilerinin ifadelerinden elde edilen sonuçlarla örtüşmektedir.²⁴

²³ Milli Eğitim Bakanlığı, *Milli Eğitim Bakanlığı Özel Yetenekliler Eğitimi Çalıştay Raporu*, Çalıştay (Ankara, 2019).

²⁴ İpek, *Üstün Zekâlı Öğrencilerin Din Eğitimi*, 119.

Whittall (2009) okul ortamında katılımcı gözlemler yaptıği araştırmasında, özel yetenekli öğrencilere din eğitimi öğretiminde uygun ilke ve stratejilerin geliştirilmesini hedeflemiştir. Öğrencileriyle yaptığı görüşmeler ve gözlemler sonucunda din eğitiminin onların akademik yetenek ve özelliklerine uygun şekilde gelişmesi ve değişmesi gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Bu araştırmanın önemli bir yönü gözlem ve görüşme yaptığı öğrencilerinin arasında Müslüman öğrencilerinin de bulunmasıdır. Bu yönüyle araştırma özel yeteneklilerin din eğitiminde İslam'ın incelenmesine de odaklanmıştır. Elde edilen sonuçları itibarıyla ülkemizde yapılacak özel yeteneklilerin din eğitim ve öğretimi çalışmalarına katkı sunabilecek bir araştırma olarak görülebilir. Araştırma yorumlayıcı yaklaşımın, din eğitimi alan en yetenekli öğrencilerin ilgisini çekmede ve onlara meydan okumada başarılı olduğunu göstermiştir. Bu yaklaşımla öğrenciler yaşayan, dinamik geleneklerle karşılaşmalarına ve yorumlamalarına olanak bulmuşlardır. Araştırmada, üstün zekâli ve yetenekli öğrenciler için daha uygun olan daha az yapılandırılmış ve daha bağımsız pedagojik yöntemler, bu öğrencilerin sahip olduğu becerileri hedef almıştır.²⁵ Whittall (2009)'un araştırma sonuçlarıyla mevcut araştırmada elde edilen DKAB dersine yönelik bulgular benzerlik göstermiştir.

Tosun, Sözen, İpek ve Şimşek (2020) tarafından yapılan özel yetenekli öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumları araştırması sonuçlarında öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumları olumlu olarak bulunmuştur.²⁶ Mevcut araştırmanın DKAB müfredatıyla ilgili sonuçları ile bu araştırma sonuçları örtüşmemektedir. Bunun nedenlerini irdelediğimizde, araştırmanın örneklem yaş grubunun mevcut araştırmadan daha geniş olması ve nicel yöntemle veri elde edilmiş olması olabileceği değerlendirilmiştir. Bahse konu araştırmanın sonuç bölümünde belirtilen üstün zekâli öğrencilerin de normal zekâ gelişimi özellikleri sergileyenler gibi sınıf seviyelerinin, aile gelir durumlarının ve anne-baba mezuniyet seviyelerinin artmasından negatif yönde etkilendiği sonucu da bu durumu açıklamaktadır. Mevcut araştırmanın sınıf seviyelerinin zorunlu eğitimin son kademesi olan ortaöğretime ait olması ve velilerinin mezuniyet durumlarının bazılarının da yüksek seviyede olmasına bağlı olarak iki araştırma sonuçlarının örtüşmediği söylenebilir. Ayrıca hedef kitle nitel araştırmalarda nicel araştırmalara göre daha özel ve daha detaylı bilgi paylaşımında bulunabilmektedir.

Araştırmanın hedef kitleleri özel yetenekli lise öğrencileri olsa da özel yeteneklilerin din eğitimi ve öğretimine dair çalışmaların kısıtlı olması sebebiyle tartışmayı normal gelişim gösteren lise öğrencileriyle yapılmış araştırmalarla zenginleştirmek gerekmektedir. Bu çalışmalardan olan Kandemir (2022), lise öğrencileri ile yapmış olduğu ateizm ve deizm eğilimi üzerine araştırmasında DKAB müfredatına dair mevcut araştırmada elde edilen sonuçları destekler mahiyette bulgulara ulaşmıştır. Mevcut çalışmada özel yetenekli lise öğrencilerinin DKAB müfredatını yetersiz gördükleri ve çeşitli öneriler de getirdikleri sonuçlar ortaya koyulmuştur. Benzer şekilde Kandemir (2022)'in araştırma sonuçlarında da hem öğrenci hem öğretmenlerden müfredata yönelik güncellik, tekrarlar, dil ve anlatım, pratik bilgi içermeyen ve duygu dünyalarına hitap etmeyen teorik konular hususlarında eleştiriler gelmiştir.²⁷ Kaya (2021) da lise öğrencileri ile yaptığı araştırmasında DKAB dersi ve müfredatı ile ilgili benzer eleştirilerin getirildiği sonuçlara ulaşmıştır. Katılımcılar dersi ciddiyetsiz bulduklarını, sınav odaklı bir ders anlayışını ve tartışmaya, sorgulamaya fırsat vermeyen bir eğitim sistemini eleştirdikleri görüşleriyle mevcut araştırma sonuçlarıyla örtüşen veriler sunmuşlardır²⁸. Ecer ve Candan (2023) DKAB öğretmenleriyle yaptıkları araştırmada güncel dini konuların DKAB müfredatında yer bulup bulmadığını ve bu durumun yeterliliğini ortaya koymaya çalışmışlardır. Araştırma sonucunda güncel dini konuların, DKAB dersleri kapsamında ortaöğretim 12. sınıfta “Güncel Dinî Meseleler” başlıklı bir üniteye yer almış ve bazı konular ele alınarak dinî hükümler çerçevesinde yorumlanmaya çalışılmış olduğu tespit edilmiştir. Bu durum müfredatın güncel hayata etkisinin kısmi düzeyde olduğunu göstermiştir. Bu haliyle müfredatın öğrencilerin sosyal hayatta karşılaştığı ve okula taşıdığı meselelere kıyasla sınırlı bir etkiye sahip olduğu sonucuna ulaşmışlardır.²⁹ Mevcut araştırmanın sonuçları içerisinde özel yetenekli lise öğrencilerinin ifadelerinde “güncel konular” koduyla ortaya konulan bulgular Ecer ve Candan (2023) ile örtüşmektedir.

2.2.DKAB Öğretmeni ile İlgili Bulgular ve Tartışma

Yapılan araştırma ile özel yetenekli lise öğrencilerinin DKAB öğretmenlerinin tutumlarına ilişkin görüşleri ile ilgili çeşitli bulgulara ulaşılmıştır. Bu kapsamda özel yetenekli öğrencilerin müfredat ve öğretmen görüşlerine ilişkin bulgular aşağıda sunulmuştur. Yarı yapılandırılmış görüşme formunda yer alan “Dini konularda merak ettiğiniz sorularınızın cevaplanmasında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinizin yaklaşımlarını nasıl buluyorsunuz?” sorusuna ilişkin özel yetenekli lise öğrencilerine ait bulgular aşağıda Tablo 3’ de belirtilmiştir.

²⁵ Amy Whittall, “Developing Appropriate Principles and Strategies for the Teaching of Gifted Students of Religious Education”, *Religious Education Research through a Community of Practice. Action Research and the Interpretive Approach*, ed. Julia Ipgrave vd. (Waxmann Verlag, 2009), 72-83.

²⁶ Tosun vd., “Üstün Zekâli Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi”.

²⁷ Sibel Kandemir, *Lise Öğrencilerinde Ateizm ve Deizm Eğilimi Üzerine Bir Araştırma (Konya Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022).

²⁸ Cemre Nur Kaya, *Lise Öğrencilerinin Dini Dünya Görüşlerini Etkileyen Unsurlar Üzerine Bir Araştırma* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

²⁹ Münir Ecer - Abdurrahman Candan, “DKAB Derslerinde Güncel Dinî Meselelerin Yeri: Öğretmen Görüşlerine Göre Bir Değerlendirme”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (15 Aralık 2023), 125-150.

Tablo 3: “Dini konularda merak ettiğiniz sorularınızın cevaplanmasında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinizin yaklaşımlarını nasıl buluyorsunuz?” sorusuna ilişkin bulgular.

Tema	Alt Tema	Kod	Yüzde
DKAB öğretmen yaklaşımları	Olumlu	Hoşgörülü İlgili Sabırlı Samimi Sorgulamaya açık	%80
	Olumsuz	İlgisiz Korku dili Sabit fikirli Sert Yargılayıcı	%20

Görüşme sorusundan elde edilen verilerin içerik analizi sonucunda bulgular “DKAB öğretmen yaklaşımları” teması kapsamında “olumlu” ve “olumsuz” alt temaları altında incelenmiştir. Özel yetenekli lise öğrencisi katılımcıların yüzde 80’i DKAB öğretmenlerinin yaklaşımları hakkındaki görüşlerini “olumlu” olarak belirtmişlerdir. Yüzde 20’lik bir kısmı da DKAB öğretmenlerinin yaklaşımlarını “olumsuz” bulduğuna dair örnekler vermişlerdir. Genel olarak özel yetenekli lise öğrencileri DKAB öğretmenlerini hoşgörülü, samimi, ilgili, sabırlı ve sorgulamaya açık yaklaşımlar sergileyen iyi birer insan olarak gördüklerini ifade etmişlerdir. Bununla birlikte özel yetenekli katılımcıların bir kısmı da DKAB öğretmenlerinin ilgisiz, korku dilini kullanan, sert davranan, sabit fikirli ve yargılayıcı tutumlarının oluşturduğu olumsuz durumu belirtmişlerdir.

Özel yetenekli lise öğrencilerinin “DKAB öğretmen yaklaşımları” teması altında verdikleri cevaplardan bazıları şöyledir:

ÖYK3: “Yani din hocamız hoşgörülle karşılıyor soruları o konuda. Yani araştırmamızı da istiyor. Sorguladığımız bir şey varsa öğrenmemizi de istiyor. Kendisi her hangi bir karşı çıkma yani sert bir tepki de göstermiyor o konuda iyi.”

ÖYK7: “Genel olarak hoşgörülü davranıyorlar... Bizim o soruları kötü niyetli bir amaçla sormadığımızı, bizim sadece merak ettiğimizi ve doğrusunu öğrenmek istediğimizi için sorduğumuzu bildiği için genel olarak hoşgörülü davranıyorlar. Ama bu da biraz öğretmene bağlı. Çünkü öğretmen eğer sert biriyse o çocuğu çok rencide edebilir. Bu sefer hani şöyle bir şeyleri sırf merak ettiğin için bir şeyi birisi sana kızarsa sen o konudan soğursun ve ilgini de kaybedersin. Yine dediğim gibi o çocuğun da inancı zayıflar. Evet, belki inanmaya devam eder ama ben bunu sorguladığımda bana kızıyorlar. Demek ki sorgulamam gerekiyor, sorgulama kötümüş gibi düşünebilir.”

ÖYK5: “...Yani benim aslında şeyim bir nevi şikâyetim de şu. Ben mesela küçükken işte böyle din, din hocasıyla konuşurken işte çok korkutuyorlardı. Çok korkuyordum ben küçükken çok korkuyordum. Ama böyle öyle bir korku değil yani baya bildiğin çok korkuyordum. Sonra işte araştırıp öğrenince işte O’nun (Allah) aslında sevgi dolu olduğunu falan öğrenince kendime geldim. Ama bu şekilde düşünmeyen bir sürü insan var. Bunu gerçekten din dersinde doğru bir şekilde yansıtırsa bu hocalardan da kaynaklanıyor. Yansırda daha iyi olabilir.”

ÖYK12: “Tekdüze? Çünkü onlar da direk kendi inandıklarını savunuyorlar ve direk sorgulamaya daha az açık oluyorlar. Direk bildikleri şeyleri savunuyorlar ve başka bir şeyi düşünmemeye yelteniyorlar. Çünkü bildikleri tek bir bilgi var ve bu bilginin doğruluğunu kabul ettirmeye çalışıyorlar. Olumsuz bakıyorlar sorgulamaya daha çok. Hani o sorgulamaya açıklar ama sorgulandığında da olumsuz bakıyorlar.”

ÖYK15: “Bazıları sert çıkabilir, bazıları çok daha yumuşak davranıp bu sorumuzun normal olduğunu düşünebilirler. Ama bir soru çok fazla üstelediğimizde sıkılıp tamam sen nasıl biliyorsan öyle olsun veya tamam sen inanma diyen öğretmenleri de biliyorum, oldu. ... aradığım soruların cevaplarını bulamadım ve bundan sonraki süreçlerde soru sormaktan bir süreliğine de olsa çekindim.”

ÖYK18: “...dinsel konular daha özel konular olduğu için insanın soruları yargılanmamalıdır.”

Özel yetenekli lise öğrencileri DKAB öğretmenlerini kendilerini ilgiyle dinleyen, görüşlerine saygıyla yaklaşan ve yargılamada bulunmayan bir rehber olarak görmektedirler. Özel yetenekli lise öğrencilerinin ifadelerinde DKAB öğretmeni, özel yetenekli öğrencilere direk cevabı veren değil bilgiye giden yolu bulmaya yardımcı olan bir kılavuz konumundadır. Aynı zamanda özel yetenekli katılımcılar kendilerini hoşgörü ve sabırla dinleyen DKAB öğretmeninden dersin ciddiyet içerisinde verilmesini de beklemektedirler. Bu durum öğrenme ortamında, dini ilgi ve sorgulaması düşük diğer öğrencilerin bozucu etkilerde bulunduğunu ifade edilen başka katılımcı öğrenci cevaplarıyla da dile getirilmiştir. Özel yetenekli lise öğrencileri DKAB öğretmenin dini sorgulamaları karşısında empati sahibi olması gerektiğini belirterek, kendilerinin dine dair sorularını kötü niyetle değil sadece merak ettikleri ve öğrenmek istedikleri için sorduklarını anlamasını beklemektedirler. Katılımcılar açıklamalarında öğretmen sert bir tavır sergilediği takdirde inanç zayıflığı, dinden soğuma, sorgulamayı bırakma ve ilgisini

kaybetme durumlarının ortaya çıkabileceği konusunda endişelerini dile getirmişlerdir. DKAB öğretmeninin derse samimiyet ve sohbet havası katarak, DKAB dersinin herhangi bir ders gibi işlenip geçilmesinin önüne geçmesi gerektiğini öneri olarak sunan özel yetenekli katılımcılar olmuştur. Özel yetenekli lise öğrencilerinin ifadelerinden çıkarılabilecek başka bir husus da DKAB öğretmenleri bu öğrencilerin sorgulamalarını desteklediklerini söylediler de uygulamada bunun pek de öyle olmadığıdır. DKAB öğretmenleri bazen müfredatı yetiştirmek endişesiyle, bazen konu dışına çıkmamak için, bazen de özel yetenekli öğrencilerin ilginç sorularıyla baş edemediklerinden dolayı soru sormalarına müsaade etmemektedirler. Bu durum, araştırma problem cümlesinde ifade edilen özel yetenekli öğrencilerin diğer gelişim alanlarında kendilerine sunulan özel eğitim imkânlarının din eğitimi alanında da sunulmasının gerekliliğini teyit eden bir veridir. Bu veriler ışığında, eğitim ortamını bozucu etkide bulunan ilgisiz akran, bu ortamda özel yetenekli öğrenciyeye yeterli ilgiyi sunamayan öğretmen ve özel yeteneklilik açısından farklılaştırılmamış bir öğretim programı üçgeninde kaderine terkedilmiş bir özel yeteneklilerin din eğitimi fotoğrafı görülmektedir.

Mevcut araştırmanın bu boyutunda özel yetenekli lise öğrencilerinin bireysel farklılıklarını yansıtan, bakış açılarının ve eleştirilerinin özellikle DKAB öğretmenleri özelinde dikkatle incelenmesi gerekmektedir. Özel yetenekli öğrencilerin DKAB öğretmenleri ile ilgili görüşlerini konu alan müstakil bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Ancak Cülha, Ateş ve Nazlı (2018) tarafından yapılan bir çalışmada özel yetenekli öğrencilerin ideal öğretmene ilişkin metaforları ortaya koyulmuştur. Araştırmada özel yetenekli öğrencilerin iletişim kurma ihtiyacı ve bu ihtiyaca yönelik öğrenci-öğretmen ilişkilerinde, öğretmeni kendilerine yakın, samimi ve sıcak biri olarak görmek istedikleri sonucuna ulaşılmıştır. Bahse konu çalışmadaki özel yetenekli öğrencilerin ideal öğretmene dair beklentileri ile mevcut çalışmadaki özel yetenekli katılımcıların DKAB öğretmenlerine yönelik değerlendirmeleri benzerlik göstermiştir.³⁰

Al-Lawati ve Hunsaker (2007) tarafından öğretmenlerin farklılaşmayı nasıl kullandıklarını görmek için, ABD'deki İslami okullarda üstün zekâlı ve özel yetenekli öğrencilere sunulan deneyimler bakımından öğretmenlerin öğretim ve müfredatla ilgili uygulamalarını inceleyen bir araştırma yapılmıştır. Araştırmada özel yeteneklilerin ihtiyaçlarını karşılayacak müfredat ve İslami değerlerin uygulamalarda ne ölçüde bütünleşme sağladığı ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Sonuçlar, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki İslami okulların üstün yetenekli öğrencilere yönelik programlarının sınırlı olduğunu, öğretmenlerin çoğunluğunun üstün yetenekli öğrenciler ile normal gelişim gösteren öğrenciler arasında öğretim stratejilerini sıklıkla ayırmadığını, farklılaştırma uygularken bunu basit düzeylerde yaptığını ortaya koymuştur. Üstelik bu okullardaki öğretmenler İslami değerleri çeşitli akademik konularla bütünleştirmemekte ve bunları tüm öğrencilere aynı şekilde sunmaktadırlar.³¹ Mevcut çalışmada da görüşme yapılan özel yetenekli lise öğrencilerinin DKAB öğretmenleri ile ilgili verdiği bilgilerden bu öğretmenlerin özel yetenekli öğrencilerin ihtiyaçlarını karşılayacak herhangi bir öğretim stratejisi uygulamadıkları, müfredatta bir farklılaştırma yapmadıkları, normal gelişim gösteren akranları ile aynı imkânlarla dersi işledikleri görülmüştür. Bu yönleriyle Al-Lawati ve Hunsaker (2007) tarafından yapılan araştırma sonuçlarıyla bu araştırma sonuçları benzerlik göstermektedir.

Katılımcıların kendi ifadelerinde belirttikleri önemli bir husus da müfredat ve ders materyallerinin uygulayıcısının DKAB öğretmeni olduğudur. Hâlihazırdaki eğitim araçlarıyla iletişim kuran, duygu boyutuyla bireye hitap eden yine öğretmendir. Bu durumu destekleyen katılımcı ifadelerinde aynı öğrenci ortaokul öğretmenine bağlı olarak olumsuz bir değerlendirmede bulunurken lisede başka bir öğretmen onun çok olumlu bir noktaya gelmesine sebep olabilmektedir. Alan yazında DKAB öğretmenlerine ve öğretmen adaylarına yönelik çeşitli araştırmalara rahatlıkla ulaşılabilmektedir.³² Konuyla ilgili yapılan mevcut araştırmalarda eleştiri noktalarının ve eksikliklerin genel olarak ortaya koyulduğu söylenebilir. Ancak bu araştırmaların öznesi olan DKAB öğretmenlerinin çeşitli yönlerden, özel yetenekli öğrencilerin bakış açısıyla da değerlendirilmesi bir ihtiyaç olarak görülmektedir.

³⁰ Ali Cülha vd., "Özel Yetenekli Öğrencilerin İdeal Öğretmene İlişkin Metaforları", *Harran Maarif Dergisi* 3/1 (29 Haziran 2018), 39-51.

³¹ Fatma A. K. Al-Lawati - Scott L. Hunsaker, "Differentiation for the Gifted in American Islamic Schools", *Journal for the Education of the Gifted* 30/4 (Haziran 2007), 500-518; Ahmad Alzboon - Mahmoud ABU Jadou, "Fundamentals of the Gifted Education in the Prophetic Sunnah, and Its Relation to Contemporary Educational Thought", *Journal for the Education of Gifted Young Scientists* 8/3 (15 Eylül 2020), 1017.

³² bk. Süleyman Akyürek, "İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersi ile Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algıları", *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/23 (01 Haziran 2012), 7-47; Nevzat Aşıkoğlu, "Din Öğretiminde Öğretmenin Rolü ve Din Dersi Öğretmeni Yeterlilikleri (Türkiye Örneği)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (15 Haziran 2011), 5-13; Recai Doğan - Nurullah Altaş, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlik Düzeylerini Etkileyen Faktörler (Ankara Örneği)", *AÜİFD* XLIV/2 (2003), 173-186; Hacer Aşık Ev, "Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi (DKAB) Öğretmeninin Nitelik ve Mesleki Yeterlilikleri", *İlköğretim Online* 10/2 (26 Haziran 2011), 523-538; Yasemin İpek, *Fen Lisesi Öğrencilerinin DKAB Dersine İlişkin Tutumları ve Değer Algıları (Diyarbakır Örneği)* (Dicle Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016); Ümit Kalkan vd., "DKAB ve İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin İletişim Becerilerinin Öğrenci Tutumlarına Etkisi", *Mütefekkir* 9/17 (15 Haziran 2022), 149-176; Umud Kaya, "Din Derslerine Giren Öğretmenlerin Yeterliklerine Dair Bir İnceleme", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/55 (20 Ocak 2019), 79-111; Ahmet Koç, "Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlilikleri", *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/19 (01 Haziran 2010), 107-149.

Sonuç

Bu araştırmada özel yetenekli lise öğrencilerinin DKAB dersi müfredatına ve DKAB öğretmenlerinin tutumlarına ilişkin görüşleri incelenmiştir. İlgili literatürle ilişkili olarak ulaşılan bulgular tartışılmıştır. Sonuç olarak özel yetenekli lise öğrencisi katılımcıların yarı yapılandırılmış görüşme formunda konuyla ilgili kendilerine yöneltilen sorulara verdikleri cevaplardan bir bilgi edinme kaynağı olarak DKAB dersini mevcut müfredat içeriğiyle yeterli görmedikleri sonucuna ulaşılmıştır (Tablo 2). Özel yetenekli lise öğrencisi katılımcıların yüzde 60'lık bir kısmı DKAB dersi müfredatını "yetersiz" bulunduğunu nedenleriyle birlikte ifade etmişlerdir. Katılımcıların müfredatı yeterli ve kısmen yeterli görenlerinin de birtakım eleştiriler getirmesi DKAB müfredatıyla ilgili genel bir olumsuz algı olduğunu ortaya çıkarmıştır. Özel yetenekli lise öğrencileri DKAB dersi müfredatının İslam dinini esas almasını, muhatabı olan kitlenin de Müslüman olduğu kabulünü eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmektedirler. Bu durumu zorlama, dayatma olarak algılayan bazı katılımcı ifadelerini de görmekteyiz. Özel yetenekli katılımcıların bir kısmı müfredatta diğer dinler ve inançlar ile bunlara ait figürlere daha detaylı yer verilmesi gerektiğini eleştirel bir dille ifade etmektedirler. Bu eleştiri ve önerilerde bulunan öğrencilerin sınıf seviyeleri değerlendirildiğinde, bir kısmının ifadelerinin gençler arasında daha erken sınıflarda inanç konularının gündemlerini meşgul etmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Bununla beraber sınıf seviyesine uygun olarak öğretim programında gördüğü konuları yetersiz görerek eleştiren katılımcılar da bulunmaktadır. Diğer dinler ve farklı inançlar konusunda genel duruma bakıldığında özel yetenekli lise öğrencilerinin sınıf seviyesi fark etmeksizin bu konulara ilgi duydukları, araştırıp sorguladıkları görülmüştür. Bunun yanı sıra diğer dinler ve inançlar anlatılırken herhangi bir yargılamada bulunmadan bilgi verilmesini ve diğer dinlerin tarafsız bir biçimde tanıtılmasını kişisel tercihlerine saygı açısından önemli görmektedirler. Bu durumun kendi merak ve sorgulamalarına yardımcı olabileceğini, sahip oldukları inançlarını da farklı inançlarla karşılaştırma imkânına sahip olmak istediklerini anlatmışlardır. Müfredatta ezbere dayalı bir yaklaşım olmamasına rağmen kavram ezberletilmesini ya da genel olarak ezberin derste önemli yer işgal etmesini eleştiren katılımcıların bulunması, uygulamayı yapan öğretmene yönelik bir eleştiri olarak görülebilir. Müfredatın, tekrara düşen konular azaltılarak daha sorgulayıcı, interaktif ve merak uyandırıcı bir hale getirilmesi gerektiğini de görüş ve öneri olarak belirtmişlerdir. Müfredatın dinin; dini gereklilikler, ihtiyaçlar, sorumluluklar kısmındansa ahlaki kısmına daha çok özen göstermesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Özel yetenekli öğrencilerin bu görüşleri Mevlana'nın (1207-1273) pergel metaforuna benzer bir özgürlük alanı beklentileri olarak anlaşılabilir. Mevlana, pergelin sabit ayağı medeniyetimizde sabitlenmiş hareketli ayağı da bütün âlemi dolaşacak diye tarif ettiği metforla; araştıran, sorgulayan, öğrendiği bilgileri tahkik eden gençler yetiştirecek bir anlayış ortaya koymuştur.

Özel yetenekli lise öğrencileri merak ettikleri ve derinlemesine bilgi sahibi olmak istedikleri dini konulara mevcut DKAB müfredatıyla yeterince vakıf olamamaktadırlar. Bu yüzden özel yetenekli öğrenciler için hazırlanmış bireyselleştirilmiş bir eğitim ortamında, farklılaştırılmış bir müfredatla ve özel öğretim yöntemleri ile bir din eğitimi hizmeti sağlanması gerekmektedir. Ülkemizde henüz özel yeteneklilik alanında din eğitimi çalışmaları çok yeni olduğu için DKAB dersi için nasıl bir bireyselleştirme ve farklılaştırma ya da zenginleştirme yapılacağını söylemek zor görünmektedir. Bunun için özel yetenekli öğrenciler için DKAB müfredat geliştirme çalışmalarının yapılması gerekmektedir. Bu öğrencilerin yapılan mevcut araştırmada dini konulara ilgilerinin göz ardı edilemeyecek şekilde var olduğu tespit edilmiştir. Yapılacak müfredat çalışmalarının ve sunulacak din eğitimi imkânlarının, Milli Eğitim Bakanlığı Özel Yetenekliler Eğitimi Çalıştayı Raporu (2019)'da ortaya konulan "İlgi alanlarına saygı" değerinin uygulaması olacaktır.³³

Araştırma kapsamında özel yetenekli lise öğrencisi katılımcıların yüzde 80'inin yarı yapılandırılmış görüşme formunda kendilerine yöneltilen sorularda belirttikleri görüşlerden dini konulardaki sorularının cevaplanması çerçevesinde DKAB öğretmenine bakışlarının olumlu olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Tablo 3). Özel yetenekli lise öğrencileri DKAB öğretmenlerini kendilerini ilgiyle dinleyen, görüşlerine saygıyla yaklaşan ve yargılamada bulunmayan birer rehber olarak görmektedirler. Araştırma sonuçları içerisinde DKAB öğretmenleri ile ilgili verilerin kodları incelendiğinde özel yetenekli lise öğrencilerinin din eğitiminde duygusal gelişim alanlarının öne çıktığı söylenebilir. Duygusal açıdan gelişim özelliklerine uygun olan bu durum, rahat bir iletişim kurabilecekleri, ilgili, samimi, davetkâr bir iletişim dili beklentileri olduğunu göstermektedir.

Özel yetenekli lise öğrencilerinin DKAB öğretmeni, bir kılavuz konumundadır. Özel yetenekli öğrencilerin öğretmeni direkt cevabı veren değil bilgiye giden yolu gösteren bir rehberdir. Bu rehberden özel yetenekli katılımcıların beklentisi, kendilerini hoşgörü ve sabırla dinlemesi ve dersin ciddiyet içerisinde verilmesini sağlamasıdır. Çünkü dini ilgi ve sorgulaması düşük olabilen diğer öğrenciler tarafından öğrenme ortamı bozucu etkilere maruz kalabilmektedir. Özel yetenekli lise öğrencileri DKAB öğretmeninini dini sorgulamalarının uç noktalara gittiği durumlarda, empati göstererek, kendilerinin dine dair sorularını kötü niyetle değil sadece merak ettikleri ve öğrenmek istedikleri için sorduklarını anlamasını beklemektedirler. Aksi durumda

³³ Milli Eğitim Bakanlığı, *Milli Eğitim Bakanlığı Özel Yetenekliler Eğitimi Çalıştayı Raporu*.

katılımcılardan bazıları öğretmen sert bir tavır sergilediği takdirde inanç zayıflığı, dinden soğuma, sorgulamayı bırakma ve ilgisini kaybetme durumlarının ortaya çıktığı/çıkabileceği konusunda endişelerini dile getirmişlerdir. DKAB öğretmenin derse samimiyet ve sohbet havası katarak, DKAB dersinin herhangi bir ders gibi işlenip geçilmesinin önüne geçmesi gerektiğini beklenti olarak sunan katılımcılar olmuştur.

Özel yetenekli lise öğrencilerinin ifadelerinden çıkarılabilecek başka bir husus da DKAB öğretmenleri bu öğrencilerin sorgulamalarını desteklediklerini söylediler de uygulamada buna pek imkân sağlamamaktadırlar. DKAB öğretmenleri bazen müfredatı yetiştirmek endişesiyle, bazen konu dışına çıkmamak için, bazen de özel yetenekli öğrencilerin ilginç sorularıyla baş edemediklerinden dolayı soru sormalarına müsaade etmemektedirler. DKAB öğretmenlerinin özel yetenekli öğrencilerle ilgili temel bir alan bilgisine sahip olması bu durumun çözümüne yardımcı olacaktır. Bu durum, araştırma problem cümlesinde ifade edilen özel yetenekli öğrencilerin diğer gelişim alanlarında kendilerine sunulan özel eğitim imkânlarının din eğitimi alanında da sunulmasının gerekliliğini teyit eden bir veridir. Buraya kadarki veriler ışığında, eğitim ortamını bozucu etkide bulunan ilgisiz akran etkisi, bu ortamda özel yetenekli öğrenciye yeterli özel ilgiyi sunamayan öğretmen ve özel yeteneklilik açısından farklılaştırılmamış bir öğretim programı üçgeninde, ilgi bekleyen bir özel yetenekliler din eğitimi alanı karşımıza çıkmaktadır.

Araştırmanın konusu lise öğrencileri olsa da din eğitiminin okul öncesi ve ilköğretim dönemlerine ait çok önemli bir veriyle de karşılaşmıştır. Küçük yaşlarda verilen din eğitiminde korku ve korkutma yaşayan özel yetenekli lise öğrencileri DKAB öğretmeni ve müfredatı ile ilgili görüşü sorulduğunda ya kendine ait ya da yakın çevresinde şahit olduğu iz bırakan olay anlatımlarında bulunmuşlardır. Din eğitiminde korkutmaya maruz kalan özel yetenekli birey, yaşadığı travmayı zamanla aldığı desteklerle atlattığını ifade etse de bu olayı hatıralarından silemediğini yıllar sonra yapılan böyle bir çalışmayla göstermiştir. Bu durum din eğitimi ve öğretimi gibi duygu boyutu çok kuvvetli bir alanda hassasiyet gösterilmesi gereken önemli bir vaka olarak DKAB öğretmenlerinin ve genel olarak din eğitimi hizmeti veren bütün din eğitimcilerinin dikkatine sunulmuştur.

Araştırma sonucunda elde edilen verilere ve literatürdeki diğer çalışmalara dayalı olarak özel yetenekli öğrencilerin din eğitim ve öğretimi ile ilgili olarak şu önerilerde bulunulabilir:

- Özel yetenekli lise öğrencilerinin DKAB dersi müfredatı ve DKAB öğretmeni ile ilgili görüşlerinin ele alındığı daha detaylandırılmış, sınırlandırılmış nitel, nicel ya da karma yöntemlerle araştırmalar yapılabilir. Örneğin sadece öğretim ortamlarını ya da öğretim metot ve tekniklerini ele alacak alan araştırmaları yapılabilir.
- Araştırma sınırlarımız içinde özel yetenekli lise öğrencilerinin DKAB müfredat ve öğretmen görüşleri incelenmiştir. Yapılacak yeni çalışmalarda ortaokul seviyesindeki özel yetenekli öğrencilerin de DKAB müfredat ve öğretmen görüşlerinin de incelenmesi literatüre önemli katkılar sağlayabilir.
- DKAB öğretmenleri ile ilgili olarak ortaya çıkan olumlu tutumun aynı şekilde DKAB müfredatına yönelik de sağlanabilmesi adına, öğretim programına muhalif öğretmen uygulamalarına yönelik eleştiri ve önerileri de dikkate alarak Milli Eğitim Bakanlığı tarafından hizmet içi eğitimler yapılabilir.
- Özel yetenekli lise öğrencilerinin de gönüllü katılım sağlayıp görüşlerini belirtebilecekleri, DKAB öğretmenlerinin dahil edildiği; özel yeteneklilerin din, ahlak ve değer eğitimi ile ilgili araştırmaları bulunan akademisyenlerin öncülük edeceği, Özel Eğitim ve Rehberlik Hizmetleri Genel Müdürlüğü tarafından desteklenecek çalıştay, ulusal/uluslararası sempozyum vb. çalışmalar düzenlenebilir.
- BİLSEM'lerde özel yetenekli öğrencilerin diğer gelişim alanlarının yanında din eğitimi ve öğretimi de destekleyici tedbirler alınması, imkânlar oluşturulabilir. Örneğin yıllık olarak BİLSEM müdürlükleri tarafından planlanan ve Özel Eğitim ve Rehberlik Hizmetleri Genel Müdürlüğü tarafından onaylanan atölye çalışmaları arasına "Din Felsefesi Atölyesi" açılarak özel yetenekli lise öğrencilerinin dini soru ve sorgulamaları açısından desteklenmeleri sağlanabilir.

Mevcut DKAB öğretmenleri ile aday DKAB öğretmenleri için üniversiteler işbirliğinde özel yeteneklilik alan yeterliliğine yönelik eğitim imkânları oluşturulabilir.

Kaynakça | References

- Akyürek, Süleyman. "İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersi ile Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algıları". *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/23 (01 Haziran 2012), 7-47.
- Al-Lawati, Fatma A. K. - Hunsaker, Scott L. "Differentiation for the Gifted in American Islamic Schools". *Journal for the Education of the Gifted* 30/4 (Haziran 2007), 500-518. <https://doi.org/10.4219/jeg-2007-501>
- Alzboon, Ahmad - Jadou, Mahmoud ABU. "Fundamentals of the Gifted Education in the Prophetic Sunnah, and Its Relation to Contemporary Educational Thought". *Journal for the Education of Gifted Young Scientists* 8/3 (15 Eylül 2020), 1015-1029. <https://doi.org/10.17478/jegys.692117>
- Aşıkoğlu, Nevzat. "Din Öğretiminde Öğretmenin Rolü ve Din Dersi Öğretmeni Yeterlilikleri (Türkiye Örneği)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (15 Haziran 2011), 5-13.
- Barlett, Lesley vd. *Nitel Araştırmalarda Örnek Olay Yöntemi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2021.
- Bazeley, Pat vd. *NVivo ile Nitel Veri Analizi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2015.
- Berg, Bruce L. - Lune, Howard. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. çev. Hasan Aydın. Konya: Eğitim Kitabevi, 2015.
- Berger, Sandra L. *Differentiating Curriculum for Gifted Students*. Council for Exceptional Children, Publication Sales, 1920 Association Dr, 1991. <https://eric.ed.gov/?id=ED342175>
- Conklin, Wendy - Frei, Shelly. *Differentiating the Curriculum for Gifted Learners: All Grades*. Huntington Beach: Teacher Created Materials, 2007.
- Creswell, John W. vd. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020.
- Cülha, Ali vd. "Özel Yetenekli Öğrencilerin İdeal Öğretmene İlişkin Metaforları". *Harran Maarif Dergisi* 3/1 (29 Haziran 2018), 39-51. <https://doi.org/10.22596/2018.0301.39.51>
- Doğan, Recai - Altaş, Nurullah. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlik Düzeylerini Etkileyen Faktörler (Ankara Örneği)". *AÜİFD XLIV/2* (2003), 173-186.
- Ecer, Münir - Candan, Abdurrahman. "DKAB Derslerinde Güncel Dinî Meselelerin Yeri: Öğretmen Görüşlerine Göre Bir Değerlendirme". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (15 Aralık 2023), 125-150. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1349790>
- Ev, Hacer Aşık. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) Öğretmeninin Nitelik ve Mesleki Yeterlilikleri". *İlköğretim Online* 10/2 (26 Haziran 2011), 523-538.
- Fertig, Carol. *Özel Yetenekli Bir Çocuk Yetiştirmek*. çev. Banu Tepe. İstanbul: Pedagoji Yayınları, 2022.
- Gallagher, James J. *Research Summary on Gifted Child Education* (1966). <https://eric.ed.gov/?id=ED026753>
- İpek, Yasemin. *Fen Lisesi Öğrencilerinin DKAB Dersine İlişkin Tutumları ve Değer Algıları (Diyarbakır Örneği)*. Dicle Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.
- İpek, Yasemin. *Üstün Zekâlı Öğrencilerin Din Eğitimi*. Ankara: Pegem Akademi, 2021.
- Kalkan, Ümit vd. "DKAB ve İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin İletişim Becerilerinin Öğrenci Tutumlarına Etkisi". *Mütefekkir* 9/17 (15 Haziran 2022), 149-176. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1128644>
- Kandemir, Sibel. *Lise Öğrencilerinde Ateizm ve Deizm Eğilimi Üzerine Bir Araştırma (Konya Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Kaya, Cemre Nur. *Lise Öğrencilerinin Dini Dünya Görüşlerini Etkileyen Unsurlar Üzerine Bir Araştırma*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Kaya, Umut. "Din Derslerine Giren Öğretmenlerin Yeterliklerine Dair Bir İnceleme". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/55 (20 Ocak 2019), 79-111. <https://doi.org/10.15370/maruiid.515283>
- Koç, Ahmet. "Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlilikleri". *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/19 (01 Haziran 2010), 107-149.
- Koç, Ahmet - Acar, Rüştü. "Dezavantajlı (Özel Yetenekli) Bireylerle Dini İletişim Meselesi". *I. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu "Din, Dil ve İletişim" 10-12 Ekim 2019 Eskişehir*, 410-420.
- Levent, A. Faruk. *Üstün Yetenekli Çocukların Hakları El Kitabı*. İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, 2011.
- Merriam, Sharan B. *Nitel Araştırma*. ed. Selahattin Turan. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018.
- Milli Eğitim Bakanlığı. "Bilim ve Sanat Merkezleri Güncel Sayısı". 16 Kasım 2023. Erişim 01 Ocak 2024. <http://orgm.meb.gov.tr/www/genel-mudurumuz-sayin-doc-dr-mustafa-otrar-bilim-ve-sanat-merkezi-mudurleri-ile-degerlendirme-toplantisi-gerceklestirdi/icerik/2559>
- Milli Eğitim Bakanlığı. "Bilim ve Sanat Merkezleri Nedir?" 2022. Erişim 24 Aralık 2023. <http://orgm.meb.gov.tr/www/bilim-ve-sanat-merkezleri-nedir/icerik/1955>

- Milli Eğitim Bakanlığı. "Bilim ve Sanat Merkezleri Yönergesi 2019". Milli Eğitim Bakanlığı, 2019.
- Milli Eğitim Bakanlığı. *Birinci Özel Eğitim Konseyi*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 13 Mayıs 1991.
- Milli Eğitim Bakanlığı. *Milli Eğitim Bakanlığı Özel Yetenekliler Eğitimi Çalıştayı Raporu*. Çalıştay. Ankara, 2019.
- Milli Eğitim Bakanlığı. "Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği". Milli Eğitim Bakanlığı, 07 Temmuz 2018.
- Mirman, Norman J. "Identifying and Selecting Teachers". *Designing and Developing Programs for Gifted Students*. ed. Joan F. Smutny. 39-68. Corwin Press, 2003.
- Peterson, Jean Sunde - Moon, Sidney M. "Counseling the Gifted". *Handbook of Giftedness in Children: Psychoeducational Theory, Research, and Best Practices*. ed. Steven I. Pfeiffer. 223-245. Boston, MA: Springer US, 2008. https://doi.org/10.1007/978-0-387-74401-8_12
- Şahin, Feyzullah. "Dikkat Eksikliği ve Hiperaktivite Bozukluğu Olan Özel Yetenekliler". *Özel Yetenekli Öğrencilerin Sosyal Duygusal ve Akademik Gelişimi*. ed. Uğur Sak. 189-206. Ankara: Pegem Akademi, 1. baskı: Mart 2021, Ankara., 2021.
- Tirri, Kirsi. "Spirituality and Giftedness". *Gifted Education International* 39/1 (01 Ocak 2023), 73-79. <https://doi.org/10.1177/02614294221129394>
- Tosun, Cemal vd. "Üstün Zekâlı Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi". *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (30 Aralık 2020), 43-76. <https://doi.org/10.18498/amailad.788278>
- Webb, James T. *A Parent's Guide to Gifted Children*. Great Potential Press, Inc., 2007.
- Whittall, Amy. "Developing Appropriate Principles and Strategies for the Teaching of Gifted Students of Religious Education". *Religious Education Research through a Community of Practice. Action Research and the Interpretive Approach*. ed. Julia Ipgrave vd. 72-83. Waxmann Verlag, 2009.

Orta-Ağır Zihin Engeli ve Otizm Spektrum Bozukluğu Olan Öğrencilere Yönelik Hazırlanan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programının Değerlendirilmesi

Tolgahan Ferman POLAT |  <https://orcid.org/0000-0003-1289-3267>

Sorumlu Yazar | tolgahanferman_polat18@erdogan.edu.tr

Türkiye Cumhuriyeti Lefkoşa Büyükelçiliği | **ROR** | <https://ror.org/00jga9g46>

Din Eğitimi | Lefkoşa, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti

Hacı Yusuf ACUNER |  <https://orcid.org/0000-0001-6687-7786>

Prof. Dr. | Yazar | yusuf.acuner@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi | **ROR** | <https://ror.org/0468j1635>

Din Eğitimi | Rize, Türkiye

Öz

Bu çalışmada özel eğitim uygulama okullarında görev yapan öğretmen görüşlerine göre, Orta-Ağır Zihinsel Engeli ve Otizm Spektrum Bozukluğu Olan Öğrenciler İçin Hazırlanan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programının değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Bu bağlamda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programının hedef, içerik, öğrenme-öğretme süreci ve değerlendirme boyutları incelenmiştir. Araştırmada betimsel tarama yöntemi kullanılmıştır. Araştırmanın çalışma evrenini üç kademe birden (I. Kademe-ilkokul; II. Kademe-ortaokul; III. Kademe-lise) eğitime yer veren Türkiye'deki tüm özel eğitim uygulama okulları oluşturmaktadır. Araştırmaya 104 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ile 171 Özel Eğitim öğretmeni olmak üzere toplam 275 öğretmen katılmıştır. Araştırmada veri toplama aracı olarak, araştırmacı tarafından geliştirilen ve 40 sorudan oluşan bir anket formu kullanılmıştır. Elde edilen veriler betimsel veri analizi kullanılarak çözümlenmiştir. Buna göre öğretim programının hedeflerine ilişkin bulgularda; öğretmenlerin çoğunluğu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin günlük hayatta kullanılacak bilgiler yönünden yeterli olduğu, öğretim programının anlaşılır bir dille ifade edildiği, kademeler ile öğrenme alanları arasındaki sayının tutarlı olduğu ve dersin özel eğitim uygulama okulunun amaçlarına ulaşmasına katkı sağladığı konusunda kararsızdır. Öğretmenler, hedef ve davranışların sayı olarak birinci kademe için uygun olmadığını düşünürken, ikinci ve üçüncü kademe için uygunluğu konusunda kararsız olduğunu belirtmektedir. Programda yer alan hedeflerin öğretilebilir zihin engelli çocuklara uygun olmadığı, programın hedefleriyle ilgili kısmının daha işlevsel olması amacıyla tekrar gözden geçirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Tüm kademelerde öğrenme alanlarının bilişsel, duyuşsal ve psikomotor alanlara taksonomik olarak dengeli bir şekilde dağıldığı konusunda öğretmenler kararsızdır ve hedeflerin öğrenme alanlarına dengeli bir şekilde dağılması gerektiği düşünülmektedir. Araştırmaya katılan öğretmenler, programın içerik ögesinin hedeflerle uyumlu olduğunu belirtmektedir. Bunun dışında kalan tüm maddelerde içerik ögesi ile ilgili boyutta öğretmenlerin kararsız kalmaları, öğretim programının içeriği ile ilgili kısmının daha işlevsel olması amacıyla tekrar gözden geçirilmesi gerektiğini düşündürmektedir. Öğretim programının öğrenme-öğretme süreci boyutuna yönelik bulgularda ise; bu okula ve tüm kademe düzeyine yönelik hazırlanan din kültürü ve ahlak bilgisi ders kitaplarının öğrencilere uygunluğu konusundan öğretmenlerin kararsız oldukları belirtilirken; bu ders kapsamında EBA'da yeterince uygulama ve etkinlik olmadığını sonucuna ulaşılmıştır. Bu açıdan programın öğrenme-öğretme süreçleri ile ilgili olan kısmın daha işlevsel olması amacıyla tekrar gözden geçirilerek bazı güncellemelerin yapılması uygun olacaktır. Öğretim programının değerlendirme boyutuna yönelik bulgularda; mevcut ölçme-değerlendirme yöntemleriyle din kültürü ve ahlak bilgisi programında belirtilen hedeflere ulaşılıp ulaşılmadığı konusunda öğretmenlerin kararsız kaldıkları belirtilmiştir. Bu açıdan programın değerlendirme ile ilgili olan kısmının işlevsel olması amacıyla öğrencide öğrenimin oluşup oluşmadığını ölçen yöntem ve tekniklerin hayata geçirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Katılımcılar, derste ihtiyaç duyulan materyal ve malzemeleri program incelendiğinde belirlenebileceğini; belli aralıklarla program güncellemelerinin gerekli olduğunu; programı inceleyerek sıftaki rolünü belirleyebileceğini düşünmektedir.

Anahtar Kelimeler

Özel Eğitim, Orta-Ağır Zihinsel Engeli, Otizm Spektrum Bozukluğu, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Öğretim Programı

Atıf Bilgisi

Polat, Tolgahan Ferman- Acuner, Hacı Yusuf. "Orta-Ağır Zihin Engeli ve Otizm Spektrum Bozukluğu Olan Öğrencilere Yönelik Hazırlanan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programının Değerlendirilmesi". *Rize İlahiyat Dergisi* 27 (Ekim 2024), 49-68.

<https://doi.org/10.32950/rid.1424302>

Yayın Bilgileri

Türü

Araştırma Makalesi

Süreç Bilgileri

Geliş Tarihi: 23.01.2024

Kabul Tarihi: 20.05.2024

Yayın Tarihi: 20.10.2024

Değerlendirme

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu çalışma, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde 2024 yılında sunulan ve kabul edilen "Özel Eğitim Uygulama Okulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının Öğretmen Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

Yazar Katkı Düzeyleri

Sorumlu yazar (TFP) %70, yazar (HYA) %30.

Benzerlik Taraması

Yapıldı - iThenticate

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Etik Bildirim

ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr

Finansman

Bu çalışmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans

Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.




Dizinlenme Bilgisi



Evaluation of the Religious Culture and Ethics Course Curriculum Prepared for Students with Moderate-Severe Intellectual Disability and Autism Spectrum Disorder

Tolgahan Ferman POLAT |  <https://orcid.org/0000-0003-1289-3267>


Corresponding Author | tolgahanferman_polat18@erdogan.edu.tr

Embassy of the Republic of Turkey in Nicosia |  <https://ror.org/00jga9g46>

Religious Education | Nicosia, Turkish Republic of Northern Cyprus

Hacı Yusuf ACUNER |  <https://orcid.org/0000-0001-6687-7786>

Prof. Dr. | Author | yusuf.acuner@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan University |  <https://ror.org/0468j1635>

Religious Education | Samsun, Türkiye

Abstract

In this research, it was aimed to evaluate the Religious Culture and Ethics Course Teaching Program Prepared for Students with Moderate-Severe Mental Disabilities and Autism Spectrum Disorder, according to the opinions of teachers working in special education practice schools. In this context, the goal, content, learning-teaching process and evaluation dimensions of the Religious Culture and Ethics Course Curriculum were examined. A descriptive scanning method was used in the research. The study population of the research consists of all special education practice schools in Turkey that provide education at three levels (I. Stage - primary school; II. Stage - secondary school; III. Stage - high school). A total of 275 teachers, including 104 Religious Culture and Ethics teachers with 171 Special Education teachers, participated in the research. A survey form consisting of 39 questions, developed by the researcher, was used as a data collection tool in the study. The data obtained was analyzed using descriptive data analysis. Accordingly, in the findings regarding the objectives of the curriculum, the majority of teachers are undecided that the Religious Culture and Moral Knowledge course is sufficient in terms of information to be used in daily life, that the curriculum is expressed in an understandable language, that the number of stages and learning areas is consistent, and that the course contributes to achieving the goals of the special education practice school. While teachers think that the number of goals and behaviors are not suitable for the first stage, they state that they are undecided about their suitability for the second and third stages. It is understood that the goals in the program are not suitable for teachable mentally retarded children and that the part of the program related to the goals should be reviewed in order to be more functional. Teachers participating in the research state that the content element of the program is compatible with the goals. The fact that teachers are undecided about the content element in all other items suggests that the content-related part of the curriculum should be reconsidered in order to be more functional. In the findings regarding the learning-teaching process dimension of the curriculum, it was determined that the teachers were undecided about the suitability of the religious culture and ethics textbooks prepared for this school and all grade levels for the students. Within the scope of this course, it was concluded that there are not enough applications and activities in the Education Information Network. In this respect, it would be appropriate to review the part of the program related to the learning-teaching processes and make some updates in order to make it more functional. In the findings regarding the evaluation dimension of the curriculum, it was determined that teachers were undecided about whether the goals specified in the religious culture and moral knowledge program were achieved with the current measurement-evaluation methods. In this respect, it is understood that in order for the evaluation-related part of the program to be functional, methods and techniques that measure whether the student has learned or not must be implemented. The participants think that the materials and supplies needed in the lesson can be determined when the program is examined, that program updates are necessary at certain intervals, and that they can determine their role in the classroom by examining the program.

Keywords

Special Education, Medium-Severe Mental Disability, Autism Spectrum Disorder, Religious Culture and Moral Knowledge, Curriculum.

Citation

Polat, Tolgahan Ferman- Acuner, Hacı Yusuf. "Evaluation of the Religious Culture and Ethics Course Curriculum Prepared for Students with Moderate-Severe Intellectual Disability and Autism Spectrum Disorder". *Rize Theology Journal* 27 (October 2024), 49-68.

<https://doi.org/10.32950/rid.1424302>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 23.01.2024	Date of Acceptance: 20.05.2024	Date of Publication: 20.10.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. This study was produced from the doctorate thesis titled "Evaluation of Religious Culture and Moral Knowledge Curriculum of Special Education Application School in terms of Teachers' Opinions", which was presented and accepted at Recep Tayyip Erdoğan University Graduate School of Postgraduate Education on 2024.		
Auth. Contribution Rates	Corresponding author (TFP) %70 , author (HYA) %30.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

En yangın ve kapsayıcı tanıma göre özel eğitim: “Özel gereksinimi olan bireylere sunulan, bu alanda eğitim almış uzman personel ile uyarlanmış ve geliştirilmiş müfredatlar yoluyla, öğrencilerin ihtiyaçlarına göre düzenlenmiş çevre, uygun yöntem ve araç-gereçlerle sürdürülen eğitim biçimine denir” şeklinde ifade edilmektedir (Cavkaytar, 2018, 1/1-18). Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği’ne göre ise: “Bireysel ve gelişim özellikleri ile eğitim yeterlilikleri açısından akranlarından anlamlı düzeyde farklılık gösteren bireylerin eğitim ve sosyal ihtiyaçlarını karşılamak üzere geliştirilmiş eğitim programları ve özel olarak yetiştirilmiş personel ile uygun ortamlarda sürdürülen eğitim” olarak tanımlanır (MEB, 13 Temmuz 2022). Her iki tanımda da özel gereksinimi olan öğrencilerin ihtiyaçlarına göre hazırlanmış ortam, program, yöntem ve materyallere vurgu yapılmıştır. Ayrıca bu eğitimi, alanda yetişmiş uzman bir personelin sunması gerektiği vurgulanmıştır. Burada sözü edilen yetiştirilmiş personel, üniversitelerin dört yıllık özel eğitim öğretmenliği programından mezun olan öğretmenlerdir.

Özel eğitimi tanımlayan bir diğer unsur ise eğitim programlarının bu bireylerin eğitim gereksinimlerini karşılayacak şekilde hazırlanması ve gerekli program uyarlamalarının yapılmasıdır. Özel gereksinimi olan bireyler için hazırlanacak eğitim programları, bireyin bulunduğu sınıf düzeyine uygun eğitim programından yararlanarak her biri için BEP hazırlanmasıyla gerçekleştirilmektedir. Özel gereksinimi olan bireylerin bireysel farklılıkları doğrultusunda eğitim ortamları da farklılık gösterecektir. Ülkemizde bütünleştirilmiş eğitim ortamı öncelikli konu olarak ele alınmaktadır. Buna göre özel gereksinim durumu uygun olan bireylerin genel eğitim ortamlarına katılmalarına öncelik verilmektedir. Ancak özel gereksinim durumları nedeniyle genel eğitim ortamlarından yararlanamayacak düzeyde olan öğrencilerin özelliklerine uygun olarak farklı düzenlemeler yapılabilmektedir. Bu bağlamda orta-ağır zihin engeli ve otizm spektrum bozukluğu olan öğrenciler, kendileri için açılmış olan özel eğitim uygulama okulunda eğitimlerine devam etmektedir. Bu okul türünde yer alan branş derslerinden biri de din kültürü ve ahlak bilgisi (DKAB) dersidir.

Özel eğitim hizmeti veren okul/kurumlar ve bu çalışmanın içeriğine uygun olarak orta-ağır zihinsel yetersizliği olan bireylere yönelik özel eğitim hizmetlerinin sunulmasına ilişkin yapı, Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliğinin Altıncı Bölümünde şu şekilde açıklanmaktadır: Orta veya ağır düzeyde zihinsel yetersizliği olan bireyler ile orta veya ağır düzeyde otizmi olan bireyler için gündüzlü özel eğitim uygulama okulu (I. Kademe) ve özel eğitim uygulama okulu (II. Kademe), özel eğitim uygulama okulu (III. Kademe) açılır. Dersler özel eğitim öğretmeni tarafından okutulur. Ancak görsel sanatlar, müzik, beden eğitimi, DKAB dersi ile iş becerilerine yönelik dersler ilgili alan öğretmenleri tarafından okutulur. Alan öğretmeni tarafından okutulan derslere özel eğitim öğretmeni de ders işlenişine destek vermek üzere katılır (MEB, 13 Temmuz 2022). Bu bağlamda özel eğitim uygulama okulunda DKAB dersi haftada bir saat olarak DKAB branş öğretmeni tarafından okutulmaktadır. DKAB branş öğretmeni olmadığı durumda DKAB dersini özel eğitim öğretmeni işlemek durumundadır.

1. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Araştırmanın amacı, orta-ağır zihin engelli bireyler ile otistik bireylerin eğitim gördüğü özel eğitim uygulama okulundaki DKAB Dersi Öğretim Programının öğretmen görüşlerine göre değerlendirilmesidir. Bu amaca ulaşmak için, DKAB Dersi Öğretim Programının hedef-içerik-eğitim/öğretim durumları ve değerlendirme boyutlarında, dersin işlenişinde bulunan DKAB ve özel eğitim öğretmenlerinin görüşlerine başvurulmuştur. Literatürde hafif zihinsel engelliler (Demir, 2017a) ve işitme engelliler (Gün, 2020) DKAB Dersi Öğretim Programını inceleyen çalışmalar bulunmaktadır. Fakat orta-ağır zihinsel engeli ve otizm spektrum bozukluğu olan öğrencilerin DKAB Dersi Öğretim Programını, öğretmen görüşleri bağlamında inceleyen bir çalışmanın olmadığı görülmüştür. Çalışmanın literatürde yer alan boşluğu dolduracağı beklenmektedir. Bu bağlamda araştırmanın DKAB Dersi Öğretim Programının, program geliştirme süreçlerine katkı sağlayacağı söylenebilir. Öte yandan özel eğitim uygulama okuluna devam eden öğrencilere yönelik DKAB dersinin niteliğinin artmasına dolaylı olarak fayda sağlayacağı ifade edilebilir.

1.1. Araştırmanın Problemi

Araştırmada, özel eğitim uygulama okulunda okutulan DKAB Dersi Öğretim Programının özel eğitim ve DKAB öğretmenlerinin görüşlerine göre değerlendirilmesi hedeflenmiştir. Bu bağlamda, araştırmanın temel problemi, Orta-Ağır Zihinsel Engeli ve Otizm Spektrum Bozukluğu Olan Öğrencilere Yönelik Hazırlanan DKAB Dersi Öğretim Programına Yönelik Öğretmen Görüşleri Nelerdir? Şeklinde belirlenmiştir. Belirlenen hedefe ulaşmak bu öğretim programının boyutlarını sorgulayan 4 alt problem belirlenmiştir.

Araştırmada cevap aranan alt problemler şu şekildedir:

Orta-Ağır Zihinsel Engeli ve Otizm Spektrum Bozukluğu Olan Öğrencilere Yönelik Hazırlanan DKAB Dersi Öğretim Programının;

1. Hedef Boyutuna İlişkin Öğretmen Görüşleri Nelerdir?
2. İçerik Boyutuna İlişkin Öğretmen Görüşleri Nelerdir?
3. Öğrenme-Öğretme Süreci Boyutuna İlişkin Öğretmen Görüşleri Nelerdir?
4. Ölçme-Değerlendirme Boyutuna İlişkin Öğretmen Görüşleri Nelerdir?

2. Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırmada, araştırmanın temel problemine uygun olarak tarama yöntemlerinden biri olan kesitsel tarama kullanılmıştır. Kesitsel taramada amaç, taranan olgunun zaman içindeki değişimini değil, herhangi bir andaki durumunu tanımlamaktır (Özdemir, 2015). Araştırmanın amacı, toplanan verilerle araştırmanın yapıldığı dönemde araştırma evrenine giren katılımcıların o andaki görüşlerini tespit etmek olduğundan ve zaman içerisindeki değişim araştırmanın temel problemi olmadığından kesitsel tarama tercih edilmiştir.

2.1. Araştırmanın Evreni

2022 yılı itibarıyla Türkiye’de üç kademe eğitime yer veren özel eğitim uygulama okulu sayısı 275’tir. Bu okullarda görev yapan 104 DKAB ve 171 özel eğitim sınıf öğretmenine, 2021-2022 eğitim-öğretim yılı Güz ve Bahar döneminde anket uygulanmıştır. Tüm evrene ulaşabilmek adına mevcut anket dijital ortama aktararak internet üzerinden öğretmenlerin ankete katılması sağlanmış ve tüm evrene eksiksiz ulaşılmıştır.

2.2. Veri Toplama Aracı

Veri toplama aracını hazırlamak için öncelikle bu konuda yapılmış araştırma ve çalışmalar taranmış, benzer veri toplama araçları incelenmiştir. Neticede bu öğrenci grubu için hazırlanan DKAB Dersi Öğretim Programına ilişkin öğretmen görüşlerini irdeleyen 40 soruluk bir anket hazırlanmıştır. Veri toplama aracı; program geliştirme, din eğitimi ve özel eğitim uzmanları tarafından incelenmiştir. Eleştiriler ve öneriler doğrultusunda anket formu yeniden düzenlenmiştir. Son şekli verilen anket formu 22 kişilik bir guruba uygulanmıştır. Uygulama sonucunda ankette yer alan sorulara ilişkin Cronbach’s Alpha Güvenirlik Katsayısı 0,82 olarak bulunmuştur. Bu sonuç anketin güvenilirliğinin ve iç tutarlılığının yüksek olduğunu ifade etmektedir. Anket iki bölümden oluşmaktadır. Anketin birinci bölümünde öğretmenlerin kişisel bilgilerine yönelik 12 soru bulunmaktadır. İkinci bölümde ise öğretmenlerin “Orta ve Ağır Zihin Engelli Bireyler İle Otistik Bireyler İçin Hazırlanan DKAB Dersi Öğretim Programı”nın, hedef, içerik, öğrenme-öğretme süreci ve değerlendirme boyutlarına ilişkin görüşlerini irdeleyen sorular bulunmaktadır.

2.3. Verilerin Analizi

Tarama araştırmaları betimleyici bir doğaya sahip oldukları için bu araştırmada betimleyici istatistiklerden ortalama değeri kullanılmıştır. Yapılan istatistiksel analizde alt problemler doğrultusunda bir sistematik benimsenmiştir. Alt problemlere ilişkin veriler yorumlanmadan önce betimsel istatistikler hesaplanmış ve dağılımın özellikleri ortaya konmuştur. Öncelikle her soruya ait frekans ve yüzde değerleri hesaplanıp tabloleştirilmiştir.

Anket formunda alt problemler için belirlenen dereceler ve sayısal değerler temel alınarak elde edilen aritmetik ortalamaların değerlendirme aralığı;

1,00 - 1,80’e kadar “Kesinlikle Katılmıyorum”

1,81 - 2,60’a kadar “Katılmıyorum”

2,61 - 3,40’a kadar “Kararsızım”

3,41 - 4,20’ye kadar “Katılıyorum”

4,21 - 5,00’a kadar “Kesinlikle Katılıyorum” olarak belirlenmiştir.

2.4. Araştırmanın Etik İzinleri

Yapılan bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Yönergenin ikinci bölümü olan “Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemler” başlığı altında

belirtilen eylemlerden hiçbiri gerçekleştirilmemiştir.

2.4.1. Etik Kurul İzin Bilgileri

Etik değerlendirmeyi yapan kurul adı = Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu

Etik kurulu değerlendirme kararının tarihi= 16.03.2021

Etik kurulu değerlendirme belgesinin sayı numarası= 2021/66

3. Bulgular

Bu bölümde, araştırmada ele alınan problem ve alt problemler için toplanan verilerin istatistiksel analizleri sonucu elde edilen bulgulara yer verilmektedir.

3.1. Öğretim Programının Hedef Boyutuna Yönelik Öğretmen Görüşleri İle İlgili Bulgular

Araştırmanın birinci alt problemi; “Orta-Ağır Zihinsel Engeli ve Otizm Spektrum Bozukluğu Olan Öğrencilere Yönelik Hazırlanan DKAB Dersi Öğretim Programının Hedef Boyutuna İlişkin Öğretmen Görüşleri Nelerdir? Sorusuna yanıt aranmış ve bu doğrultuda yapılan analizler aşağıda Tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1. Programın Hedef Boyutuna İlişkin Öğretmen Görüşlerinin Dağılımı

HEDEFLER	Kesinlikle Katılıyor		Katılıyor		Kararsızım		Katılmıyorum		Kesinlikle Katılmıyorum		N	X
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%		
1 DKAB Dersi Öğretim Programı, Güzel Ahlak/Sorumluluk Gibi Değerlerin Öğrencilere Aktarılmasında Etkilidir	71	25,8	121	44,0	28	10,2	38	13,8	17	6,2	275	3.69
2 Türk Milli Eğitiminin Temel Amaçları Göz Önünde Bulundurulduğunda, DKAB Dersi Özel Eğitim Uygulama Okulu Müfredatında Yer Almalıdır	58	21,1	112	40,7	38	13,8	35	12,7	32	11,6	275	3.47
3 DKAB Dersi Öğretim Programında Amaçlar, Anlaşılır Bir Dille İfade Edilmiştir	17	6,2	150	54,5	44	16,0	52	18,9	12	4,4	275	3.39
4 Öğrenme Alanları İle Öğrenim Kademeleri Arasındaki Sayı Tutarlıdır	13	4,7	132	48,0	68	24,7	54	19,6	8	2,9	275	3.32
5 DKAB Dersi Hedef/Amaçları, Özel Eğitim Uygulama Okulunun Hedef/Amaçlarına Ulaşılmasına Katkı Sağlamaktadır	29	10,5	122	44,4	45	16,4	61	22,2	18	6,5	275	3.30
6 DKAB Dersi Öğretim Programı, Hedef ve Davranış Sayıları Olarak II. Kademe İçin Uygundur	13	4,7	130	47,3	61	22,2	56	20,4	15	5,5	275	3.25
DKAB Dersi Öğretim Programı, Hedef ve												

7	Davranış Sayıları Olarak III. Kademe İçin Uygundur	10	3,6	140	50,9	51	18,5	58	21,1	16	5,8	275	3.25
8	II. Kademe DKAB Programı Hedef ve Davranışları; Bilişsel, Duyuşsal ve Psikomotor Alanlara Taksonomik Olarak Dengeli Bir Şekilde Dağılım Göstermektedir	7	2,5	134	48,7	58	21,1	67	24,4	9	3,3	275	3.23
9	III. Kademe DKAB Programı Hedef ve Davranışları; Bilişsel, Duyuşsal ve Psikomotor Alanlara Taksonomik Olarak Dengeli Bir Şekilde Dağılım Göstermektedir	11	4,0	134	48,7	51	18,5	65	23,7	14	5,1	275	3.23
10	DKAB Dersinin Amaçları, Teorik Bilgi Yerine Günlük Hayatta Kullanabilecek Bilgiler Yönünden Yeterlidir	19	6,9	114	41,5	52	18,9	70	25,5	20	7,3	275	3.15
11	I. Öğretim Kademesi DKAB Dersi Öğretim Programı Hedef ve Davranışları; Bilişsel, Duyuşsal ve Psikomotor Alanlara Taksonomik Olarak Dengeli Bir Şekilde Dağılım Göstermektedir	8	2,9	110	40,0	68	24,7	72	26,2	17	6,2	275	3.07
12	DKAB Dersi Öğretim Programı, Hedef ve Davranış Sayıları Olarak I. Öğretim Kademesi İçin Uygundur	9	3,3	107	38,9	53	19,3	82	29,8	24	8,7	275	2.98
13	DKAB Dersi Öğretim Programı Öğrencilerin Dini İhtiyaçlarına Cevap Verebilecek Şekilde Hazırlanmıştır	19	6,9	85	30,9	68	24,7	72	26,2	31	11,3	275	2.96

Tablo 1'e göre verilen yanıtlar incelendiğinde; 1. ve 2. maddeye öğretmenlerin katıldığı görülürken, diğer maddelerin tamamı için kararsız oldukları belirlenmiştir.

3.2. Öğretim Programının İçerik Boyutuna İlişkin Öğretmen Görüşleri İle İlgili Bulgular

Araştırmanın ikinci alt probleminde; "Orta-Ağır Zihinsel Engeli ve Otizm Spektrum Bozukluğu Olan Öğrencilere Yönelik Hazırlanan DKAB Dersi Öğretim Programının İçerik Boyutuna İlişkin Öğretmen Görüşleri Nelerdir? Sorusuna yanıt aranmış ve bu doğrultuda yapılan analizler aşağıda Tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 2. Programın İçerik Boyutuna İlişkin Öğretmen Görüşlerinin Dağılımı

İÇERİK	Kesinlikle Katılıyorum		Katılıyorum		Kararsızım		Katılmıyorum		Kesinlikle Katılmıyorum		N	X	
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%			
1	Programda Yer Alan Konular, Programın Hedefleri İle Uyumludur	14	5,1	161	58,5	40	14,5	51	18,5	9	3,3	275	3.44
2	Programda Yer Alan İçerikte, Öğrencilere Hangi Sınıfta Hangi Konuların Öğretileceği Belirtilmediği İçin, Program Derse Giren	20	7,3	154	56,0	35	12,7	49	17,8	17	6,2	275	3.41

	Öğretmenlerin İşlerini Kolaylaştırmaktadır													
3	Programda Yer Alan İçerik, Öğrencilere Günlük Yaşam Becerileri ve Toplumsal Uyum Becerileri Gibi Özellikleri Kazandıracak Şekilde Hazırlanmıştır	15	5,5	144	52,4	55	20,0	47	17,1	14	5,1	275	3.36	
4	DKAB Dersi Öğrenme İçeriği; I. Kademedden →III. Kademeye, Somuttan→Soyuta, Bilinenden→ Bilinmeyene, Yakından→Uzağa Şeklinde Sıralanarak Hazırlanmıştır	13	4,7	145	52,7	48	17,5	57	20,7	12	4,4	275	3.33	
5	Konular, Öğrencilerin Dini Duygu ve Tutumlarını Geliştirici Niteliktedir	16	5,8	123	44,7	54	19,6	58	21,1	24	8,7	275	3.18	
6	Programda Yer Alan İçerik Belirlenirken, Disiplinler Arası İlişki Kurulacak Şekilde Düzenlenmiştir	8	2,9	121	44,0	69	25,1	57	20,7	20	7,3	275	3.15	
7	DKAB Dersi Müfredat Programı Öğrencilerin İhtiyaç Duyduğu Konulardan Oluşmaktadır	10	3,6	94	34,2	54	19,6	85	30,9	32	11,6	275	2.87	
8	Programda Yer Alan İçerik Hazırlanırken, Öğrencilerin Bilişsel, Duyuşsal ve Psikomotor Özellikleri Dikkate Alınmıştır	16	5,8	81	29,5	58	21,1	85	30,9	35	12,7	275	2.85	
9	Programda Yer Alan İçerik Öğrencilerin Öğrenme Motivasyonlarını Artırması Bakımından Yeterlidir	8	2,9	86	31,3	56	20,4	93	33,8	32	11,6	275	2.80	
10	Programın İçeriğinde Yer Alan Konu ve Kavramlar, Genel Olarak Öğrencilerin Yaş Düzeyi ve Gelişim Özelliklerine Uygunur	7	2,5	90	32,7	43	15,6	91	33,1	44	16,0	275	2.73	
11	DKAB Müfredat Programının Tamamında Fatiha, Kevser ve İhlas Surelerinin Yanında Başka Sureler de Yer Almalıdır	10	3,6	58	21,1	57	20,7	82	29,8	68	24,7	275	2.49	

Tablo 2'ye göre, öğretmenler 1. maddeye katılırken, 12. maddeye katılmadığı görülmektedir. Tablo 2'deki diğer maddeler için öğretmenlerin kararsız oldukları belirlenmiştir.

3.3. Öğretim Programının Öğrenme-Öğretme Süreci Boyutuna İlişkin Öğretmen Görüşleri İle İlgili Bulgular

Araştırmanın üçüncü alt probleminde; "Orta-Ağır Zihinsel Engeli ve Otizm Spektrum Bozukluğu Olan Öğrencilere Yönelik Hazırlanan DKAB Dersi Öğretim Programının Öğrenme-Öğretme Süreci Boyutuna İlişkin Öğretmen Görüşleri Nelerdir?"

Sorusuna yanıt aranmış ve bu doğrultuda yapılan analizler aşağıda Tablo 3'te verilmiştir.

Tablo 3. Programın Öğrenme ve Öğretme Süreci Boyutuna İlişkin Öğretmen Görüşlerinin Dağılımı

ÖĞRENME-ÖĞRETME SÜRECİ		Kesinlikle Katılıyorum		Katılıyorum		Kararsızım		Katılmıyorum		Kesinlikle Katılmıyorum		N	X
		f	%	f	%	f	%	f	%	f	%		
1	Araç-Gereç/Materyal Kullanarak İşlediğim DKAB Dersinde, Öğrencilerin İlgisi Genellikle Artmaktadır	114	41,5	121	44,0	20	7,3	13	4,7	7	2,5	275	4.17
2	DKAB Dersi İnanç Öğrenme Alanındaki Soyut Konuların Oyunla/Etkinlikle Öğretimi, Daha Yararlı Sonuçlar Sağlayacaktır	113	41,1	123	44,7	14	5,1	14	5,1	11	4,0	275	4.14
3	MEB, DKAB Öğretmenlerine Yönelik Özel Gereksinimli Öğrencilerin Özellikleri, BEP Hazırlama, BÖP Uygulama, Ölçme Değerlendirme Gibi Konularda Belirli Aralıklarla Hizmet İçi Eğitimler Vererek İlgililerin Yeterliklerini Arttırmalıdır	110	40,0	119	43,3	21	7,6	14	5,1	11	4,0	275	4.10
4	DKAB Dersi DKAB Öğretmenleri Tarafından İşlenmelidir	100	36,4	89	32,4	29	10,5	31	11,3	26	9,5	275	3.75
5	Programın İçeriği, BEP Hazırlamaya ve Uygulamaya İmkân Sağlayacak Şekilde Hazırlanmıştır	17	6,2	160	58,2	41	14,9	41	14,9	16	5,8	275	3.67
6	DKAB Dersinde BEP Kullanmak İşlevseldir	39	14,2	160	58,2	33	12,0	32	11,6	11	3,9	275	3.67
7	Özel Gereksinimli Öğrencilere Yönelik İşlediğim DKAB Dersinde, Özel Öğretim Yöntemleri Konusunda Yeterli Bilgiye Sahibim	51	18,5	129	46,9	47	17,1	38	13,8	10	3,6	275	3.63
8	DKAB Branş Dersliği Bulunması Öğrenci Başarısını Olumlu Yönde Etkileyecektir	54	19,6	117	42,5	37	13,5	36	13,1	31	11,3	275	3.46
9	Fiziki Ortamın Uygunluğu, DKAB Dersinde Öğrenci Başarısını Olumlu Yönde Etkilemektedir	42	15,3	128	46,5	42	15,3	36	13,1	27	9,8	275	3.44
10	Her (I.- II.- III.) Kademe Düzeyinde Hazırlanan DKAB Ders Kitapları, Öğrencilerin Özelliklerine Uygundur	9	3,3	79	28,7	52	18,9	88	32,0	47	17,1	275	2.69
11	EBA'da DKAB Dersine Yönelik ve Programın İçeriğine Uygun Yeterince Uygulama/Etkinlik Vardır	6	2,2	63	22,9	71	25,8	83	30,2	52	18,9	275	2.59

Tablo 3'e göre 11. maddeye öğretmenlerin katılmadığı görülürken, 10. maddeye katılım konusunda kararsız olduğu görülmektedir. Tablo 3'te yer alan diğer maddeler için öğretmenlerin katıldığı belirlenmiştir.

3.4. Öğretim Programının Değerlendirme Boyutuna İlişkin Öğretmen Görüşleri İle İlgili Bulgular

Araştırmanın dördüncü alt probleminde; “Orta-Ağır Zihinsel Engeli ve Otizm Spektrum Bozukluğu Olan Öğrencilere Yönelik Hazırlanan DKAB Dersi Öğretim Programının Ölçme-Değerlendirme Boyutuna İlişkin Öğretmen Görüşleri Nelerdir?” Sorusuna yanıt aranmış ve bu doğrultuda yapılan analizler aşağıda Tablo 4’te verilmiştir.

Tablo 4. Programın Değerlendirme Boyutuna İlişkin Öğretmen Görüşlerinin Dağılımı

ÖLÇME-DEĞERLENDİRME		Kesinlikle Katılıyorum		Katılıyorum		Kararsızım		Katılmıyorum		Kesinlikle Katılmıyorum		N	X
		f	%	f	%	f	%	f	%	f	%		
1	Program Güncellemelerinin Önemli Olduğunu Düşünürüm	102	37,1	156	56,7	12	4,4	2	0,7	3	1,1	275	4.28
2	Programı Okuduğumda, Sınıftaki Rolümü Net Bir Şekilde Anlayabilirim	47	17,1	166	60,4	42	15,3	16	5,8	4	1,5	275	3.86
3	Programı İncelediğimde İhtiyaç Duyabileceğim Materyalleri/Malzemeleri Belirlerim	37	13,5	183	66,5	34	12,4	17	6,2	4	1,5	275	3.84
4	DKAB Dersi Öğretim Programında İstenilen Hedeflere Ulaşıp-Ulaşılmadığı Mevcut Ölçme ve Değerlendirme Teknikleriyle Ölçülebilmektedir	10	3,6	99	36,0	75	27,3	62	22,5	29	10,5	275	3.00

Tablo 4’e göre 4. maddeye katılım konusunda öğretmenlerin kararsız olduğu görülürken, diğer maddeler için katıldığı belirlenmiştir.

Tablo 5. DKAB Dersi Hedef/Amaçların Gerçekleştirilebilme Durumu Nedir? İfadesinin Yanıtlanma Oranları (Öğrenci, Okul Fiziki Ortamı, DKAB Programı vs. Gibi Tüm Koşulları Göz Önünde Bulundurarak)

	f	%
%100’lük bir bölümü gerçekleştirilebiliyor	0	0
%75’lik bir bölümü gerçekleştirilebiliyor	36	13,1
%50’lik bir bölümü gerçekleştirilebiliyor	58	21,1
%25’lik bir bölümü gerçekleştirilebiliyor	142	51,6
%0’lık bir bölümü gerçekleştirilebiliyor	39	14,2
Toplam	275	100,0

Öğretmenlerin DKAB dersi hedef/amaçların gerçekleştirilebilme durumu nedir? İfadesine katılma durumları Tablo 5’teki verilere göre incelendiğinde 142 kişi ve %51,6’lık oranla DKAB dersinin sadece %25’lik bölümün kazandırıldığı düşünmektedir.

4. Tartışma

Bu bölümde programa ilişkin elde edilen bulgular, literatürde yer alan benzer çalışmalarla aşağıda tartışılmış ve yorumlanmıştır.

4.1. Öğretim Programının Hedef Boyutuna İlişkin Tartışma

Tablo 1'deki aritmetik ortalamaya göre öğretmenlerin çoğunluğunun 1. ve 2. maddeye katıldığı görülmektedir. Bunun yanında 5. maddeye ilişkin elde edilen aritmetik ortalamaya göre; öğretmenlerin çoğunluğu DKAB dersinin özel eğitim uygulama okulunun amaçlarına ulaşılmasına katkı sağladığı konusunda kararsızdır. Buradaki bulgudan yola çıkılarak DKAB dersinin bu okul türünde yer alması gerektiği öğretmenlerin çoğunluğu tarafından savunulurken; öğretmenlerin diğer maddelere katılım konusunda kararsız kalması, mevcut haliyle dersin bu okul türünde işlevsel olmadığını düşündürmektedir. Nitekim Bilecik (2019a)'in yaptığı çalışmada DKAB dersinin öğrenciye herhangi bir katkı sağlamadığını, müfredattan çıkarılması gerektiğini belirten öğretmenler olsa da araştırmaya katılan öğretmenlerin pek çoğu öğrencilerin sosyal kabulünün sağlanmasında, ahlaki bir takım yargı, değer ve davranışların öğretilerek hayata yansımada ve öz bakım becerileri, temizlik gibi bireyin ihtiyaç duyduğu hususlarda DKAB dersinin katkı sağladığını belirtmişlerdir. Demir (2017a)'in çalışmasında "DKAB Programında yer alan genel ve özel amaçlar eğitilebilir (hafif) zihin engelli çocukların akademik bilgi düzeyine uygun değildir" maddesine ilişkin olarak elde edilen bulguya göre ($X=3,44$); öğretmenlerin çoğunluğu programda yer alan hedeflerin eğitilebilir (hafif) zihin engelli çocuklara uygun olmadığı, DKAB programında yer alan hedeflerin bu çocukların özelliklerine uygun şekilde yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini belirterek bu araştırmanın bulgusunu desteklemektedir. Duzcu (2015, 64) özel eğitim mesleki eğitim merkezi Türkçe Dersi Öğretim Programı ve Fırat (2010, 55) Sosyal Bilgiler Dersi Öğretim Programını değerlendirdiği çalışmalarında aynı sonuca ulaşmıştır. Bu sonuca göre program hazırlanırken bu öğrencilere, öğretilecek bilgi ve becerilerin seçiminde onların gelişim düzeyine uygun genel ve özel amaçların seçilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde öğrencilerin bu özelliklere uygun olmayan hedeflerin öğrencilere kazandırılması oldukça zor olacaktır (Özdemir, 2016, 63).

Tablo 1'deki 6, 7. ve 12. maddelere ilişkin aritmetik ortalamaya göre, öğretmenlerin çoğunluğu hedef-davranış sayılarının öğrenim kademelerine uygunluğu konusunda kararsız olduklarını belirtmiştir. Literatürde yer alan çalışmalar başka ders ve engel türleri kapsamında olmakla beraber bu çalışmanın sonucuyla benzerlik göstermektedir. Aygür (2021)'ün çalışmasında öğretmenler Sosyal Bilgiler Dersi Öğretim Programındaki amaç, kazanımlar ve konular, işitme engelli öğrencilerin dil gelişim süreci göz önünde bulundurularak sıralanmalı, programın tekrarlı, aşamalı, görsel açıdan zengin ve somut olarak hazırlanması gerektiğini vurgulamıştır. Yine Fırat (2010) çalışmasında, Sosyal Bilgiler Dersi Öğretim Programında yer alan hedeflerin eğitilebilir zihin engelli öğrencilerin hazır bulunuşluk seviyelerine uygun olmadığı, uygulayıcılara kolaylık sağlayacak esneklikte ve öğrencinin günlük yaşamında kullanabileceği bilgiler yönünden yetersiz olduğu, amaçların davranışa dönüştürülmesinin güç olduğu, hedeflere ulaşmak için ayrılan ders süresine göre hedeflerin sayıca fazla olduğu sonucuna ulaşmıştır. Yine Kurt (2017) ve Uysal (2010)'in çalışmaları, araştırmanın bu sonucu ile benzer niteliktedir. Türkçe Öğretim Programında yer alan hedef ve kazanımların işitme engelli öğrencinin seviyesinin üstünde olduğunu, programın sadeleştirerek, ayrıntılı, tekrarlı ve somutlaştırılmış olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu çalışmada DKAB Dersi Öğretim Programının öğrenim kademelerine uygunluğu konusunda öğretmenlerin çoğunluğunun kararsız kalmaları hedef/amaçların bu öğrenci grubuna hitap etmediğini, tek bir amaç/hedef ifadesinin birden çok özellikte öğrenci grubu için yetersiz kaldığını düşündürmektedir. Ayrıca bu öğrenci grubu içerisinde ifade edici dil becerisi olmayan birey için "...söyler/...ifade eder" gibi bir kazanım ifadesinin geçersiz olduğu söylenebilir. Bu anlamda özel eğitim uygulama okulu DKAB Dersi Öğretim Müfredatının orta-ağır-çok ağır zihinsel engelli, Down sendromu ve otizm gibi farklı özellikteki öğrencilere uygun şekilde çeşitlendirilmesi gerektiği düşünülmektedir.

Tablo 1'deki 8, 9 ve 11. maddedeki aritmetik ortalamaya göre, öğretim programındaki hedef ve davranışların öğrenme alanlarına dengeli bir şekilde dağıldığı konusunda öğretmenlerin büyük oranda kararsız oldukları belirlenmiştir. Bu bağlamda özel eğitim uygulama okulu DKAB Dersi Öğretim Programında hedef-davranış sayıları ele alınacak olursa; I.-II. ve III. Eğitim Kademe için bilişsel alanla ilgili hedef sayısı 54 olmasına karşın; duyuşsal alanda 23, psikomotor alanda yalnızca 8 kazanım yer almaktadır. Araştırma sonucu olarak hedeflerin öğrenme alanlarına daha dengeli bir şekilde dağıtılması gerektiği düşünülmektedir. Ayrıca programda bilişsel alan ile ilgili kazanım sayısının fazla olmasının nedeni, DKAB dersinin soyut ve teori ağırlıklı bir ders olmasıyla ilgili olabilir. Zihinsel engelli olan bir birey için, soyut ağırlıklı olan bir derste bilişsel öğrenme alanından ziyade duyuşsal ve psikomotor alanlara ağırlık verilmesi, DKAB dersinden elde edilen faydayı arttıracığı düşünülmektedir. Literatürde özel eğitim için ve normal öğrencilerde de hedef/amaçların öğrenme alanlarına dengeli dağılması gerektiğini ifade eden çalışmalar bulunmaktadır. Bu bağlamda bulgunun desteklenmesi adına özel eğitim yanında normal eğitimde yer alan çalışmalarla da tartışılmıştır. Nitekim Korkmaz (2022) tarafından yapılan çalışmanın sonuçlarına göre DKAB Dersi Öğretim Programında bilişsel alan ile ilgili hedeflere fazlasıyla yer verilmesine karşın; duyuşsal ve psikomotor alan ile ilgili hedefler daha azdır. Bilişsel hedefler bütün ünitelere yayılmışken, duyuşsal ve psikomotor hedefler çoğunlukla "Ahlaki Davranışlar" ve

“İbadetler” ünitelerinde yer almaktadır. Yıldız (2021) ise yeni programda yer alan toplam 125 kazanımın 103 tanesinin bilişsel, 22 tanesinin duyuşsal alana ait olduğunu ve kazanımların daha çok öğrencilerin hatırlama-anlama düzeyindeki becerilerine hitap ettiğini vurgulamaktadır. Bilecik (2019b)’e göre DKAB programlarında sunulan örnek işlenişlerde bilişsel becerilere işaret eden ve ezbere dayalı bir takım etkinlik örnekleri sunulduğu görülmektedir. Su içmeden önce besmele çekmek, son peygamber kimdir sorusuna Hz. Muhammed diye cevap vermek gibi etkinliklerde öğretmenin model olması öğrenciden onu taklit etmesi beklenmiştir. Öğretim süreci sonunda çocuk bu sözcükleri ezberleyebilir, ancak bunların anlamı konusunda hiçbir bilgilendirmenin yapılmayışı öğretimin yalnızca en alt bilişsel işlem basamağı düzeyinde kalmasıyla sonuçlanacaktır. Bu yüzden hem öğretimin planlanmasında hem de içeriğin seçiminde bireysel eğitim planları da dikkate alınarak DKAB dersi için öğrencinin otizm ve gelişim düzeyine uygun, uygulamada ve günlük hayatta kullanabileceği ve çocuğa duygusal ve sosyal yönden de olumlu etki edebilecek etkinliklere yer verilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Üzümcü (2018)’ye göre zihinsel yetersizliği olan öğrencilerin akademik başarısından ziyade sosyal uyumuna ve topluma kazandırılmasına öncelik verileceğinden din eğitiminin sosyalleşmeye katkı sağlayan boyutlarına öncelik verilmelidir. Bu öğrenciler dinin teorik boyutundan ziyade pratik boyutuyla ilgilidir. Dolayısıyla gezi-gözlem etkinliklerine ve dini içerikli sosyal faaliyetlere (kutlu doğum haftası etkinlikleri vb.) katılmaları bu öğrencilerin sosyal gelişimine katkı sağlayacaktır. Ayrıca zihinsel yetersizliği olan öğrencilerin bir kısmı dinen mükellef olmadığı için inanç ve ibadetle ilgili meselelerin kavrayabildikleri ölçüde ele alınması, daha çok ahlakla ilgili konulara odaklanması doğru bir yöntem olacaktır. Gümüş (2018) DKAB programının hedefleri üzerine yaptığı çalışmada programda yer alan kazanımların % 66’sının bilişsel, % 27’sinin duyuşsal, % 7’sinin psikomotor alandan oluştuğunu ifade etmiştir. Demir (2017a) tarafından yapılan çalışmadaki katılımcıların çoğunluğu programda yer alan amaçların bilişsel, duyuşsal ve psikomotor alana dengeli bir şekilde dağılıp dağılmadığı hususunda kararsız kalmışlardır. Karasu - Şimşek (2018) tarafından yapılan çalışmada zihin engelli kaynaştırma öğrencilerinin dinin bilgi boyutundan ziyade duygu boyutundan etkilendiklerini savunmaktadır. Bunun için ilgili öğrencilere din eğitimi akademik, literal ya da doktriner olmaktan ziyade onların his ve duygularına hitap edecek şekilde yaşama dönük olmalıdır. Bunun yanında Özdemir vd. (2007) çalışmalarında, Türkiye’de okul öncesi eğitim ve ilköğretimin mevcut durumu ve mevcut durumda öncelikli problemlerin değerlendirmesini yaparak, okul öncesi eğitim ve ilköğretimin geliştirilmesi için çözüm önerileri sunmuşlardır. Araştırmacılar bu çalışmada okul öncesi eğitim programının bilişsel hedefler ile birlikte diğer gelişim alanlarına da oldukça ağırlık verildiğini, bu da çocuğun çok yönlü gelişiminin önemsendiğini belirterek bu araştırmanın bulgusunu desteklemiştir. Bu bağlamda özel eğitim uygulama okulu DKAB Dersi Öğretim Programının öğrencilerin gelişimlerini daha iyi desteklemesi için hedef/amaçların öğrenme alanlarına daha dengeli bir şekilde dağılması gerektiği düşünülmektedir.

Başkonak (2016) tarafından yapılan çalışmada “Özel eğitime gereksinim duymayan öğrencilerin din eğitimi için kullanılan öğretim programları ve ders kitaplarının, işitme engelli öğrencilerin din eğitiminde güçlüklerle karşılaşmalarına neden olduğu tespit edilmiştir” denilerek normal öğretim programının hazırlanmasında farklı birimlerin görev yaptığına vurgu yapılmaktadır. Nitekim normal öğrenciler için hazırlanan öğretim programları Din Eğitimi Genel Müdürlüğü tarafından hazırlanırken; özel eğitim gerektiren öğrencilerin öğretim programı Özel Eğitim ve Rehberlik Hizmetleri Genel Müdürlüğü tarafından hazırlanmaktadır. Bu bağlamda özel eğitim gerektiren öğrenciler için hazırlanan DKAB öğretim programının hazırlanmasında özel eğitim uzmanları yanında din eğitimi uzmanlarından da yararlanılması öğretim programının işlevsel olmasına katkı sağlayacaktır.

4.2. Öğretim Programının İçerik Boyutuna İlişkin Tartışma

Tablo 2’de 1. maddeye ilişkin aritmetik ortalamaya göre, öğretmenlerin çoğunluğu programın içerik ögesinin hedeflerle uyumlu olduğunu düşünürken; 11. maddeye ilişkin aritmetik ortalamaya göre ise öğretmenlerin çoğunluğu içerikte başka surelerin yer alması gerektiği konusuna katılmamaktadır. Tablo 2’de yer alan diğer maddelere öğretmenlerin katılım konusunda kararsız olması, içerik ögesinin bu öğrenci grubuna hitap etmediğini düşündürmektedir. Literatüre bakıldığında Üzümcü (2016)’nın kaynaştırma öğrencilere yönelik çalışmada; öğretmenlerin çoğuna göre din derslerinin içeriği özel gereksinimli öğrenciler için uygun değildir. Özellikle din, ahlak ve değerler grubu seçmeli derslerin içerikleri normal gelişim gösteren öğrencilerin seviyesinin bile üstünde görülmektedir. Zihinsel yetersizliği veya öğrenme güçlüğü olan öğrencilerin, içeriğin uygunluğu konusunda normal gelişim gösteren öğrencilerle bir tutulduğu belirlenmiştir. Demir (2017a)’in hafif düzey zihin engellilere yönelik hazırlanan DKAB Dersi Öğretim Programının değerlendirilmesine yönelik çalışmadaki aritmetik ortalamaya göre, öğretmenlerin birçok maddede kararsız kalmaları, programın içeriğinin öğrencilere uygunluğu noktasında öğretmenlerin karşılaştığı zorlukların bir göstergesi olduğunu belirtmektedir. Benzer bir çalışmada hafif zihinsel engelli öğrencilere yönelik hazırlanan Türkçe Dersi Öğretim Programında yer alan içeriğin eğitilebilir öğrencilere uygun olmadığı, hedef kitleye hitap etmediği ve dolayısıyla işlevsel olmadığı sonucuna varılmıştır. Bunun nedeni olarak ise programda yer alan konu içeriklerinin çoğunluğunun zihinsel engelli öğrencilerin yaş ve gelişim özelliklerine uygun olmadığı sonucuna varılmıştır (Duzcu, 2015, 56).

Benzer sonuçları Akkuş (2007, 98) ve Fırat (2010, 56)'ın çalışmalarında da görmek mümkündür. Buna göre programda yer alan içeriğin çok yoğun ve soyut kavramlar içermesi dolayısıyla, programın içeriğinin öğrencilerin seviyelerinin üstünde olduğu belirtilmiştir. Gün (2020)'e göre ise; işitme engellilere yönelik DKAB derslerinde öğretmenleri zorlayan konulardan biri de dersin içeriğiyle alakalıdır. DKAB dersinin içeriğinde birçok soyut kavram bulunmaktadır. Bununla ilgili olarak araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin çoğu, soyut konuları kısmen anlatabildiğini ve konuların öğrenciler tarafından zaman zaman anlaşılmadığını düşündüğünü belirtmiştir. Yapılan diğer araştırmalarda da bu sonuçlara paralel olarak, işitme engelli öğrencilerin kelime dağarcıklarının sınırlı olmasından dolayı sözel dili ve soyut kavramları anlamakta güçlük çektikleri, işitme engelli öğrencilerin yaklaşık %45'inin dini terimleri ya kısmen anladığı ya da hiç anlayamadığı, fakat günlük hayatta uygulanan somut içerikli dini konuların, öğrencilerin daha çok ilgisini çekerek derse katılımı arttırdığı saptanmıştır (Özkan, 2017, 73-74; Gün, 2015, 79; Gürgür, 2001, 99-100).

4.3. Öğretim Programının Öğrenme-Öğretme Süreci Boyutuna İlişkin Tartışma

Tablo 3'te yer alan 11. maddeye ilişkin aritmetik ortalamaya göre, öğretmenlerin çoğunluğu hem özel eğitim uygulama hem de DKAB dersi bağlamında EBA'da yeterince uygulama ve etkinlik olmadığını düşünmektedir. Literatüre bakıldığında normal eğitimde de teknoloji kullanımının mevcut durumunda görülen alt yapı yetersizliğini Karataş - Tabak (2010)'ın çalışması vurgulamaktadır. Karataş - Tabak, yaptıkları çalışmada, okulların fiziksel alt yapıları ve sınıf mevcutlarının DKAB programının uygulanabilirliğini zorlaştırdığını, öğretmenlerin teknoloji kullanmak istemelerine rağmen okullarda bu imkânı bulamamalarının öğretmenleri negatif etkilediğini tespit etmiştir. Avcı (2019)'ya göre, öğretim programının uygulayıcısı olan öğretmenlerin; öğrencilere daha kaliteli bir eğitim sunabilmeleri için Milli Eğitim Bakanlığı'nın resmi internet eğitim portalı olan EBA'nın içerik olarak özellikle DKAB konuları için ilgi çekici sunum, slayt, eğitici filmlerden kesitler, İslam tarihini anlatan materyaller açısından sürekli yenilenip sisteme dahil edilmesi, eğitim öğretimi kolaylaştırıcaktır. Ünitelerdeki konuların sonunda o ünite ile ilgili dikkat çeken, mesaj verebilen, anlaşılır, kısa, öz, doğru bilgilerin yer aldığı, güvenilir internet linklerinin paylaşılması gereklidir. Günümüzde birçok okulda etkileşimli tahtaların bulunması 2018 DKAB Dersi Öğretim Programının uygulanabilirliğini kolaylaştırmış olsa da özellikle teknolojik donanım yönünden fakir okullar ve köy okullarında etkileşimli tahtaların bulunmaması, benzer sorunlara sebep olabilmektedir. Karasu (2018)'nin çalışma grubu, EBA ile ilgili şu önerileri sunmaktadır: EBA'da nitelikli materyallere yer verilmeli, hazırlanan içerikte özel eğitime ihtiyaç duyan bireylerin ihtiyaçları dikkate alınmalı, mesajlaşma eklenmeli, içeriklere kolaylıkla erişilebilmeli, altyapı ve internet sorunları çözülmeli. Öner (2017) ise, EBA'da içeriğin zenginleştirilip güncelleştirilmesi gerektiğini; Çakmak - Taşkıran (2017)'da içeriğin zenginleştirilmesinin yanında, alt yapının güçlendirilmesi gerektiği sonucunu paylaşmaktadır. Türker - Güven (2016), içeriğin zenginleştirilmesi ve güncellenmesine ek olarak içeriğe uygulamalı örneklerin dâhil edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Şeker (2013)'e göre öğrencilerin DKAB dersindeki başarısını artırma adına sınıflardaki bilişim araçları yeterli seviyeye çıkarılmalı, DKAB öğretmenlerine hizmet içi eğitimle bu araçların derslerde etkili kullanımı öğretilmelidir.

Tablo 3'teki 10. maddeye ilişkin aritmetik ortalamaya göre, öğretmenlerin çoğunluğunun kitapların öğrencilere uygunluğu konusunda kararsız oldukları anlaşılmaktadır. Literatürde aynı ders kapsamında, zihin engeli yanında farklı engel türleri ile ilgili çalışmalar bulunmaktadır. Bu bağlamda Karabulut - Öz Nişli (2020) tarafından yapılan çalışmada ders kitabında kazanımların tamamına yer verilmediğini, içeriğin çocukta öğrenme merakı oluşturmadığını, konuya girişte merak uyandıracak etkinliklere yer verilmediğini, işlenişlerde pekiştiricilere değinilmediğini, kitabı destekleyecek yardımcı araç gereç olmadığını, etkinliklerin yaparak yaşayarak öğrenmeye fırsat vermediğini belirttikleri görülmektedir. Gün (2020) tarafından yapılan araştırmada, DKAB öğretmenlerinin neredeyse tamamı, başlıca öğretim materyallerinden olan ders kitaplarının işitme engellilerin eğitimine uygun olmadığını düşünmektedir. Araştırma kapsamındaki öğretmenler, işitme engellilerin DKAB dersi kitaplarının görsellerle zenginleştirilmesini ve konuların sadeleştirilmesini istemektedir. Bu nedenle özel eğitimcilerin görüşlerine de başvurarak işitme engelli öğrenciler için DKAB kitaplarının yeniden tasarlanması gerekmektedir. Sönmez (2019), işitme engelli öğrencilerin eğitiminde resimli metin çalışmalarının, öğrencilerin derse olan ilgisini ve aktif katılımını, okuduklarını anlama ve metin çözümlene yeteneğini attırdığını tespit etmiştir. Hatta bu resimlerin kelime bazında olmasının yani tüm olgu ve kavramların resimleştirilmesinin daha faydalı olacağını belirtmektedir. Çamurcu (2019) ise, DKAB ders kitabında kullanılan bazı fotoğraf ve resimlerin boyutları aşırı küçültüldüğü için görüntü kalitelerinin bozulduğunu, ayrıca küçük boyutlu görsellerin olduğu bazı sayfalarda, konu metninin daha fazla alan kaplamasından dolayı görsellerin ikinci planda kaldığını belirtmektedir. Bu hataların düzeltilmesi için kullanılan görseller, ders kitabına ve kullanıldığı konuya uygun olarak özenle seçilmeli/tasarlanmalıdır. Eğitsel içeriğe ve konuya uygun olmayan rastgele belirlenmiş görseller kullanılmamalıdır. Özellikle konu içeriğinde kullanılacak "fotoğraflar", eğitsel içeriğe ve görsel bütünlüğe uygun olarak seçilmeli veya profesyonel kişiler tarafından konuya özgü fotoğraf çekimi yapılmalıdır. Özdemir - Başkonak (2018) ise her alanda olduğu gibi din eğitimi alanında da her bireyin eşit eğitim alma hakkı dikkate alınarak engellilere yönelik ders kitabı ve yardımcı kaynak konusu sorun alanı olmaktan çıkarılması gerektiğini

vurgulamaktadır. Demir (2017b) tarafından yapılan çalışmada ders kitabının görsel açıdan daha kullanışlı hale gelmesi için öğrencilerin gelişim düzeyine uygun ve metin içeriği ile uyumlu, gerçek hayattan alınmış, konuların günlük hayatla ilişkilendirilmesini sağlayacak görsellerin artırılması gerektiği vurgulanmaktadır. Ayrıca ünite kapak/giriş sayfalarının ünitelerin muhtevasını (içeriğini) yansıtabilecek şekilde hazırlanması ünite başlangıcına “neler öğreneceğiz” ünite sonlarına özet halinde “neler öğrendik” gibi dikkat çekici bilgiler konulması ders kitabını daha işlevsel kılacağı belirtilmektedir. Başkonak (2016)’ın çalışmasındaki katılımcıların beşte dördü de ilkökul, ortaokul ve lisede okutulan DKAB ders kitabının ve öğretim programının kendi seviyelerine uygun olmadığını belirtmiştir. Ayrıca alan uzmanları tarafından işitme engelli bireylerin örgün ve yaygın din eğitimi ve öğretiminde kullanılabilecek yöntem ve tekniklerin, etkinliklerin ve örnek uygulamaların bulunduğu eğitimci kılavuzu hazırlanması gerektiğini vurgulamaktadır. Gün (2015) tarafından yapılan araştırmadaki işitme engelli öğrencilerin DKAB ders kitabıyla ilgili görüşleri, bu kitapların yenilenmesi gereğini ortaya koymaktadır. DKAB ders kitapları, konunun uzmanlarıyla görüşülerek daha sade cümlelerin kurulduğu, anlaşılması kolay kaynaklar haline getirilerek, görselleri artırılmalıdır. Ayrıca ders öğretmenine, işitme engelli öğrencilere uygun olarak hazırlanmış etkinlik örneklerinin yer aldığı yardımcı kitaplarla destek olunmalıdır. Karasu – Mutlu (2014)’ya göre özel eğitimde kullanılan kitap ve materyallerin tekrar gözden geçirilmesi, kitap ve materyal eksikliklerinin giderilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

Tablo 3’teki 2. maddeye ilişkin aritmetik ortalamaya göre, öğretmenlerin çoğunluğu oyun ve etkinlikle öğretim yapmanın soyut konuların öğrenilmesinde etkili olduğunu düşünmektedir. Karasu – Şimşek (2018)’e göre zihin engelli kaynaştırma öğrencileri oyun oynamayı, akranlarınca oyuna alınmayı çok istemektedirler. Eğitim esnasında bu öğrencilerin oyun temelli bir yaklaşımla, ihtiyaç duyduğu dini bilgi ve beceriyi kazandıkları tespit edilmiştir. Özkan (2017), çalışmasında işitme engelli öğrencilerle işitme engeli olmayan ve örgün eğitimde okuyan diğer öğrenciler arasında din dersi öğretimi açısından farkların olduğunu, özellikle soyut kavramların öğretimi konusunda zorluklar yaşandığını ve işitme engelli öğrencilere soyut kavramların öğretimi konusunda çalışmalar yapılması gerektiği sonucunu belirlemiştir. Benzer şekilde Zengin (2002) oyunun, bir öğretim aracı ve tedavi tekniği olarak öğrencilerin başarılarını etkilediğini ortaya koymuşlardır. Bu noktadan hareketle orta-ağır zihinsel engeli ve otizm spektrum bozukluğu olan öğrenci grubu için soyut konu ve kavramların oyunla/etkinlikle öğretimi için çalışmaların yapılması gerektiği düşünülmektedir.

Tablo 3’te yer alan 1. maddeye ilişkin aritmetik ortalamaya göre, öğretmenlerin çoğunluğu derste kullanılan araç-gereç ve materyalin, öğrencilerin DKAB dersine olan ilgisini arttırdığını belirtmektedir. Literatürde Demir - Cesur (2019)’a göre din öğretiminde kullanılabilecek materyaller konusunda öğretmenlere kurumsal olarak rehberlik edilmelidir. Ayrıca sürekli gelişen ve yenilenen teknolojilerden ve yeni öğretim fırsatlarından öğretmenler haberdar edilmelidir. Bu konuda hizmet içi eğitim faaliyetleri kesintisiz olarak sürdürülmelidir. Gerekirse öğretmenler arasında çeşitli yarışmalar ve ödüllü aktiviteler organize edilerek materyal geliştirme konusunda işbirliği, yardımlaşma ve paylaşımlar teşvik edilmelidir. Baltacı (2018)’ya göre öğretimde canlılığı ve açıklığı artıran din öğretimi materyalleri, öğrenme amaçlarına uygun olarak geliştirilmeli ve materyal kullanımının niteliği, faydaları, sınırları, iletişim yapısı, etkinlik derecesi önceden belirlenmelidir. Veliler, öğrenciler, din eğitimi alanında çalışan öğretmenler ile eğitim kurumunun ve toplumun genelinin din öğretiminden beklentilerine uygun öğretim materyali kullanılmasına özen gösterilmelidir. Karasu – Şimşek (2018)’e göre özel etkinlik ve materyaller ile öğrencilerin derste bireysel ilerleme kaydettikleri görülmüştür. Öncü (2018), materyalin istenilen kazanımı sağlaması için hedeflenen davranışların ekseninde hazırlanması, uygun yer ve zamanda kullanılması gerektiğini düşünmektedir. Eğer bu sağlanıyorsa yeni bir materyal geliştirilip hedef/kazanım ve içerik öğrenciye o şekilde verilmelidir. Ayrıca bir din eğitimcisi, mevcut öğretim, yöntem ve tekniklerinden haberdar olmalıdır. Böylelikle din eğitimcisi, nasıl bir araç-gereç seçiminde bulunması gerektiğinin farkında olacaktır. Çünkü öğretimdeki yöntem ve tekniklere hâkim olmayan bir din eğitimcisi, materyal kullanımında hatalı davranacaktır. Sadioğlu (2011) yaptığı çalışmada kaynaştırma öğrencileri için özel programların ve öğretim materyallerinin önemini ortaya koymuştur. Senemoğlu (2000) ise, derslerde kullanılacak materyalin öğrenci özelliklerine uygun olması gerektiğini, öğrencinin ilgi ve ihtiyaçlarına, hazır bulunuşluk düzeyine uygun olmayan bir materyalin işlevsel olmayacağını vurgulamaktadır.

Tablo 3’teki 9. maddeye ilişkin aritmetik ortalamaya göre, öğretmenlerin çoğunluğu okuldaki fiziki ortamın uyguladığının DKAB dersinde öğrencinin başarısını arttıracaklarını düşünmektedir. Ayrıca tablo 3’te yer alan 8. maddeye ilişkin aritmetik ortalamaya göre, öğretmenlerin çoğunluğu müstakil bir branş dersliği olmasının, öğrenci başarısını olumlu yönde etkileyeceğini belirtmektedir. Literatürde başka engel türünde ve normal eğitimde bu sonucu destekleyen çalışmalar bulunmaktadır. Nitekim Gün (2020), işitme engellilerin eğitiminde sınıfın uygun eğitim materyalleriyle donatılması kadar, fiziki koşullarının işitme engellilerin özel durumuna göre düzenlenmesinin önemli olduğuna dikkat çekmektedir. Fakat çalışmasında bazı okulların genel itibarıyla fiziki imkânlarının işitme engellilerin eğitimine uygun olmadığını belirtmektedir. Oysa Ortaöğretim Kurumları Yönetmeliği’nde, derslik donatımının engelli bireylerin özellikleri göz önünde bulundurularak yapılması istenmektedir (MEB, 3 Mart 2022). Gün (2020), kurumların bu doğrultuda denetlenmesi ve eksikliklerin giderilmesinin DKAB eğitiminde verimi

arttıracağını belirtmektedir. Özkan (2017)'in çalışmasında görüşme yapılan öğretmenlerin tamamı işitme engelliler ortaokullarında müstakil DKAB sınıfı olmasının faydalı olacağını vurgulamış ancak görüşme yapılan öğretmenlerin sadece % 39'u müstakil DKAB sınıfının olduğunu belirtmiştir. İşitme engelliler ortaokulların fiziki ortamını işitme engelli öğrencilere uygun hale getirmek için çalışmalar yapılması gerektiğinin yanında müstakil DKAB sınıflarının işitme engelliler ortaokullarının tamamına yaygınlaştırılmasının önemine dikkat çekilmektedir. Karasu (2013), engelli öğrencilerin eğitim gördükleri okulların, bu öğrencilerin yetersizliklerini engele dönüştürmemesi gerektiğini belirtmektedir. Bunun için engelli öğrencilerin öğrenmelerini kolaylaştırabilecek, eğitsel manada uygun yeni okullar inşa edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca mevcut normal okulların fiziki durumlarında, engellilerin yahut kaynaştırma öğrencilerinin ihtiyaçları için yeni düzenlemeler yapılması gerektiğini belirtmektedir. Karaağaç (2013)'a göre DKAB dersinin, derse ait öğretim materyalleri ile döşenmiş, uygulama yapabilmeye müsait bir sınıfta işlenmesi gerektiği düşüncesi ve talebi mevcuttur. O'na göre böyle bir ortamda yapılan DKAB dersi, elbette daha başarılı ve verimli sonuçlar doğuracaktır. Bu yüzden derslik sistemi ile ders verimi ve başarısının daha artacağı ve öğretmen talepleri doğrultusunda tüm okullarda sınıf sistemine geçilmesi en azından DKAB dersi uygulama sınıfının oluşumu sağlanmalıdır. Güneş (2012), örgün öğretimde din eğitiminin daha etkili ve verimli olabilmesi için okullarda mutlaka teknolojik donanımlı DKAB sınıfları oluşması gerektiğini vurgulamaktadır.

Tablo 3'te yer alan 4. maddeye ilişkin aritmetik ortalamaya göre, öğretmenlerin çoğunluğu DKAB dersinin DKAB branş öğretmeni tarafından işlenmesi gerektiğini düşünmektedir. Literatürde ise branş öğretmenin önemine dikkat çeken çalışmalar bulunmaktadır. Gün (2020) çalışmasında, işitme engelliler okullarının bir kısmında kadrolu DKAB öğretmenlerinin bulunmadığını, bazı okullarda farklı branş öğretmenlerinin DKAB dersini okuttuğunu belirlemiştir. Kadrolu DKAB öğretmenlerinin ise bu okullarda görev yapmaktan memnun olmalarına rağmen gerek özel eğitim öğrencilerinin eğitime yönelik bir eğitim almadıkları ve daha sonra da bu eksikliği giderecek eğitimlere tabi olmadıkları için, gerekse planlamadan değerlendirmeye kadar geçirdikleri eğitimsel süreçte gereken rehberliği alamadıkları için birtakım sorunlar yaşadıklarını görmüştür. Branş öğretmenlerinin işitme engelliler okuluna atanmasında herhangi bir şart aranmamakla birlikte, göreve başlayan öğretmenlerin özel eğitimle ilgili birçok konuda eğitime ihtiyacı olduğunu ifade etmektedir. Özdemir - Başkonak (2018) ilahiyat fakültesi mezunlarının işitme, görme, zihin engelli gibi farklı özel eğitim kurumlarında görev aldığı ancak bu alanlara yönelik olarak bilgi, deneyim, tecrübe ve donanıma sahip olmadan bu alanlarda hizmet üretmeye çalıştıklarına dikkat çekmektedir. Akmeşe-Kayhan (2018)'in çalışmasında, işitme engelli öğrencilerin eğitim gördüğü okulda görev yapan öğretmenler, öğretimi planlama ve uygulama ile işaret dili kullanımına yönelik olarak hem göreve başlamadan önce hem de görev sırasında eğitime ihtiyaç olduğunu belirtmişlerdir. Özkan (2017) çalışmasında, işitme engelli öğrencilere DKAB dersi anlatımı uzmanlık gerektirdiğini belirterek DKAB dersinin verimliliğini artırmak için DKAB öğretmenlerinin işitme engelli öğrencilere, bu dersin öğretimi konusunda uzmanlaşması gerektiğini vurgulamaktadır. Ancak işitme engelliler ortaokullarında görev yapmaya başlayan DKAB öğretmenlerinin işitme engelli öğrencilerin eğitimi konusunda gerekli eğitimi olmadığı için işitme engelliler ortaokullarına uyum sağlayana kadar ciddi bir zaman kaybı yaşanmaktadır. Başkonak (2016) tarafından yapılan araştırmada göreve başlarken işitme engelli öğrencilerin özellikleri hakkında hiç bilgisi bulunmayan ve Türk işaret dili bilmeyen DKAB öğretmenlerinin, görevlerine alınıncaya kadar işitme engelli öğrencilerin din eğitimi gelişimlerine çok fazla katkı sağlamadığı görülmüştür. Gün (2015) tarafından yapılan başka bir çalışmada, özellikle DKAB dersinin öğrenciler için hayata bir anlam yükleme ve karşılaşılan güçlüklerin üstesinden gelme noktasında motive edici bir yönü bulunmaktadır. Bu anlamda onlara da dinin emirlerini anlayabilecekleri en üst düzeyde vermek, din eğitimcilerinin önemli bir görev alanıdır. Bu görevi gerektiği gibi yerine getirebilmek için öncelikle, bu eğitim kurumlarındaki öğrencilere yönelik eğitim verebilecek şekilde yetiştirilmiş din eğitimcilerine ihtiyaç vardır. Bu öğretmenler, işitme engelli öğrencilerin eğitiminde kullanılacak yöntemlerin tümüne hâkim olmalıdır. Karasu (2013) ise, özel eğitim alanında yetişmiş, din eğitimi verebilecek öğretmenlerin olmamasını, engellilerin eğitiminde yaşanan zorlukların nedenlerinden biri olduğunu belirtmektedir. Bunun sebebi ise özel eğitim mezunu öğretmenlerin DKAB dersi ile ilgili alan bilgisinin eksikliğidir. Buna ek olarak DKAB öğretmenlerinin özel eğitim alanı ile ilgili formasyon bilgilerinin yetersiz olmasıdır. Bu sorunları aşmak için üniversitelerin ilahiyat fakülteleri bünyesinde alan derslerinin yanında özel eğitim dersleri verilebileceğini, ayrıca isteyen öğrencilere yan alan branşı olarak özel eğitim bölümünü seçebilme imkânı sağlanabileceğini vurgulamaktadır.

Karaağaç (2013)'a göre özel alan bilgisi gerektiren bu dersin branş öğretmenlerince okutulması meselesi geçmişte olduğu gibi günümüzde de devam etmektedir. İyi yetişmiş branş öğretmeni açığı hala mevcuttur. Buna ek olarak yeni geçilen eğitim sistemi sonucunda doğan öğretmen açığı problemi alan değişikliği ile giderilmeye çalışılmaktadır. Bu bağlamda derslere alandan mezun branş öğretmenlerinin girmesi mutlaka sağlanmalıdır. Gündoğdu (2011)'nin yaptığı araştırma sonucuna göre DKAB dersine 14 farklı branştan öğretmenin girdiği anlaşılmıştır. Özel bilgi, yetenek isteyen derslerden biri olarak tanımlanan DKAB dersine, programın başarıya ulaşması ve dersten beklenen faydanın optimum düzeyde sağlanması için dersin branş öğretmenleri tarafından işlenmesi gerektiği özellikle belirtilmektedir. Bu konuda Çınar (2005)'in çalışmasında elde edilen sonuç oldukça

dikkat çekicidir ve çalışma DKAB dersinde okutulan müfredatın öğrencilerin yaş düzeyine uygunluğu ile ilgilidir. Çınar, dördüncü ve beşinci sınıflarda okutulan müfredatın öğrencilerin yaş düzeyine uygun olmadığını vurgulamaktadır. Öğrencilere uygun olmayan müfredatı, branş öğretmeni dışında başka öğretmenlerin okutması, öğrenciler üzerinde olumsuz etki bıraktığını belirtmektedir. Ayrıca Şen (1997)'in çalışmasına katılan öğretmenlerin çoğu (% 66), DKAB dersini branş öğretmenlerinin okutması gerektiğini düşünmektedir.

Tablo 3'teki 3. maddeye ilişkin aritmetik ortalamaya göre, öğretmenlerin çoğunluğu belli aralıklarla özel eğitim konusunda öğretmenlerin yeterliliklerinin artırılması gerektiğini düşünmektedir. Literatüre bakıldığında benzer sonuçların başka engel türleri için elde edildiği çalışmalar mevcuttur. Nitekim Dilsiz (2017)'in çalışmasında elde edilen bulgulara göre şu sonuçlara varılmıştır: Müzik öğretmenlerinin görüşlerine göre; görme engelliler ilköğretim okullarındaki müzik eğitim programları ve müzik dersleri yeterince hedefine ulaşmamaktadır. Öğretmenlerin bu okullarda göreve başladıklarında hizmet içi eğitim almadıklarından öğrencilerle iletişim kurma ve derslerde konu öğretiminde sıkıntı yaşadıklarını belirlemiştir. Öğretmenlerin bu okullarda göreve başlamadan önce hizmet içi eğitim alması hem kendi hem de öğrenci yararına olacağı sonucuna ulaşılmıştır. Öte yandan Başkonak (2016) tarafından yapılan çalışmada da M.E.B.'de görev yapan din eğitimcilerin göreve başlamadan önce Türk işaret dili bilmediği sonucu ortaya çıkmıştır. Göreve başlarken işitme engelli öğrencilerin özellikleri hakkında hiç bilgisi bulunmayan ve Türk işaret dili bilmeyen DKAB öğretmenlerinin, görevlerine alışmaya kadar işitme engelli öğrencilerin din eğitimi gelişimlerine çok fazla katkı sağlamadığı görülmüştür. Çiçek (2019)'in çalışmasında DKAB dersi amaçlarının gerçekleştirilme nedenleri oransal olarak şu şekilde sıralanmıştır: eğitim araç/gereçlerinin eksikliği, aile-çevre ve okulun derse karşı tutumu, amaçların davranışa dönük olmaması, programın amaçlarının iyi belirlenmemesi, ders saatinin yetersizliği, özel öğretim yöntemlerinin uygulanmaması, içeriğin amaçlara ulaşmaya dönük olmamasıdır. Sonuç olarak amaçların davranışa dönük olmaması, programın amaçlarının iyi belirlenmemesi, özel öğretim yöntemlerinin uygulanmaması boyutlarıyla bu çalışmanın bulgularının benzer olduğu söylenebilir. Özel öğretim yöntemlerinin uygulanmaması boyutunda, özel eğitim uygulama okulunda görev alan DKAB ve diğer branş öğretmenlerinin yeterlik ve donanımlarının artırılması gerektiği düşünülmektedir. Bu bağlamda özel eğitim alanında bir eğitim almanın öğretmenlerin tutumları üzerinde farklılık yarattığına dair çalışmalar vardır. Nitekim Polat (2018) tarafından yapılan çalışmada, İDKAB bölümünde "Özel Eğitim" dersi alan öğrencilerin kaynaştırma eğitimine yönelik tutumlarının, İlahiyat Programında "Özel Eğitim" dersi almayan öğrencilerin tutumlarına göre daha olumlu olduğu tespit edilmiştir. Üzümcü (2021)'nin araştırmasında, özel eğitim öğrencilerine kaynaştırma yoluyla ders işleyen DKAB öğretmenlerinin çoğu, bu konuyla ilgili bir eğitim almadığını belirtirken, eğitim alan öğretmenler bu eğitimin genel olarak özel eğitim alanında fayda sağladığını ancak özel eğitimde din eğitimi konusunda herhangi bir katkısının olmadığını belirtmiştir. Böyle bir özel eğitim almayan DKAB öğretmenleri ise, öğrencileri tanımada, planlama yapmada, kullanılacak yöntem karar vermede çektikleri zorluğun sebebi olarak görmüştür. Aker (2014)'in çalışmasında, kaynaştırma eğitimi dersi dışında özel eğitimle ilgili başka bir ders almış öğretmen adaylarının kaynaştırma tutumlarının, özel eğitimle ilgili başka bir ders almamış öğretmen adaylarına göre daha olumlu olduğu belirlenmiştir. Buna göre özel eğitim alanında çalışacak kişilerin bu konuyla ilgili alacağı eğitimlerin olumlu katkıları olacağı söylenebilir.

4.4. Öğretim Programının Ölçme-Değerlendirme Boyutuna İlişkin Tartışma

Tablo 4'te yer alan 4. maddeye ilişkin aritmetik ortalamaya göre, öğretmenlerin çoğunluğu mevcut ölçme-değerlendirme yöntemleriyle DKAB programında belirtilen hedeflere ulaşıp ulaşılmadığının ölçülmesi konusunda kararsız kaldıkları anlaşılmaktadır. Buradan elde edilen veriye dayalı olarak özel eğitim uygulama okulunda DKAB dersi ile ilgili sağlıklı bir ölçme-değerlendirme yapılmadığı söylenebilir. Literatüre bakıldığında özel eğitim ve normal okul türünde bu sonucu destekleyen çalışmaların olduğu görülmektedir. Nitekim Karabulut - Öz Nişli (2020) tarafından yapılan çalışmadaki öğretmenlerin çoğunluğu kitaplardaki ölçme ve değerlendirme bölümlerini yetersiz buldukları ve çalışmadaki soruların çoğuna "Hayır" cevabı verdikleri görülmüştür. Araştırmaya katılan öğretmenler; öğretmen kılavuz kitabının bulunmadığını, test ve alıştırmaya kitaplarının olmadığını, ölçme değerlendirme etkinliklerinin anlaşılır şekilde ifade edilmediğini, mevcut soruların içeriği ölçmede yetersiz olduğunu, konuyu pekiştirir nitelikte olmadığını, öğrenciye kendi kendine tekrar etme fırsatı sunmadığını ve konu sonlarındaki soruların konuyu anlamayı ölçmediğini belirtmişlerdir. Araştırma sonucundan hareketle özel eğitim ders kitaplarının ölçme ve değerlendirme bölümünün gözden geçirilerek yeniden düzenlenmesi gerektiği belirtilmektedir. Gün (2020) tarafından yapılan araştırmaya göre, ölçme ve değerlendirme süreçlerinde öğrencinin durumuna göre ortamın, yöntemin, cihazların ve materyallerin düzenlenmesi öngörülmektedir. Kurumların bu doğrultuda denetlenmesi ve eksikliklerin giderilmesi DKAB eğitiminde verimi arttıracakları vurgulanmaktadır. Demir (2017a)'e göre genel olarak kitabın tamamına yakınında ünite sonlarında ölçme değerlendirme etkinlikleri yapılmamıştır. Etkinlikler düzenlenirken özel eğitim öğrencilerinin sık tekrara ihtiyaç duydukları ve çabuk unutma özelliğine sahip oldukları göz önünde bulundurulmamıştır. Her ünite veya bölümün sonunda öğrenciye konularla ilgili bilgi, beceri, değer, tutum ve yeterliklerin kazandırılıp kazandırılmadığını ölçmeye yarayan,

öğrenmeleri kalıcı hale getiren kısa bulmacalar, çoktan seçmeli testler vb. etkinlik ve değerlendirme sorularına daha çok yer verilmelidir. Demir (2017b), değerlendirme çalışmaları örneklerinin yeterli olmadığını, ölçme teknikleri ve araçlarının sayısının artırılması gerektiğini, bunların dışında kalan maddeler için aritmetik ortalamaya göre öğretmenlerin kararsız kaldığı için programın değerlendirme ile ilgili olan kısmının daha kullanışlı olması amacıyla tekrar gözden geçirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Üzümcü - Nazıroğlu (2016)'nın çalışmasındaki bazı öğretmenler özel gereksinimi olan öğrencilerin akademik performansını değerlendirirken problem yaşadıklarını ifade etmiştir. Normal gelişim gösteren öğrencilerle özel gereksinimi olan öğrencilerin aynı sınava tabi tutulmasının bir takım olumsuz sonuçlara yol açtığı savunulmaktadır.

Gündoğdu (2011)'nin çalışma grubunun yaklaşık dörtte birinin branş dışı öğretmenlerden oluştuğu, bu durumda DKAB dersi branş öğretmenleri ile bu derse farklı branşlardan giren öğretmenler arasındaki ölçme ve değerlendirme yeterlik farkları var mıdır? Sorusu ilgi çekmektedir. Araştırma sonuçları ortaya koymuştur ki, ölçme ve değerlendirmeyi planlama, uygulama, yorumlama/geribildirim ve süreci değerlendirme olmak üzere üç yeterlik alanında branş dışı öğretmenler, DKAB dersi branş öğretmenlerine göre daha yüksek yeterliğe sahiptirler. Üç yeterlik boyutunda branş dışı öğretmenler lehine farklılığın oluşması DKAB öğretmeni yetiştiren kurumlar açısından dikkate alınması gereken bir konu olarak görülmektedir. DKAB dersi branş öğretmenlerinin branş dışı öğretmenlere nazaran alternatif ölçme araçlarını daha az tercih ediyor olmaları, onların yeni programa ve yeni ölçme araçlarına yeteri kadar uyum sağlayamadıkları şeklinde yorumlanmaktadır. Sivrikaya - Yıkmış (2016) tarafından yapılan çalışmada, özel eğitim mezunu olmayan öğretmenlerin çoğunluğu, öğrencilerin performanslarını değerlendirmeye yönelik soruyu cevapsız bırakmıştır. Bu durum özel eğitim branşı dışındaki öğretmenlerin konuyla ilgili yeterli bilgiye sahip olmayabilecekleri şeklinde yorumlanmış ve onlara, öğretimin planlanması ve değerlendirilmesi konularında destek verilmesi gerektiği önerilmiştir.

Tablo 5'te yer alan sonuca göre öğretmenlerin yarısından fazlası DKAB dersinin sadece %25'lik bölümün kazandırılabilirdiğini düşünmektedir. Çınar (2012)'a göre programın uygulayıcısı olan DKAB öğretmenleri, DKAB Dersi Öğretim Programının fonksiyonel ve uygulanabilirliği üzerinde genelde olumsuz düşünmektedirler. Elde edilen verilerde DKAB öğretmenlerinin öğretim programına güvensizlik duyduklarını ve eğitim-öğretim sürecinde programın uygulanmasında bu önyargıları neticesinde hareket ettiklerini ortaya koymuştur.

5. Sonuçlar ve Öneriler

5.1. Sonuçlar

DKAB Dersi Öğretim Programının hedef boyutuyla ilgili elde edilen bulgulara göre öğretmenler, DKAB dersinin güzel ahlak/sorumluluk gibi değerlerin öğrencilere aktarılmasında etkili olmasına ve DKAB dersinin bu okul türünde yer almasına karşı olumlu tutuma sahipken; DKAB dersi hedef/amaçlarının, özel eğitim uygulama okulunun hedef/amaçlarına ulaşılmasına katkı sağladığı konusunda kararsız kalmışlardır. Bu bağlamda soyut hedef ve amaçların tekrar gözden geçilerek hedef ve amaçların olabildiğince somutlaştırılarak, bu öğrenci grubuna uygun hale getirilmesi gerektiği söylenebilir. Katılımcılar, tek bir programın birden fazla özellikte öğrenci grubu için uygun olmadığını, ayrıca hedef ve amaçların öğrenme alanlarına dengeli bir şekilde dağılmadığını belirtmektedir. Bu bağlamda öğrenci gruplarının özelliklerine göre programın çeşitlendirilmesi gerektiği ve ünite konularının öğrenme alanlarına taksonomisinde duyuşsal ve psikomotor alana da ağırlık verilmesi gereklidir. DKAB Dersi Öğretim Programında amaçların, anlaşılır bir dille ifade edildiği; DKAB dersinin amaçları, teorik bilgi yerine günlük hayatta kullanabilecek bilgiler yönünden yeterli olduğu; dersin öğrencilerin dini ihtiyaçlarına cevap verebilecek şekilde hazırlandığı konusunda kararsız kalmaları, dersin daha işlevsel olması adına hedef/amaçların güncellenmesi gerektiğini düşündürmektedir.

DKAB Dersi Öğretim Programının içerik boyutuyla ilgili elde edilen bulgularda öğretmenler, programda yer alan konuların programın hedefleri ile uyumlu bulurken; öğretim programının kademelere göre belirlenmesinin öğretmenlerin işlerini kolaylaştırdığını düşünmektedir. Öğrenme içeriği, I. Kademededen →III. Kademeye, Somuttan→Soyuta, Bilinenden→Bilinmeyene, Yakından→Uzağa şeklinde sıralanarak hazırlanmalı; içerik öğrencilerin öğrenme motivasyonlarını artırması bakımından yeterli hale getirilmelidir. Program, öğrencilerin ihtiyaç duyduğu konulardan oluşmalı ve içerikte yer alan konu ve kavramların öğrencilerin yaş düzeyi ve gelişim özelliklerine uygun olacak şekilde güncellenmelidir. Ayrıca DKAB dersi teorik bilgi yerine günlük hayatta kullanılabilecek bilgiler yönünde yeterli hale getirilmelidir. Katılımcılar, DKAB müfredat programının tamamında Fatiha, Kevser ve İhlas surelerinin yanında başka surelerin yer alması istememektedir. Bu bağlamda, içerik ögesinin öğrencilerin bilişsel, duyuşsal, psikomotor özellikleri daha çok dikkate alınarak ve ilgi-ihyaçları gözetilerek güncellenmesi gerektiği söylenebilir. Yenilenen içerik ögesinin disiplinler arası ilişki kurulacak şekilde ve öğrencilere günlük yaşam ve toplumsal uyum becerileri gibi özellikleri kazandırarak, öğrencilerin dini duygu ve tutumlarını geliştirecek şekilde hazırlanması gerektiği düşünülmektedir.

DKAB Dersi Öğretim Programının öğrenme-öğretme boyutuyla ilgili elde edilen bulgulara göre öğretmenler, DKAB dersi inanç öğrenme alanındaki soyut konuların oyunla/etkinlikle öğretiminin daha yararlı sonuçlar sağlayacağını ve araç-gereç/materyal kullanarak işlenen DKAB dersinde öğrencilerin ilgisinin arttığını düşünmektedir. DKAB dersinde BEP kullanmak işlevseldir ve programın içeriği, BEP hazırlamaya ve uygulamaya imkân sağlayacak şekilde hazırlanmıştır. Özel eğitim uygulama okulunda fiziki ortamın uygunluğu ve DKAB branş dersliği bulunmasının öğrenci başarısını olumlu yönde etkileyeceğini belirtmektedir. Bunun yanında DKAB dersinin, mutlaka DKAB öğretmenleri tarafından işlenmesi gerektiğini vurgulanmaktadır. Araştırmaya katılan öğretmenler ayrıca, MEB'in DKAB öğretmenlerine yönelik, özel gereksinimli öğrencilerin özellikleri, BEP hazırlama, BÖP uygulama, ölçme-değerlendirme gibi konularda belirli aralıklarla hizmet içi eğitimler vererek ilgililerin yeterliklerinin artırılması gerektiğini düşünmektedir. Bu bulguların aksine katılımcılar; EBA'da özel eğitim uygulama okulu DKAB dersine yönelik ve programın içeriğine uygun yeterince uygulama/etkinlik olmadığını belirtmektedir. Her (I.- II.- III.) kademe düzeyinde hazırlanan DKAB ders kitapları öğrencilerin özelliklerine uygun değildir.

DKAB Dersi Öğretim Programının değerlendirme boyutuyla ilgili elde edilen bulgularda öğretmenler, öğretim programında istenilen hedeflere ulaşıp-ulaşılmadığının mevcut ölçme ve değerlendirme teknikleriyle ölçülmediğini düşünmektedir. Bunun yanında program güncellemelerinin önemli olduğunu ve öğretim programı incelediğinde ihtiyaç duyulan materyalleri/malzemeleri belirleyeceğini belirtmektedir. Ayrıca öğretmenlerin yarıdan fazlası, programı okuduğunda sınavtaki rolünü net bir şekilde anlayabildiğini vurgularken; DKAB dersi hedef/amaçların gerçekleştirilebilme durumu olarak sadece %25'nin gerçekleştirilebildiğini belirtmektedir.

5.2. Öneriler

Bu araştırmadaki sonuçlara dayanarak orta-ağır zihin engeli ve otizm spektrum bozukluğu olan öğrenciler için hazırlanan DKAB Dersi Öğretim Programına ilişkin olarak aşağıdaki öneriler getirilebilir:

1. İncelenen DKAB Dersi Öğretim Programı Özel Eğitim ve Rehberlik Hizmetleri Genel Müdürlüğü tarafından hazırlandığı için, yeni hazırlanacak öğretim programının daha işlevsel olması adına din eğitimi uzmanlarından destek alınmalıdır.
2. Programda yer alan hedefler, bu öğrenci grubunun öğrenme seviyelerine uygun hale getirilmeli ve onların günlük yaşamında kullanabileceği bilgileri kazandırmayı amaçlayacak biçimde yeniden düzenlenmelidir.
3. Program da yer alan içerik (konu ve kavramlar), öğrencilerin zihinsel özellikleri dikkate alınarak öğrenci çeşitliliğine uygun hale getirilmelidir.
4. MEB, bu alanda çalışan öğretmenlere yardımcı olmak için, orta-ağır zihin engeli ve otizm spektrum bozukluğu olan öğrencilerin özelliklerine uygun görsel, işitsel, dokunsal araç-gereçler, videolar, interaktif programlar gibi güncel çeşitli materyaller sağlamalıdır.
5. Ders kitabı bu öğrencilerin öğrenme özelliklerine uygun hale getirilmeli, ders kitabındaki görseller artırılmalı, kullanılan görsellerin kaliteli olması sağlanmalı ve sayfadaki metin/resim oranı gözden geçirilmelidir. Okuma metinleri öğrencilerin anlayabileceği biçimde yeniden düzenlenmelidir.
6. Özel eğitim uygulama okullarındaki fiziki şartlar, eğitim ortamları, öğrencilerin özelliklerine uygun olarak yeniden düzenlenmelidir.
7. DKAB dersi için, imkanı olan okullarda mutlaka branş dersliği uygulamasına geçilmelidir.
8. Programda önerilen öğretim yöntem ve teknikler, orta-ağır zihinsel engeli ve otizm spektrum bozukluğu olan öğrencilerin yaş ve gelişim özelliklerine uygun şekilde, alanda yapılan son çalışmalar dikkate alınarak çeşitlendirilmelidir.
9. Orta-ağır zihinsel engeli ve otizm spektrum bozukluğu olan öğrencilerin dini bilgileri ne kadardır? Ne kadar bilgiye ihtiyaç duymaktadırlar? Kapasiteleri ne kadar bilgiyi alıp uygulamaya müsaittir? Gibi sorulara cevap verebilecek uzman öğretmenlerin RAM'lara atanması faydalı olabilir. RAM vasıtasıyla okulda görev alan/alacak öğretmenlerin bu konuda bilgilendirilmesi sağlanmalıdır.
10. Öğretmenlere rehberlik niteliği taşıyacak, içerisinde alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerinin anlatıldığı ve örnek uygulamaların yer aldığı bir kılavuz kitap hazırlanmalıdır.
11. Özel eğitim uygulama okulunda görev yapan DKAB öğretmenlerinin özel eğitim ile ilgili; özel eğitim öğretmenlerinin DKAB ile ilgili yeterliliğini belirleyici-sorgulayıcı çalışmalara gelecekte yer verilmelidir.

Kaynakça | References

- Aker, Gamze. *Öğretmen Adaylarının Kaynaştırma Eğitimi Hakkındaki Tutumları*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Akkuş, Nülifer. *Orta Düzeyde Öğrenme Yetersizliği (Eğitilebilir) Olan Çocuklara Günümüzde Uygulanan İlköğretim Eğitim Programına İlişkin Öğretmen Görüşlerinin Değerlendirilmesi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Akmeşe, Pelin Piştav - Kayhan, Nilay. "İşitme Engelli Bireylerin Eğitiminde Öğretimsel Düzenlemeler ve Türk İşaret Dili Kullanımı Hakkında Öğretmen Görüşleri." 28. *Ulusal Özel Eğitim Kongresi Tam Metin Bildiri Kitabı (11-13 Ekim 2018)*. ed. Macid Ayhan Melekoğlu/148-156. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Özel Eğitim Hizmetleri Uygulama ve Araştırma Merkezi (ÖZHUAM) Yayınları, 2018.
- Avcı, Sedat. *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programına Yönelik Öğretmen Görüşleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Aygür, Rabia Şule. *İşitme Engelliler Ortaokulunda Okutulan Sosyal Bilgiler Dersine İlişkin Öğretmen ve Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Baltacı, Ali. "İslam Eğitim Tarihinde Öğretim Teknolojileri ve Materyal Kullanımı: Tarihsel Bir Analiz". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2018), 75-98.
- Başkonak, Mustafa. *Türkiye'deki Lise Mezunu İşitme Engellilerin Din Eğitiminde Karşılaştıkları Güçlüklerin Öğrenci ve Eğitimci Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Bilecik, Sümeyra. "Özel Eğitim ve DKAB Öğretmenlerine Göre Otizmlielerde Din-Ahlak Eğitimi ve DKAB Dersleri". *Bilimname XXXVIII* (2019a), 553-589.
- Bilecik, Sümeyra. "Otizmli Çocuklar İçin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı: Otizmlielerde Din ve Din Eğitiminin İmkânı Tartışmaları Çerçevesinde Bir İnceleme". *Darülfünun İlahiyat* 30/1 (Haziran 2019b), 79-109.
- Çakmak, Zafer - Taşkıran, Cengiz. "Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin Perspektifinden Eğitim Bilişim Ağı (EBA) Platformu". *Uluslararası Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 9 (2017), 284-295.
- Çamurcu, Mustafa. *İlköğretim 4. Sınıf DKAB Ders Kitabındaki Görsel Öğelerin Kazanım ve İçerik Bakımından İncelenmesi*. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çiçek, Hasan Basri. *Güncellenen İlköğretim DKAB Öğretim Programına Yönelik Öğretmen Görüşleri*. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çınar, Fatih. *İlköğretim DKAB Öğretim Programının Değerlendirilmesi Üzerine Bir Araştırma (Isparta Örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Çınar, Fatih. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programına Yönelik Öğretmen Görüşleri". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2012), 345-366.
- Demir, Ömer - Cesur, Fatma. "DKAB ve İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Derslerinde Kullandıkları Öğretim Teknolojileri-Materyaller ve Konuya İlişkin Görüşleri". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2019), 63-97.
- Demir, Rıdvan. "Hafif (Eğitilebilir) Zihinsel Engelli Öğrencilere Yönelik Hazırlanan Ortaöğretim DKAB Dersi Programının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi". *Akademik Bakış Dergisi* 64 (2017a), 209-235.
- Demir, Rıdvan. "Özel Eğitim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabının Çeşitli Açılardan İncelenmesi". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2017b), 103-132.
- Dilsiz, Zehra. *Görme Engelli İlköğretim Okullarında Müzik Dersi Sürecine İlişkin Öğretmen Görüşleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Duzcu, Mustafa Galip. *Özel Eğitim Mesleki Eğitim Merkezi Türkçe Dersi Öğretim Programı'nın Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Fırat, Tahsin. *Eğitilebilir Zihin Engelli Öğrencilere Yönelik Hazırlanan İlköğretim Sosyal Bilgiler Dersi Programının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Gümüş, Süleyman. "İlköğretim DKAB Öğretim Programının (2010) Hedefleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 597-618.
- Gün, Ayşegül. "İşitme Engelliler Ortaokulunda Okuyan Öğrencilerin DKAB Dersine Yönelik Tutum ve Değerlendirmeleri: Amasya ve Samsun Örneği". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/28 (2015), 61-92.
- Gün, Ayşegül. "İşitme Engelliler Okulunda Görev Yapan DKAB Öğretmenlerinin Değerlendirmeleri Işığında Güçlü ve Zayıf Yönleriyle DKAB Dersi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 141-172.
- Gündoğdu, Yusuf Bahri. *İlköğretim DKAB Öğretmenlerinin Öğrenci Başarısını Değerlendirme Yeterlikleri: İstanbul Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

- Güneş, Adem. "DKAB Dersinde Teknolojik Materyal Kullanımı ve DKAB Öğretmenlerinin Teknolojik Materyal Kullanma Eğilimleri (Gaziantep İli Örneği)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2012), 479-506.
- Gürgür, Hasan. *İşitme Engelliler İlköğretim Okulunda (1. Kademe) Uygulanan Eğitim Programına İlişkin Öğretmen Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Karaağaç, Zeliha. *1980 Sonrası Türkiye'de DKAB Ders Programlarındaki Değişimler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Karabulut, Alpaslan – Öz Nişli, Emine. "Özel Eğitim Uygulama Okullarında Okutulan Ders Kitaplarının Öğretmenler Tarafından İncelenmesi". *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 20/4, (2020), 1773-1791.
- Karasu, Teceli. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Sürecinde Engelliler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Karasu, Teceli. "İmam Hatip Meslek ve DİKAB Dersi Öğretmenlerinin Eğitim Bilişim Ağı (EBA) İle İlgili Görüşleri". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/2 (2018), 925-943.
- Karasu, Teceli – Şimşek, Eyüp. "Zihin Engelli Kaynaştırma Öğrencilerine Yönelik Din Eğitimi: Yarı Deneysel Bir Çalışma-Destek Eğitim Odası". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3 (Aralık 2018), 1579-1606.
- Karasu, Teceli – Mutlu, Yılmaz. "Öğretmenlerin Perspektifinden Özel Eğitimde Yaşanan Sorunlar ve Çözüm Önerileri: Muş İl Örneği". *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (Haziran 2014), 47-66.
- Karataş, Süleyman - Tabak, Necla. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programına İlişkin Öğretmen Görüşleri". *Kuramsal Eğitimbilim Dergisi* 3/1 (2010), 56-65.
- Korkmaz, Mustafa. *Yedinci Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının Öğretmen Görüşlerine Göre İncelenmesi*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Kurt, Berker. "İşitme Engelliler Okullarında Çalışan Türkçe Öğretmenlerinin Türkçe Eğitimine İlişkin Görüşleri". *The Journal of Academic Social Science* 43 (2017), 381-392.
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. "Özel Eğitim Programları". Erişim 13 Temmuz 2022. <https://orgm.meb.gov.tr/www/ozel-egitim-ile-ilgili-yayimlar/icerik/123>
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. "Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği". Erişim 3 Mart 2022. <http://orgm.meb.gov.tr/www/mevzuat-yonetmelik/icerik/1958>
- Odabaşı, Hatice Ferhan (ed.). *Özel Eğitim ve Eğitim Teknolojisi*. I. Cilt. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, I. Basım, 2018.
- Öncü, Züleyha. *Din ve Ahlak Eğitim-Öğretiminde Materyal Kullanımı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Öner, Galip. "Sosyal Bilgiler ve Tarih Dersleri İçin Alternatif Bir Kaynak: eba.gov.tr." *Uluslararası Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 2017/9 (2017), 227-257.
- Özdemir, Ertuğrul (ed.). *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, II. Basım, 2015.
- Özdemir, Saadettin. *Engelliler ve Din*. İstanbul: C Planı Yayınları, I. Basım, 2016.
- Özdemir, Saadettin & Başkonak, Mustafa (ed.). *Özel Eğitimde Din Eğitimi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, I. Basım, 2018.
- Özdemir, Servet vd. (ed.). *Türkiye'de Okulöncesi Eğitim ve İlköğretim Sistemi Temel Sorunlar ve Çözüm Önerileri*. Ankara: Türk Eğitim Derneği, I. Basım, 2007.
- Özkan, Arkin. *İşitme Engelliler Ortaokullarında Görev Yapan DKAB Öğretmenlerinin Karşılaştığı Problemler*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Polat, Tolgahan Ferman. *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kaynaştırma Eğitimine Yönelik Tutumlarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi - R.T.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Senemoğlu, Nuray. *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim - Kuramdan Uygulamaya*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2005.
- Sivrikaya, Tuğba - Yıkılmış, Ahmet. "Özel Eğitim Sınıflarında Görev Yapan Özel Eğitim Mezunu Olan ve Olmayan Öğretmenlerin Öğretim Süreciyle İlgili Gereksinimleri". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/4 (2016), 1984-2001.
- Sadioğlu, Ömür. *Sınıf Öğretmenlerinin Kaynaştırmaya İlişkin Sorunları, Beklentileri ve Önerilerine Yönelik Nitel Bir Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Sönmez, Nursel. *Görsel Materyallerle Zenginleştirilmiş Metinlerle Öğrenim Gören İşitme Engelli Öğrencilerin Okuma-Anlama Becerilerinin ve Türkçe Dersine Yönelik Tutumlarının İncelenmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Şeker, Mesut. *İlköğretim 6, 7 ve 8. Sınıflarda DKAB Dersinde Öğrenci Başarısını Etkileyen Faktörler (Tosya Örneği)*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Şen, Şeref. *İlkokullarda DKAB Öğretimi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.

- Türker, Abdullah - Güven, Cansel. "Lise Öğretmenlerinin Eğitim Bilişim Ağı (EBA) Projesinden Yararlanma Düzeyleri ve Proje ile İlgili Görüşleri". *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2016), 244-254.
- Uysal, Aslı. *İşitme Engellilerde Türkçe Öğretimi, Sorunlar, Öneriler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Üzümcü, Muzaffer. *Kaynaştırma Uygulamaları ve Din Öğretimi*. Ankara: Nobel Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Üzümcü, Muzaffer – Nazıroğlu, Bayramali. "DKAB Öğretmenlerinin Kaynaştırma Uygulamalarında Karşılaştığı Problemler ve Bunlarla Başa Çıkma Yolları". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/45 (2016), 1546-1557.
- Yıldız, Mehmet. "DKAB (4-8. Sınıf) Öğretim Programı'ndaki Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/19 (2021), 307-342.
- Zengin, Halise Kader. *Eğitsel Oyunlar ve İlköğretim DKAB Dersinde Kullanımı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.

The Relationship of Attitudes toward Other Religious Groups with Perceived Islamophobia, Intergroup Contact, and Social Identity: A Study among Muslims Living in Western Countries

Metin GÜVEN |  <https://orcid.org/0000-0002-2188-1375>


Assist. Prof. | Author | metin.guven@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University |  <https://ror.org/048b6qs33>

Psychology of Religion | Kilis, Türkiye

Kenan SEVİNÇ |  <https://orcid.org/0000-0002-6726-9827>

Assoc. Prof. | Author | kssevinc@gmail.com

Canakkale Onsekiz Mart University |  <https://ror.org/05rsv8p09>

Psychology of Religion | Çanakkale, Türkiye

Abstract

The Muslim population in Western countries gradually increases, and thereby, individual, social, cultural, economic, political, etc. matters related to the lives of Muslims draw researchers' attention day by day. Muslims, who make efforts to survive within the given population as a minority group, may encounter negative attitudes and behaviors in different life venues such as exclusion, discrimination, prejudice, labeling or stigmatization, hatred, anger, and violence. In this regard, the literature addressed verbal taunting, obstructing religious practices, workplace discrimination, travel discrimination, armed attacks, threats, bullying, and vandalism as significant problem instances. Particularly, the 9/11 attacks had caused a breakthrough change in the lives of the Muslim population in terms of the addressed negative attitudes and behaviors, causing such complicated and deleterious incidents to happen increasingly. Therefore, the relationships of different religious groups with each other living in Western society prompted a significant scholarly interest. The existing literature explored the thoughts, attitudes, and behaviors of religious groups toward each other and found that Muslims have to struggle with detrimental attitudes more compared to any other religious group. In this regard, an important question that comes to mind is what thoughts, feelings, and attitudes Muslims living in Western countries may have toward other religious groups while facing negative and complicated thoughts, attitudes, and actions of other religious groups. Accordingly, this research explored the attitudes of Muslims living in Western countries toward other religious groups and the relationship of these attitudes with intergroup contact, quality of contact, perceived Islamophobia level, and social identification level. As a quantitative study, we collected the data with the survey technique and ran the correlational analysis. The cross-sectional data came from 158 participants (93 Males (58.9%) - 65 Females (41.1%)), who mostly live in the U.S., the U.K., Germany, and other Western countries, aged 18 and 55+. The survey deployed "Social Identification Scale" and "Perceived Islamophobia Scale." In addition, we ask questions to the participants regarding (a) the frequency and quality of intergroup relations and (b) the attitudes towards other religious groups. Results indicated that (a) Catholics are the most positively regarded religious group for Muslims and they are the group with whom Muslims have the highest frequency of contact; (b) attitudes toward other religious groups were associated with frequency of contact and positive evaluation of contact; (c) there was no statistical relationship between levels of social identification, contact and perceived Islamophobia and attitudes towards other religious groups, and (d) among religious groups, perceived Islamophobia was only associated with attitudes toward Jews and evaluations of contact with this group. We discuss the study implications, limitations as well as future research avenues.

Keywords

Islamophobia, West, Muslims, Religious Groups, Attitudes, Social Identity.

Citation

Güven, Metin- Sevinç, Kenan. "The Relationship of Attitudes toward Other Religious Groups with Perceived Islamophobia, Intergroup Contact, and Social Identity: A Study among Muslims Living in Western Countries". *Rize İlahiyat Dergisi* 27 (Ekim 2024), 69-81.

<https://doi.org/10.32950/rid.1496733>

Publication Information

Type	Research Article
Process Information	Date of Submission: 06.06.2024 Date of Acceptance: 14.10.2024 Date of Publication: 20.10.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Auth. Contribution Rates	Corresponding author (MG) %50 , author (KS) %50
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.




Dizinlenme Bilgisi




Diğer Dini Gruplara Yönelik Tutumların Algılanan İslamofobi, Gruplar Arası İletişim ve Sosyal Kimlik ile İlişkisi: Batı Ülkelerinde Yaşayan Müslümanlar Üzerine Bir Araştırma

Metin GÜVEN |  <https://orcid.org/0000-0002-2188-1375>

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | metin.guven@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık Üniversitesi |  <https://ror.org/048b6qs33>

Din Psikolojisi | Kilis, Türkiye

Kenan SEVİNÇ |  <https://orcid.org/0000-0002-6726-9827>

Doç. Dr. | Yazar | kssevinc@gmail.com

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi |  <https://ror.org/05rsv8p09>

Din Psikolojisi | Çanakkale, Türkiye

Öz

Batı ülkelerindeki Müslüman nüfus giderek artmakta ve buna bağlı olarak Müslümanların hayatını ilgilendiren bireysel, toplumsal, kültürel, ekonomik, siyasi vb. farklı meseleler her geçen gün araştırmacıların ilgi sahasına dahil olmaktadır. Azınlık bir grup olarak genel nüfus içerisinde kendine yer bulmaya çalışan Müslümanlar dışlanma, ayrımcılık, önyargı, damgalama, nefret öfke ve şiddet gibi olumsuz tutum ve davranışlarla hayatın farklı alanlarında karşılaşabilmektedirler. Sözlü sataşma, dini pratiklere müdahale, iş yerinde ayrımcılığa maruz kalma, seyahat esnasında dışlayıcı güvenlik taramalarına katılma, silahlı saldırı, tehditler, zorbalık ve vandallık yaşanan problemler örnekleri olarak tespit edilmiştir. Özellikle 11 Eylül saldırıları, bu tür olumsuz tutum ve davranışlar açısından Müslümanların hayatında yeni bir dönemin başlangıcı olmuş; hayatı zorlaştıran bu tür olaylar çok daha fazla yaşanır hale gelmiştir. Dolayısıyla Batı toplumu içerisindeki farklı dini grupların birbiri ile olan ilişkileri araştırmacılar açısından yeni bir boyut kazanmıştır. Mevcut literatür, dini grupların birbirine yönelik düşünce, tutum ve davranışları üzerine incelemeler yapmış ve Müslümanlara karşı sergilenen böylesi yıpratıcı tutumların diğer herhangi bir dini gruba yönelik tutumlardan daha yıkıcı olduğunu tespit etmiştir. Bu bağlamda, şu önemli soru akla gelmektedir: Batı ülkelerinde yaşayan Müslümanlar, diğer dini grupların olumsuz ve hayatı zorlaştıran düşünce, tutum ve uygulamalarına maruz kalyorken, onlar diğer dini gruplara karşı hangi düşünce, hissiyat ve tutumlara sahiptirler? Buradan hareketle bu çalışma, Batı ülkelerinde yaşayan Müslümanların diğer dini gruplara yönelik tutumlarını, bu tutumların tecrübe edilen gruplar arası temas ile ilişkisini, diğer gruplar ile olan iletişimlerinin kalitesini, algıladıkları İslamofobi düzeyini ve kendi grup içi dinamiklerini belirleyen sosyal kimlik seviyelerini incelemiştir. Araştırmada ilişkisel tarama yöntemi ve anket tekniğinin kullanılmıştır. Araştırma verileri ise kesitsel desenle Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere, Almanya başta olmak üzere Batı ülkelerinde yaşayan, 18 ile 55 ve üzeri yaşlardaki 158 Müslüman katılımcıdan elde edilmiştir. Katılımcıların 93'ü erkek (%58,9) ve 65'i kadındır (%41,1). Katılımcılara sunulan anket formunda "Grup İçi Kendini Tanımlama Ölçeği" ve "Algılanan İslamofobi Ölçeği," kullanılmıştır. Bunun yanında gruplar arası ilişkilerin sıklığı ve niteliğine dair sorular ile diğer dini gruplara yönelik tutumları belirlemeyi amaçlayan sorular katılımcılara yönlendirilmiştir. Araştırma bulguları (a) Müslümanların en olumlu şekilde yaklaştığı dini grubun Katolikler olduğunu ve en sık şekilde Katolikler ile iletişime geçtiğini, (b) diğer dini gruplara yönelik tutumların onlarla iletişime geçme sıklığı ve olumlu temaslarda bulunma ile ilişkili olduğunu, (c) sosyal özdeşleşme, temas ve algılanan İslamofobi düzeyleri ile diğer dini gruplara yönelik tutumlar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmadığını ve (d) algılanan İslamofobi'nin sadece Yahudilere yönelik tutumlar ve bu gruba olan nitelikli iletişim ile ilişkili olduğunu göstermiştir. Araştırmanın sonuçları, sınırlılıkları ve konuya dair ileride yapılabilecek çalışmalar çalışma içerisinde değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler

İslamofobi, Batı, Müslümanlar, Dini Gruplar, Tutumlar, Sosyal Kimlik

Atıf

Güven, Metin- Sevinç, Kenan. "Diğer Dini Gruplara Yönelik Tutumların Algılanan İslamofobi, Gruplar Arası İletişim ve Sosyal Kimlik ile İlişkisi: Batı Ülkelerinde Yaşayan Müslümanlar Üzerine Bir Araştırma". Rize Theology Journal 27 (October 2024), 69-81.

<https://doi.org/10.32950/rid.1496733>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 06.06.2024	Kabul Tarihi: 14.10.2024	Yayın Tarihi: 20.10.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Yazar Katkı Düzeyleri	Sorumlu yazar (MG) %70, yazar (KS) %30		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Abstracting and Indexes



Introduction

Today, most of the world's Muslims live in the Asia-Pacific region (61.7%), while the least lives in the Western countries (2.9%); this figure corresponds to a population of approximately 47 million (PEW, 2010). Looking at the 2050 projection regarding the future of world religions, it is estimated that the Muslim population will increase from 23.2% to 29.7% in the world, while there is no change in the Christian population between 2010 and 2050. According to 2017 data, the number of Muslims in the U.S. is approximately 3.5 million (PEW, 2018a). In the U.S., the proportion of Muslims in the general population was 0.4% in 1990, 0.6% in 2010, and 0.9% in 2012. In total, the Christian population decreased by approximately 6 million in 7 years. However, the Muslim population increased gradually. The projection expects this rate to be 1.7% in 2030 and 2.1% in 2050 (PEW, 2015). According to the current population growth rate, the population in Europe will decrease by approximately 30 million in 2030, while the Muslim population will approach to 60 million. While the proportion of Muslims in Europe was 6% in 2010, it is expected to be 10.2% in 2050 (PEW, 2015). The countries with the highest Muslim population in Europe are France, Germany, and England. The countries with the highest proportion of Muslims are France (7.5%), Austria (5.7%), Switzerland (5.7%), and the Netherlands (5.5%) (PEW, 2011, 124). The burgeoning Muslim population in Western countries has prompted significant scholarly interest in the dynamics of interreligious relationships and the corresponding attitudes held by various religious groups toward one another. This demographic shift has become a focal point for researchers seeking to understand the multifaceted interactions and perceptions within the religious landscape of these nations. In this regard, studies have indicated that the surge in Muslim population, perception of realistic and symbolic threat, xenophobia, racism, social identification, social dominance orientation, authoritarian politic attitudes, cultural value orientations, religious fundamentalism, and intergroup contact are among the predictors of negative attitudes toward Muslims (Cesari, 2010; Başaran - Özbay, 2017; Ekman, 2015; Esses et al., 1998; Fekete, 2009; Helbling, 2014; Khan - Eucklund, 2012; Okumuş, 2007; Pratt, 2016; Stephan et al., 2009; Stolz, 2005; Zick et al., 2011; Zick - Küpper, 2009). However, to understand the underlying factors of Islamophobia, researchers must investigate not only the attitudes held by individuals who have Islamophobic sentiments but also the attitudes of Muslims toward other religious groups.

Many Gallup polls held today show that there is an increase in negative views and discrimination against Muslims in the West (Ogan et al., 2014). In almost all Western countries, the least liked religious group is Muslims. When Noll (2010) analyzed the data of the *PEW Global Attitudes* survey conducted in 2005, she saw that 17% of the public in England, 33% in France, 50% in Germany, and 52% in the Netherlands viewed Muslims negatively. In a study conducted in the U.S., participants were asked how favorably they viewed other faith groups. According to the data, Muslims were viewed most negatively among all other belief groups, including atheists (PEW, 2014).

Muslims living in Western countries must encounter the negative consequences of the existing views toward them. Perry (2014) states that hate crimes against Muslims increased periodically after the September 11 attacks. For example, while 40 hate crimes against Muslims were detected in New York on September 18, 2001, this number increased to 90 on October 3rd and 145 on October 11th. When we look at the cases, we see actions such as verbal taunting, obstructing religious practices, workplace discrimination, travel discrimination, threats, armed attacks, and vandalism. A study conducted in 2015 with the participation of 600 Muslim students showed that more than half of the students were exposed to bullying at school (Clay, 2017).

Taken together, how do Muslims see this discrimination, violence, and exclusion? What is the perceived Islamophobia level of Muslims themselves? Despite these negative attitudes toward Muslims in Western countries, what are the attitudes of Muslims living in Western countries toward other religious groups? Do Muslims have negative attitudes toward Christians, who are the majority in Western countries? Is the perceived Islamophobia of Muslims related to attitudes toward other religious groups? Does intergroup contact and the pleasant intergroup contact with other religious groups affect these attitudes? These and all related questions affect the lives of Muslims living in Western countries and merit comprehensive investigation by researchers.

There are few studies on the attitudes of Muslims toward other religious groups. In a study conducted by PEW (2013) on the attitudes of Muslims around the world examined the interfaith relationships in Muslim-majority countries. The rate of those who think that Muslims are hostile toward Christians is only around 10% among Muslims living in Southern Europe, Central Asia, and Southeast Asia. In addition, Kanol (2021) investigated the attitudes of Muslims toward atheists, Christians, and Jews on a sample of 10046 people. The findings suggested that the group that Muslims viewed most positively was Christians, followed by Jews, and the group they viewed most negatively was atheists.

Religious intolerance is on the rise around the world (PEW, 2017). A broad literature on the causes of negative attitudes among

religious groups addresses various reasons in this regard: prejudice, religious fundamentalism, social identification, perception of threat, intergroup contact, and social dominance orientation, etc. (Dekker - Noll, 2009; Haji-Ghasemi, 2013; Cinnirella, 2013; Noll et al., 2017; Stolz, 2005). However, there is still a need for research on the attitudes of Muslims living in Western countries where Islamophobia is on the rise toward other religious groups, and the relationship of these attitudes with intergroup contact and perceived levels of Islamophobia.

A growing research body examined Islamophobic incidents that happened in the U.S. in the last two decades and related anti-Muslim attitudes and behaviors causing fear and anxiety among Muslims. In this regard, a study conducted in mosques in the U.S. reported that 25% of the participants thought that American society was hostile to Islam (CAIR, 2012). Another research conveyed that 85% of the participants stated their schools did not allow them to pray or provide a place for them to worship (CAIR, 1999). A report prepared by EUFRA (2007) indicated that there was an increase in perceived discrimination with the rise in Islamophobic cases in Europe. Furthermore, the literature addressed that perceived discrimination was respectively associated with self-esteem, life satisfaction, psychological well-being, stress, depression, and anxiety (Kessler et al., 1999; Kim et al., 2023; Stevens, 2017; Jang et al., 2008). In their meta-analysis, Pascoe and Smart Richman (2009) demonstrated that there was a strong negative correlation between the level of perceived discrimination and psychological health. Additionally, studies suggested that perceived exposure level to Islamophobic incidents was related to various psychological health outcomes (Kunst et al., 2012; Uddin et al., 2022). In sum, such Islamophobia-based incidents and experiences directly or indirectly may be related to the attitudes, behaviors, and various deteriorating mental health outcomes among Muslims.

Social identity refers to “the part of the self-concept derived from belonging to one or more groups” (Taylor et al., 2012, 195). Each individual may feel that they belong to various groups in daily life. Individuals' identity includes several interrelated components such as religious, national, political, ideological, and so on (Saroglou - Cohen, 2013). People attribute different levels of values to their identities, and although they sometimes act as individuals, most of the time they act based on their identity-related affiliations (Stangor, 2009, 4). After individuals feel like they belong to a group, they develop judgments about other groups. For instance, if a religion-based social identity has been developed by a person, then members of other religions may be seen as an outgroup (Ciftci, 2012). People compare the group they belong to with other groups and evaluate their group more positively compared to other groups (Dekker - Noll, 2009). Studies indicated that in-group identification was one of the most important motivations underlying prejudice and discrimination (Stangor, 2009; Kenworthy et al., 2011; Sevinç, 2019). Research reported that Islamophobia was related to the level of in-group identification and was an attitude toward Muslim identity defined as an outgroup (Dekker - Noll, 2009; Okumuş, 2007; Sevinç, 2019). Additionally, Perozzo and colleagues (2016) showed that social identification was positively related to perceived discrimination.

The Intergroup Contact Theory (ICT) developed by Allport (1954) suggests that contact between members of different groups would reduce prejudice and intergroup conflict. Accordingly, being in contact with people from other groups, embracing multiculturalism, or not having a strong affiliation with a particular group reduces the level of discrimination against other groups. However, there are some prerequisites to be able to have a decreasing level of discrimination: (a) having a similar status, (b) making cooperation between the groups, (c) pursuing some common goals, and (d) having a contact supported by their social or institutional authorities. Thus, there might be a decrease in prejudice against the members of the contacted group.

An extensive research body has tested ICT in this regard. Everett and Onu (2013) examined ICT and showed that contact reduces prejudice and increases tolerance toward other people. Similarly, Pettigrew and Tropp (2006) examined 515 studies and showed that prejudice decreases with more contact, as claimed by Allport. In their research, Dekker and Noll found that more than half of the participants viewed Muslims negatively and examined whether these participants were in contact with Muslims. Looking at the results, it was seen that approximately 60% of the participants rarely contacted Muslims. Among those who met Muslims, the rate of those who had positive emotions (38%) was higher than the rate of those who had negative emotions (30%). Among those stating that they had frequent contact with Muslims, the rate of those who had positive feelings was 65%. Stolz (2005) conducted a study in Zurich, Switzerland, with the participation of 1138 people in 1994-1995, and found that being in contact with Muslims reduced prejudice against them. In her research focused on the participation of members of three Abrahamic religions, Kanol (2021) found that close and pleasant intergroup contact brings positive attitudes, whereas problematic intergroup contact and perceived discrimination were associated with negative attitudes. Kanas and colleagues (2017) investigated ICT with Christian and Muslim participants and found that interreligious friendships reduced negative attitudes, but casual interreligious contact increased negative attitudes. Additionally, the literature observed that those who were subjected to physical or psychological violence by someone from a different religion developed high levels of negative attitudes. In the light of these findings, we may expect that the attitudes of Muslims living in Western countries toward other religious groups will be related to the level of perceived Islamophobia and intergroup contact. Although there are studies on the relationship between perceived discrimination and intergroup contact

(See Conway, 1997; Te Lindert et al., 2022), the direct relationship between perceived Islamophobia and intergroup contact merits future inquiry.

Taken together, this research has two main purposes. First, we aim to describe the attitudes of Muslims living in Western countries toward other religious groups, their frequency of contact, and their level of positive evaluation related to this contact. Second, we aim to explore the relationship between attitudes toward other religious groups and intergroup contact, the quality of intergroup contact, perceived Islamophobia, and the level of social identification among Muslims living in Western countries. Accordingly, this research seeks to determine whether the attitude toward other religious groups is related to the level of perceived Islamophobia and the level of social identification. Given the foregoing, this study tested the hypotheses below:

H₁: There is a positive correlation between attitudes toward other religious groups and intergroup contact.

H₂: There is a positive correlation between attitudes toward other religious groups and the quality of intergroup contact.

H₃: There is a negative correlation between attitudes toward other religious groups and the level of perceived Islamophobia.

H₄: There is a negative correlation between attitudes toward other religious groups and the level of social identification.

H₅: There is a negative correlation between the frequency of intergroup contact and the level of perceived Islamophobia.

Method

Data

To test the study hypotheses, we used data collected via Google Forms from Muslims and Muslim organizations in Western countries between September and October in 2023. We sent a survey prepared in English to the participants via social media platforms (Facebook, Instagram, etc.) and emailed a link of the survey to various Muslim organizations to recruit more Muslim participants. Since we could not provide any incentives to participants, the number of participants did not reach the anticipated participant number.

At the beginning of the survey, we wanted the participants to approve their religious affiliation in Islam. Those who did not approve that they were Muslim in the consent form could not continue the survey. We used the convenience sampling method to reach out the participants because we needed to have Muslims in the study. Thereby, the data was gathered from a non-probability sample of 158 Muslims aged 18 and over living in USA, Australia, Austria, Belgium, UK, Canada, Denmark, Finland, France, Germany, Ireland, New Zealand, Norway, Sweden, and Switzerland.

Measures

Feeling Thermometer

Measuring attitudes and perceptions toward religious groups is a very complex process. There is no specific scale developed on this subject. To measure these phenomena, researchers have used various questions. For example, Dekker and Noll (2009) listed various religious groups and asked participants to express their feelings about these groups. In this research, we asked the participants to express their feelings toward individuals from different religions on an eleven-point Likert scale (from -5 to +5). If there was no positive or negative emotion toward the relevant group, this response was scored as neutral (0 point). Positive scores indicate positive emotions, and negative scores indicate negative emotions. By this question, we measured whether the participants have positive or negative sentiments toward the listed groups. To collectively evaluate Muslims' attitudes toward other religious groups (Catholic, Protestant, Other Christians, Jewish, Buddhist, Hindu, Sikh, and Non-religious), we averaged the attitudes toward all groups.

Intergroup Contact

We gauged contact frequency and quality of contact via questions used by Dekker and Noll (2009). Dekker and Noll (2009) asked participants two questions to measure contact with Muslims and whether this contact was positive or negative. The first question was about how often they had contact with members of the listed religious groups (e.g., in class, at school, in the neighborhood, somewhere else). Response categories ranged from 1= "never" to 5= "always." Unlike the questions used by Dekker and Noll (2009), in the present study, the Christianity option in the list of religious groups was divided into three categories: Catholic, Protestant, and other Christian Groups. The other religious groups were in the list as followed: Muslim, Jew, Buddhist, Hindu, Sikh, and Non-religious. The second question was about how positive or negative they evaluated their contacts with individuals from the listed religious groups. The response categories also ranged from -2= "very negative" to +2= "very positive". If the participant is neutral about this contact, they give 0= "neutral" score. We used these two questions to

determine contact with Muslims and the nature of the contact. Response categories ranged from 1= “never” to 5= “always.” To determine the relationship of contact frequency with other variables, we averaged the participants' contact frequencies with other religious groups, excluding Muslims, and thereby we created a contact score.

Social Identification

We measured the effect of social identity on the level of Islamophobia via Ingroup Identification Scale (Kenworthy et al., 2011) consisted of the following 9 items: (1) “Being a member of my race/ethnicity is an important reflection of who I am”, (2) “In general, being a member of my race/ethnicity is an important part of my self-image”, (3) “I see myself as a member of my race/ethnicity”, (4) “Being a member of my race/ethnicity is central to my sense of who I am”, (5) “I value being a member of my race/ethnicity”, (6) “Overall, being a member of my race/ethnicity has very little to do with how I feel about myself” (reversed), (7) “I feel proud to be a member of my race/ethnicity”, (8) “Being a member of my race/ethnicity is unimportant to my sense of what kind of person I am” (reversed), and (9) “I feel strong ties to other people of my race/ethnicity”. Response categories ranged from 1= “strongly disagree” to 5= “strongly agree.” High scores demonstrated a high level of self-identification with the ethnic group they have ($\alpha = .94$).

Perceived Islamophobia

To measure perceived Islamophobia, we used the Perceived Islamophobia Scale (PIS) (Kunst et al., 2013) comprising the following 12 items: (1) “Many Germans avoid Muslims,” (2) “Germans are suspicious of Muslims,” (3) “In general, Germans trust Muslims (reversed item),” (4) Overall, only few Germans are afraid of Islam (reversed item),” (5) “Most Germans feel safe among Muslims (reversed item),” (6) “Many Germans get nervous in the presence of Muslims,” (7) “A lot of Germans are afraid that Muslims are going to take over Germany,” (8) “Many Germans fear an “Islamization” of Germany,” (9) “A lot of Germans consider Islam a threat to German values,” (10) “German media always presents Muslims as dangerous people,” (11) “Islam is always presented as a threat to German culture in the media,” (12) “German media spreads a lot of fear of Muslims and Islam.” Response categories ranged from “totally disagree” = 1 to “totally agree” = 5. High scores indicated a high perception of Islamophobia ($\alpha = .90$). The items were rephrased according to the country where they were completed.

Demographics

We measured the analyses for demographics: gender (male and female), age (18-24, 25-34, 35-44, 45-54, 55+), race/ethnicity (White/Caucasian, Black/African, Middle Eastern, South Asian, Asian/Pacific Islander, Hispanic/Latina or Latino, Other), educational attainment (less than high school, high school, some college, associate degree, bachelor’s degree, professional degree, doctoral degree), religious affiliation (yes and no), and country of residence (USA, UK, Germany, and the others). Additionally, we gauged socioeconomic status with the following statement: “Please rate your income level on a scale from 1 to 5.” Whereas “1” meant that the participant had a low level of socioeconomic status, “5” meant that the participant had a high level of socioeconomic status (Low, lower-middle, middle, upper-middle, high).

Table 1. Descriptive Statistics (n=158)

	Range		Frequencies	Mean (%)	SD	α
	Min.	Max.				
Focal Measures						
Attitudes toward other religious groups	-5	+5		.92	2.09	
Social identification	1.11	5		3.67	.91	.89
Perceived Islamophobia	1.17	5		3.48	.75	.88
Intergroup contact	1	5		2.80	.79	
Quality of intergroup contact	-2	+2		.52	.80	
Gender						
Male			93	58.9		
Female			65	41.1		
Age Groups						
18-24			41	25.9		
25-34			56	35.4		
35-44			31	19.6		
45-54			22	13.9		
55+			8	5.1		
Education						
Less than high school			3	1.9		
High school			11	7.0		
Some college			21	13.3		
Associate degree			5	3.2		

Bachelor's degree	53	33.5
Professional degree	48	30.4
Doctoral Degree	17	10.8
Socio-economic Status		
Low	8	5.1
Lower-middle	24	15.2
Middle	74	46.8
Upper-middle	29	18.4
High	23	14.6
Ethnic/Racial Background		
White/Caucasian	46	29.1
Black/African	6	3.8
Middle Eastern	49	31.0
South Asian	28	17.7
Asian/Pacific Islander	8	5.1
Hispanic/Latina or Latino	3	1.9
Other	18	11.4
Country		
USA	99	62.7
UK	11	7
Germany	7	4.4
Other	41	26

Table 1 indicates the descriptive statistics of the study variables. Participants reported an average level of attitudes toward other religious groups whereas demonstrating a considerably high level of social identification. Additionally, they showed a significantly high level of perceived Islamophobia. Nonetheless, their intergroup contact level and their intergroup contact quality were slightly above the average.

Analytical Strategies P

By using SPSS for all statistical analyses, first, we respectively estimated the averages of attitudes toward other religious groups, the frequency of contact, and the level of finding the contact positive. Afterwards, we run correlation analyses to determine if there are relationships among attitudes toward other religious groups, frequency of intergroup contact, quality of contact, perceived Islamophobia, and social identification.

Results and Discussion

Attitude, Contact, and Nature of Contact toward Other Religious Groups

We asked Muslim participants living in Western countries to rate their attitudes toward other religious groups. As seen in Table 2, the most positively viewed religious group is Muslims (3.37) as expected. In addition, when we look at which religious group is viewed most positively after Muslims, it is Catholics (1.49), followed by Protestants (1.25), other Christians (1.24), Sikhs (0.79), Buddhists (0.75), Hindus (0.65), atheists (0.56), and Jews (0.55).

Table 2. How do you feel in general about the following groups? (n= 154)

	Min.	Max.	Mean	SD
Catholic	-5	5	1.49	2.16
Protestant	-5	5	1.25	2.26
Other Christians	-5	5	1.24	2.36
Muslim	-3	5	3.37	1.98
Jew	-5	5	.55	2.55
Buddhist	-5	5	.75	2.34
Hindu	-5	5	.65	2.46
Sikh	-5	5	.79	2.42
Atheist	-5	5	.56	2.71
Average (no Muslim)	-5	5	.91	2.08

In this data, positive values indicate positive emotions and negative values indicate negative emotions. When looking at the findings, there is no group that is viewed negatively among the religious groups listed. The average of the participants' attitudes toward other religious groups, excluding Muslims, was found to be 0.91 (SD = 2.08). Thereby, there is a positive attitude score in

total. Many studies conducted in Western countries show that Muslims are the most negatively viewed religious group (Commission, 2005; Noll, 2010; Lee et al., 2009; Jung, 2012). After Muslims, the most negatively viewed group is mostly atheists (PEW, 2014). Analyzing the Austrian Social Survey 2018 data, Höllinger (2020) found that when it comes to Christian sects and atheists, those who viewed Muslims most negatively were atheists, while those who viewed Muslims most positively were Orthodox. Those who viewed atheists most negatively were found to be Catholics and Muslims. Additionally, Kanol (2021) reported that when it comes to atheists, Christians, Jews, and Muslims, the most negatively viewed group was atheists. Those who viewed atheists the least negatively were Jews. The group that Muslims viewed most negatively were atheists. On the other hand, the group that Jews viewed most negatively was Muslims. This research was conducted in 8 different countries, including Israel and Palestine. In our research, it is seen that Muslims view Christians more positively than other religious groups. The fact that the second most negatively viewed group is atheists is consistent with the data of previous studies in the existing literature. However, it is remarkable that the group that Muslims viewed most negatively was Jews. This outcome is likely to be related to events starting in October 2023. This will mean that the attitudes of religious groups toward each other may be situational.

Table 3. Contact with other religious groups and evaluation of contact (n= 158)

	Contact with Others				Contact Quality			
	Min.	Max.	Mean	SD	Min.	Max.	Mean	SD
Catholic	1	5	3.40	1.04	-2	2	.82	.87
Protestant	1	5	3.08	1.28	-2	2	.65	1.01
Other Christians	1	5	3.16	1.14	-2	2	.70	.98
Muslim	1	5	4.49	.82	-1	2	1.50	.72
Jew	1	5	2.49	1.09	-2	2	.38	1.04
Buddhist	1	5	2.08	1.01	-2	2	.42	1.01
Hindu	1	5	2.66	1.18	-2	2	.44	1.05
Sikh	1	5	2.18	1.15	-2	2	.30	1.04
Atheist	1	5	3.32	1.20	-2	2	.47	1.08
Average (no Muslim)	1	5	3.40	1.04	-2	2	.82	.87

Table 3 illustrates the statistics regarding contact with other religious groups. The findings point out that the religious group with which Muslims have the most contact (excluding Muslims) is Catholics (3.4), followed by non-religious (3.32), other Christians (3.16), and then Protestants (3.08). Here, the frequency of contact is between 1 (never) and 5 (always). It appears that Muslims rarely have contact with other religious groups. When looking at the nature of the contact, contact with all listed religious groups is evaluated positively. The group in which contact is evaluated most positively is again Catholics (0.82), followed by other Christians (0.70) and Protestants (0.65). The groups with which Muslims have the most contact and with whom they evaluate the contact most positively are Christians. In a study conducted with participants from four countries in Western Europe (UK, Germany, Netherlands, Sweden), Şimşek and colleagues (2022) demonstrated that the positive bonding of Muslims with other religious groups may differ from country to country. For instance, Muslims in England and the Netherlands developed more positive ties with non-religious than with Christians, while Muslims living in Germany and Sweden developed better ties with Christians. This data suggests that contact with other religious groups may also vary depending on social context. In our research, the highest frequency of contact of Muslims is with Christians and non-religious. What reasons would matter for Muslims who have the highest frequency of contact with Christians and non-religious ones? First, Muslims may consider Christians in a more privileged position compared to other religious groups. In addition, Muslims may have a higher rate of contact with Christians because Christians are seen as the people of the book in Islam. Lastly, they may live in Christian countries. Therefore, they would have more contact with Christians.

Furthermore, research on Islamophobia shows that one of the most important reasons for negative attitudes toward Muslims is religious fundamentalism (Ciftci, 2012; Demmrich et al., 2024; Fetzer - Soper, 2003; Helbling, 2014). In this case, this might be a reason for Muslims to have more frequent contact with non-religious people than religious ones. However, this subject still needs further inquiry, especially using more comprehensive sample sizes.

The Relationship of Attitude toward Religious Groups with Other Variables

The findings revealed that total contact frequency was not associated with gender, education, and socioeconomic status. However, there was a positive correlation between age and contact frequency ($r=.245$, $p<.05$). Additionally, attitudes toward

religious groups were found to be related to two variables. First was the frequency of contact ($r=.181, p<.05$). Namely, as contact with other religious groups increases, positive attitudes toward them also increase. The other was the quality of contact ($r=.615, p<.01$). That is, as the positive interpretation of contact with other religious groups increases, the positive attitude toward other religious groups increases as well. Moreover, as expected, the frequency of contact and positive interpretation of the contact were also found to be positively related ($r=.267, p<.05$), which is consistent with the claims of ICT. These findings supported the hypotheses that there is a positive correlation between positive attitudes toward other religious groups, the frequency of intergroup contact (H_1), and the positive evaluation of the contact (H_2).

Table 4. Relationship of attitude toward religious groups with other variables

		1	2	3	4	5
1. Perceived islamophobia	r	1	-.034	.064	-.021	-.110
	p		.683	.441	.798	.186
	N		146	146	146	146
2. Attitudes toward other religious groups	r		1	.054	.181*	.615**
	p			.509	.025	.000
	N			154	154	154
3. Social identification	r			1	.053	.059
	p				.508	.459
	N				158	158
4. Contact score	r				1	.267**
	p					.001
	N					158
5. Evaluation of contact score	r					1
	p					
	N					

* $p < 0.05$ (two-tailed test); ** $p < 0.01$ (two-tailed test).

Table 4 indicates that perceived Islamophobia was not correlated with any of other variables. Similarly, the level of social identification was not related to attitudes toward religious groups. Consequently, these findings have not supported H_3 claiming that there would be a negative correlation between the level of perceived Islamophobia and positive attitudes toward other religious groups, H_4 assuming that there was a negative correlation between attitudes toward other religious groups and the level of social identification and H_5 claiming that there would be a negative correlation between intergroup contact frequency and perceived Islamophobia.

Table 5. Relationship of attitudes toward other religious groups with perceived Islamophobia

		Catholic	Protestant	Other Christians	Jew	Buddhist	Hindu	Sikh	Atheist
Perceived Islamophobia	r	-.030	-.002	-.067	-.200*	.072	-.020	.022	-.002
	p	.724	.984	.421	.015	.385	.813	.792	.983
	N	146	146	146	146	146	146	146	146

* $p < 0.05$ (two-tailed test).

Afterward, we examined the relationship between attitudes and perceived Islamophobia level based on religious groups. In this regard, as seen in Table 5, the level of perceived Islamophobia is negatively associated with attitudes toward other religious groups only for Jews ($r=-.200, p<.05$). As the level of perceived Islamophobia increases, positive attitudes toward Jews decrease. Accordingly, the group that Muslims living in the Western countries view negatively most is Jews. We may conclude that perceived Islamophobia would be one of the possible predictors of this situation.

Table 6. Relationship of pleasant intergroup contact with other religious groups with perceived Islamophobia

		Catholic	Protestant	Other Christians	Jew	Buddhist	Hindu	Sikh	Atheist
Perceived Islamophobia	r	-.112	-.158	-.147	-.205*	-.041	.012	-.014	-.046
	p	.177	.057	.077	.013	.623	.888	.868	.583
	N	146	146	146	146	146	146	146	146

* $p < 0.05$ (two-tailed test).

Likewise, Table 6 illustrates the relationship between the positive evaluation of contact with other religious groups and the level

of perceived Islamophobia. The findings suggest that only the quality of contact with Jews was linked with perceived Islamophobia ($r=-.205$, $p<.05$). That being said, as the level of perceived Islamophobia increases, the level of positive interpretation of contact with Jews decreases.

Discussion and Conclusion

This study suggests that Muslims living in Western countries may not have negative attitudes toward other religious groups and may view all those groups positively. Despite the increasing Islamophobic discourse and cases, it is a noteworthy finding that Muslims living in Western countries would not harbor negative attitudes toward groups that represent Western civilization and culture. Based on the findings, the groups that Muslims view most positively, have the most contact with, and evaluate contact with most positively are Christians. It would be considered that lesser positive attitudes of Muslims, especially toward Jews, may be related to the conjunctural or social context.

Furthermore, it is substantial that the perceived level of Islamophobia is only associated with attitudes toward Jews. Gallup polls in Western countries show that Islamophobia increases while antisemitism decreases. For instance, research conducted in 15 Europe countries shows that 76% of the respondents consider Jews as an integral of their family. On the contrary, 66% of the participants see Muslims in such a familial context (PEW, 2018b). Taras (2009) reported that 11% of individuals living in Germany perceive Jews as not integrated with Western lifestyles, contrasting with 45% of the respondents who consider Muslims as disintegrated with the lifestyles in their society. Moreover, nationalist political parties in Australia, New Zealand, USA, and some European countries (Austria, Denmark, Finland, France, Italy, Netherland, and Switzerland) target mostly Muslims. However, Jews are the topics of the political discourses in just Germany and Sweden (PEW, 2018c). The fact that studies compare the attitudes toward Jews and Muslims is because of the perception assuming that Antisemitism and Islamophobia are affected by common problems such as being exposed to prejudice, discrimination, hatred, etc. However, findings show that individuals in Western countries are more likely to experience Islamophobia compared to encountering Antisemitism (Bangstad - Bunzl, 2010; Lopez, 2011; Silverstein, 2008; Taras, 2013). Bunzl (2010) claims that Muslims recently have to deal with the hatred, prejudice, and discrimination experienced by Jews in Europe in the last century. While Antisemitism decreases in Europe over the years, Islamophobia increases contrarily. According to the Commission supported by the Ministry of Awqaf and Islamic Affairs, State of Kuwait (2005), the conflict between Palestine and Israel might affect the perceptions of individuals. For instance, it may be expected that 70% of the Americans have pro-Israeli opinion. At this point, the power of the Jewish organizations on American media and politics takes an important role. From the commission's point of view, we may suggest that the attitudes of Muslims toward Jews might be related with the Palestine matter. This needs to be inquired comprehensively in the future.

On the other hand, the fact that attitudes between religious groups are related to intergroup contact and the quality of contact supports the claims of ICT (Alport, 1954; Kanol, 2021). In addition, the level of social identity was not associated with any other variable. We may consider the high educational level of the participants as one of the reasons for this situation.

In sum, this study demonstrated that Muslims living in Western countries may perceive above-average levels of Islamophobia, and their health may negatively be affected by this reality (e.g. Samari, 2016; Samari et al., 2018; Tuzer, 2024). The findings highlighted that there is need for more inquiries focusing on the predictors and consequences of perceived Islamophobia among all religious groups.

Limitations and Future Research Avenues

Besides important findings, this research has some limitations as well. First, we surveyed in October 2023 and analyzed data from a cross-sectional survey of Muslims who live in Western countries. Therefore, we cannot generalize these findings to other populations and cannot make causal references in this regard. Second, we had difficulties while recruiting participants for this project and ended up with just 158 respondents. Thus, future studies should aim to have more participants and more comprehensive models on this matter. The more participants the stronger the results to have more variations in the related relationships. Third, most of the participants were from the U.S. in this study. Future inquiries may have Muslim participants from different countries and make considerable comparisons regarding perceived Islamophobia and related matters. Lastly, we run quantitative research in this study. Indeed, the findings did not give us detailed information about the complex relationships among the study variables. For this reason, future studies may conduct mixed-method research and derive rich and deep information about the attitudes and perceptions of Muslims toward Islamophobia and other religious groups.

Kaynakça | References

- Allen, Chris. *Islamophobia*. Farnham: Ashgate Publishing, 2010.
- Allport, Gordon. *The Nature of Prejudice*. Cambridge: Perseus Books, 1954.
- Bangstad, Sindre - Bunzl, Matti. "“Anthropologists are Talking” About Islamophobia and Anti-Semitism in the New Europe.” *Ethos* 75/2 (2010), 213-228.
- Başaran, İsmail - Özbay, Hüseyin. "Avrupa’da islamofobi ve aşırı sağ hareketin yükselişi." *Uluslararası İslamofobi ve Terör Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Azize Topper Kaygın ve Cüneyd Aydın. 287-301, Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Bleich, Erik. "Defining and Researching Islamophobia." *Review of Middle East Studies*, 46/2 (2012), 180-189. <https://doi.org/10.1017/s2151348100003402>
- Bravo López, Fernando. "Towards a Definition of Islamophobia: Approximations of the Early Twentieth Century." *Ethnic and Racial Studies* 34/4 (2011), 556-573. <https://doi.org/10.1080/01419870.2010.528440>
- CAIR. "The Status of Muslim Civil Rights in the United States 1999." https://www.cair.com/civil_rights/1999-civil-rights-report-expressions-of-faith/ (1999), Access date: January 28th, 2017.
- CAIR. "The American mosque 2011." https://www.cair.com/success_stories_qgafj_dwotsu7axdijni5w/the-american-mosque-2011/ (2012), Access date: January 28th, 2017.
- Carr, James. "Regulating Islamophobia: The Need for Collecting Disaggregated Data on Racism in Ireland." *Journal of Muslim Minority Affairs* 31/4 (2011), 574-593. <https://doi.org/10.1080/13602004.2011.630863>
- Cesari, Jocelyne. "Securitization of Islam in Europe." *Muslims in the West after 9/11: Religion, Politics, and Law*. ed. Jocelyne Cesari 9-27. London: Routledge, 2010. <https://doi.org/10.1017/s0956618x10000517>
- Ciftci, Sabri. "Islamophobia and Threat Perceptions: Explaining Anti-Muslim Sentiment in the West." *Journal of Muslim Minority Affairs* 32/3 (2012), 293-309. <https://doi.org/10.1080/13602004.2012.727291>
- Cinnirella, Marco. "Think "Terrorists", Think "Muslim"? Social-psychological Mechanisms Explaining Anti-Islamic Prejudice." *Islamophobia in the West: Measuring and Explaining Individual Attitudes*. ed. Marc Helbling 179-214, New York: Routledge, 2013. <https://doi.org/10.4324/9780203841730-23>
- Clay, Rebecca A. "Islamophobia." *Monitor on Psychology* 48/4 (2017), 34-37.
- Cole, Juan. "Islamophobia as a Social Problem: 2006 Presidential Address." *Middle East Studies Association Bulletin* 41/1 (2007), 3-7. <https://doi.org/10.1017/s0026318400051002>
- Dekker, Henk - Noll, Jolanda V. "Islamophobia and Its Origins: A Study among Dutch Youth." *IMISCOE cross-cluster theory conference: Interethnic relations multidisciplinary Approaches (May 2009)*. 13-15. Lisbon, Portugal, 2009.
- Demmrich, S., Ağılkaya-Şahin, Z., Şenel, A. "Love Thy Neighbor: Exploring Religious and Social Openness among Prospective Theologians in Germany and Turkey." *Religions* 15/3 (2024), 260. <https://doi.org/10.3390/rel15030260>
- Ekman, Mattias. "Online Islamophobia and the Politics of Fear: Manufacturing the Green Scare." *Ethnic and Racial Studies* 38(11) (2015), 1986-2002. <https://doi.org/10.1080/01419870.2015.1021264>
- Esses, Victoria M. et al. "Intergroup Competition and Attitudes toward Immigrants and Immigration: An Instrumental Model of Group Conflict." *Journal of Social Issues* 54/4 (1998), 699-724. <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.1998.tb01244.x>
- European Union Agency for Fundamental Rights (EUFRA), "Perceptions of Discrimination and Islamophobia: Voices from Members of Muslim Communities in the European Union." ed. Dilwar Hussain, Tufyal Choudhury, Mohammed Aziz. European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, 2007.
- Everett, Jim A. - Onu, Diana. "Intergroup Contact Theory: Past, Present, and Future." *The Inquisitive Mind* 2/17 (2013), 1-6.
- Fekete, Liz. *A Suitable Enemy: Racism, Migration and Islamophobia in Europe*. New York: Pluto Press, 2009.
- Fetzer, Joel S. - Soper, J. Christopher. "The Roots of Public Attitudes toward State Accommodation of European Muslims' Religious Practices Before and After September 11." *Journal for the Scientific Study of Religion* 42/2 (2003), 247-258. <https://doi.org/10.1111/1468-5906.t01-1-00176>
- Gingrich, Aandre. "Anthropological Analyses of Islamophobia and Antisemitism in Europe." *American Ethnologist* 32/4 (2005), 513-515. <https://doi.org/10.1525/ae.2005.32.4.513>
- Haji-Ghasemi, Ava. *Predictors of Islamophobia among Non-Muslim Americans*. (Unpublished Doctoral Dissertation), Chicago, IL: Adler School of Professional Psychology, 2013.
- Helbling, Marc. "Opposing Muslims and the Muslim Headscarf in Western Europe." *European Sociological Review* 30/2 (2014), 242-257. <https://doi.org/10.1093/esr/jct038>

- Höllinger, Franz. "The Impact of Religiousness on Attitudes towards Religious Others." *Österreich Z Soziol* 45/2 (2020), 165-181. <https://doi.org/10.1007/s11614-020-00400-5>
- Jang, Yuri et al. "Perceived Discrimination and Psychological Wellbeing: The Mediating and Moderating Role of Sense of Control." *Int J Aging Hum Dev* 66/3 (2008), 213-227. <https://doi.org/10.2190/ag.66.3.c>
- Jung, Jong Hyun. "Islamophobia? Religion, Contact with Muslims, and the Respect for Islam." *Review of Religious Research* 54/1 (2012), 113-126. <https://doi.org/10.1007/s13644-011-0033-2>
- Kanas, Agnieszka et al. "Positive and Negative Contact and Attitudes towards the Religious Out-group: Testing the Contact Hypothesis in Conflict and Non-conflict Regions of Indonesia and the Philippines." *Social Science Research* 63 (2017), 95-110. <https://doi.org/10.1016/j.ssresearch.2016.09.019>
- Kanol, Eylem. "Explaining Unfavorable Attitudes Toward Religious Out-Groups Among Three Major Religions." *Journal for the Scientific Study of Religion* 60/3 (2021), 590-610. <https://doi.org/10.1111/jssr.12725>
- Kaplan, Jeffrey. "Islamophobia in America? September 11 and Islamophobic Hate Crime." *Terrorism and Political Violence* 18/1 (2006), 1-33. <https://doi.org/10.1080/09546550500383209>
- Kaya, Serdar. "Islamophobia in Western Europe: A Comparative Multilevel Study." *Journal of Muslim Minority Affairs* 35/3 (2015), 450-465. <https://doi.org/10.1080/13602004.2015.1080952>
- Kenworthy, Jared B. et al. "Ingroup Identification as a Moderator of Racial Bias in a Shoot-no Shoot Decision Task." *Group Processes & Intergroup Relations*, 14/3 (2011), 311-318. <https://doi.org/10.1177/1368430210392932>
- Kessler, Ronald C. et al. "The Prevalence, Distribution, and Mental Health Correlates of Perceived Discrimination in the United States." *Journal of health and social behavior* 40/3 (1999), 208-230. <https://doi.org/10.2307/2676349>
- Khan, Mussarat - Ecklund, Kathryn. "Attitudes toward Muslim Americans Post-9/11." *Journal of Muslim Mental Health* 7/1 (2012), 1-16. <https://doi.org/10.3998/jmmh.10381607.0007.101>
- Kim, Hyemee et al. "Perceived Discrimination as a Critical Factor Affecting Self-Esteem, Satisfaction with Physical Appearance and Depression of Racial/Ethnic Minority Adolescents in Korea." *Behavioral Sciences* 13/4 (2023), 343-356. <https://doi.org/10.3390/bs13040343>
- Kunst, Jonas. R. et al. "Coping with Islamophobia: The Effects of Religious Stigma on Muslim Minorities' Identity Formation." *International Journal of Intercultural Relations* 36/4 (2012), 518-532. <https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2011.12.014>
- Kunst, Jonas. R. et al. "Perceived Islamophobia: Scale Development and Validation." *International Journal of Intercultural Relations*, 37/2 (2013), 225-237. <https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2012.11.001>
- Lee, Sherman et al. "The Islamophobia Scale: Instrument Development and Initial Validation." *The International Journal for the Psychology of Religion* 19/2 (2009), 92-105. <https://doi.org/10.1080/10508610802711137>
- Love, Erik Robert. *Confronting Islamophobia: Civil Rights Advocacy in the United States*. California: University of California, Unpublished Doctoral Dissertation, 2011.
- Martín-Muñoz, Gema. "Unconscious Islamophobia. Human Architecture." *Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 8/2 (2010), 21-28.
- Nimer, Mohamed. "Islamophobia and Anti-Americanism: Measurements, Dynamics, and Consequences." *Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st Century*. ed. John L. Esposito - Ibrahim Kalin. 77-92. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Van der Noll, Jolanda. "Public Support for a Ban on Headscarves: A Cross-national Perspective." *International Journal of Conflict and Violence (IJCV)*, 4/2 (2010), 192-204. DOI: 10.4119/ijcv-2825
- Van der Noll, Jolanda et al. "Western Anti-Muslim Prejudice: Value Conflict or Discrimination of Persons Too?" *Political psychology*, 39/2 (2018), 281-301. <https://doi.org/10.1111/pops.12416>
- Ogan, Christine et al. "The Rise of Anti-Muslim Prejudice: Media and Islamophobia in Europe and the United States." *International Communication Gazette* 76/1 (2014), 27-46. <https://doi.org/10.1177/1748048513504048>
- Okumuş, Fatih. "Avrupa'da İslamofobi ve Mabadı." *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm*. Ed. Kadir Canatan - Özcan Hıdır. 119-144. Ankara: Eskiyeşi Yayınları, 2007.
- Pascoe, Elizabeth A. - Smart Richman, Laura. "Perceived Discrimination and Health: A Meta-analytic Review." *Psychological Bulletin* 135/4 (2009), 531-554. <https://doi.org/10.1037/a0016059>
- Perozzo, Cristina et al. "Social Identity Change in Response to Discrimination." *British Journal of Social Psychology* 55/3 (2016), 438-456. <https://doi.org/10.1111/bjso.12145>
- Perry, Barbara. "Gendered Islamophobia: Hate Crime Against Muslim Women." *Social Identities* 20/1 (2014), 74-89. <https://doi.org/10.1080/13504630.2013.864467>
- Pettigrew, Thomas F. - Tropp, Linda R. "A Meta-analytic Test of Intergroup Contact Theory." *Journal of Personality and Social Psychology* 90/5 (2006), 751-783.
- PEW. "The Global Religious Landscape: A Report on the Size and Distribution of the World's Major Religious Groups as of 2010". Report by PEW Research Center, 2010.

- PEW. "Muslim Americans: No Signs of Growth in Alienation or Support for Extremism." Report by PEW Research Center, 2011.
- PEW. "The World's Muslims: Religion, Politics and Society." Report by PEW Research Center, 2013.
- PEW. "How Americans Feel About Religious Groups." Report by PEW Research Center, 2014.
- PEW. "The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050." Report by PEW Research Center, 2015.
- PEW. "Global Restrictions on Religion Rise Modestly in 2015." Report by PEW Research Center, 2017.
- PEW. "New Estimates Show US Muslim Population Continues to Grow." Report by PEW Research Center, 2018a.
- PEW. "Being Christian in Western Europe." Report by Pew Research Center, 2018b.
- PEW. "Global Uptick in Government Restrictions on Religion in 2016." Report by Pew Research Center, 2018c.
- Pratt, Douglas. "Expressing Fear of Islam: The Swiss Minaret Ban." *Fear of Muslims? International Perspectives on Islamophobia*, ed. Douglas Pratt - Rachel Woodlock. 213-230. Switzerland: Springer, 2016.
- Conway, Gordon (ed.). *Islamophobia, a Challenge for Us All: Report of the Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia*. London: The Runnymede Trust, 1997.
- Samari, Goleen. "Islamophobia and Public Health in the United States." *American Journal of Public Health* 106/11 (2016), 1920-1925. doi: 10.2105/AJPH.2016.303374
- Samari Goleen, Alcalá Hector, Sharif Mienah Zulfakar. "Islamophobia, Health, and Public Health: A Systematic Literature Review." *American Journal of Public Health* 108/6 (2018), e1-e9. doi: 10.2105/AJPH.2018.304402.
- Samur, Hakan. "Avrupa'daki İslamofobinin Avrupalı Sebepleri." *Mukaddime*, 7/2 (2016), 295-319. <https://doi.org/10.19059/mukaddime.88976>
- Saroglou, Vassilis - Cohen, Adam B. "Cultural and Cross-cultural Psychology of Religion." *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. ed. Raymond F. Paloutzian - Crystal L. Park. 330-353. New York: Guilford Press, 2013.
- Sevinç, Kenan. *Batı'da İslamofobi ve Psikolojik Temelleri*. Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- Shryock, Andrew J. "Attack of the Islamophobes: Religious War (and Peace) in Arab/Muslim Detroit." *Islamophobia in America: The anatomy of intolerance*. ed. Carl W. Ernst. 145-174. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Silverstein, Paul A. "The Context of Antisemitism and Islamophobia in France." *Patterns of Prejudice* 42/1 (2008), 1-26.
- Stevens, Gonneke WJM - Thijs, Jochem. "Perceived Group Discrimination and Psychological Well-being in Ethnic Minority Adolescents." *Journal of Applied Social Psychology* 48/10 (2018), 559-570. <https://doi.org/10.1111/jasp.12547>
- Stolz, Jörg. "Explaining Islamophobia. A Test of Four Theories Based on the Case of a Swiss City." *Swiss Journal of Sociology* 31/3 (2005), 547-566.
- Taras, Ray. *Europe Old and New: Transnationalism, Belonging, Xenophobia*. Rowman & Littlefield, 2009.
- Taras, Ray. "Islamophobia Never Stands Still: Race, Religion, and Culture." *Ethnic and Racial Studies* 36/3 (2013), 417-433. <https://doi.org/10.1080/01419870.2013.734388>
- Taylor, Shelley E. et al. *Sosyal Psikoloji*. çev. Ali Dönmez. Ankara: İmge Kitabevi, 2012.
- Te Lindert, Annet et al. "The Role of Perceived Discrimination, Intergroup Contact and Adoption in Acculturation among Four Dutch Immigrant Groups." *International Journal of Intercultural Relations* 91 (2022), 297-310. <https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2021.02.005>
- Tuzer, Salih. "The Impact of Islamophobia on the Education and Religious Identity of Muslims in the USA." *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 17 (2024), 131-143.
- Uddin, Mohammed Fahim et al. "Visibility as Muslim, Perceived Discrimination and Psychological Distress among Muslim Students in the UK." *Journal of Muslim Mental Health* 16/1 (2022), 74-102. <https://doi.org/10.3998/jmmh.135>
- Commission. *Western Perception of Islam and Muslims: A Study of Public Opinion and the Role of the Media in the United States and Western Europe*. California: Communique Partners LLC, 2005.
- Zick, Andreas - Küpper, Beate. *Attitudes towards the Islam and Muslims in Europe*. Report by University of Bielefeld, 2009.
- Zick, Andreas et al. *Intolerance, Prejudice, and Discrimination: A European Report*. Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung Forum, 2011.

Orta Doğu-İslam Dünyasında Din ve Devlet İlişkileri: Suudi Arabistan ve İran Üzerine Bir Değerlendirme

Fatih BAŞ | <https://orcid.org/0000-0002-3159-6770>

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | fatihbas@aybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | [ROR:: https://ror.org/05ryem72](https://ror.org/05ryem72)

Din Sosyolojisi | Ankara, Türkiye

Öz

Bu çalışmanın konusu; din ve devlet ilişkisinin günümüz modern Orta Doğu ülkelerinde tezahür biçimlerini Suudi Arabistan ve İran örnekleri üzerinden ele almaktır. Çalışmanın amacı, Orta Doğu-İslam dünyasındaki devletlerin toplumsal, hukuki veya siyasal yapısında dinin rolünü iki ülke örneği üzerinden incelemektir. Çalışmanın odaklandığı problem ise dinin modern Orta Doğu'da devlet aygıtında nasıl fonksiyonel kullanıldığını anlamaktır. 18 ve 19. yüzyıldan itibaren batı dünyası bir değişim ve dönüşüm sürecine girerken, İslam dünyası bu süreçte aynı değişimi ve dönüşümü sağlayamamıştır. 20. yüzyıldan itibaren ise batı dünyasının hızlı bir sıçrama yaşadığına ve İslam dünyası ile aralarındaki ekonomik, siyasi, kültürel, bilimsel ve teknik farklılıkların çoğaldığına şahit olunmuştur. Orta Doğu-İslam dünyası, özellikle son iki asırdır derin buhranlarla yüzleşmekte ve bunlara mukavemet gösterebilecek etkin bir mekanizma geliştirememektedir. Çalışmada birisi mutlak monarşik diğeri ise yarı demokratik yönetim anlayışına sahip iki ülke olan Suudi Arabistan ve İran analiz edilmektedir. Her iki ülkenin ortak özelliği ise din kurumunun ve dini ulemanın devlet yönetiminde etkin rol oynamasıdır. Bu noktada monarşik ve teokratik bir rejimde din-devlet ilişkisi ile demokratik ve teokratik bir rejimde din-devlet ilişkisi incelenmektedir. Böylece modern dünyada iki farklı örnek üzerinden Orta Doğu-İslam dünyasında dinin devletin siyasal, hukuki ve toplumsal yapısında nasıl bir işleve sahip olduğu ortaya konulmaktadır. Geline nokta çalışmada öncelikle din, toplum ve modernite ilişkisi kısaca ele alınmakta; akabinde modern dünyada din ve devlet ilişkisindeki değişim tartışılmaktadır. Nihai olarak da Orta Doğu-İslam dünyasında Suudi Arabistan ve İran örnekleri üzerinden din ve devlet ilişkisi analiz edilmektedir. Çalışma metodolojik olarak nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi ile basılı yayınlar, gazete yazıları, ajans haberleri ve raporlardan yararlanılarak yürütülmektedir. Çalışmada Orta Doğu-İslam dünyasında Suudi Arabistan ve İran devlet yönetimlerinin siyasal, hukuki veya toplumsal açıdan din ve dinî kimlikleri bir meşruiyet aracı olarak kullandıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca Suudi Arabistan'ın monarşik ve teokratik yapısıyla modern devlet hüviyeti kazanmaya çalıştığı, İran'ın ise modern dünyada dini teamüllere dayalı alternatif bir demokratik ve teokratik devlet modeli oluşturmak istediği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Din, Toplum, Devlet, Orta Doğu-İslam Dünyası, Suudi Arabistan, İran.

Atıf Bilgisi

Baş, Fatih. "Orta Doğu-İslam Dünyasında Din ve Devlet İlişkileri: Suudi Arabistan ve İran Üzerine Bir Değerlendirme". *Rize İlahiyat Dergisi* 27 (Ekim 2024), 83-97.

<https://doi.org/10.32950/rid.1405296>

Yayın Bilgileri


Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 15.12.2023	Kabul Tarihi: 16.10.2024	Yayın Tarihi: 20.10.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		




Dizinlenme Bilgisi



Religion and State Relations in the Middle East-Islamic World: An Evaluation on Saudi Arabia and Iran

Fatih BAŞ |  <https://orcid.org/0000-0002-3159-6770>

Asst.Prof.Dr | Author | fatihbas@aybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt University |  <https://ror.org/05ryem72>

Sociology of Religion | Ankara, Türkiye

Abstract

The subject of this study is to discuss the manifestations of the relationship between religion and state in today's modern Middle Eastern countries through the cases of Saudi Arabia and Iran. The aim of the study is to examine the role of religion in the social, juridical and political structure of the states in the Middle East-Islamic World through the cases of two countries. The problem that the study focuses on is to understand how religion is functionally used in the state apparatus in the modern Middle East. While the western world has entered a process of change and transformation since the 18th and 19th centuries, the Islamic World has not been able to achieve the same change and transformation in this process. Since the 20th century, it has been witnessed that the Western World has experienced a rapid leap forward and the economic, political, cultural, scientific and technical differences between them and Islamic World have increased. Especially in the last two years, the Middle Eastern-Islamic World has been facing deep crises, has not been able to develop an effective mechanism to withstand them. In the study, Saudi Arabia and Iran, two countries, one with an absolute monarchical and the other with a semi-democratic understanding of government, are analyzed. The common feature of both countries is that the religious institutions and religious scholars play an active role in state administration. At this point, the religion-state relationship in a monarchical and theocratic regime and the religion-state relationship in a democratic and theocratic regime are examined. Thus, through two different examples in the modern world, it is revealed what function religion has in the political, legal and social structure of the state in the Middle East-Islamic World. At this stage, the study primarily deals with the relationship between religion, society and modernity. Subsequently, the change in the relationship between religion and state in the modern world is discussed. Finally, the relationship between religion and state in the Middle East-Islamic World is analyzed through the cases of Saudi Arabia and Iran. The study is carried out methodologically by using document analysis, printed publications, newspaper articles, agency news and reports, which are among the qualitative research methods. In the study, it is understood that the state governments of Saudi Arabia and Iran in the Middle East-Islamic World used religion and religious identities as a means of legitimacy in political, legal or social terms. It has also been concluded that Saudi Arabia is trying to gain the identity of a modern state with its monarchical and theocratic structure, while Iran wants to create an alternative democratic and theocratic state model based on religious practices in the modern world.

Keywords

Religion, Society, State, Middle Eastern-Islamic World, Saudi Arabia, Iran.

Citation

Baş, Fatih. "Religion and State Relations in the Middle East-Islamic World: An Evaluation on Saudi Arabia and Iran". *Rize Theology Journal* 27 (October 2024), 83-97.

<https://doi.org/10.32950/rid.1405296>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 15.12.2023	Date of Acceptance: 16.10.2024	Date of Publication: 20.10.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

Modernite süreci rasyonaliteye bağlanma, bilime ve tekniğe odaklanma, gelişmeci ve ilerlemeci anlayışa sahip olma gibi birtakım dinamikler barındırır. Dünyada modernitenin yaygınlaşmasıyla birlikte toplumsal yapıda bazı değişim ve dönüşümler meydana gelmiştir. Böylece geleneksel dünyada sosyal, siyasal veya kültürel yapıyı şekillendiren unsurlar ile modern dünyada sosyal, siyasal veya kültürel yapıyı şekillendiren unsurlar farklılaşmıştır. Bu noktada örneğin moderniteyle birlikte dinin devlet ve toplum yapısında geçmişte var olan belirgin işlevini yitirmeye başladığı öne sürülmektedir. Bundan ötürü de modernite sürecinin günümüzdeki önemli tartışma unsurlarından birisini sekülerizm oluşturmaktadır. Rönesans ve Reform hareketleri ile birlikte bilhassa Avrupa'da sorgulanmaya başlanan kilise otoritesi ve tahakkümü, süreç içerisinde bu sorgulamaların neticesinde toplum nezdinde gücünü ve otoritesini kaybetmeye başlamıştır.¹ Bu kayıp doğru olduğuna inanılan metafizik inançlara ve kutsala bağlanmaya dayalı dünya anlayışından; insana ve somut, rasyonel insani bilgiye bağlanmaya dayalı dünya anlayışını beraberinde getirmiştir.

Moderniteyle birlikte toplumsal yapıyı şekillendirme gücü dinin elinden alınarak bilimsel bilgi ile rasyonel prensipler çerçevesinde her bir kurumun kendi inisiyatifine bırakılmıştır. Buna karşın din kurumuna bakıldığında tarih boyunca insanoğluluyla birlikte hep var olageldiği görülmektedir. Kimisi beşeri kimisi ilahi olmak üzere pek çok din, insanların yaşamlarını belirlemede, tutum ve davranışlarını şekillendirmede, karar alıcı mercilerde ve toplumları idare etme noktasında sürekli bir etkiye sahip olmuştur. Buradan anlaşılabilceği üzere din, tarihin her döneminde toplumlar için önemli bir referans kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer yandan sekülerizm, dinin toplum üzerindeki rolünü amaçlamış, böylece sekülerizm ve din sosyal yapı ile kurumlar üzerinde bir mücadeleye girişmiştir.²

Din, sadece bireylerden meydana gelmeyip, aynı zamanda ortak aidiyeti paylaşan bireylerin oluşturduğu bir sosyal birliktelik olan ve kolektif ruhu yansıtan cemaat olgusunu da şekillendirir. Bu sebeple din ferdilikten sosyalliğe, maneviyattan dünyalığa doğru bir anlamı da ifade etmektedir. İnsan bir taraftan dinin emirlerini yerine getirmekle sorumluyken diğer taraftan da içerisinde bulunduğu toplumun kurallarına uymakla mükelleftir.³ Kökenleri ilkçağlara kadar götürülen sekülerizm kavramı ise zamanımızda sosyolojik bir bakış açısıyla yeniden yorumlanmış ve dini otoritenin yer, zaman ve kişiler üzerindeki toplumsal kontrolünü kaybedip, onun yerine dünyevi amaçlara odaklanmak için kullanılmıştır.⁴ Sekülerizmin temel sorunsalı, toplumun işleyişinde dinin rolü ile ilişkili olmuştur. Sekülerizm, bireysel ilişkileri ve kurumsal işleyişi belirleyen ana unsurun dini inançlar değil, rasyonel ilkeler ve objektif gerçeklikler olması gerektiği görüşünü savunmaktadır.⁵ Bu doğrultuda belirli bir süreç içerisinde dinin, dini yapıların ve doğaüstü öğretilerin gündelik yaşamı şekillendirme gücünü yitirmesi de sekülerleşme olarak tanımlanmıştır.⁶

Diğer taraftan devlet kavramı incelendiğinde belirli bir toprak parçası üzerinde kurulan, hukuk çerçevesinde örgütlenen, askeri ve ekonomik yapılarını oluşturan ve bağımsız bir karakter arz eden yapı ortaya çıkmaktadır. Dahası devlet, toplumun çıkarlarını önceleyen, halkını refah içerisinde yaşatmayı amaçlayan ve adaletle insanlara hükmetmeye çalışan bir örgütlenmedir. İçerisinde monarşi, oligarşi, demokrasi gibi farklı yönetim modellerini benimseyen devlet, insanın var oluşu ve bir arada yaşayışı kadar köklü bir tarihe dayanmaktadır. Orta Doğu coğrafyası kültür ve medeniyetlerin beşiğidir. İnsanlığın din, kültür ve medeniyetler başta olmak üzere devlet, siyaset ve ticaret tecrübesinin şekillendiği tarihi bir coğrafyadır. Üstelik enerji ve su kaynakları gibi birçok zenginliğin merkezi noktasıdır. İslam dünyası açısından önemli olan bu bölge, aynı zamanda Müslümanların kutsallarına ev sahipliği yapmaktadır.⁷

Bu makale modern Orta Doğu-İslam dünyasında din ve devlet ilişkilerini Suudi Arabistan ve İran örnekleri üzerinden incelemeyi hedeflemektedir. Bu çerçevede her iki ülkenin toplumsal, hukuki veya siyasal adımlarının ele alınması ve bunların din ve devlet ilişkisi bağlamında analiz edilmesi amaçlanmaktadır. Bu amaç doğrultusunda makalede Suudi Arabistan'ın monarşik ve hanedanlık yapısı içerisinde devlet işleyişinin din ile ilişkisinin nasıl ve ne şekilde olduğu ortaya konulmaktadır. Böylece modern Orta Doğu-İslam dünyasında monarşik sistemle yönetilen ve hanedanlık yapısı bulunan ülkelerin din, dinî kişi ve kurumlar ile

¹ John Hirst. *The Sortheast History of Europe*. (Collingwood: Black Inc. Publishing, 2012).

² Jose Casanova. "The Secular and Secularisms". *The Religious-Secular Divide: U.S. Case* (ed.). (Baltimore: John Hopkins University Press, 2009).1055-1057.

³ Ömer Faruk Harman. "Din ve Vicdan Hürriyeti". TDV İslam Ansiklopedisi maddesi. C.9. (İstanbul: TDV Yayınları, 1994). 345.

⁴ Mehmet Ali Kirman & İhsan Çapcıoğlu. *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. (Ankara: Otto Yayınları, 2015). 9.

⁵ Mehmet Özay. *Sekülerleşme ve Din*. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020). 119-121.

⁶ Volkan Ertit. *Sekülerleşme Teorisi*. (Ankara: Liberte Yayınları, 2019), 47.

⁷ Akif İnan. *İslam Dünyası ve Ortadoğu*. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2023).

ilişkisi anlaşılmaya çalışılmaktadır. Benzer şekilde demokratik bir İslam Cumhuriyeti olan İran'da da devrim sonrası din ve devlet ilişkileri incelenmektedir. Devrim sonrası devlet ve din ilişkisinin parametreleri ve dinî ulemanın devlet içindeki yeri ele alınmaktadır. Suudi Arabistan'ın bölgede batılı ülkelerin önemli müttefiki olması, güçlü Sünni ve Vehhabi geleneği temsil etmesi ve ulemanın ülkedeki etkin konumu tercih edilmesinde önemli faktörler olmuştur. İran'ın ise 20. yüzyılın sonlarına doğru gerçekleştirdiği devrim ile bölgede alternatif ve farklı İslam ülkesi olarak ön plana çıkması önemli bir sebep teşkil etmiştir. Ayrıca devrim öncesi daha seküler bir devlet yapısından devrim sonrası daha din merkezli bir devlet yapısına geçilmesi de İran'ın tercih edilmesinde bir etken olmuştur. Bu nedenlerle modern Orta Doğu'da din ve devlet ilişkisinin iki ülke üzerinden daha iyi anlaşılabilmesi varsayılmıştır. Çalışmada metodolojik açıdan doküman analizi yöntemi takip edilmiştir. Bu doğrultuda literatürde yer alan kaynak eserler ve makaleler kullanılmış; ayrıca bölgeden veya bölge dışından yayın yapan medya organlarında yer alan gazete haberleri, raporlar ve mülakatlar gibi online kaynaklardan yararlanılmıştır.

1.Din, Modernite ve Toplum İlişkisine Kısa Bir Bakış

Modern dünyanın ve modernite sürecinin tam olarak ne zaman başladığı tarih sayfalarında spesifik olarak yer almamaktadır. Buna karşın moderniteyi başlatan birtakım olgulardan bahsedilmektedir. Bu olgular teknolojik-bilimsel bilginin artması, tarımsal faaliyetlerin ticari amaçlı yapılmaya başlanması, makineleşme ve sanayileşme, kırsaldan kentlere göç etme şeklinde sıralanmaktadır. Modernitenin ana öğelerinden birisi geleneksel anlayışlardan sıyrılıp gelişmeci ve ilerlemeci bir anlayışa sahip olmaktır.⁸ Bir diğer önemli öğesi ise, geçmişte toplumun bütün katmanlarını yöneten ve yönlendiren dinin yerine, her bir alanın kendine özgü kuralları olması gerektiğini savunan rasyonel bir anlayışın ortaya çıkmasıdır. Buna göre siyaset, hukuk, eğitim, kültür gibi her bir disiplin kendi kurallarını dinden ve dinî öğretilerden bağımsız kendisi belirlemelidir.

Modernitenin ortaya koyduğu hedefler doğrultusunda zamanla nüfuzunu ve gücünü yitirmeye başlayan din, geniş ve kucaklayıcı pozisyonundan çıkıp daha dar ve özel bir alana hapsedilmeye başlanmıştır. Bu süreç zamanla sekülerizmin etkisini artırmaya başladığı bir döneme de kapı aralamıştır.⁹ Sekülerizm süreci batılı kültürel formasyonların en önemli başarılarından birisi olarak görülmüştür. Çünkü bu yaklaşıma göre sekülerizm olmadan hiçbir bilimsel ve teknolojik ilerleme sağlanamayacaktır. Bu bağlamda dinin kontrol ettiği bilgi üretim süreçlerini ortadan kaldırıp seküler bilgi üretim süreçleri benimsenmelidir. Dinin toplumları fazlasıyla radikalize edip çatıstırdığını öne süren sekülerizm, dini duygularla ilgili bir kontrol vazifesi de görmektedir. Ayrıca sekülerizm, demokrasi ve demokratik düzeni tesis eden bir araç olarak da görülmektedir. Tanrı ve onun yerine geçen insanların iktidar alanını sınırlandırarak belli grupların elinde tuttuğunu savunan sekülerizm, tanrının aradan çıkarılması ile birlikte bu alanın da adil ve eşit bir ortama kavuşacağını iddia etmektedir.¹⁰

Hristiyanlık ve İslam özelinde konu incelendiğinde, modernite ve sekülerizmin nasıl dinî alan içerisinde zemin bulabileceği anlaşılmaktadır. Hristiyanlık, başlangıçta kilise dini olarak tanımlanmış ve bundan ötürü bu inancın mensupları ahiret eksenli hareket ederek dünya hayatını fazlaca önemsememiştir. Ancak daha sonra şeriatın akideden ayrılmasıyla birlikte yeni bir anlayış ortaya çıkmaya başlamıştır. Hristiyanlık teolojisindeki dünya hayatının aşağılanması, tanrı inancı, tabiatın sorgulanması vb. durumlar dinin toplumdaki rolünü azaltan ve sekülerizm sürecinin önünü açan etkenler olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna karşın İslam anlayışı dünyayı ahiret için bir alan olarak tasarlayarak seküler bir kavramın içini kutsal ile doldurmaya çalışmaktadır. Buna göre insan, dünya hayatını ahiret hayatından koparmayacak şekilde yaşamalı ve bir denge oluşturmalıdır. Ancak İslam'a göre, insanların dünyevi hazlara fazlaca kendini meylettirmesi dinin öngördüğü ve çizdiği şeklin sonucu değil, insanın bireysel tercihlerinin ve seküler unsurların etkisinin bir sonucu olarak değerlendirilmelidir.¹¹ Kaldı ki Ertit'e göre de sekülerlik, insanın gündelik yaşantısında dinin veya dini yapıların belirleyiciliğinin azalması olarak tanımlanmaktadır.¹²

Modernite ve sekülerizm ile birlikte 20. yüzyıl ilk yarısında dinin önemli ölçüde toplumsal meselelerin çözümünde bir referans kaynağı olmaktan çıktığı görülmektedir. Bu durum pek çok modernleşme kuramcısını artık dinin toplumda yerinin olmadığı anlayışına sevk etmiş, bu kuramcılar gerek sosyal gerekse siyasal alanda din diye bir şeyin bulunmadığını iddia etmeye başlamışlardır. Buna karşın süreç içerisinde özellikle 1950'lerden sonra dinin tekrar toplumlar için gereksinim duyulan bir ihtiyaç haline aldığı görülmüştür.¹³ 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren din, Avrupa ve Amerika'da yeniden kendini göstermeye başlamıştır. Öyle ki toplumsal hayatta dinin varlığı batıda pek çok sosyal ve siyasal bilimci tarafından kabul edilmiştir. Ayrıca

⁸ Auguste Comte. *A General View of Positivism*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2009). 10-13.

⁹ Ali Köse. "Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar". *Liberal Düşünce Dergisi* 24. (2001), 152-153.

¹⁰ Salman Sayyid. "Sekülerizm". *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*. 2/4. (2016). 217-218.

¹¹ Ramazan Altıntaş. *Din ve Sekülerleşme*. (İstanbul: Pınar Yayınları, 2005). 32-34.

¹² Bk. Ertit, *Sekülerleşme Teorisi*, s.47.

¹³ Talip Küçükcan. "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası." *TDV İslam Araştırmaları Dergisi* 13. (2005). 113-115

yeni süreçte din ve etnik kimlik ilişkileri daha da güçlenmiş ve dinî kimlik etnik kimliği kuşatmaya başlamıştır. Örneğin Almanya'daki Türkler Müslüman, Çinli azınlık gruplar ise Budist olarak dünyada tanınmıştır.¹⁴

Dinin yeniden toplumda etkin olmasını 'kutsalın dönüşü' olarak nitelendiren Peter Berger ve Rodney Stark gibi sosyal bilimciler, modernite ve din arasındaki anlaşmazlığın veya uyumsuzluğun doğru olmadığını savunmuşlardır. Kilise gibi kutsal yerlere katılımı meydana gelen azalmanın bir sekülerizm ölçütü olamayacağını iddia eden bu kişiler, insanların zihinlerinde her zaman aşkın varlık inancının bulunduğunu öne sürmüşlerdir. Bu noktada bilhassa Avrupa toplumlarında din ve sekülerizm ilişkisinde sekülerizm lehine önemli bir gerekçe teşkil eden kiliseye katılımın azalması durumu, Amerikan toplumlarında din ve sekülerizm ilişkisi açısından aynı şekilde ilerlememektedir. Buna göre Amerikan toplumlarında dinin Avrupa toplumlarına karşı daha canlı ve işlevsel olarak var olduğu görülmektedir. Yine benzer şekilde Amerikan toplumunda kiliseye katılımın da Avrupa toplumlarına göre daha belirgin olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵ Bugün modernite, sekülerizm ve din tezlerinde sekülerizm ya da din lehine olan temel iki tezin yanında üçüncü bir tez daha öne sürülmektedir. Bu teze göre sekülerizm ve din karşılıklı etkileşim içerisindedir. Buna göre din, sekülerizm ile birlikte eski güçlü popüleritesini kısmen kaybetmiş ancak sekülerizm de dine karşı olan sert ve keskin tavrını yumuşatmaya başlamıştır. Günümüzde din, sekülerizm ile birlikte tamamen anlamını kaybetmemiş, bütün görevlerini seküler kurumlara devretmemiştir. Buna karşın, sekülerizm ile birlikte yeni dini arayışlar ortaya çıkmış ve dinin görüntüsü değişmeye başlamıştır. Sonuçta modernite dini tamamen ortadan kaldırmamış, sadece dini değişimlerin aracı olmuştur.¹⁶

Dinin toplumsal hayata getirdiği ölçütler, ona aynı zamanda sosyal bir karakter de kazandırmaktadır. Din, gündelik yaşamla birebir ilişki içerisine girerek ekonomik, kültürel ve coğrafi faktörleri etki alanına dâhil etmektedir. Bu sebeple gündelik hayatta yaşanabilecek değişimler, dinin geleneksel davranış kalıplarına da sirayet edebilmekte ve süreç içerisinde onları değiştirebilmektedir. Buna karşın sekülerizm ile birlikte bireysel ve toplumsal hayatta başlayan kırılmalar, eski dindarlık biçimlerini de dönüştürmektedir.¹⁷

2. Din ve Devlet İlişkisinde Rasyonel Değişimler

Din ve devlet, toplumların belli kurallar çerçevesinde yaşamasında ve varlıklarını devam ettirmesinde iki önemli unsur olarak yer almaktadır.¹⁸ Tarih boyunca insanın olduğu her yerde devlet ve dinin de olduğu görülmektedir. Batıdan doğuya uzanan geniş coğrafyada yaşayan insanların tarih boyunca kurduğu çeşitli devletler ve benimsedikleri farklı dinler hep var olmuştur. Batıda din ve devlet ilişkilerindeki değişimin somut adımları 16. yüzyılda Hristiyan dünyada yaşamaya başlanan karışıklıklarla ortaya çıkmıştır. Bu süreç 17. yüzyıldan itibaren din ve devlet ilişkilerinde -başta Avrupa olmak üzere- toplumsal bir sorgulamayı beraberinde getirmiştir. Bu sorgulama beraberinde kilisenin toplum ve devlet üzerindeki mutlak egemenliğine son vermek, kilisenin devlet içerisindeki konumunu yeniden belirlemek ve yetkilerini sınırlandırmak gibi bazı sonuçlar doğurmuştur. Bu dönemde din ve devlet ilişkilerinin özellikle Avrupa'da öncelikle tartışılmaya başlanmasında Rönesans ve Aydınlanma Felsefesi gibi akımların etkisinin olduğunu da ifade etmek gerekir.¹⁹ 18. yüzyıldan itibaren başlayan modernite ile birlikte üzerinde en çok durulan hususlardan birisi de yeniden kurulan dünya düzeninde dine yer olup olmayacağı meselesiydi. Bu durum aynı zamanda modern devlette dinin yerine laikliğin yerleştirilmesini de tartışmaya açmıştır. Böylece modern devlette dinin nasıl konumlanması ve sınırlarının ne olması gerektiğine dair bir prototip çizilmeye çalışılmıştır.

Modernite ile birlikte devletin yapısı, unsurları, düzeni ve görevleri gibi hususlar tekrar masaya yatırılmıştır. Geleneksel devlet modelinden farkının neler olacağı, kurumlar arası ilişkilerin neye göre belirleneceği, hangi ölçütler esas alınacağı gibi sorular üzerinde tartışılmıştır.²⁰ 19. yüzyılın ortalarından itibaren yeni ideolojiler dünyada aktif şekilde yayılmaya başlamıştır. Geleneksel toplum anlayışından uzaklaşıp toplumu yeni bir perspektifle değiştirmeyi/dönüştürmeyi hedefleyen bu yeni akımlar, devleti de belli ideolojiler çerçevesinde kurgulamayı amaçlamıştır. Bu süreçte hukuk devleti mi ideolojik devlet mi sorusunun cevabı ağırlıklı olarak ideolojik devletten yana görünmüştür. Dönemin hâkim ideolojik akımlarına bakıldığında zaman kapitalizm, sosyalizm, liberalizm, materyalizm, pozitivizm ve modernizm gibi kavramlar öne çıkmaktadır.²¹ Aynı dönemlerde İslam dünyasında batıda başlayan milliyetçilik, muhafazakârlık, cumhuriyetçilik ve modernizm gibi akımların etkisi de yavaş

¹⁴ Bryan Turner, "Religion in a Post-Secular Society". *Sociology of Religion* (ed.). (London: Wiley-Blackwell Publishing, 2016). 115-118.

¹⁵ Bk. Phil Zuckerman, "Secularization: Europe-yes, United States-no: Why Has Secularization Occurred in Western Europe but not in United States An Examination of the Theories and Research". *Skeptical Inquirer*. (2004). 49-52.

¹⁶ Ali Köse, *Laik Ama Kutsal*. (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006). 14.

¹⁷ Nevin Meriç, *Değişen Kentte Dini Hayat*. (İstanbul: Kapı Yayınları, 2005). 44-47.

¹⁸ Hasan Hüseyin Adaloğlu, "Siyasetnamelerde Din-Devlet İlişkisi". *SUTAD* 43. (2018). 315.

¹⁹ Norman Hampson, *The Enlightenment*. (London: Penguin Books, 1991). 60-65.

²⁰ Bk. Gianfranco Poggi, *Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım*. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019).

²¹ Andrew Vincent, *Modern Political Ideologies*. (London: Wiley-Blackwell Publishing, 2009).

yavaş başlamıştır. Bilhassa Osmanlı devletinin kısmen 18. yüzyıl ve esasında 19. yüzyılda gerçekleştirdiği modernleşme süreçlerinde batı dünyasındaki gelişmeler önemli rol oynamıştır. Yine Osmanlı devletinin yıkılmasında ulusçuluk fikri etkili olmuş ve gerek Balkanlarda gerekse İslam dünyasının farklı coğrafyalarında birçok yeni devlet ortaya çıkmıştır. Bu süreçte Osmanlı devletinin elinde bulundurduğu ve İslam dünyasının bütününe temsil eden hilafet makamı gerek milliyetçi/ulusçu akımlar gerekse modernizm akımı karşısında yeteri kadar birleştirici rol oynayamamıştır. Bundan dolayı 19. yüzyıldan itibaren devlet ve toplum ilişkilerindeki değişim dinin belirleyiciliğinden modernizmin belirleyiciliğine doğru kaymaya başlamıştır. Böylece din ve devlet ilişkilerindeki değişim batı dünyasını etkilediği gibi İslam dünyasında da belirgin etkiler meydana getirmiştir.²² 20. yüzyıldan itibaren din veya kan bağına dayalı monarşik ve teokratik yönetimlerin yerine dünyada daha çok demokratik yönetimler ön plana çıkmaya başlamıştır. Nihai olarak modern devlet düşüncesi yukarıdaki akımlardan birinin ya da birkaçının öngörülerini üzerine oluşturuldu. Bu yeni akımların önemli bir kısmı dinî kendileri ve toplumlar için uyusturucu ve ütopyik bir alan olarak görmüşlerdir. Pozitivizm'in öngördüğü her şeyi deney ve gözlemle açıklama felsefesi, komünizmin öngördüğü dinin elitlerin çıkarını koruyan bir araç olması, modernizmin tabiata dair her şeyin akıl ve bilim ölçüsünde açıklanabileceğini varsayan tezi, dine çok fazla hayat hakkı tanımamıştır. Dolayısıyla modern devlette yeni ideolojilerin din ile rekabetçi hatta dine karşı dışlayıcı anlayışa sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Modern dönemle birlikte din ve devlet ilişkileri geleneksel olarak devletin gücünü dinî değerlerden ve otoritelerden aldığı teokratik bir düzenden, dinî otoritelerin geri planda olduğu laik bir anlayışa doğru evrilmeye başlamıştır. Bu süreç batıdaki kadar etkin bir sosyal değişim meydana getirmese de İslam dünyasında da devletler ve toplumlar nezdinde seküler etkiler oluşturabilmiştir. Buna göre din, toplum ve devlet ilişkilerinde modern hukuk, laik sistem, rasyonel ilkeler ve bilimsel gerçekliklere uygunluk İslam dünyasında bazı ülkelerde tartışılmaya başlanmıştır.²³ Bu noktada örneğin Türkiye, Mısır, Pakistan, Malezya gibi İslam ülkeleri demokratik yönetim, modern hukuk ve rasyonel ilkeler çerçevesinde bir yol izlemeye çalışmıştır.

Modern devlet de dinî kurumların statüsü ve finansmanı, dinî gruplar ile devlet arasındaki ilişki, din eğitimi ve dinî hizmetler, cami, kilise, sinagog gibi ibadet yerlerinin toplum içerisindeki konumu vb. pek çok güncel soru ortaya çıkmıştır.²⁴ Din ve devlet ilişkilerinin tarihi yeni olmamakla birlikte modernite ile birlikte bu ilişkinin problemleri bir hal aldığı söylemek mümkündür. Modern devletin kurmaya çalıştığı ana unsurlardan birisi 'ulus devlet' modelini inşa etmek olmuştur. Ulus devlet anlayışı karmaşık halde yaşayan pek çok toplumu milli bir forma dönüştürmüştür. Böylece modern devlet ulus kimliğini dinî kimliğin de önüne koyarak bir ortak vatandaşlık inşa etmeye çalışmıştır. Orta Çağdaki kilise otoritesi seküler devleti hegemonya altına alırken ruh ve beden ayrımı yapmış; ruh ilahi otoriteyi, beden ise seküler devleti temsil etmiştir. Buna karşın modern devlet bireyi küçülten kilise tahakkümünden insanı kurtararak salt değerli bir varlık, kendini yüce ve onurlu hisseden bir karaktere dönüştürmeye çalışmıştır. Ancak İslam dünyası ile batı dünyası arasındaki din-devlet ilişkileri tarihsel olarak aynı seyirde işlemediği ve İslam'da özel bir ruhban sınıfı olmadığı için modernite süreci batı ile birtakım farklılıklar göstermiştir.²⁵

Günümüzde bazı İslam ülkelerinde dinin etkili bir unsur ve meşruiyet kaynağı olduğu görülmektedir. Bilhassa Orta Doğu-İslam ülkelerinde halen daha iktidar meşruiyetini dinden ya da dinî otorite olarak görülen ulemeden alan yönetimlere rastlanmaktadır. Çok sayıda Ortadoğu-İslam ülkesinin monarşik ve teokratik yönetim tarzına sahip olduğu dikkat çekmektedir. Diğer taraftan demokratik ve laik devlet modeliyle İslam dünyasında adeta bir prototip olan Türkiye'de ise din-devlet ilişkileri Müslüman ülkelerin ekseriyetinden farklı bir doğrultuda sürdürülmektedir. Osmanlı'nın son 100-150 yılı içerisinde özellikle Tanzimat ile başlatılan köklü modernleşme hareketleri, dinin devlet işlerinde ve toplum üzerindeki kontrol etkisini git gide azaltmıştır. Cumhuriyet'in ilanı birlikte Osmanlı'dan kalan dinî kurumların tamamı kapatılmış, eğitim öğretim birliği kanunu çıkarılmış ve din-devlet işleri birbirinden tamamen ayrılmıştır. Cumhuriyet ile birlikte oluşturulmak istenen ulus devlet modeli içerisinde din, kontrol altında tutulması gereken bir alan olarak belirlenmiştir. Türkiye'de yeni devlet modeli katı laiklik anlayışını benimsemiş ve dinin toplum nezdinde gücünü kırabilecek bir takım somut adımlar atılmıştır.²⁶ Sonuç olarak modern dünyada din ve devlet ilişkileri hem Hristiyan hem de Müslüman ülkelerde çeşitli sorunlarla yüzleşmiştir. Modernitenin savunduğu fikirler doğrultusunda dine yer olmayacağı iddia edilse de bu tezin tam olarak doğrulanmadığı ve dinin toplumsal hayatta varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Ancak günümüzde din kurumu modernitenin öngörülerine rağmen sosyal ve siyasal bir olgu olarak varlığını devam ettirirken sekülerizm de Müslüman devletlerde yönetimler ve toplumlar nezdinde bir etki alanı oluşturmuştur.

²² Ejder Okumuş. "İslam, Müslümanlar ve Toplumsal Değişim". *Tevilat Dergisi* 1/1. (2020), 88-90.

²³ Bk. Kadir Canatan. *Müslüman Dünyada Toplumsal Değişim: Medenileşme, Modernleşme ve Mondializasyon*. (İstanbul: Mana Yayınları, 2018).

²⁴ Ali Köse & Talip Küçükcan. *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi*. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008). 6-8.

²⁵ Ömer Çaha. *Modern Dünyada Din ve Devlet*. (İstanbul: Timaş Yayınları, 2008). 35-40.

²⁶ Şerif Mardin. *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011). 129-145.

3.Orta Doğu-İslam Dünyasında Din ve Devlet İlişkileri:

Orta Doğu-İslam dünyasının sınırları genel olarak kuzeyde Türkiye, doğuda İran, batıda Mısır ve güneyde Arap denizi ile çevrelenebilir. Bu sınırlar içerisinde yukarıdaki ülkeler dışında Suudi Arabistan, Katar, Birleşik Arap Emirlikleri, Bahreyn, Yemen, Umman, Kuveyt, Irak, Suriye, Ürdün, Lübnan, Filistin gibi pek çok ülke yer almaktadır.²⁷ Bu ülkelerin bazılarında demokratik ve laik yönetimler varken, bazılarında mutlak monarşik ve teokratik yönetimler, bazılarında ise demokratik ve teokratik yönetimler mevcuttur. Bu açıdan yönetim biçimi, din, laiklik, sekülerlik ve devlet ilişkileri doğrultusunda Orta Doğu-İslam ülkelerinin kendi içinde çeşitlilik olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu çalışma kapsamında spesifik olarak Orta Doğu-İslam ülkeleri arasında yer alan Suudi Arabistan ve İran analiz edilmektedir.

3.1. Suudi Arabistan'da Din ve Devlet İlişkisi

Suudi Arabistan'da din ve devlet ilişkilerinin kökenleri esasen 1740'lı yıllarda başlamıştır. Bu dönemde Selefi anlayışa sahip olan Muhammed Bin Abdülvehhab ile bölgede aşiret reisi olan Muhammed Bin Suud'un geliştirdikleri ortaklık modeli Suudi Arabistan devletinin zeminini oluşturmuştur.²⁸ Buna karşın modern anlamda Suudi Arabistan devletinin 1932 yılında Abdülaziz bin Suud tarafından kurulduğu bilinmektedir. Günümüzde Suudi Arabistan devleti köklerinde var olan gelenek çerçevesinde Ortadoğu İslam devletleri içerisinde Vehhabiliğin²⁹ hâkim olduğu bir ülkedir. Suudi Arabistan, Kızıldeniz ile Basra körfezinin arasında yer almakta olup bölgede coğrafi açıdan en geniş sınırları olan ülkeler arasında yer almaktadır. Suudi Arabistan Genel İstatistik Kurumunun 2022 yılında açıkladığı verilere göre ülkenin toplam nüfusu 32 milyon civarındadır.³⁰ Orta Doğu'da Suudi Arabistan devleti monarşik rejimin hüküm sürdüğü ülkelerden birisi olarak dikkat çekmektedir. Ülke aynı zamanda enerji kaynakları açısından oldukça zengin olup bölgedeki ülkeler arasında bu yönüyle de öne çıkmaktadır.³¹ Monarşik yönetimin egemen olduğu Suudi Arabistan'da hanedanlık ailesi ile tebaa olarak tanımlanabilecek toplum vardır. Sünni nüfusun yaklaşık %85-90 olduğu ülkede %10-15 civarında Şii nüfusta vardır.³² 20. yüzyılın başında ulus-devlet çizgisinde kurulan Suudi Arabistan Krallığı ülke içerisinde farklı kabileleri tek bir yönetim çatısı altında toplayabilmiştir. Bu bağlamda Suud hanedanlığının ulus-devlet bütünlüğünü sağladığı ve ülkenin bütününde hegemonik yapı kurduğu söylenebilir.³³

Suudi Arabistan'da toplumun siyasal alana katılımının sınırlı şekilde gerçekleştiği bilinmektedir. Bundan ötürü devletin otoriter gücü büyük ölçüde Suud Hanedanlığı'nın elinde yer almaktadır.³⁴ Bunun yanında toplumun ve geniş kabilelerin Suud hanedanlığına biat etmesi de adeta dini bir görev ve sorumluluk olarak kabul görmektedir. Bu otoritenin oluşmasında Suud hanedanlığının ülkede Vehhabi dinî gelenekten aldığı meşruiyetin önemli bir rolü bulunmaktadır.³⁵ Buna göre toplumun devlet yöneticilerine itaat etmesi dinî görev kabul edilerek, din kurumu siyasal/toplumsal otorite tesisinde önemli bir araç olmaktadır. Diğer taraftan ülkede kraliyet yönetiminin yer almasından dolayı toplumun tercihleri ile belirlenen bir parlamento söz konusu değildir. Bunun bir yansıması olarak devletin izleyeceği siyasi, dini, askeri, ekonomik pek çok alanda toplumun söz sahibi olmadığı söylenebilir. Ülke politikalarında karar alıcı mercide önemli ölçüde hanedanlık yönetiminin ve dinî ulemanın yer aldığı görülmektedir. Suudi hanedanlığı devlet işleriyle ilgili zaman zaman dini ulemaya danışarak, onlardan yapılacak işlere meşruiyet kazandırmak amacıyla fetvalar isteyebilmektedir.³⁶ Buradan hareketle Suudi Arabistan Krallığında ulemanın devletin yönetim ve karar alma mekanizmasında belli ölçüde yer aldığını söylemek mümkündür. Vehhabi geleneğin hüküm sürdüğü ülkede Abdülvehhab ailesi mensupları ağırlıklı olarak din işlerinin idaresini üstlenirken, İbn Suud ailesi ise devletin yönetimini idare etmektedir. Bu ikili yapı Suudi Arabistan'da din ve devlet işlerinin bir ortak amaç çerçevesinde paylaşıldığına da işaret etmektedir.³⁷

Suudi Arabistan'da devlet yönetiminin kraliyet ailesi ile dini ulemanın iş birliği çerçevesinde idare edildiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda örneğin Şûra Meclisi adıyla ulemeden oluşan 150 kişilik bir heyetin Suudi krala resmi danışmanlık organı olarak

²⁷ Davut Dursun. "Ortadoğu'nun Ekonomik, Sosyal ve Siyasal Yapı Özellikleri Üzerine Genel Tespitler". *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi* 50 (2005), 1245-1247.

²⁸ Mehmet Ali Büyükkara. "Suudi Siyasetinde Dini Otoritenin Rolü". *AA Analiz* (2017), 1.

²⁹ Detaylı bilgi için bk. Natana J. Delong. *Wahhabi Islam: From Revival to Reform to Global Jihad*. (New York: New York University Press, 2008) Mehmet Ali Büyükkara. *Suudi Arabistan ve Vehhabilik*. (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013).

³⁰ Şarkul Avsat. "Suudi Arabistan'ın Nüfusu Yüzde 41,6'sı Yabancı Olmak Üzere 32,2 Milyona Ulaştı" (31 Mayıs 2023), 1.

³¹ Bk. Gökhan Kartal. "The Relationship Between Energy Security, Exports and Economic Growth: The Case of Middle Eastern Countries". *Turkish Journal of Middle Eastern Studies* 9/1. (2021), 15-45.

³² Bk. Özcan Hıdır. "Ortadoğu'da Etnik Bloklaşma ve Suudi Arabistan Şiileri". *AA Analiz* (2017), 1.

³³ Muhittin Ataman & Yurdanur Kuşcu. "Suudi Arabistan'daki Siyasal ve Toplumsal Olayların Gelişimini Etkileyen Faktörler", *Alternatif Politika Dergisi* 4/1. (2012), 6-8.

³⁴ Bk. Tim Niblock. *State, Society and Economy in Saudi Arabia*. (London: Palgrave Macmillan, 1982).

³⁵ Riad Domazeti. *Suudi Arabistan Raporu*. (İstanbul: İnsamer Yayınları, 2021), 18-19.

³⁶ David Commins. *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. (London: I.B.Tauris Publisher, 2006).

³⁷ Tuğba Altun. "Suudi Arabistan'da Tutuklanan Alimler ve Olası Nedenler." *ORSAM Bakış* 126. (2020), 4-5.

hizmet ettiği bilinmektedir. Bu meclis Suudi Kralı'nın yapacağı yasal düzenlemelerle ilgili krala önerilerde bulunma ve İslam dinine uygun düzenlemeler sunma, yürütmenin yapacağı düzenlemelerin İslami açıdan uygunluğunu denetleme gibi birtakım görevlere sahiptir.³⁸ Hanedanlık yönetimi ülkenin özellikle din, eğitim ve hukuk politikalarıyla ilgili alacağı kararlarda ulemanın görüşlerine başvurma ihtiyacı hissetmektedir. Bu doğrultuda gündelik hayatın işleyişi, Şer'i hukukun uygulanması, eğitimin içeriği, kadınlara yönelik bazı yeni haklar gibi konular devlet politikası haline gelmeden önce dini ulemanın görüş ve onayından geçirilmektedir.³⁹ Bu bağlamda Suud hanedanlığının dini ulema ile ilişkilerini güçlü tutarak devletin politik sisteminde etkin şekilde yer almayı amaçladığı, buna karşın ulemanın da hanedanlık yönetimi ile iyi ilişkiler geliştirerek dini otoritesini ülke genelinde kalıcı kılmaya çalıştığı söylenebilir. Bunun yanında hanedanlık yönetimi ve ulema arasındaki iş birliğine ülkedeki ekonomik ve toplumsal açıdan güçlü kabilelerde destek vermektedir. Böylece din ve devlet işlerinde Suud ve Abdülvehhab ailelerinin yanına etki alanı geniş bazı kabileler de eklenmektedir ve Suudi toplum üzerinde önemli bir hâkimiyet kurulmaktadır. Öte yandan devlet yönetiminde dini, kültürel, toplumsal veya hukuki alanlarda dini ulemanın görüşlerine başvurulmasına karşın siyaset, ekonomi, dış politika gibi alanlarda hanedanlık yönetiminin ulemadan bağımsız şekilde hareket ettiği söylenebilir. Bundan ötürü hanedanlık yönetimi ve ulema arasında dini, örfi, hukuki ve toplumsal konularda istişarenin daha yoğun olduğu ifade edilebilir.

Suudi Arabistan'da din ve devlet ilişkilerinde geçmişte uzunca bir süre ulema ile daha uyumlu ve dengeli bir süreç yaşanırken, yakın dönemde hanedanlık yönetiminin daha baskın hale geldiği görülmektedir. Ulemanın son yıllarda etki alanının daraltıldığı ve hanedanlığın ülke genelinde karar alma mercilerinde daha fazla ön plana çıktığı anlaşılmaktadır. Bunda geçmişteki hanedanlık yönetimlerinin daha gelenekçi günümüzdekilerin ise daha reformcu kanadı temsil etmesinin bir etkisi olduğu söylenebilir. Günümüzde Suudi yönetiminin eğitim, kültür, spor, sanat gibi alanlarda modernleşme teşebbüsleri dikkat çekmektedir. Dahası günümüzde küreselleşme olgusu, teknolojinin gelişimi, toplumsal ve kültürel değişme gibi durumların Suudi Arabistan'da devlet ve toplum ilişkilerinde meydana getirdiği rasyonel değişimlerde göz önünde bulundurulmalıdır. Bugün Suudi Arabistan yönetiminde etkin olan veliaht prens Muhammed bin Selman'ın değişimci ve reformcu kanadı temsil ettiği bilinmektedir.⁴⁰ Bu doğrultuda dini uygulamaların yeniden gözden geçirilmesi, kadın haklarının tekrar ele alınması, İslam düşüncesinin güncellenmesi, ülkenin daha modern hale getirilmesi, toplumsal reformlara ağırlık verilmesi, ülke içerisinde farklı etnik ve dini kimliklere alan açılması gibi birçok değişimin varlığından söz edilebilir. Bu durumun bir yansıması olarak ülke içinde hanedanlık yönetimi ile dini ulema arasındaki güç dengeleri hanedanlık yönetimi lehine artmaktadır.⁴¹ Suudi Arabistan'da din ve devlet ilişkilerinde yaşanan değişimde veliaht prensin 2030 vizyonu⁴² olarak açıkladığı projeksiyonun da önemli bir etkisi vardır. Suudi devletin geleneksel yapısını dönüştürmeyi ve modern bir görünüm kazandırmayı amaçlayan veliaht prens Muhammed bin Selman için Suud toplumu daha çağdaş, özgürlükçü ve dinamik bir yapıya sahip olmalı görüşü ağırlık kazanmaktadır. Buna göre modern dünyanın gerisinde kalmamak, çağdaş gelişmelere ayak uydurmak, dünyadaki gelişmeler ile daha uyumlu olmak, teknolojik gelişmelere açık olmak gibi bazı değişimler Suudi yönetimi tarafından tabii bir durum olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Bu hedefler doğrultusunda mevcut Suudi yönetimine göre topluma yeni bir kimlik, yaşam biçimi ve vizyon kazandırmak gereklidir. Buna karşın veliaht prensin perspektifinden toplumsal değişim ve dönüşümün istenilen düzeyde gerçekleşmesi için dinî ulemanın ülke içerisinde etkisinin sınırlandırılması fikri de öne çıkmaktadır. Bu doğrultuda örneğin ülke içinde 2016 yılından itibaren ahlak polislerinin yetkilerinin azaltılması, kadınların ehliyet alabilmesi ve araba kullanabilmesi, sinema ve tiyatro tarzı etkinliklerin başlaması, spor müsabakalarına önemli yatırımlar yapılması, kadınlara çalışma hayatında yer verilmeye başlanması, farklı dini ve etnik kimliklere yönelik içkili mekânların sınırlı sayıda açılabilmesine imkân tanınması bu değişimler arasında sayılabilir.⁴³ Bütün bu değişimlerin merkezinde reformcu yapıyla öne çıkan veliaht prensin hanedanlık yönetimi yer almaktadır. Yukarıda pek çok teşebbüs Suudi yönetim anlayışında değişimin ve modernleştirici adımların bir yansıması olarak da yorumlanabilir. Geçmişte benzer konularda oldukça katı bir tutum sergileyen Suudi yönetiminin günümüzde özellikle Veliaht Prens Selman'ın vizyonuyla uyumlu şekilde bir değişim ve dönüşüm çabası içerisinde olduğu görülmektedir. Diğer taraftan bu teşebbüslere karşın, ülkede dini ulema içinden hanedanlık yönetimine değişimler konusunda bazı eleştirilerin de getirildiğini ifade etmek gerekir. Bu durum son yıllarda Suudi Arabistan'da devlet yönetimi ile dinî otorite arasında görüş ayrılıklarının yaşandığına da işaret etmektedir.

Suudi Arabistan'da devletin kuruluş sürecinden itibaren çok güçlü hanedanlık ve ulema ilişkisinin olduğu söylenebilir. Ülkede devletin var oluşu, rejimin güvencesi, sistemin istikrarlı şekilde devam etmesi her şeyden önce bu ittifakın bir bütün halinde

³⁸ Bk. Şark'ul Avsat. "Suudi Arabistan Bakanlar Kurulundan Kral Selman'ın Şura Meclisindeki Konuşmasına Övgü". (05 Ocak 2022), 1.

³⁹ Necmettin Acar. "Muhammed Bin Selman'ın Suudi Arabistan'da Devleti Yeniden Yapılandırma Politikası." TASAM Analiz. (2023), 2.

⁴⁰ Madawi Al-Rasheed. *The Son King: Reform and Repression in Saudi Arabia*. (London: Hurst Publishing, 2020).

⁴¹ Rıdvan Seyyid. "Reform ve Yenilenme Arasında Dini Söylem". *Independent Türkçe*. (17 Nisan 2022), 1.

⁴² Bk. Şark'ul Avsat. "Veliaht Prens Muhammed bin Selman: Suudi Arabistan'ın 2030 Vizyonu Hedeflerinde Büyük Başarılar Elde Etti". (30 Nisan 2021), 1.

⁴³ Mehmet Rakipoğlu. "Suudi Arabistan'ın Yeni Kimlik Arayışı". *Kriter Dergisi* 8/88. (2024), 2.

işlemesine bağlanmıştır. Dolayısıyla devletin siyasal kanadını yöneten hanedanlık yönetimine dönük iç kamuoyunda yaşanabilecek herhangi bir tehdit unsurunu önlemede dini kanadı yöneten ulema önemli bir fonksiyona sahiptir. Modern Suudi Arabistan'ın kuruluşundan itibaren risk veya tehdit durumlarında ulemanın hanedanlık yönetimini koruma ve destekleme görevi yaptığını söylemek mümkündür. Bu kapsamda örneğin 1929 yılındaki İhvan isyanında, 1960'ların başında ülkede televizyon ve radyo yayını başlatmak için kurulan istasyonlara yönelik toplumsal tepkilerde, 1979 yılındaki Kâbe işgalinde ve son olarak 2010'da başlayan Arap Baharı sürecinde Suudi ulema devamlı Suud hanedanlığını desteklemeye dönük adımlar atmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla çeşitli görüş ayrılıklarına rağmen Suudi Arabistan'daki hanedanlık ve ulema arasındaki ortaklık, iç kamuoyundan gelebilecek kitlesel tepkiler karşısında bir bütünleşme stratejine dayanmaktadır. Bu noktada bilhassa Suudi toplumunun kendi içinde yeteri kadar milli bir kimliğe sahip olamaması ve dışardan gelebilecek ideolojik düşüncelerden etkilenme potansiyeli taşıması bir risk unsuru olarak görülebilmektedir. Bunun için ulema fonksiyonel bir görev üstlenerek, Suud toplumunu dinî aidiyetler üzerinden daima hanedanlığa bağlı tutmaya ve itaat etmeye yönelttiği öne sürülebilir. Buradan hareketle ulemanın dini otorite dışında hanedanlığın siyasal otoritesini sağlamaya dönük bir rejim savunucusu rolünün de olduğu ifade edilebilir.⁴⁴ Rejime yönelik tehdit unsurlarının ortaya çıktığı birçok konuda ulemanın hanedanlığın yanında durması ve toplumu biat etmeye davet etmesi bir taraftan rejimin devamlılığı açısından gerekli görülürken diğer yandan dinî ulemanın otoritesinin kalıcı olması açısından da önemlidir. Öyle ki hanedanlık rejiminin otorite kaybettiği ve monarşik sisteme alternatif daha demokratik yönetim modellerinin öne çıktığı bir durumda dinî ulemanın eskisi gibi otoritesini koruması da pek mümkün olmayabilir. Bu şartlarda toplumsal, hukuki, kültürel, sanatsal vb. alanlarda kararlar dinî ulemanın vereceği fetvalardan ziyade toplumun talepleri doğrultusunda bu alanlardaki yetkin kişiler tarafından verilebilir. Böylece ulemanın otoritesi sadece dinî hayatın içeriğinin belirlenmesinde ön plana çıkabilir. Diğer taraftan bu durumda sosyal, kültürel, sanatsal alan ulemanın otoritesinden bağımsız şekilde düzenlenebilir. Esasen Suudi yönetiminin son yıllarda izlediği politikalar ve gerçekleştirdiği yenilikler de bu değişimlere işaret etmektedir. Son yıllardaki bu yeni durumlar katı, baskılayıcı, dışarıya kapalı ve geleneksel özellikleriyle bilinen bir Suudi devlet veya toplum yapısından; modern ve batılı değerlere açık, dünyayla entegre, rekabet gücü yüksek dinamik bir Suudi toplumu inşa etme çabası şeklinde yorumlanabilir.

Suudi Arabistan'da din ve devlet ilişkisinde ulemanın ön plana çıktığı alanlardan birisi olarak özellikle eğitim sistemini de vurgulamak gerekir. Ülkede eğitim sisteminin belirlenmesi ve uygulamasında dinî ulemanın oldukça belirleyici bir işlevi vardır. Bilhassa ülkenin kuruluş sürecinden itibaren eğitim sisteminde ulemanın ağırlığının daha fazla var olduğu görülmektedir. Kız ve erkeğin ayrı şekilde eğitim gördüğü ülkede, eğitim yönetimi bakanlık tarafından yürütülmekle birlikte içeriğinin şekillenmesinde dinî ulemanın görüşleri önemlidir. Eğitimin isteğe bağlı ve ücretsiz şekilde verildiği Suudi Arabistan'da okutulan dersler, okul sistemi, sınıf yapısı gibi çeşitli unsurlar dinî ulemanın görüşleri doğrultusunda belirlenmektedir.⁴⁵ Suudi Arabistan'da eğitim 6+3+3 olmak üzere 12 yıllık bir dönemi kapsamaktadır. Bunun yanında 12 yıllık ilk, orta ve lise eğitiminden sonra yükseköğretim kurumları da ülke genelinde yer almaktadır. Suudi devlet okullarının yanı sıra özel Suudi kolejlerinin de ülkede hızla arttığı bilinmektedir. Ülkedeki eğitim müfredatının temelinde İslami gelenek ve değerler temel ders olarak okutulmaktadır. Buna karşın Suudi Arabistan'da son yıllarda yaşanan modern teşebbüslerden eğitim sistemi de etkilenmiş ve dinî ulemanın etkisinin azaltılmasına dönük adımlar atılmıştır. Daha modern ve çağın şartlarına uygun şekilde Suudi toplumunu inşa etmek isteyen kraliyet yönetimi yurt içi ve yurt dışında eğitim imkânlarını çoğaltarak, toplumsal dönüşüm sürecinde eğitimin gücünden de yararlanmak istemiştir.⁴⁶

Sonuçta Suudi Arabistan'da din ve devlet ilişkilerinde klasik şekliyle teokratik bir yönetim anlayışı göze çarparken, siyasal otoritenin meşruiyet gücü sağlamak için dinî ulemeden destek aldığı görülmektedir. Dahası dinî ulemanın hanedanlığın siyasal otoritesi için çoğu zaman toplum üzerinde rızaya dayalı ikna edici bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Suudi yönetiminde hanedanlığın aile içinde el değiştirmesi ve yönetimin monarşik sistemle belirlenmesi modern dünyada toplumu merkeze alan ana akım demokratik yönetim sisteminden farklılıklar içermektedir. Anlaşıldığı üzere Suudi devlet işleyişi geleneksel monarşik yapısı içerisinde dine ve dinî kimliklere önemli bir misyon yüklemiş ve devletin hiyerarşik yapısında ulema üst sınıfta konumlanmıştır. Bundan dolayı din ve devlet ilişkilerinde Suudi hanedanlık ailesi ve Vehhabi ulemanın adeta bir seçkinler sınıfını temsil ettiğini söylemek mümkündür.⁴⁷ Ülkede eğitim, hukuk, insan hakları başta olmak üzere pek çok şey ulemanın görüşleri doğrultusunda hanedanlık yönetimi tarafından hayata geçirilmektedir. Buna karşın iç politika, dış politika, ekonomi ve enerji gibi alanlarda hanedanlık yönetiminin nispeten daha bağımsız şekilde hareket edebilme imkânı olduğunu söylemek

⁴⁴ Necmettin Acar. "Suudi Arabistan'da Devletin Yeniden Yapılandırılması ve Ulema-Hanedan İlişkileri". *Dünya Siyaseti* (14 Mart 2024), 1.

⁴⁵ Yusuf Bahri Gündoğdu. "Suudi Arabistan Eğitim Sistemi". *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35. (2013), 135-158.

⁴⁶ Riad Domazeti. *Suudi Arabistan'da Eğitim: İdeoloji ve Modernleşme Arayışları*. (İstanbul: İnsamer Yayınları, 2018), 3-5. Ayrıca bk. Muddassir Quamar. *Education System in Saudi Arabia: Of Change and Reforms*. (London: Palgrave Macmillan, 2020).

⁴⁷ Bk. David Commins. *The Mission and The Kingdom: Wahhabi Power Beyond the Saudi Throne*. (London: I.B. Tauris Publisher, 2016).

mümkündür. Ayrıca Suudi Arabistan devletinin özellikle son yıllarda ortaya koyduğu reformist teşebbüsler dikkate alındığında monarşik ve teokratik yapısına rağmen alternatif bir modernlik iddiası içerisinde olduğu da söylenebilir. Suudi devleti içerisinde monarşik ve teokratik sistemin sınırlayıcı yönlerine rağmen gerçekleşen birtakım değişim ve dönüşüm hamleleri toplumsal kabul üretme potansiyeli taşıyabilmektedir. Suudi Arabistan'da aktüel olarak yaşanan değişimlere Suudi toplumunun yaklaşımı göz önüne alındığında katı Selefi anlayışa dayalı toplumsal, kültürel veya dini hayat yerine modern dünyadaki değişimlere açık ancak İslam'ın ruhuna da uygun olan bir toplumsal, kültürel ve dini hayata daha sıcak baktıkları ifade edilebilir. Nihai olarak reformcu yönüyle öne çıkan mevcut Suudi yönetimi ve tutucu yönüyle bilinen ulemanın varlığı dikkate alındığında ülkede dinî değerler ve modern/seküler değerler arasında yeni bir etkileşim veya rekabet alanı ortaya çıkabileceği söylenebilir.

3.2. İran'da Din ve Devlet İlişkisi

Orta Doğu'da tarihsel olarak köklü geçmişe sahip olan ülkelerden birisi de İran'dır. İran'da din ve devlet ilişkisinin geçmişini Şia düşüncesinden hareketle 16. yüzyıla kadar götürmek mümkündür. Safeviler birlikte başlayan süreç 19. yüzyıla kadar devam etmiş ve İran bölgesinde Şii ulema zamanla kurumsallaşmaya başlamıştır. 20. Yüzyılın ikinci yarısından sonra ise İran'da Ayetullah Humeyni'nin öncülüğünde yeni bir Şii ekol ön plana çıkmış, bu doğrultuda 1979 devriminden sonra din ve devlet ilişkileri Humeyni'nin ve devrim yanlılarının çizdiği çerçevede ilerlemiştir.⁴⁸ Günümüzde Basra körfezine kıyısı bulunan ülkelerden biri olan İran, yaklaşık olarak 90 milyon bir nüfusa sahiptir. İran nüfusunun %90'ı Şia inancına sahipken %10 civarı da Sünniliği benimsemiştir.⁴⁹ İran, 1920'li yıllardan 1979 yılındaki İslam devrimine kadar Rıza Şah Pehlevi tarafından yönetilmiş ve uzunca bir süre daha çok seküler ve batılı bir yaklaşım tarzına sahip olmuştur. Ayetullah Humeyni'nin gerçekleştirdiği 1979 devrimi sonrası Şah rejimi yıkılırken, yerine İslami çerçevede bir yönetim sistemi inşa edilmiştir. Bu değişim İran'da din ve devlet ilişkilerinin bütüncül olarak yeni bir anlayışla inşa edilmesine neden olmuştur. Devletin adının İran İslam Cumhuriyeti olarak tanımlanması, dinî ulemanın devlet yönetiminde etkin olması, toplumsal hayatta katı kuralların belirlenmesi, kadın ve erkeklere birtakım kısıtlamalar getirilmesi, eğitim, kültür ve sanat gibi alanlarda İslamî çerçeveye uymayan konularda sınırlandırmalar yapılması bu yeniliklere örnek olarak verilebilir. Bunun yanında devrim sonrası etkin hale getirilen İslami anayasa, İslami Şura Meclisi, Velayet-i Fakih anlayışı ve Uzmanlar Konseyi gibi yapılarda devlet işleyişinde dinin rolüne dikkat çekmektedir.⁵⁰

İran devletinin siyasal sisteminin işleyişinde İslam devrimi sonrası dinî ulemanın merkezî rol oynadığı görülmektedir. Devletin siyasi kanadını yöneten politik lidere karşın hukuki, kültürel veya toplumsal hayatta dinî kuralların belirlenmesi ve uygulanması için dinî lidere de ihtiyaç duyulmuştur.⁵¹ 1979 yılındaki İslam devrimi sonrası devrimin mimarı olan Humeyni dinî lider (rehber) olarak konumlanırken Ebul Hasan Beni Sadr İran'ın ilk siyasi lideri olarak Cumhurbaşkanı olmuştur. İran'da dinî liderler süreç içerisinde ulema tarafından belirlenirken; siyasi liderler seçim yoluyla demokratik teamüller çerçevesinde göreve gelmektedir. Buna karşın siyasi liderliğe aday olacak kişilerin ülkedeki dinî lider ve ulemanın onayından geçmesi de gerekmektedir. Bu açıdan İran'da siyasi liderlerin dinî lider ve ulemanın onayına tabi olduklarını söylemek mümkündür. Bu durum İran'da devlet işlerinin yürütülmesinde dinî lider ve ulemanın etkisinin olduğuna açıkça işaret etmektedir. Bu bakımdan İran'daki yönetim sistemini demokrasi ve teokrasinin bileşimi karma bir sistem olarak tanımlamak gerekir.⁵² Şöyle ki siyasi liderin devlet ve toplum yönetiminde onu denetleyen ve rehberlik görevi yürüten dinî lider ve ulema bulunmaktadır. Dinî lider ve ulemeden oluşan uzmanlar konseyi siyasi liderin söylem ve eylemlerinde İslami açıdan tutarlılık oluşturmasını düzenli olarak denetlemektedir. Bundan dolayı devlet yönetiminde Cumhurbaşkanı konumundaki siyasi lider dış politika, iç politika, hukuk, eğitim, ekonomi gibi pek çok alanda dinî lider ve ulema ile karşı karşıya gelmemeye özen göstermektedir.⁵³ Buradan hareketle siyasi liderin meşruiyet kaynağında toplumdan önce dinî liderin önemli bir belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. Dinî liderin siyasi lidere ön onay vermesi dinî teamüllerin modern siyasi ve hukuki teamüllerin önünde olduğuna işaret etmektedir. Bu çerçevede siyasi liderin seçiminde siyasal ve toplumsal açıdan demokratik bir işleyişten söz edilebilirken, dinî ve hukuki açıdan teokratik bir işleyiş mekanizması dikkat çekmektedir.

İran'ın yönetim sisteminde Velayet-i Fakih uygulaması da oldukça dikkat çekicidir. Kelime anlamı olarak "fakihin yönetme yetkisi/otoritesi" anlamına gelen kavram, İran İslam Cumhuriyeti'nin özellikle devrim sonrası yönetim anlayışında önemli bir yer tutmuştur. Velayet-i Fakih anlayışının temelleri esasen Şii'deki imamet anlayışına dayandırılmıştır. Buna göre Şii ulema

⁴⁸ Behroz Moazami. *İran'da Devlet, Din ve Devrim*. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018).

⁴⁹ Fuat Aydın. "Ortaoğu Ülkelerinin Dinsel Yapısı". *Ortaoğu Yılığ* (2011), 531-532.

⁵⁰ Mazlum Uyar. "Velayet-i Fakih'in Ortaya Çıkışı ve Değerlendirilmesi". *Dini Araştırmalar Dergisi* 2/6 (2000), 77-98.

⁵¹ Fatih Varol. "The Politics of the Ulama: Understanding of the Influential Role of the Ulama in Iran". *Milel ve Nihal Dergisi* 13/2 (2016), 135-147.

⁵² Moazami. *İran'da Devlet, Din ve Devrim*. 243.

⁵³ Ünal Gündoğan. "Geçmişten Bugüne İran İslam Devrimi: Genel Değerlendirme." *Ortaoğu Analiz Dergisi* (2011), 97. Ayrıca bk. M. Ayatollahi Tabaar. *Religious Statecraft: The Politics of Islam in Iran*. (New York: Columbia University Press, 2018).

tarafından kayıp 12. İmamın yerine bir kişinin ümmete önderlik yapması gerektiği anlayışı geliştirilmiştir. Şiiiler için imamet anlayışı Hz. Peygamberden beri süregelen bir durumdur. Bu nedenle Velayet-i Fakih yöntemiyle imam/önder anlayışı sürekli olarak var olmalı ve ümmetin yönetimini bir kişi daima üstlenmelidir.⁵⁴ İran'da devrimin lideri Humeyni'ye göre Velayet-i Fakih anlayışı imametın bir gereği olarak devam etmelidir. Çünkü ona göre Peygamberin vahye muhatap olma ve onu tebliğ etme görevi sona ermekle birlikte imamet görevi sürmektedir. Dolayısıyla bu görev Peygamber sonrası onun ümmeti içinden çıkan ve belli özelliklere sahip olan imamlardan birisine verilmeli ve o fakih ümmete liderlik etmelidir. İşte bu yaklaşım İran'da devrim sonrası velayet anlayışına dayalı yeni bir dini-politik sistemin temellerinin atılmasına sebep olmuştur. Böylece İran'da siyaset, toplum, hukuk ve diğer birçok alan Velayet-i Fakih anlayışı doğrultusunda seçilmiş bir kişinin denetlenmesi ve onaylanması şeklinde bir işleyiş mekanizmasına bağlı hale gelmiştir.⁵⁵

Yine İran'da din ve devlet ilişkisinde Velayet-i Fakih anlayışıyla bağlantılı olarak ele alınması gereken bir kurum da uzmanlar konseyidir. Ülkede dinî lideri seçmek, denetlemek veya görevine son vermek amacıyla devrimden sonra kurulan uzmanlar konseyi/meclisi önemli misyonlardan birisi olan anayasal bir kurumdur.⁵⁶ Bu meclis sekiz yıllığına görev yapan imamlardan oluşmakta ve imamlar dinî bilgi konusunda donanımlı, halkın güvenini kazanmış ve ahlaklı kişiler arasından tercih edilmektedir. Uzmanlar konseyi üyeleri doğrudan halk tarafından seçilmekte, 88 üyeli uzmanlar konseyi için ülkenin tüm eyaletlerinden şartları taşıyan imamlar adaylık başvurusunda bulunabilmektedir. Uzmanlar konseyi üyeleri dinî ve politik bir anlayışla oluşturulan Velayet-i Fakih sisteminde dinî liderin (rehberin/fakihin) seçiminde ve görevini yapmasında kritik rol oynamaktadır. Bu nedenle İran'da dinî kimliklerin oluşturduğu uzmanlar meclisi ile ilgili seçimler politik seçimler kadar önemli görülmektedir.⁵⁷

İran devletinin yönetim esaslarını oluşturan anayasası da İslamî kurallara dayanmaktadır. Toplamda 177 maddeden oluşan anayasada devletin dini olarak İslam ve mezhebinin de Şia olduğu hükme bağlanmıştır. Bunun yanında devletin kuruluş ve işleyiş amaçlarının bütünüyle İslam şeriatına dayandığı, velayet-i fakih ve imamet anlayışları da anayasada yer almıştır. Devletin yasama, yürütme ve yargı sistemindeki kişileri seçmek ve denetlemek için dinî lider olarak bir rehber belirlenmesi de anayasada teminat altına alınmıştır.⁵⁸ Rehberin seçilmesi de yine anayasada adil olmak, takva sahibi olmak, iyi fıkıh bilmek, fetva verebilmek ve halkın takdirini kazanmış olmak gibi bazı şartlara bağlanmıştır.⁵⁹ Anayasanın genel çerçevesinden de görüldüğü üzere İran'da devletin hukuk sistemi İslamî çerçevede şekillenmiştir. Hükümeti, meclisi ve yüksek yargı organlarını denetleme yetkisi rehber niteliğinde olan dinî lidere anayasal hak olarak verilmiştir. Bu durum modern dünyada demokratik bir rejim içerisinde teokratik anlayışın yerleştirilmesi ve karma bir modelin inşa edilmesi anlamı taşımaktadır. İran İslam Cumhuriyeti bu anlayıştan dünyada örneği az sayıda olan ülkeler arasında yer almaktadır. Diğer bir ifadeyle Cumhuriyet adıyla kurulan ancak içerisinde teokratik kuralların hâkim olduğu bir hukuk sistemi inşa eden ender ülkelerden birisidir. Bundan ötürü modern dünyada din ve devlet ilişkilerinin tartışılmasında İran devletinin önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir.⁶⁰ İran İslam Cumhuriyeti'nin ortaya koyduğu bu model demokrasi ile teokrasiyi, geleneksel ile modern bir sistem içerisinde bütünleştirme çalışması olarak da yorumlanabilir. İran'ın devrimden günümüze kadar ki süreçte siyasal ve toplumsal yapısında muhafazakâr, ılımlı, liberal ve reformcu gruplar şeklinde farklılıklar dikkate alındığında sahip olduğu hibrit yapı daha iyi anlaşılabilir. Bu durum İran toplumunda devrim sonrası dinî değerlerin yanında modern ve seküler değerlerin de zemin bulduğunu gösterebilir. İran'da devlet yapısı içerisinde dinin şekillendirdiği alanlardan birisi de eğitimidir. Devrim sonrası İslami çerçevede şekillenen devlet sisteminde eğitimin yapısı da dinî teamüller doğrultusunda dönüştürülmüştür. İran'da eğitimin Allah'a (yaratıcıya) inanan nesiller yetiştirmek eğitimin temel amaçları arasında ön sıralarda gelmektedir. Yine dini inanç doğrultusunda İran'da kız ve erkeğe okullarda ayrı eğitim verilip, karma bir eğitim sistemi uygulanmamaktadır.⁶¹ İran'da eğitim sistemi ilkökul, ortaokul, lise ve üniversite eğitimi şeklinde sınıflandırılmaktadır. Bu sınıflandırmada ilkökul eğitimi 6 yıl, ortaokul ve lise eğitimi ise 3'er yıl olarak belirlenmiştir. İlk ve ortaokul kademelerindeki eğitim zorunluysen, lise düzeyindeki eğitim isteğe bağlıdır.

⁵⁴ A. Hüsrev Çelik & Mücahit Yanılmaz. "İran Dış Politikasında Kurumsal ve Kuramsal Bir Aktör: Velayet-i Fakih". *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 116 (2017), 149-150.

⁵⁵ Hasan Onat. "İran İslam Devrimi ve Şiilik". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 6/2 (2013), 228-229. Ayrıca detaylı bilgi için bk. Ayetullah Humeyni. *İmam Humeyni'nin İlahi ve Siyasi Vasiyetnamesi*. İran İslam Cumhuriyeti Büyükelçiliği Kültür Müsteşarlığı, 1989; *İslam'da Devlet: Velayet-i Fakih*. çev. Ahmed Hüseyinoğlu. (İstanbul: Ehl-i Beyt Yayınları, 2022).

⁵⁶ Patrick Schmidt. "Understanding Iran's Assembly of Experts Vote". The Washington Institute for Near East Policy Analysis, (16 Şubat 2016), 1-4.

⁵⁷ Anadolu Ajansı. "İran, 1 Martta Parlamento ve Uzmanlar Meclisi Seçimleri İçin Sandığa Gidecek". (26 Şubat 2024), 1.

⁵⁸ Ömer Okumuş, *İran İslam Cumhuriyeti Anayasası*. (İstanbul: Kayihan Yayınevi, 1980).

⁵⁹ Ahmet Kılınç. "İran Anayasa Hukukunun Genel Esasları". *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 12/2. (2008), 925-926.

⁶⁰ Bk. Said Amir Arjomand & Nathan J. Brown. *The Rule of Law, Islam and Constitutional Politics in Egypt and Iran*. (New York: New York University Press, 2013).

⁶¹ Pınar Arslan. "Education System of Iran: A Comparison with Turkey in Terms of Purpose, Structure and Process." *Route Educational and Social Science Journal*. 5/11 (2018), 61.

İlkokul eğitiminde temel hayat bilgisi dersleri ağırlıklı olarak verilirken ortaokul derslerinde dinî inancın ön planda olduğu bir eğitim metodu uygulanmaktadır. Örneğin Şia inancı ve felsefesi, Kur'an-ı Kerim, Arapça gibi dersler eğitim müfredatı içerisinde zorunlu olarak yer almaktadır.⁶² İran'da devletin devrimden sonra eğitim sistemini dinî çerçevede şekillendirmesinde devrim lideri Humeyni'nin perspektifi önemli yer tutar. Ona göre devrimi canlı tutacak en önemli şey kültürel ve toplumsal açıdan insanların bu devrime inanması ve onu içselleştirmesidir. Bunun içinde nesillerin İslam inancı ve kültürü ile yetiştirilmesi gerekmektedir. Bu amaç doğrultusunda devrim sonrası İran'da eğitim müfredatı güncelleme çalışmaları yapılmış, İslam inancı çerçevesinde bir eğitim programı hazırlanmış ve devrim düşüncesine eğitim sisteminde yer verecek eğitimci kadrolar oluşturulmuştur.⁶³ Görüldüğü üzere İran'da Cumhuriyet yönetiminin varlığına karşın devletin siyaset, hukuk, eğitim ve sosyal yapı gibi birçok hususu İslami teamüller çerçevesinde şekillenmiştir. 20. yüzyılda modern dünyada demokrasi ve teokrasi arasında karma model inşa etmeyi başaran İran, devrimin üzerinden uzunca bir süre geçmesine rağmen İslami Cumhuriyet modelini devam ettirmektedir. Din ve devlet ilişkisinin dönüşüm geçirdiği ve dinî devlet modellerinin yerini laik ve rasyonel hukuk çerçevesinde işleyen devlet modellerinin aldığı günümüzde, İran İslam Cumhuriyeti devleti din merkezli sistemize eden ve Cumhurbaşkanı demokratik işleyişle göreve getiren bir devlet anlayışı benimsemiştir. Siyasal yönetimin, hukuk sisteminin, eğitim programının, insan haklarının önemli ölçüde dinî referanslı olduğu ülkede, modernite ile uyumlu laik devlet anlayışının yerine daha çok gelenekle içi içe İslami devlet anlayışı öne çıkmıştır.⁶⁴ Ancak bu durum modern değerlere İran toplumunun bütünüyle kapalı olduğu manasına gelmemektedir. Her ne kadar devlet yönetimi İslami çerçevede olsa da toplumsal yapıda modern/seküler formlar bulunabilmektedir.

Diğer taraftan İran'da ulema, siyasal aktörler ve entelektüeller içerisinde din ve devlet ilişkileri bağlamında iki ana akımın varlığından bahsetmek gerekir. Bunlardan birisi muhafazakârlar, diğeri ise reformcular olarak isimlendirilmektedir.⁶⁵ Muhafazakârların yaklaşımına göre İran İslam Cumhuriyeti'nin devlet yönetimi, hukuk, eğitim, insan hakları gibi pek çok konuda izlediği katı İslamî politikalar doğru olarak nitelendirilirken; reformcular kanadını temsil edenlere göre siyasal, hukuki, toplumsal alanda daha esnek ve liberal politikalar izlenmesi gerekmektedir. Yine bu kesime göre İslam aşırılığa gidecek şekilde uygulanmamalı, siyasal ve toplumsal hayatta insanlara daha geniş alanlar tanınmalıdır. Dahası reformcu kesime İran'da devletin vatandaşlarına katı İslami kuralları uygulaması insanların devlete olan güvenini ve din ile olan ilişkisini olumsuz yönde etkileyebilmektedir. Bu sebeple reformculara göre çağın şartlarına uygun şekilde devletin toplumla ilişkilerinde birtakım değişimler yaşanmalıdır. Devletin dinî perspektifini topluma dayatması yerine toplumun beklentilerine ve zamanın ruhuna uygun şekilde daha ılımlı bir yol izlenmelidir.⁶⁶ Gelinek noktada İran toplumunda iki farklı grubun varlığı İslam devrimi sonrası toplumsal yapıda kendini gösteren katı ve sınırlayıcı devlet yaklaşımının artık önemli oranda bir muhalefet ürettiğine işaret etmektedir. Buna göre İran'da toplumsal talep olarak belli kesimler tarafından demokratik ve teokratik sistem içerisinde daha ılımlı ve toleranslı bir devlet-toplum ilişkisinin talep edildiği anlaşılmaktadır. Dahası bu kesimin bakış açısına göre böyle bir değişim İran'ı modern dünyada siyasal ve dinî yapısıyla alternatif bir model haline de getirebilir.

Sonuç

Suudi Arabistan ve İran örnekleri üzerinden din ve devlet ilişkileri incelendiği bu çalışmada öncelikle din, modernite ve toplum ilişkisi üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda modernite ve din ilişkisinin topluma yansımaları kısaca incelenmiştir. Daha sonra modern dünyada din ve devlet ilişkilerindeki değişim tartışılmış ve modern devlette batı merkezli dine biçilen rol üzerinde durulmuştur. Çalışmanın son bölümünde Orta Doğu-İslam dünyasında monarşik ve teokratik yapısıyla Suudi Arabistan ile demokratik ve teokratik yapısıyla İran devletlerinin iki farklı model olarak modern dünyada din ve devlet ilişkilerini nasıl kurguladıkları analiz edilmiş ve günümüzdeki durumları ele alınmıştır. Neticede her iki ülkenin devlet sistemi içerisinde siyasi, hukuki ve toplumsal açıdan dinin, dinî kurumların ve dinî kimliklerin nasıl bir rol oynadığı ve aralarında ne tür farklılıklar olduğu ortaya konulmuştur.

Çalışmadan elde edilen sonuca göre monarşik ve teokratik devlet yapısıyla Suudi Arabistan'da din, dinî kurum ve dinî kimlikler Suud hanedanlığının egemenlik alanı için oldukça önemlidir. Şöyle ki modern anlamda devletin kuruluş tarihi olan 1932 yılından günümüzde dinî ulema devlet hiyerarşisi içerisinde daima üst kademelerde yer almıştır. Ülkede hanedanlık açısından toplumsal,

⁶² Parvin Nadim. "İran Eğitim Sistemi: Bir Değerlendirme". *M.Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 8 (1996), 158-159.

⁶³ Riad Domazeti. *İran'da Eğitim: Batı Eğitim Mirasından Devrimci Eğitime*. (İstanbul: İnsamer Yayınları, 2018), 5.

Ayrıca bk. David Menashri. *Education and the Making of Modern Iran*. (New York: Cornell University Press, 1992);

⁶⁴ Mehram Kamrava. *How Islam Rules in Iran: Theology and Theocracy in the Islamic Republic*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2024).

⁶⁵ Bk. Raz Zimmt. *Reformists in Iran: Between Conservatives and Subversives*. (Tel Aviv: Institute for National Security Studies Publishing, 2022).

⁶⁶ Asiye Tıgılı. "Minimum Din Maksimum Demokrasi: Müslüman Entelektüellerin Bakışıyla İran'daki Siyasal İslam Tecrübesinin Kısa Bir Tahlili". *Alternatif Politika Dergisi* 7/3 (2015), 392-393.

siyasal ve hukuki kararlar alma ve uygulama noktasında Vehhabi dini ulemanın desteği bir meşruiyet sağlama amacı taşımıştır. Aynı şekilde Vehhabi dinî ulemanın ülke içindeki güçlü ve elit konumunu muhafaza etmede de Suud hanedanlığının ekonomik ve siyasal gücü kullanılmıştır. Bu açıdan hem hanedanlık ailesinin hem de dinî ulemanın birbirleriyle karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi içerisinde olduğunu söylemek mümkündür. Diğer taraftan İran'da ise Suudi Arabistan'dan farklı olarak dinî liderin ve ulemanın siyasal liderin üzerinde pozisyon aldığı ve ülke yönetiminde belirleyicilik düzeyinin çok daha yüksek olduğu anlaşılmıştır. Suudi Arabistan'da hanedanlık ve ulema arasında daha çok dengeli bir yapı varken, İran'da dini liderin ve ulemanın siyasal liderden çok daha etkin olduğu görülmüştür.

Suudi Arabistan'da devletin hukuk, din, eğitim, insan hakları, kültür, sanat gibi birçok alanda atacağı adımlarda dinî ulemanın etkisinin yüksek olduğu anlaşılmıştır. Bu bağlamda Şûra Meclisi üyelerinin dini ulemadan oluşması ve devletin monarşik sistemi içerisinde krala danışmanlık organı vazifesi yapması din ve devlet ilişkisinde önemli bir parametre olarak görülebilir. Buna karşın Suud hanedanlığının Batı dünyası ile ilişkiler, dış politika veya ekonomi politikaları gibi çeşitli alanlarda ise dinî ulemadan biraz daha bağımsız hareket edebildiği söylenebilir.

Öte yandan İran'da, demokratik ve teokratik yapısıyla dine ve dinî kimliklere 1979 İslam devrimi sonrası devletin yeniden sistemize edilmesinde önemli bir misyon biçmiştir. Buna göre demokratik yönetim biçimini benimseyen İran'da anayasal hukuk sistemi, kadın ve erkek hakları, eğitim, sanat, siyaset, dış politika, din ve ahlak gibi pek çok husus dini rehber ve Şii ulemanın belirlediği dinî kurallar çerçevesinde şekillenmiştir. Devrim sonrası oluşturulan Velayet-i Fakih sistemi ile devletin hiyerarşik yapısının en üstüne dinî liderin yerleştirildiği görülmüştür. Ayrıca siyasal liderin dini liderin onayından geçerek halkın takdirine sunulması şeklinde bir yapıyla teokratik bir yapıyla demokratik karma bir sistemin inşa edildiği söylenebilir.

İran'da Cumhuriyet rejimi altında dinî kişi ve kurumların denetleme ve onaylama yetkisi olduğu karma bir yapı tanzim edilerek, modern dünyada alternatif bir demokratik sistem kurgulamaya çalıştığı söylenebilir. Şiiğin dünyadaki en önemli merkezi olarak kabul edilen ülkede; siyasal, hukuki ve toplumsal yapının inşasında da Şii inancının ve düşüncesinin önemli bir rol oynadığı görülmüştür. Ülkede İslam devriminin devlet içinde pekiştirilmesi ve devrim ihracı söylemlerinin yaygınlaştırılması, İslami Şura Meclisinin oluşturulması, dini liderin (rehber/fakih) tayin edilmesi, uzmanlar konseyi ve devrim muhafızları gibi yapıların ihdas edilmesi Şii ulemanın devlet içerisinde etkisini ve gücünü göstermesi açısından dikkat çekicidir. Suudi Arabistan'da da benzer şekilde Sünni ulemanın devlet içerisinde önemli gücü olmasına rağmen; İran ile mukayese edildiğinde Şii ulema kadar her alanda belirleyici olduğunu söylemek zordur.

Sonuç olarak modern Orta Doğu'da farklı gelenekleri temsil eden Suudi Arabistan ve İran'ın iki farklı model devlet anlayışı içerisinde dinî, dinî kurumları ve dinî kimlikleri nasıl fonksiyonel kullandıkları görülmüştür. Günümüzde demokratik ve laik devletlerin ön planda olduğu modern dünyada, Suudi Arabistan ve özellikle İran devletinin alternatif yönetim sistemi kurgulayarak modern dünyada ana akımdan farklı bir yol çizmek istedikleri anlaşılmıştır. Görüldüğü kadarıyla her iki devlette din ve dinî kurumların gücünden istifade etmeye çalışmıştır. Buna karşın dinî siyasal meşruiyet kaynağı olarak merkeze alan bu devletlerin modernleşme çabalarından da geri kalmadıkları görülmüştür. Bugün Suudi Arabistan yönetimi monarşik ve teokratik devlet yapısı içerisinde modernleşme çabaları içerisinde girerken, İran ise demokratik ve teokratik devlet yapısı ile alternatif bir modernlik kurgulamaya çalışmaktadır. Buna karşın Suudi Arabistan'ın son yıllarda ortaya koyduğu değişim ve dönüşüm çabaları İran'a göre daha fazla modernize edici bir özellik taşımaktadır. Eğitim, kültür, teknoloji, spor, insan hakları gibi birçok alanda yeni adımlar atarak, batılı ve modern değerlere yaklaşan bir Suud yönetimi dikkat çekerken; İran'da bu tarz teşebbüslerin yönetim nezdinde pek gerçekleşmediği ancak ülkedeki belli toplumsal gruplar içerisinde ortaya çıktığı şeklinde bir yorum yapılabilir. Bu bakımdan Suudi Arabistan'ın İran'a göre din ve devlet ilişkilerinde son yıllarda daha esnek ve değişimci bir yaklaşım sergilediğini söylemek mümkündür. Bunun yanında her iki ülkenin sahip olduğu teokratik sistemle entegre edilmiş monarşik ve demokratik sistem içerisinde; toplumun modern dünyadaki değişimlere açık, temel insan haklarına saygılı, İslam'a uygun ve dengeli toplumsal, kültürel ve dinî hayat beklentisi olduğu da söylenebilir.

Kaynakça | References


- Acar, Necmettin. "Muhammed Bin Selman'ın Suudi Arabistan'da Devleti Yeniden Yapılandırma Politikası." *TASAM Analiz*. (2023), 1-13.
- Acar, Necmettin. "Suudi Arabistan'da Devletin Yeniden Yapılandırılması ve Ulema-Hanedan İlişkileri". *Dünya Siyaseti* (14 Mart 2024), 1. <https://dunyasiyaseti.com/icerik/suudi-arabistanda-devletin-yeniden-yapilandirilmesi-ve-ulema-hanedan-iliskileri.html>
- Adaloğlu, Hasan Hüseyin "Siyasetnamelerde Din-Devlet İlişkisi". *SUTAD* 43. (2018). 313-324.
- Al-Rasheed, Madawi. *The Son King: Reform and Repression in Saudi Arabia*. London: Hurst Publishing, 2020.
- Altıntaş, Ramazan. *Din ve Sekülerleşme*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2005.
- Altun, Tuğba. "Suudi Arabistan'da Tutuklanan Alimler ve Olası Nedenler." *ORSAM Bakış* 126. (2020), 1-16.
- Anadolu Ajansı. "İran, 1 Martta Parlamento ve Uzmanlar Meclisi Seçimleri İçin Sandığa Gidecek". (26 Şubat 2024), 1. <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/iran-1-mart-ta-parlamento-ve-uzmanlar-meclisi-secimleri-icin-sandiga-gidecek/3148136#>
- Arjomand, Said Amir & Brown, Nathan J. *The Rule of Law, Islam and Constitutional Politics in Egypt and Iran*. New York: New York University Press, 2013.
- Arslan, Pınar. "Education System of Iran: A Comprasion with Turkey in Terms of Purpose, Structure and Process." *Route Educational and Social Science Journal*. 5/11 (2018), 49-65.
- Asaf, Hüseyin. *İran'da Devrim ve Karşı Devrim*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1988.
- Ataman, Muhittin & Kuşcu, Yurdanur. "Suudi Arabistan'daki Siyasal ve Toplumsal Olayların Gelişimini Etkileyen Faktörler", *Alternatif Politika Dergisi* 4/1. (2012), 1-26.
- Aydın, Fuat. "Ortadoğu Ülkelerinin Dinsel Yapısı". *Ortadoğu Yıllığı* (2011), 519-548.
- Bozarslan, Hamit. *Ortadoğu'nun Siyasal Sosyolojisi: Arap İsyanlarından Önce ve Sonra*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Suudi Arabistan ve Vehhabilik*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Suudi Siyasetinde Dini Otoritenin Rolü". *AA Analiz*. (2017), 1. <https://www.aa.com.tr/tr/analiz-haber/suudi-siyasetinde-dini-otoritenin-rolu/851641>
- Canatan, Kadir. *Müslüman Dünyada Toplumsal Değişme: Medenileşme, Modernleşme ve Mondializasyon*. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.
- Casanova, Jose. "The Secular and Secularisms". *The Religious-Secular Divide: U.S. Case* (ed.). Baltimore: John Hopkins University Press, 2009.
- Choueiri, Youssef. *Ortadoğu Tarihi: Dini, Siyasi ve Ekonomik Perspektiften*. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2017.
- Cleveland, William. *Modern Ortadoğu Tarihi*. çev. Mehmet Harmancı. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2015.
- Commins, David. *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. London: I.B.Tauris Publisher, 2006.
- Commins, David. *The Mission and The Kingdom: Wahhabi Power Beyond the Saudi Throne*. London: I.B. Tauris Publisher, 2016.
- Comte, Auguste. *A General View of Pozitivizm*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Çaha, Ömer. *Modern Dünyada Din ve Devlet*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2008.
- Çelik, A. Hüsvrev & Yanılmaz, Mücahit. "İran Dış Politikasında Kurumsal ve Kuramsal Bir Aktör: Velayet-i Fakih". *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 116 (2017), 145-158.
- Dağı, İhsan. *Ortadoğu'da İslam ve Siyaset*. İstanbul: Boyut Kitapları, 2002.
- Delong, Natana J. *Wahhabi Islam: From Revival to Reform to Global Jihad*. New York: New York University Press, 2008.
- Domazeti, Riad. *Suudi Arabistan'da Eğitim: İdeoloji ve Modernleşme Arayışları*. İstanbul: İnsamer Yayınları, 2018.
- Domazeti, Riad. *İran'da Eğitim: Batı Eğitim Mirasından Devrimci Eğitime*. İstanbul: İnsamer Yayınları, 2018.
- Domazeti, Riad. *Suudi Arabistan Raporu*. İstanbul: İnsamer Yayınları, 2021.
- Dursun, Davut. "Ortadoğu'nun Ekonomik, Sosyal ve Siyasi Yapı Özellikleri Üzerine Genel Tespitler". *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi* 50 (2005), 1231-1274.
- Ertit, Volkan. *Sekülerleşme Teorisi*. Ankara: Liberte Yayınları, 2019.
- Gündoğan, Ünal. "Geçmişten Bugüne İran İslam Devrimi: Genel Değerlendirme." *Ortadoğu Analiz Dergisi* (2011), 93-99.
- Gündoğdu, Yusuf Bahri. "Suudi Arabistan Eğitim Sistemi". *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35. (2013), 135-158.
- Hampson, Norman. *The Enlightenment*. London: Penguin Books, 1991.
- Harman, Ömer Faruk. *'Din ve Vicdan Hürriyeti'*. TDV İslam Ansiklopedisi maddesi. C.9. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Hıdır, Özcan. "Ortadoğu'da Etnik Bloklaşma ve Suudi Arabistan Şiileri". *AA Analiz* (2017), 1. <https://www.aa.com.tr/tr/analiz-haber/ortadoğu-da-etnik-bloklaşma-ve-suudi-arabistan-siileri/967060>
- Hirst, John. *The Sorthest History of Europe*. Collingwood: Black Inc. Publishing, 2012.
- Humeyni, Ayetullah. *İmam Humeyni'nin İlahi ve Siyasi Vasiyetnamesi*. İran İslam Cumhuriyeti Büyükelçiliği Kültür Müsteşarlığı, 1989.

- Humeyni, Ayetullah. *İslam'da Devlet: Velayet-i Fakih*. çev. Ahmed Hüseyinoğlu. İstanbul: Ehl-i Beyt Yayınları, 2022.
- İnan, Akif. *İslam Dünyası ve Ortadoğu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2023.
- Kamrava, Mehram. *How Islam Rules in Iran: Theology and Theocracy in the Islamic Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2024.
- Kartal, Gökhan. "The Relationship Between Energy Security, Exports and Economic Growth: The Case of Middle Eastern Countries". *Turkish Journal of Middle Eastern Studies* 9/1. (2021), 15-45.
- Kılınc, Ahmet. "İran Anayasa Hukukunun Genel Esasları". *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 12/2. (2008), 925-926.
- Kirman, Mehmet Ali & Çapcıoğlu, İhsan. *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Köse, Ali. "Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar". *Liberal Düşünce Dergisi* 24. (2001), 150-165.
- Köse, Ali. *Laik Ama Kutsal*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006.
- Köse, Ali & Küçükcan, Talip. *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Küçükcan, Talip. "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası." *TDV İslam Araştırmaları Dergisi* 13. (2005). 109-128.
- Mardin, Şerif. *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Menashri, David. *Education and the Making of Modern Iran*. New York: Cornell University Press, 1992.
- Moazami, Behroz. *İran'da Devlet, Din ve Devrim*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Meriç, Nevin. *Değişen Kentte Dini Hayat*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2005.
- Nadim, Parvin. "İran Eğitim Sistemi: Bir Değerlendirme". *M.Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 8 (1996), 153-165.
- Niblock, Tim. *State, Society and Economy in Saudi Arabia*. London: Palgrave Macmillan, 1982.
- Okumuş, Ömer. *İran İslam Cumhuriyeti Anayasası*. İstanbul: Kayihan Yayınevi, 1980.
- Okumuş, Ejder. "İslam, Müslümanlar ve Toplumsal Değişim". *Tevilat Dergisi* 1/1. (2020), 61-95.
- Onat, Hasan. "İran İslam Devrimi ve Şiilik". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2013), 223-256.
- Özay, Mehmet. *Sekülerleşme ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- Poggi, Gianfranco. *Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Quamar, Muddassir. *Education System in Saudi Arabia: Of Change and Reforms*. London: Palgrave Macmillan, 2020.
- Rakipoğlu, Mehmet, "Suudi Arabistan'ın Yeni Kimlik Arayışı". *Kriter Dergisi* 8/88. (2024).
- Varol, Fatih. "The Politics of the Ulama: Understanding of the Influential Role of the Ulama in Iran". *Milel ve Nihal Dergisi* 13/2 (2016), 129-152.
- Vincent, Andrew. *Modern Political Ideologies*. London: Wiley-Blackwell Publishing, 2009.
- Uyar, Mazlum. "Velayet-i Fakih'in Ortaya Çıkışı ve Değerlendirilmesi". *Dini Araştırmalar Dergisi* 2/6 (2000), 77-98.
- Sayyid, Salman. "Sekülerizm". *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*. 2/4. (2016). 213-229.
- Schmidt, Patrick. "Understanding Iran's Assembly of Experts Vote". *The Washington Institute for Near East Policy Analysis*, (16 Şubat 2016), 1-4. <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/understanding-irans-assembly-experts-vote>
- Seyyid, Rıdvan. "Reform ve Yenilenme Arasında Dini Söylem". *Independent Türkçe*. (17 Nisan 2022), 1. <https://www.indyturk.com/node/498731/d%C3%BCnyadan-sesler/reform-ve-yenilenme-aras%C4%B1nda-dini-s%C3%B6ylem>
- Şark'ul Avsat. "Velihaht Prens Muhammed bin Selman: Suudi Arabistan'ın 2030 Vizyonu Hedeflerinde Büyük Başarılar Elde Ettik". (30 Nisan 2021), 1. <https://turkish.aawsat.com/home/article/2944261/veliaht-prens-muhammed-bin-selman-suudi-arabistan%C4%B1n-2030-vizyonu-hedeflerinde>
- Şark'ul Avsat. "Suudi Arabistan Bakanlar Kurulundan Kral Selman'ın Şura Meclisindeki Konuşmasına Övgü". (05 Ocak 2022), 1. <https://turkish.aawsat.com/home/article/3396486/suudi-arabistan-bakanlar-kurulu%E2%80%99dan-kral-selman%E2%80%99%C4%B1n-%C5%9Fura-meclisi%E2%80%99ndeki>
- Şarkul Avsat. "Suudi Arabistan'ın Nüfusu Yüzde 41,6'sı Yabancı Olmak Üzere 32,2 Milyona Ulaştı". (31 Mayıs 2023), 1. <https://turkish.aawsat.com/k%C3%B6rfuz/4357281-suudi-arabistan%E2%80%99n-n%C3%BCfusu-y%C3%BCzde-416%E2%80%99s%C4%B1-yabanc%C4%B1-olmak-%C3%BCzere-322-milyona-ula%C5%9Ft%C4%B1>
- Tabaar, M. Ayatollahi. *Religious Statecraft: The Politics of Islam in Iran*. New York: Columbia University Press, 2018.
- Tıgılı, Asiye. "Minimum Din Maksimum Demokrasi: Müslüman Entelektüellerin Bakışıyla İran'daki Siyasal İslam Tecrübesinin Kısa Bir Tahlili". *Alternatif Politika Dergisi* 7/3 (2015), 369-398.
- Turner, Bryan. "Religion in a Post-Secular Society". *Sociology of Religion* (ed. Bryan Turner). London: Wiley-Blackwell Publishing, 2016.
- Zimmt, Raz. *Reformists in Iran: Between Conservatives and Subversives*. Tel Aviv: Institute for National Security Studies Publishing, 2022.
- Zuckerman, Phil. "Secularization: Europe-yes, United States-no: Why Has Secularization Occurred in Western Europe but not in the United States? An Examination of the Theories and Research". *Skeptical Inquirer*. (2004). 49-52.

Bir Yan Ürün Rejimi Olarak Demokrasi

Yahya İNCETAHTACI |  <https://orcid.org/0000-0003-1636-563X>

Öğr. Gör. Dr. | Yazar | yahya.incetahtaci@hbv.edu.tr

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi |  <https://ror.org/05mskc574>

Felsefe | Ankara, Türkiye

Öz

Bu çalışmada bir yönetim sistemi olarak demokrasinin yan ürün rejimi olduğu iddia edilir. Öncelikle Marquis de Condorcet tarafından geliştirilen bireysel ve toplumsal tercih kümeleri arası geçişsizliğe delalet eden seçim paradoksu ile Kenneth Arrow'un "olanaksızlık teoremi" merkeze alınarak araçsal rasyonalite düzleminde bireysel ve toplumsal olgular arası geçiş imkânı sorgulanır. Buna göre bireysel ve toplumsal rasyonaliteler arasında mahiyet farkının olduğu, bireysel rasyonalitelerin toplamının toplumsal rasyonaliteyi ve bahse konu düzlemde herhangi bir karar alma denklemini veremeyeceği görülürken eş anlı araçsal rasyonalitenin bireysel bir rasyonalite olarak temayüz ettiği sonucuna varılır. Dolayısıyla salt araçsal rasyonaliteyi temel alan hiçbir yaklaşımdan toplumsal düzlemde tebarüz edebilecek herhangi bir rasyonel sisteme ulaşamayacağı görülür. Akabinde araçsal rasyonalitenin işlerlik kazanabilmesi adına gerek şart olarak beliren bilinç olgusu yan ürün kavramı üzerinden değerlendirilir. Genel anlamda araçsal rasyonalite bilincinde olunan arzuların gerçekleştirilmesi adına bilinçli bir şekilde tercih edilen araçlar üzerinden yine bilinçli bir şekilde eyleme geçme süreci olarak anlaşılabilir. Bu itibarla bilinçli olma hali sürecin başından sonuna kadar devrede olmak durumundadır. Bir başka ifadeyle bu düşünceye göre bilincin bütünüyle ya da kısmen eşlik etmediği bir sürecin rasyonel olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Yan ürün kavramına bakıldığında ise onun tam aksi konumda yer alan bir olgu olarak temayüz ettiği görülür. Çünkü araçsal rasyonalitenin hilafına yan ürün bilincinde olunmayan arzularla ilgilidir. Bu anlamda araçsal rasyonalite ile yan ürün kavramı arasında mutlak bir dışlama ilişkisinin olduğu görülür. Bununla beraber yan ürün, araçsal rasyonalite düzleminde kendisini gösteren karar alma denklemlerinde muğlak bir yapıda olmasından dolayı bir parametre olarak yer alamayan sembolik öğeleri kapsayan bir mahiyeti haizdir. Sembolik öğelere bakıldığında ise onların önemli ölçüde gelenek, kültür, din vb. unsurlardan teşekkül eden bir arka plan eşliğinde belirdikleri görülür. Bu itibarla deneyim dünyasında birçok arzu esasen yan ürün kapsamında ortaya çıkan bir hüviyete sahiptir. Nitekim rasyonalite kıyaslamasında insanı diğer canlılardan ayıran temel faktör karar alma sürecinde sembolik öğelerin yer alması üzerinedir. O halde yan ürün olgusunu dışlayan bir rasyonalitenin gayet dar sınırlar dâhilinde kendisini gösterdiği anlaşılır. Bu doğrultuda çalışma içerisinde aristokrasi ile demokrasi arasında bir kıyaslamaya gidilir. Ontolojik bakımdan demokrasi, çoğunlukla belli bir hedef ve plan doğrultusunda ortaya çıkması mümkün olmayan, bilincin süreç boyunca eşlik etmediği olgularla ilgili olmak durumunda olduğundan dolayı bir yan ürün rejimi olarak belirir ve aksi istikamette seyreden aristokrasiden ayrışır. Bu niteliği ile demokrasi kendine has bir rasyonel stratejiye sahip olurken eş anlı araçsal rasyonalitenin tam karşısında konumlanır. Demokratik rejimlerde bir yan ürün olarak ortaya çıkan temel husus ise toplumların olgunlaşmasıyla ilgilidir. Bununla beraber yan ürün ve sembolik öğeler arası ilişkinin mahiyeti dikkate alındığında diğer rejimlere kıyasla demokratik rejimlerde yeni teolojiler geliştirebilme imkânının daha güçlü olduğu; dolayısıyla *theoria* ediminin daha dinamik bir yapıda seyredebileceği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler

Araçsal Rasyonalite, Demokrasi, Olanaksızlık Teoremi, Toplumsal Rasyonalite, Yan Ürün

Atıf Bilgisi

İncetahtacı, Yahya. "Bir Yan Ürün Rejimi Olarak Demokrasi". *Rize İlahiyat Dergisi* 27 (Ekim 2024), 99-108.

<https://doi.org/10.32950/rid.1484607>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 15.05.2024	Kabul Tarihi: 08.08.2024	Yayın Tarihi: 20.10.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu çalışma Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir danışmanlığında 10/05/2023 tarihinde tamamlanan "Bir Araçsal Rasyonalite" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, 2023).		
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		




Dizinlenme Bilgisi



Democracy as a By-Product Regime

Yahya İNCETAHTACI |  <https://orcid.org/0000-0003-1636-563X>

Lect. Dr. | Author | yahya.incetahtaci@hbv.edu.tr

Ankara Hacı Bayram Veli University |  <https://ror.org/05mskc574>

Philosophy | Ankara, Türkiye

Abstract

This study argues that democracy as a system of government is a by-product regime. First, the paradox of choice developed by the Marquis de Condorcet, which refers to the impossibility of transition between individual and social sets of preferences, and Kenneth Arrow's "impossibility theorem" are taken into the center and the possibility of transition between individual and social phenomena on the plane of instrumental rationality is questioned. Accordingly, it is concluded that there is a difference in nature between individual and social rationalities, that the sum of individual rationalities cannot yield social rationality and decision-making equation, while simultaneous instrumental rationality is characterized as an individual rationality. Therefore, it becomes evident that a rational system manifesting on the social plane cannot be achieved through an approach solely based on instrumental rationality. The phenomenon of consciousness, essential for the functioning of instrumental rationality, is subsequently examined through the concept of the by-product. Instrumental rationality, in general terms, can be understood as the process of consciously taking action through preferred means to realize conscious desires. In this context, the state of consciousness must be active from the beginning to the end of the process. A process not wholly or partially accompanied by consciousness cannot be deemed rational. In contrast, the concept of the by-product pertains to the realization of unconscious desires, thus positioning itself in direct opposition to instrumental rationality. There exists an absolute exclusionary relationship between instrumental rationality and the by-product concept, as the latter involves outcomes that arise without conscious intent. However, the by-product has a nature that includes symbolic elements that cannot be included as a parameter due to its ambiguous structure in the decision-making equations that manifest themselves on the plane of instrumental rationality. When symbolic elements are analyzed, it is seen that they emerge against a background consisting of elements such as tradition, culture, religion, etc. In this respect, many desires in the world of experience essentially have a character that emerges as a by-product. As a matter of fact, the main factor that distinguishes human beings from other creatures in the rationality comparison is the inclusion of symbolic elements in the decision-making process. Therefore, it is understood that a rationality that excludes the by-product phenomenon shows itself within very narrow limits. In this respect, the study makes a comparison between aristocracy and democracy. Ontologically, democracy appears as a by-product regime since it is mostly related to phenomena that are not possible to emerge in line with a certain goal and plan and that are not accompanied by consciousness throughout the process, and it differs from aristocracy, which proceeds in the opposite direction. With this characteristic, democracy has a rational strategy of its own, while simultaneously being positioned directly opposite to instrumental rationality. The main issue that emerges as a by-product in democratic regimes is related to the maturation of societies. However, considering the nature of the relationship between by-product and symbolic elements, it can be said that the possibility of developing new theologies is stronger in democratic regimes compared to other regimes; therefore, the act of *theoria* can proceed in a more dynamic structure.

Keywords

Instrumental Rationality, Democracy, Social Rationality, Impossibility Theorem, By-product

Citation

İncetahtacı, Yahya. "Democracy as a By-Product Regime". *Rize Theology Journal* 27 (October 2024), 99-108.

<https://doi.org/10.32950/rid.1484607>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 15.05.2024	Date of Acceptance: 08.08.2024	Date of Publication: 20.10.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "A critique of instrumental rationality", supervised by Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir (Ph.D. Dissertation, Ankara University, Ankara, 2023).		
Conflicts of Interest	Yes - iThenticate		
Complaints	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Grant Support	ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr		
Copyright & License	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

Gerek teorik gerekse de pratik bakımdan rasyonalitenin neliğine bakıldığında onun doğru düşünme, tercih etme ve eyleme yöntemlerini sorgulayan ve hatta genel kabule göre belirleyen bir kavram olduğu görülür. Bu derece şümulü bir kavram olması hasebiyle hem teorik hem de pratik düzlemi kat eden bir yapıya sahip addedilir ki o tam da bu vasfı gereği hemen her türlü karar alma denklemlerinde kendisini gösteren değer yüklü bir kavram olarak belirir. Değer yüküdür çünkü rasyonalite kümesi içerisine dâhil edilen her türlü fiil yanlış, hatalı, eksik ya da kusurlu olanın karşısında konumlanır. Bu durumda rasyonel olan ile değerli olan kümeleri arasında işlem yönünden olmasa bile en azından kaplamsal bakımdan bir özdeşlik kendisini gösterir.

Elbette ki rasyonalite kavramının kendisine bu şekil güçlü bir nitelik atfetmek peşi sıra canlıların rasyonel olan ve olmayan şeklinde bir kategorizasyona tabi tutulmasını getirir. Nitekim Aristoteles merkezli klasik felsefe ve Descartes üzerinden gelişen modern felsefe tam olarak böyle bir sınıflandırma üzerine gelişir. Öte yandan bu kadar geniş bir içlemsel niteliği haiz olan her türlü kavramın ve o kavramın inşa edildiği yargının gayet tabii olarak aynı yoğunlukta bir indirgeme tehlikesiyle karşı karşıya olduğu söylenebilir. Nitekim insanın rasyonel bir varlık olarak nitelendirilmesi ile onun tek başına rasyonalite kavramı üzerinden açıklanabileceği iddiası aynı yöne işaret etmeyeceği gibi aynı anlama da gelmeyecektir. Bununla birlikte doğru düşünme ve eylemenin yalnızca rasyonel kısıtlar dâhilinde gerçekleşebileceği gibi kendi içerisinde zımnen de olsa normatif bir iddia barındıran bir yargının da ampirik düzlemde yanlışlanabileceği örneklerin varlığı izahtan vareste bir gerçek olarak kendisini gösterir. Üstelik kaç tür rasyonaliteden bahsedilebileceği, rasyonel olanın salt yalıtık halde, niceliksel bir yapı üzerine var olup olamayacağı, mantığa indirgenip indirgenemeyeceği ve yine onun semantik/sembolik düzen ile olan ilişkisi vb. sorular bahse konu indirgemenin boyutlarını gözler önüne serer.

Bu çalışmada pratik bir rasyonaliteye karşılık gelen araçsal rasyonalite kavramı üzerinde durulacaktır. On dokuzuncu ikinci yarısıyla gelişen dile dönüş (linguistic turn) süreciyle birlikte özelde rasyonalite genelde ise aklın kendisi tüm dayanaklardan azade bir konuma geçer ve otonom bir yapı kazanır. Bir önceki paragrafta değinilen rasyonel olan ile değerli olan arasındaki kaplamsal denklik esasen tam olarak bu anlayışın bir sonucu olarak belirir. Çünkü burada aklın kendi işlevini gerçekleştirmek adına herhangi bir dışsal kısıta ihtiyacının olmadığı varsayılır. Böyle bir durumda ise akli bağlayan ya da onu sınırlayan ilkelerin bütününden yoksun kalınır. Nitekim araçsal rasyonalite tam olarak bu yoksunluğun bir ürünü olarak temayüz eder. Bu anlamda araçsal rasyonalitenin yoksunluk rasyonalitesi olarak değerlendirilmesi mümkün görünür.

Çalışmanın temel savı araçsal rasyonalite ile demokrasi arasında bir dışlama ilişkisinin bulunduğu üzerine olacaktır. Öncelikle araçsal rasyonalitenin bireysel bir rasyonalite olduğu ve toplumsallaşabilme yetisine sahip olmadığı iddia edilecek; ardından araçsal rasyonalite ontolojisini belirleyen bilinçli arzular kavramının demokrasi ile olan bağdaşmazlığı yan ürün kavramı üzerinden gösterilecektir. Literatüre bakıldığında özellikle siyaset felsefesi bağlamında demokrasi kavramının oldukça yoğun bir şekilde tartışıldığı görülür. Bunun yanında rasyonalite kavramı çerçevesinde pratik düzlemde kendisini gösteren araçsal rasyonalitenin de yine aynı şekilde üzerinde durulan bir kavram olduğu bir realitedir. Öte yandan bugün itibarıyla her iki kavramın esasen bir kriz içerisinde olduğu görülür. Demokrasi, popülizmin artışı ve aşırı sağ hareketlerin yükselişiyle beraber kendisini bir açmaz içerisinde bulmaktadır; öte yandan bize göre demokrasiyle ilgili yaşanan temel sorun onun ontolojik hüviyetinin yadsınması ve yan ürün kavramıyla olan ilişkisinin görmezden gelinmesi ile ilgilidir. Bunun yanında toplumun dağıldığı ve atomize bireylerin bir yekûn oluşturamadığı bir dönemde araçsal rasyonalite gerek epistemik gerekse de etik açıdan sorgulamaya tabi tutulmaktadır. Bu itibarla söz konusu iki kavramın birlikte ele alınması bugünün anlaşılması ve geleceğe dair bir ufuk kazandırması bakımından önem arz etmektedir.

1. Bireyselden Toplumsala; Araçsal Rasyonalitede Geçiş İmkânı

Genel bir anlatımla araçsal rasyonalitenin canlıların sahip olduğu arzularını doğru araçlarla gerçekleştirmelerine yönelik bir işleme (process) karşılık geldiği şeklinde bir tanımlama yapabilmek mümkün görünür.¹ Buna göre ortaya konabilecek denklem gayet açık bir şekilde gözler önüne serilir; A bir şekilde B'yi arzular, o eş anlamlı olarak B arzusunun bilincindedir ve B'yi bu uğurda elde etmek ister. İşte araçsal rasyonalite tam olarak burada devreye girer. Nitekim B'nin elde edilebilmesi için belli araçlara ihtiyaç bulunur, örneğin C olmaksızın B'nin elde edilebilme ihtimalinin olmadığı varsayılabilir. Bu durumda araçsal rasyonaliteye göre eğer A şahsı rasyonel bir failse tutarlı olmak ve bir araç olarak C'yi benimsemek durumundadır.²

¹ Niko Kolodny - John Brunero, "Instrumental Rationality" (Erişim 18 Mayıs 2021).

² Kolodny - Brunero, "Instrumental Rationality".

Söz konusu tanım ilk bakışta sezgisel bakımdan gayet doğru ve dolayısıyla tabii görülür. Hakikaten de A için B'ye giden yol C'den geçiyorsa A'nın C yolunu kullanması gayet mantıklı bir edime karşılık gelir ve olması gereken de bu gibi görünür. Öte yandan ortaya konulan bu çerçeve aslında birçok yönden eleştirilebilecek durumdadır. Ancak öncelikle şunu söylemek gerekir ki tarih içerisinde sezgisel olarak doğru kabul edildiği halde zamanla yanlışlanan birçok olguya rahatlıkla rastlanılabilir. Sözgelimi ontik evrenin bütününe Newton yasalarıyla izah eden ya da misal dünyanın düz olduğu ile yargıları öne süren önermeler ilk etapta sezgisel bakımdan doğru addedilirken onların süreç içerisinde yanlışlandıkları görülür. Nitekim araçsal rasyonalite ile ilgili geliştirilen tanımlamada görülen sezgisel bakımdan doğruluk da bu duruma örnek olarak verilebilecek potansiyeldedir. Bu doğrultuda bahse konu tanımlamanın üzerinde durulması ve birtakım sorularla açılması gerekir; örneğin B arzusunun mahiyetini sorgulamak araçsal rasyonalite için neye karşılık gelir? Başka türlü sorarsak her türlü arzusunun bir şekilde gerçekleştirilmesi rasyonel mi kabul edilmelidir? Sözgelimi A şahsı mirasın bütününe tek başına elde etmek ister, ancak bu arzusunun gerçekleşmesi kardeşlerinin bir şekilde ortadan kalkmasıyla mümkün olabilir. Bu durumda A'nın kardeşlerini yeterli araçlarla etkisizleştirilmesi rasyonel mi addedilmelidir? Bunun yanında A, kültür, gelenek, dünya görüşü vb. arka plana karşılık gelen bir çerçevenin içerisinde mi yer alır eş deyişle somut bir fail olarak mı kabul edilmelidir yoksa tüm çerçevelerden azade bir model-fail olarak mı addedilmelidir? Daha açık bir şekilde sorulursa araçsal rasyonalite koşullara tabi bir halde değişken bir karakter mi arz eder yoksa her türlü şart altında aynı kurallar dâhilinde mi işler? Pekâlâ, C aracı B arzusunu gerçekleştirmek için gerekli olabilir ama aynı araç zaruri, mümkün ya da yeterli de olabilir; tüm bu durumlarda C aracını kullanmak rasyonel bakımdan hep aynı statüye mi karşılık gelir? Bu ve buna benzer sorular ile esasen araçsal rasyonalitenin Descartesçi anlamda 'açık ve seçik' olmadığına, aksine oldukça müphem bir yan barındırdığına işaret edilir. Dolayısıyla ilk bakışta görülen sezgisel doğruluğun sorunsallaştırılması zorlama bir işlem olarak addedilemeyecektir. Öte yandan çalışmanın temel konusu araçsal rasyonalitenin mahiyeti ile ilgili olmaktan öte öncelikle araçsal rasyonalite düzleminde bireysel karar alma durumundan toplumsal olana geçişin imkânı üzerine olduğu için örneklem kümesinde yer alan birey sayısını arttırarak araçsal rasyonalitenin toplumsal bakımdan kendisini gerçekleştirme ve bu düzlemde işleme gücü sorgulanacaktır. Nitekim araçsal rasyonalitenin demokrasiyle olan ilişkisi ele alınacağından dolayı söz konusu sorgulama gayet önem arz etmektedir.

Araçsal rasyonalite hiç şüphesiz ki arzu kavramını merkezine almak suretiyle kendisini kaim kılar. Bu anlamda arzu nedenselliği yerinde bir tabirle araçsal rasyonalitenin ontolojisini oluşturan temel bir niteliğe karşılık gelir. Bu düşünceye göre bireyi harekete geçiren, onu eyleme sevk eden ve nihayetinde rasyonel bir birey olarak nitelendirilmesine olanak tanıyan temel husus arzusunun kendisidir.³ Araçsal rasyonaliteyi hâsıl kılan bir diğer girdi ise arzuyla birlikte gerek deneyim gerekse de teori dünyasıyla temas etmenin bir diğer yöntemi olarak beliren inançla ilgili olmak durumundadır. Ancak arzu ve inanç olgularının, her ne kadar aynı sürecin girdileri olarak tezahür ediyor olsalar da tek başlarına ele alındıklarında mutlak anlamda olmasa dahi oldukça farklı şekillerde tebarüz ettikleri görülür. Arzu inançtan farklı olarak daha çok dünyayı dönüştürerek gerçekleşme imkânına sahiptir. Buna göre bir şeyin arzusu ancak o şeyi dönüştürmekle, onu farklı bir forma taşımakla gerçekleşir. Dolayısıyla olgunun dönüşümü arzusunun gerçekleşmesi için zaruri bir şart olarak belirir. Eğer A dondurma yemeyi arzuluyorsa söz konusu arzusunu ancak dondurmaya yiyerek ve dolayısıyla onu bir başka forma dönüştürerek gerçekleştirebilir. Bununla birlikte inanç ise bambaşka bir istikamet üzerine seyredir. Burada artık dönüşümden öte uyum hali merkeze taşınır. Eğer önerme ile önermenin işaret ettiği olgu arasında bir uyum varsa bu durumda yalnızca inancın gerçekleştiği değil aynı zamanda doğru şekilde gerçekleştiği söylenir. Öte yandan uyum söz konusu olmasa dahi inancın varlığının korunabileceği de söylenebilir. Dolayısıyla inanç arzudan farklı olarak olgudan bağımsız bir konumda bulunma imkânına sahiptir. Bununla birlikte genel anlamda arzular inançların aksine belli bir uyum veya temsil gibi bir edimi gözetmezler. Özetle inançların olgu ile uyumlu olup doğru olarak addedilmeleri adına değiştirilmeleri ya da yenilenmeleri gerekirken; arzular gerçekleştikleri anda durum değiştiren bir statüye sahiptirler.⁴ O halde tek bir cümleyle ifade edilmek istenirse, araçsal bakımdan rasyonel bir inanç olgusuyla uyumu, rasyonel bir arzu ise olguyu o arzusunun yönünde bozuma uğratmayı gerektirir.

Araçsal rasyonalitenin işleme sürecini sağlayan girdiler olarak temayüz eden inanç ve arzular arasındaki kökensel farklılık bilincinde olma olgusu üzerinden ortadan kalkar. Buna göre, rasyonel bir fail neyi arzuladığının ve neye inandığının tam olarak bilincinde olmak durumundadır. Bu kısıt olmaksızın, araçsal rasyonalitenin gerçekleşmesinden bahsetmek mümkün değildir. Tam bilinç hali sayseninde mutlak doğru bir inancın elde edilmesi ve arzuların tam olarak gerçekleştirilmesi mümkün olur.

³ Eğer arzular yapıları gereği Hobbes düşüncesinde olduğu üzere tam anlamıyla içsel olarak üretilmekten öte dışsal faktörler üzerinden gelişen bir olgu ise bu durumda rasyonalitenin salt arzuları gerçekleştirme süreci olarak kabul edilmesi eş anlolu olabilir. Oysa sezgisel bakımdan insanın etkin olabilme kuvvesini özgür olma imkânı üzerinden fiile dönüştürdüğü varsayılır. Bu durumda araçsal rasyonalite tarafından rasyonalitenin arzu nedenselliğine mahkûm edildiği ve böylece özgür insanların etkinliği olmaktan çıkarıldığı görülür. Bkz. Amy M. Schmitter, "Hobbes on the Emotions" (Erişim 12 Eylül 2023).

⁴ John Searle, *Rationality in Action*, (Cambridge: The MIT Press, 2001), 37-38.

Kısacası araçsal rasyonalite ile ilgili yukarıda geliştirilen tanım şu şekilde revize: A şahsı sahip olduğu inanç ve arzularının bilincinde olarak yeteri kadar bulgu toplayıp inancını optimum şekilde doğrular ve doğru araçları seçerek arzusunu yine optimum şekilde gerçekleştirir. Görüldüğü üzere araçsal rasyonalite söz konusu olduğunda bilincinde olma durumu sürecin başından sonuna kadar mutlak olarak devrede olmak durumundadır.⁵ Ancak burada ele alınması gereken temel husus bilinç olgusunda bireysel ve toplumsal varlıklar arasında görülen farklılıkla ilgilidir. Nitekim bireyin kendi arzusunu gerçekleştirmek üzere devrede olan bilinç ile toplumsal arzu ve bilinç arasındaki mahiyet farkı peşi sıra tercih seçimlerinde kendisini gösterir ve bu suretle araçsal rasyonalitenin toplumsallaşabilme imkânı sekteye uğrar.

Bu doğrultuda Marquis de Condorcet (1743-1794) tarafından geliştirilen seçim paradoksu üzerinden tercihler bazında bireysel düzlemde toplumsala geçişin imkânı sorgulanabilir. A, B ve C şahıslarından oluşan ve her bir kişinin farklı bir tercih fonksiyonuna sahip olduğu bir küme tasavvur edilebilir. Buna göre A şahsının tercih fonksiyonu X-Y-Z, B şahsının Y-Z-X, C'ninki ise Z-X-Y şeklinde olsun. Daha açık bir dille A X'i Y'ye Y'yi Z'ye, B Y'yi Z'ye Z'yi X'e, C ise Z'yi X'e ve X'i de Y'ye tercih eder. Bu durumda iki kişi (A ve C) X'i Y'ye tercih ederken, diğer iki kişi ise (A ve B) Y'yi Z'ye tercih eder. Şimdi araçsal rasyonalite gereği rasyonel bir birey X'i Y'ye ve Y'yi de Z'ye tercih ediyorsa geçişlilik ilkesi gereği X'i Z'ye tercih etmek durumundadır. Yani eğer A şahsı için tiyatroya gitmek evde film izlemekten ve film izlemek de müzik dinlemekten daha tercih edilebilir bir seçenekte bu durumda A şahsı tiyatroya gitmeyi müzik dinlemeye tercih ediyor olmalıdır. Sadece A şahsı üzerinden verdiğimiz bu örnekte seçenekler arasındaki geçişlilik durumunun olağan ve normal şartlar altında herkes için kabul edilebilir olduğu düşünülebilir. Ama tekrar başa dönlürse bambaşka bir durumun kendisini gösterdiğine tanık olunur. Örneğe göre iki kişi X'i Y'ye ve Y'yi de Z'ye tercih eder. O halde X Z'ye en az iki kişi tarafından tercih edilmelidir. Ancak tam aksine iki kişi tarafından Z, X'e tercih edilir. Böylece üç kişilik bir kümenin tercih fonksiyonunun tek tek bireyler üzerinden belirlenemediği görülür.⁶

Ortaya çıkan negatif sonuca neyin temel teşkil ettiği sorgulanabilir; nitekim *meriolojik* tartışmaları⁷ oluşturan parça-bütün ilişkisinde bütünün parçaların yalın toplamından ibaret olamayacağını savunan düşüncede bütün ayrı bir varlık olarak ortaya çıkar ve bu doğrultuda her bir parça ancak bütün içerisinde anlamlı bir varlık olarak konumlanır. Bir başka ifadeyle küme olmaksızın elemanlardan bahsedebilmek mümkün değildir ve kümeler elemanların toplamının ötesinde farklı bir varlık olarak kendisini gösterir. Buna göre A, B ve C şahsının toplamı ile onları bir arada tutan örneğin K kümesi ayrı varlıklar olarak belirir. Burada ontolojik bir belirim söz konusudur. Küme içerisindeki yer alan parçalar ile aynı parçaların küme dışındaki hali farklı varlık durumlarına karşılık gelir. Nitekim bu minval üzerine araçsal rasyonalite düzleminde bireysel olandan toplumsala doğrudan geçiş imkânı Kenneth Arrow'un (1921-2017) "Olanaksızlık Teoremi" üzerinden de sorgulanır.

Arrow'un ele aldığı temel husus her bir bireysel tercihi belli değişken olarak tutan bir toplumsal refah fonksiyonunun oluşturulup oluşturulamayacağına yöneliktir. Bireysel bazda ele alındıklarında her bir tüketicinin farklı ve değişken bir tercih kümesine sahip olduğu söylenebilir. Dolayısıyla söz konusu tercihlerin sabit niceliksel bir değişkene bağlanma ihtimallerinden bahsedilemez. Üstelik tercihlerin *ex nihilo* olmaktan öte belli bir din, kültür veya gelenek benzeri olgulardan oluşan bir arka plan üzerinden açığa çıkmaları onların sembolik değerlerle yüklü olduklarına işaret eder. Dolayısıyla hiçbir tercih fonksiyonu tam ve kalıcı olarak değerlendirilemez; onlar her daim eksik bilgi, belirsizlik ve çelişkili öğelerle bezeli olmak durumundadır. Bu anlamda sosyal/toplumsal refah fonksiyonunu oluşturan kümenin bireysel anlamda muhtemel ve fiili tüm tercihleri kapsama olasılığı olabildiğince zayıf olacaktır.⁸ Arrow sosyal tercihlerin rasyonel olması gibi kesin ve değişmez bir durumdan bahsedilemeyeceğini düşünür. Çünkü toplumsal tercihler her zaman için tehlike altında olduklarından dolayı istikrarsız bir yapıyı haizdirler. Tercih eylemi yapısı itibarıyla şartlardan bağımsız olamayacağından dolayı koşullara tabi bir halde ortaya çıkar. Öte yandan manipülasyonlar üzerinden etkilenime açık bir konumda yer alırlar. İrrasyonel tercihe götürebilecek ve her biri risk olarak addedilebilecek tüm bu faktörleri devre dışı bırakmak söz konusu toplumsal tercih kümesinin kapsamı düşünüldüğünde oldukça zor görünür. Nitekim sadece reklamlar üzerinden dahi yapay tercihlerin açığa çıktığı, tercihler arası tutarlılığın zedelendiği aşikârdır. Bunun yanında bir diktatör ya da otoriter bir yönetim *Gramscici* anlamda güç ve rıza üzerinden tercih fonksiyonunu her an belirleyebilme imkânına sahiptir. Kısacası eğer tam ve bütün halinde olan bir toplumsal

⁵ Buna rağmen şu söylenebilir ki gündelik hayatın içerisinde tam bilinçli olma durumu ile inanç ve arzuların optimum olarak gerçekleşmesi olgusuna rastlamak mümkün değildir. Dolayısıyla onların tam rasyonel bir fail olmak adına yakınsanması gereken bir hedef olarak nitelendirilmesi uygun görülebilir. Buna rağmen bu şekil bir arayışın kendisinin çoğu zaman irrasyonel sonuçlara yol açabildiği de ihmal edilmemesi gereken bir realite olarak tebarüz eder. Örneğin yeterli bulgu toplayarak inanma gerekliliği, o bulgu toplama işleminin hangi sınırdan sonuçlanacağına yönelik nesnel bir kestirimde bulunulamayacağından dolayı bitimsiz bir toplama işlemine ve dolayısıyla pratik bakımdan inanma ediminin gerçekleşme imkânının baltalanmasına işaret eder.

⁶ Geçişlilik özelliğinin sadece gruplar için değil tek başına bir birey için dahi uygulanmadığı birçok örneğe de rastlanılabilir ki bu tip tercih kümeleri geçişsiz tercihlerden teşekkül eder. Bkz. Chrisoula Andreou, "Dynamic Choice" (Erişim 21 Kasım 2021).

⁷ Achille Varzi, "Mereology" (Erişim 12 Ekim 2022).

⁸ Michael Morreau, "Arrow's Theorem" (Erişim 23 Haziran 2022).

fonksiyondan bahsedilecekse bu fonksiyon herhangi bir bireysel tercihi yadsımamalı, tercihlerin tümünü ihata edebilmelidir. Bununla beraber bireysel tercihlerden toplumsala geçişin dolaylı yollara sapmaksızın doğrudan gerçekleşmesi gerekir. Şayet tüm bireyler için x, y 'ye tercih ediliyorsa bu durumda toplum da bireylerin tercihini aynen ıktibas edebilmelidir. Bir diğer koşul ise alternatifler arasında yapılacak seçimlerin hem bireysel bazda hem de toplumsal bazda eş olmaları gerektiğine dairdir. Başka bir ifadeyle söz konusu koşulun gerçekleşebilmesi için bireysel ve toplumsal tercihlerin arasında bir aykırılık olmamalıdır. Son olarak tüm bireyler optimal koşullarda bilgi edinebilme ve karar verebilme imkanına sahip olabilmelidirler. Buna göre bireyler dışsal koşullar karşısında her türlü ekenimden uzak bir konumda yer alıp tercihte bulunabilme yetisini haiz olmalıdırlar.⁹ İfade edildiği üzere siyasal otoritenin propagandaları ya da şirketlerin pazarlama amaçlı reklamları karşısında bireyler tercihlerini koruyabilmeli ve dolayısıyla taleplerinin bu tür etkiler tarafından biçimlenmesine engel olabilmelidirler. Arrow bireyselden toplumsala geçişin ancak bu koşullar üzerinden gerçekleşebileceğini düşünür. Ancak o, bu dört koşulun bir arada ve eş zamanlı olarak var olamayacağını söyler. Arrow'un olanaksızlık teorisi bu dört koşulun aynı anda tatmin edildiği rasyonel bir çözüm olmayışına delalet eder. Koşulları eş zamanlı var kılma çabası ise mantıksal bir tutarsızlıkla sonuçlanır.¹⁰ Arrow'un yorumu üzerinden koşulların eş zamanlı olarak karşılanmasının ne aktüel dünyada ne de hiçbir mümkün dünyada var olamayacak imkânsız bir seçenek olarak tanımlandığı sonucuna varılır. Sosyal seçimde ortaya çıkan bu mantıksal tutarsızlığı pratikte aşan tek çözüm yolu ise diktatörlüktür. Fakat Sen'in (1933-...) düşüncesine göre böyle bir durum politik anlamda katılımcı karar alma ilkesinden vazgeçmeyi gerektiren ve refah ıktisadında da toplumdaki farklı insanların heterojen çıkarlarına duyarlılığını bütünüyle yitiren bir tabloya karşılık gelir.¹¹

2. Yan Ürün Düzleminde Açığa Çıkan Demokrasi

Çalışmanın ilk bölümünde araçsal bakımdan rasyonel olabilmek için bilinç olgusunun her daim devrede olması gerektiği ve dolayısıyla bilincinde olunmayan sözelimi bilinçaltında var olan birtakım arzu ve inançların rasyonel düzleminde değerlendirilmelerinin olanaksız olduğuna değinildi. Bunun yanında araçsal rasyonel düzleminde bireysel ve toplumsal tercihler arası geçiş imkânı sorgulandı. Bu doğrultuda epistemik düzlemde her daim manipüle edilebilmeye açık olan bireyler üzerinden toplumsal karar alma denkleminin belirlenebilme imkânının olamayacağı görüldü. Özetle karar alma denklemini belirleyen bireylerin sayısı arttıkça araçsal rasyonelitenin gerçekleşme olasılığı düşer şeklinde bir sonuca varıldı ki böylece araçsal rasyonelite ile demokrasi arasındaki ilk çatışma noktası belirgin kılındı.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise araçsal rasyoneliteyi belirleyen temel parametrelerden birisi olan bilinçli arzular kavramı mercek altına alınacaktır. Bu itibarla yan ürün (by-product) kavramı ile söz konusu kavram ve demokrasi arasındaki ilişki ele alınacak ve bunlar üzerinden demokrasi ile araçsal rasyonelite arasında bir dışlama ilişkisinin bulunduğu gösterilecektir. Jon Elster (1940-...) yan ürün kavramını araçsal rasyonelitenin girdilerine karşılık gelen arzu ve inanç parametreleri üzerinden değerlendirir. Ona göre öyle arzu ve inançlar vardır ki onların doğrudan gerçekleştirilmeleri veya elde edilmeleri mümkün olmaz. Kimi arzuların gerçekleşmelerine giden yol dolaylı olarak belirir; aynı şekilde kimi inançlar da yine dolaylı yoldan elde edilir. Üstelik bu tip arzu ve inançlara yönelik doğrudan bir yol tercih edilir veya çabaya girilirse onların asla elde edilemeyecekleri görülür. Kısacası her türlü arzu ve inancın aynı statüde görülmesi mümkün değildir. Bu durumda şu şekil bir sonuç kendisini gösterir; bazı arzular ancak onları gerçekleştirme amacı duyulmazsa ve bazı inançlar ancak onlara inanma amacı duyulmazsa gerçekleşebilir. Öte yandan bu tip arzu ve inançlar söz konusu olduğunda araçsal rasyonelitenin geçerliliği tabii olarak ortadan kalkar. Çünkü araçsal rasyonelite için arzu ve inançlar arası mahiyet farkından bahsedilebilmesi ve bilincinde olmayan herhangi bir arzu veya inancın rasyonel bir düzlemde değerlendirilebilmesi olanaksızdır.

Yan ürün kavramı üzerinden Elster konuyla ilgili iki farklı safsatanın kendisini gösterdiğini düşünür. Elster'e göre *yan ürünlerin ahlaklılığı safsatası*¹² her ne yapılsa yapılsın gerçekleşmesi mümkün olmayan ve dolayısıyla imkânsız olan bazı arzuları gerçekleştirilmeye yönelik doğrudan çaba gösterme durumuyla ilgilidir. İmkânsız arzu olarak nitelendirilebilecek arzular için herhangi bir aracın bulunabilmesi kontenjan dışıdır. Örneğin rahimden ayrılan bebek yaşadığı travmayı atlatabilmek adına bakıcısının 'her şey'i olmayı arzular. Ancak aynı bebek memeden de ayrılmak durumunda kalır ki burada kopma durumu esasen ilk travmanın bir devamı olarak belirir.¹³ Netice itibarıyla bebeğin arzusunu gerçekleştirebilecek herhangi bir araç söz konusu değildir. Burada esasen arzuların doğasına uygun olmayan arzulara sahip olunması söz konusu edilmektedir. Nitekim teolojik

⁹ Morreau, "Arrow's Theorem".

¹⁰ Morreau, "Arrow's Theorem".

¹¹ Feridun Yılmaz, *Rasyonelite - İktisat Özelinde Bir Tartışma* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009), 138.

¹² Jon Elster, *Eksi Üzümler - Rasyonelitenin Altüst Edilmesi Üzerine Çalışmalar*, çev. Barış Cezar (İstanbul: Metis Yayınları, 2018), 63.

¹³ Jacques Lacan - Bruce Fink, *Ecrits*, çev. Bruce Fink - Héloïse Fink - Russell Grigg (New York: W. W. Norton & Company, 2006), 848.

düzlemde bu konuya yönelik benzeri tartışmalara rastlamak gayet mümkündür. Örneğin Tanrı'nın yalan söyleyemeyecek oluşu onun bir eksikliğine delalet etmekten öte yalan söylemenin onun doğasına uygun olmadığı ve dolayısıyla böyle bir arzuya asla sahip olmayacağına yöneliktir. Bir diğer safsata olarak tezahür eden *düşünsel safsata* ise gerçekleşen her türlü olgunun düşünsel bir tasarım sonucu gerçekleştiğine yönelik kanaate dairdir. Araçsal rasyonalite üzerinden gerçekleştirilen değerlendirmede bilincin eşlik etmediği dolayısıyla tasarımılamadığı bir arzu için gerçekleşme sürecinin olamayacağı görülür. Öte yandan tam olarak yan ürün kavramının kendisi tasarımın ihata edemeyeceği birçok olgunun varlığına işaret eder. Bu doğrultuda Stendhal'in "Aklıma geleni söylemek, onu yalın ve yapmacıksız şekilde söylemek, konuşmada bir etki yaratmaya çalışmamak"¹⁴ cümlesi üzerinden yan ürün kavramının nasıl somutlaştığı görülebilir. Görüldüğü üzere Stendhal aklıma geleni kâğıda dökmeyi, herhangi bir retorik hilesine başvurmaksızın yalın olmayı ister. Bu bakımdan o kısıtlardan azade bir şekilde yazmayı arzular. Fakat tam olarak bu arzu bir paradoksa yol açar. Çünkü Stendhal eğer arzusunun bilincinde olduğu halde bu arzusunu gerçekleştirmenin peşine düşerse bu durumda o hep yazdıklarını bir üçüncü göz gibi değerlendirmek durumunda kalır. Başka bir ifadeyle böyle bir durumda Stendhal yapmacıklıktan kaçınıp yalın olmak adına yalın olmayı zedeleyen bir çabanın içerisine girer. Öte yandan hayatın içerisinde Stendhal'in sahip olduğuna benzer yönde gelişen ve kendisini gösteren buna benzer birçok arzunun ve beraberinde inancın boy gösterdiği bir vakıdır. Bu anlamda gündelik hayat bu tip paradoksal arzularla dolu bir haldedir. Örneğin uyuma, kazanma, unutmama, başarılı olma vs. arzuları hep bu kapsamın içerisinde yer alırlar. Bu bağlamda araçsal rasyonalite düzleminde söz konusu arzular karşısında ne yapılması gerektiği sorusu cevapsız kalmak durumundadır.¹⁵

Bu doğrultuda bilincinde olunmadığı halde elde edilen arzular örneğine toplumsal kurumların bütünü verilebilir. Hayek (1899-1992) kurumların amaçlanmış bir şekilde belli bir plan doğrultusunda şekillendikleri düşüncesini reddeder. Ona göre bu tip bir planlama faaliyeti sosyolojik karmaşıklıktan dolayı felaketle sonuçlanır. Bu anlamda toplumsal kurumlar amaçlanmamış yapılarıdır. Bu özellikleriyle onların ne yapay yani bir tasarım ürünü olduklarını ne de insan elinin hiç değmediği mutlak bir doğallık içerisinde ortaya çıktıklarını düşünür. Toplumsal kurumlar toplumların faaliyetleri sonucunda şekillenirler fakat belli bir amaca matuf üretilmezler; kısacası onlar niyet edilmemiş, amaçlanmamış bir sonuç olarak insan cehaletinin açmış olduğu düzlemde belirirler ve bu anlamda tam olarak birer yan üründürler.¹⁶ Nitekim Hayek düşüncesi üzerinden gidilirse dilin kendisinin de bir yan ürün olduğu sonucuna varılabilir. Çünkü dil asla tasarım ürünü olarak ortaya çıkmaz, o hiçbir şekilde nihayete ermeyecek bir iletişimle şekillenir, bu bakımdan dilin kendiliğinden geliştiği söylenebilir. Bu itibarla optimum düzeyde verimli bir dilden bahsedebilmek de mümkün değildir.¹⁷

Esasen benzeri bir durum siyasal rejimler için de söz konusudur. Yöneticiler tarafından elde edilmesi arzulanan ancak arzulandığından dolayı da elde edilemeyen olguların varlığı ihmal edilemeyecek bir seviyededir. Siyasal rejimlerin farklı kıstaslar üzerinden tasnif edilmesi mümkündür. Bununla beraber çalışmanın konusu gereği söz konusu kıstas yan ürün üzerinden yapılacak ve demokrasi ile aristokrasi arasında bir kıyaslamaya gidilecektir. Bu şekilde söz konusu sistemler arasında hangisinin araçsal rasyonalite düzleminde daha işlevsel hangisinin ise bir yan ürün rejimi olarak tezahür edeceği görülecektir. Kıyaslama yapılırken aristokrasinin seçilme nedeni karar alma mekanizmasında bulunan kişi sayısı ve karar alma yöntemiyle ilgilidir. Bu anlamda aristokrasinin yerine söz konusu özellikleri ihtiva eden bir başka rejimin seçilmesi de mümkündür.

Çalışmanın ilk bölümünde araçsal rasyonalite düzleminde bireyselden toplumsala geçişin imkânı sorgulanmış ve Arrow'un olanaksızlık eğrisi üzerinden bunun olabilirliği yadsınılmıştı. Bu doğrultudan devam edilirse yönetim mekanizmasında karar verici sayısı veya karara etki eden kişi ve faktör sayısı ne kadar artarsa araçsal rasyonalite üzerinden etkili olma imkânının o derece azalacağına dair bir yargıya varılabilir. Buna göre karar verici sayısının arttığı rejimler araçsal rasyonalitenin işlemediği yönetim sistemleri olarak kendisini gösterirken daha az sayıda birimle karar mekanizmasında etkin olan yönetim sistemlerinin çok daha güçlü bir araçsal rasyonaliteye sahip olduğu anlaşılır.

Tocqueville (1805-1859) planlama ve bahse konu planın hayata geçirilmesi açısından demokratik rejimlerle aristokrasiler arasında bir kıyaslamaya gider. Tabii olarak burada sonuca etki edecek temel faktör karar alma mekanizmalarında yer alan bireylerin sayısı ile ilgilidir. Nitekim Tocqueville'ye göre demokratik rejimlerde bu türde bir planlama yapmak oldukça zor, hatta neredeyse imkânsıza yakındır. Çünkü bu kadar çok aktörün devrede olduğu bir sistemde herhangi bir işi koordine etme ve bir plan üzerinden hem koordinasyonu devam ettirip hem de pratik olarak gerçekleştirme kapasitesi olabildiğince düşüktür. Zaten

¹⁴ Elster, *Eksi Üzümler*, 65.

¹⁵ Bu durumda eğer arzular oldukları haliyle görülür ve tanımlanırlarsa araçsal rasyonalitenin sadece toplumsal bazda değil bireysel bakımdan da gerçekleşme olasılığının gayet düşük olduğu açığa çıkar. Çünkü ilkesel bakımdan arzuların bütünü yan ürün arzuları değerlendirmek mümkün görünmektedir. Öte yandan bu çalışmada demokrasi ve araçsal rasyonalite ilişkisi üzerine odaklanıldığından dolayı araçsal rasyonalitenin bireysel açmazlarından öte toplumsallaşabilme problemi esas alınmaktadır.

¹⁶ Friedrich A. von Hayek, *Hukuk, Yasama ve Özgürlük*, çev. Atilla Yayla - Mehmet Öz - Mustafa Erdoğan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), 15.

¹⁷ David Schmidtz - Peter Boettke, "Friedrich Hayek" (Erişim 18 Şubat 2022).

demokrasinin bu negatif olarak nitelendirilen vasfı onu araçsal rasyonaliteye sahip olabilme kuvvesinden mahrum eder. Oysa bu bağlamda aristokrasi demokrasiye göre çok daha usta bir rejimdir. Aristokrasi kendisini kontrol altında tutabilen ve dolayısıyla geçici olana bel bağlamayan, onun koordinesi altına girmeyen tasarılar geliştirilebilen bir rejimdir. Burada uzun vadeli projeler geliştirmek her daim mümkün görünür. Demokratik yönetimler altında ortaya çıkan yasalar ise iktidar olanların her an sınılabilmek durumundan ve birçok aktörün devreye girmesi sonucu geliştiklerinden dolayı uzun vadeli olamayacak ve sürekli şartlara göre yeniden revize dileceklerdir; nitekim bu itibarla söz konusu yasalar eksik ve hatta ye(te)rsiz kalacaklardır.¹⁸ Buna rağmen Tocqueville uzun vadede demokrasinin aristokrasiye göre üstün olduğunu düşünür. Bunun sebebi ise demokrasinin aristokrasiye kıyasla sahip olduğu tüm kusurlara rağmen toplumun gelişimi için çok daha elverişli olmasıyla ilgilidir.

Tocqueville tarafından belirtilen demokrasiyle ilgili elverişli olma kavramı yan ürünün somutlaşmasına dairdir. Buna rağmen ilk bakışta Tocqueville'nin çelişkili bir yargıda bulunduğu da düşünülebilir. Planlama becerisinin düşük olduğu, uzun vadeli proje geliştirebilme yetisinden mahrum bir sistemin aynı hususlarda çok daha üstün olana göre elverişli olması pek olası değil gibidir. Ancak ifade edildiği üzere söz konusu çelişki yan ürün kavramı üzerinden giderilir. Nitekim Elster Tocqueville'den yaptığı alıntıyla demokrasinin bir yan ürün rejimi olarak temayüz ettiğini gösterir: "...ben onun yaptıklarından çok yapılmasına neden oldukları yüzünden övgüye layık görüyorum"¹⁹. Bu ifadede demokrasinin yöneticilerin doğrudan bir fail olarak eylemde bulunmak suretiyle birtakım sonuçlar elde ettiği bir rejime karşılık gelmediği görülür. Bunun aksine demokrasi dolaylı yoldan kazançların bir yekûnu olarak temayüz eder. Tocqueville şöyle söyler:

"Demokrasi insanlara en becerikli yönetimi sağlamaz ama en becerikli yönetimin bile yapamadığını yapar: Topluma hiç durmayan bir faaliyet, güç bolluğu ve başka hiçbir yerde bulamayan bir enerji yayar ki koşullar ne kadar elverişsiz olursa olsun harikalar yaratabilecek bir şeydir bu. İşte gerçek yararları bunlardır."²⁰

Araçsal rasyonalitede görülen arzuların bilinçli şekilde tercih edilen araçlar üzerinden gerçekleştiği süreç demokraside yaşanmaz. Bu doğrultuda aristokrasinin aksine demokratik rejimlerde karar verme, plan yapma, araçlar edinme ve söz konusu planları gerçekleştirme çizgisinin sıhhatli şekilde işlemlerini beklemek makul değildir. Öte yanda doğrudan bilincinde bulunduğu halde elde edilemeyen ve dolayısıyla hesaba gelmeyen öngörülemez sonuçlar bütünü demokrasiyi diğer sistemlerin önüne geçirir ki Tocqueville'ye göre bunlar topluma yayılan enerji ile ilgilidir. Bu durumda demokratik yönetimlerden kaynaklı zararların oldukça kolay bir şekilde fark edilebileceği ancak faydalarının ise doğrudan anlaşılamayacağı öngörülebilir. Dolayısıyla demokrasinin olumlu yönlerinin ancak uzun vadede keşfedilebilir olduğunu söylemek gerekir.²¹

Bir yan ürün rejimi olarak demokrasi esasen aristokrasi ile bir kıyaslanamazlık durumu içerisindedir. Çünkü her iki rejim arasında bir kıyaslamaya gidebilmek için ortak bir ölçütün varlığına gereksinim bulunur. Oysa bir tarafta bilincinde olunmayan ve dolayısıyla amaçlanmayan arzuların gerçekleşebilme kuvvesini haiz bir rejim söz konusudur. Diğer tarafta ise araçsal rasyonalitenin işleme sürecini bire bir kopyalayabilen ve bu bakımdan arzu, amaç ve sonuç dengesini tam bilinç üzerinde gerçekleştirebilen bir rejim kendisini gösterir. Bu itibarla demokratik sistemlerin başarısını hedef ve başarı skalası üzerinden ölçme edimi sistemin kendi yapısından dolayı hatalı yargılara varılmasına sebebiyet verir. Burada toplumsal olgunluk, toplumsal fail olabilme imkânı ya da toplumsal bakımdan faydalı tercihlerde bulunabilme yetisi gibi tam olarak niceliğe dökülemeyen sembolik verilere ihtiyaç bulunur. Nitekim oy verme işlemi bu duruma verilebilecek bir örnek olarak temayüz eder. Araçsal rasyonalite üzerinden söz konusu edim değerlendirildiğinde bunun oldukça anlamsız bir tercih olduğu görülür. Popülasyonun milyonlarla ölçüldüğü ülkede bireylerin oyu tek başlarına değerlendirildiğinde sonuca tesir etmeyecek bir olgu olarak belirir. Bunun yanında oy verme ile ilgili girilen fiziksel ve duygusal çabanın ortaya çıkaracağı maliyet de giderilemeyecektir. Dolayısıyla oy vermek irrasyonel bir eylem olarak kabul edilmelidir. Ancak tam da Tocqueville'nin sıraladığı toplumsal fail olma imkânı ya da kamusal sorumluluk gibi olgular oy verme işleminin sembolik anlamını ortaya çıkarır.

Sonuç

Bu çalışmanın temel savı demokrasi ile araçsal rasyonalite arasında bir dışlama ilişkisinin olduğuna yöneliktir. Bu doğrultuda iki ayrı argüman üzerinden söz konusu sav desteklenmeye çalışılırken öncelikle araçsal rasyonalitenin yapısı gereği bireysel bir forma ait olduğu iddia edilir. Bu bakımdan karar alma mekanizmasında ne kadar az sayıda birey olursa araçsal rasyonalitenin o derece işleme şansına sahip olduğu görülür. Araçsal rasyonalite üzerinden bireyselden toplumsala geçişin sağlanamama durumu toplumsal bir araçsal rasyonaliteden bahsedebilme imkânının yokluğuna karşılık gelir. Dolayısıyla araçsal rasyonalite toplumsal

¹⁸ Alexis de Tocqueville, Amerika'da Demokrasi, çev. Seçkin Sertdemir Özdemir (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 242.

¹⁹ Elster, Ekşi Üzümler, 125.

²⁰ Elster, Ekşi Üzümler, 125.

²¹ Tocqueville, Amerika'da Demokrasi, 241.

karar alma mekanizmasına uygun değildir ve bu bakımdan demokratik yönetimlerle uyumsuz bir yapıyı haizdir. Nihayetinde demokrasilerde karar alma mekanizması bireysel olmaktan öte toplumsal bir süreç üzerinden işler.

Çalışmada işlenen diğer argüman ise tam bilinç olgusu üzerinedir. Araçsal rasyonalitenin gerçekleşebilmesi için arzu ve inançların tam olarak bilincinde olunması gerekir. Bu itibarla tam bilinç olgusu araçsal rasyonalite için gerek şart olarak temayüz eder. Buna göre yan ürün kavramı araçsal rasyonalitenin kısıtlarını gözle önüne serer. Çünkü bilincinde olunan arzuları yine bilinçli tercihler üzerinden gerçekleştirme formülü bazı arzular için işlevsiz, hatta ondan da öte kendi kendini baltalayan bir formül olarak belirir. Nitekim yan ürün bir yoksunluk halinin arzusu olarak belirir.²² Örneğin unutmama arzusu hatırlamanın, uyuma arzusu ise bir nevi enerjik olmanın yoksunluğunu arzulamaya karşılık gelir. Ancak burada bir paradoks kendisini gösterir; çünkü yoksunluk arzusu nihayetinde bir nesne veya durumla doğrudan irtibatlı olmak durumundadır. Öte yandan bir nesne veya durumun yok olmasını arzulamak söz konusu nesne veya durumun bilinç içerisinde varlığını devam ettirmeye karşılık gelir. Bu anlamda duyulan istek ya da elde edilmek istenen amaçla ortaya çıkan sonuç arasında bir mütakabiliyet kurulamaz. Elster bu durumu şöyle ifade eder:

“Genel anlamda, birinin ya da bir şeyin fiziksel yokluğunu arzulamak aynı zamanda ona, olumsuzlama durumunun nesnesi olarak zihinsel bir varlık kazandırmaktadır. Nesnenin var olmasını isteyerek insan o nesneye varlık yükler. Bu kendi içinde paradoksal değildir, çünkü yüklenen varlık inkâr edilen varlıktan tür olarak farklıdır. Ancak ne zaman ki o nesne varlığının inkâr edilmesiyle kazandığı varlık dışında bir varlığa sahip değilse, işte o zaman bir paradoks durumunda yaklaşırız.”²³

Basit bir dille, unutmama arzusu unutulmak istenen nesnenin yokluğunu arzulamaktır. Yoksunluk durumu ise bilincin tabii olarak kendisini kısıtlaması, sınırlarını daraltması üzerinden izah edilebilir. Oysa araçsal rasyonalitede bilinç her daim merkezde olmak ve sürecin bütününe eşlik etmek durumundadır. Böyle bir hal içerisinde ise yoksunluk arzusunu gerçekleştirebilmek mümkün değildir. Kısacası öyle arzular vardır ki, onları doğrudan gerçekleştirmek mümkün değildir. Onlar ancak başka amaçlara eşlik eden bir yan ürün olarak var olabilirler. Proust'un deyimiyile, "bir müzisyen bazen şöhret uğruna (gerçek işine) ihanet edebilir, ama bu şekilde şöhret peşine düştüğünde ondan daha da uzaklaşır ve sadece ona sırtını dönerek şöhreti bulur".²⁴

Özetle demokrasi tam olarak bilincinde olunmayan ve doğrudan gerçekleştirilemeyen arzuların rejimidir. Dolayısıyla demokrasinin bir yan ürün rejimi olarak tanımlanması mümkün görünür. Bununla birlikte varılabilecek bir diğer sonuç demokrasinin araçsal rasyonalitenin sınırlarının dışına çıkan ve natüralist düzlemde ifade edilemeyen sembolik öğelerle temas halinde olabilme kuvvesine sahip olduğudur. Bizatihi yan ürün kavramı söz konusu sembolik öğelerin bütününe ihtiva edebilecek bir genişliği haizdir. Sembolik öğeler aklın muhayyile yetisiyle ilgilidir. Muhayyile var olan seçeneklerin ötesine geçebilme imkânını sorgulayabilen bir yeti olarak kendisini gösterir. Bu bakımdan araçsal rasyonalite cari olanın sınırlarının dışını ademe mahkum sayarken; muhayyile üzerinden akıl farklı dünya ve düzenlerin mümkün olabilme ihtimalini görür. Ancak muhayyilenin devre dışı olduğu araçsal rasyonalite düzleminde tesis edilen karar alma denklemlerinde gerek muğlak gerekse de aşkınsal yapıya sahip olmalarından dolayı sembolik öğelerin bir parametre olarak yer alamadıkları görülür. Nihayetinde sembolik olan matematikselleştirmeye direnen bir yapıya sahiptir. Sembolik öğelere bakıldığında ise onların önemli ölçüde dini bir arka plan eşliğinde belirdikleri görülür. Bu anlamda diğer rejimlere kıyasla demokrasilerde koşulları dikkate alan yeni teolojiler geliştirebilme imkânının daha güçlü olduğu söylenebilir.

²² Elster, Ekşi Üzümler, 66.



²³ Elster, Ekşi Üzümler, 70.

²⁴ Jon Elster, Sosyal Davranışı Açıklamak, çev. Olcay Sevimli - Macide Ö. Karaduman (Ankara: Phoenix Yayınları, 2010), 109.

Kaynakça | References

- Andreou, Chrisoula. "Dynamic Choice", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta. Erişim 21 Kasım 2021. <https://plato.stanford.edu/entries/dynamic-choice/>
- de Tocqueville, Alexis. *Amerika'da Demokrasi*. çev. Seçkin Sertdemir Özdemir. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Elster, Jon. Ekşi Üzümler - Rasyonalitenin Altüst Edilmesi Üzerine Çalışmalar. çev. Barış Cezar. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.
- Elster, Jon. *Sosyal Davranışı Açıklamak*. çev. Olcay Sevimli - Macide Ö. Karaduman. Ankara: Phoenix Yayınları, 2010.
- Ferreirós, José. "The Early Development of Set Theory", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 9 Haziran 2022. <https://plato.stanford.edu/entries/settheory-early/>
- Kolodny, Niko - Brunero, John. "Instrumental Rationality". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman. Erişim 18 Mayıs 2021. <https://plato.stanford.edu/entries/rationality-instrumental/>
- Lacan, Jacques - Fink, Bruce. *Ecrits*. çev. Bruce Fink - Héroise Fink - Russell Grigg. New York: W. W. Norton & Company, 2006.
- Morreau, Michael. "Arrow's Theorem", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta. Erişim 23 Haziran 2022. <https://plato.stanford.edu/entries/arrows-theorem/>
- Nozick, Robert, Anarşi, *Devlet ve Ütopya*. çev. Alişan Oktay. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Nozick, Robert. *The Nature of Rationality*. New Jersey: Princeton University Press, 1993. <https://doi.org/10.1257/aer.89.3.349>
- Weirich, Paul. "Causal Decision Theory", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim: 13 Temmuz 2021. <https://plato.stanford.edu/entries/decision-causal/>
- Sen, Amartya. "The Possibility of Social Choice", *American Economic Review*, 89/3, (1999), 349-378.
- Schmidtz, David - Boettke, Peter. "Friedrich Hayek". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 18 Şubat 2022. <https://plato.stanford.edu/entries/friedrich-hayek/>
- Schmitter, Amy M. "Hobbes on the Emotions". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 12 Eylül 2023. <https://plato.stanford.edu/entries/emotions-17th18th/LD3Hobbes.html>
- Searle, John. *Rationality in Action*. Cambridge: The MIT Press, 2001.
- Searle, John. *Zihin, Dil ve Toplum*, çev. Alaattin Tural. İstanbul: Litera Yayınları, 2015.
- Stanovich, Keith E., "Why Humans are (Sometimes) Less Rational Than Other Animals: Cognitive Complexity and the Axioms of Rational Choice", *Thinking & Reasoning*, 19/1 (2013), 1-26.
- Varzi, Achille. "Mereology", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta. Erişim 12 Ekim 2022. <https://plato.stanford.edu/entries/mereology/>
- von Hayek, Friedrich A. *Hukuk, Yasama ve Özgürlük*. çev. Atilla Yayla - Mehmet Öz - Mustafa Erdoğan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- Wheeler, Gregory. "Bounded Rationality", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 12 Eylül 2021. <https://plato.stanford.edu/entries/bounded-rationality/>
- Yılmaz, Feridun. *Rasyonalite - İktisat Özelinde Bir Tartışma*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009.

Proof of Abstract Entelekt in Naşir al-Dîn al-Ṭūsî: an Analytical Reading

Ersan TÜRKMEN |  <https://orcid.org/0000-0002-4432-0896>
Assistant Professor | Author | ersanturkmen@trabzon.edu.tr
Trabzon University |  <https://ror.org/04mmwq306>
History of Philosophy | Trabzon, Türkiye

Abstract

In this study, the evidence used by Naşir al-Dîn al-Ṭūsî to prove the existence of abstract mind (d. 672/1274) is examined. He developed his proof method in parallel with the proof methods of previous thinkers. For this reason, the approaches of pre-Tusi thinkers are also included in the scope of our study. It is understood that the mind, which corresponds to the concept of nous, has expressed different meanings over time in the history of Islamic philosophy. In fact, although this concept was used epistemologically in the early periods of Islamic philosophy, it was handled in a way that had ontological value in later periods. For example, philosophers such as Fârâbî (d. 339/950) and Avicenna (d. 428/1037) used reason in the sense of the principle of existence, in addition to the meanings of knowledge and perception it contains in terms of its functionality. The reason for this is that especially those two philosophers explain the existence by adhering to the theory of emanation. However, before using reason in this sense, philosophers discussed its existence and tried to prove it in different ways. Especially the mentioned philosophers accepted the mind as existing because they saw it as a requirement of the emanation theory. But al-Ṭūsî does not find their approach in this direction correct. In fact, al-Ṭūsî, who philosophically generally follows Peripatetic philosophers such as Ibn Sina, partially differs from them regarding the origin of existence. Because al-Ṭūsî criticizes the emanation theory. For this reason, he also criticizes the emanation-centered evidence that Avicenna used to prove the existence of abstract mind. However, although he criticizes the evidence in question, especially in his work *tajrid al-i'tiqad*, he generally accepts the existence of abstract mind. He also, he wrote an independent treatise called *Risaâlet'ün fî İsbati'l-'akl el-Mücerred* to prove the existence of abstract reason. The philosopher wrote an independent treatise of summary value to prove the existence of abstract mind. In the treatise in question, he tries to prove the existence of abstract mind with an evidence consisting of eight introductions. The philosopher's evidence is actually built on epistemological foundations. Namely, he sees the abstract mind as the source of mental forms and sometimes refers to it as *nefsul-amr*. According to al-Ṭūsî, proving the existence of abstract mind is only possible by starting from the universal forms and essential knowledge that humans perceive. Because there must be an external criterion that measures the accuracy of the information we accept as accurate. Thus, he argues that the criterion is abstract reason. In fact, this evidence was developed for the possibility of true knowledge. Because, although the philosopher's aim here is to prove the existence of the abstract mind, in a sense, it is to protect the accuracy of such information by mentally proving the existence of the source of that essential and essential information. When Tusi's approach is looked at from this perspective, it is understood that it is a valuable approach because it proves the possibility of true knowledge. In addition, although the introductions that constitute the philosopher's evidence are found in the books of previous philosophers, it is possible to say that they are original in terms of composition.

Keywords

Islamic Philosophy, Peripateticism, Proof of abstract entelekt, Avicenna, Naşir al-Dîn al-Ṭūsî, *tajrid al-i'tiqad*

Citation

Türkmen, Ersan. "Proof of Abstract Entelekt in Naşir al-Dîn al-Ṭūsî: an Analytical Reading". *Rize Theology Journal* 27 (October 2024), 109-122.

<https://doi.org/10.32950/rid.1490276>

Publication Information


Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 26.05.2024	Date of Acceptance: 01.10.2024	Date of Publication: 20.10.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Nasîrüddîn et-Tûsî'de Soyut Aklın İspatı: Analitik Bir Okuma

Ersan TÜRKMEN |  <https://orcid.org/0000-0002-4432-0896>

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | ersanturkmen@trabzon.edu.tr

Trabzon Üniversitesi |  <https://ror.org/04mmwq306>

Felsefe Tarihi | Trabzon, Türkiye

Öz

Bu çalışmada Nâsîrüddîn et-Tûsî'nin soyut aklın varlığını ispatlamada kullandığı (ö. 672/1274) deliller incelenmektedir. Düşünürün bu husustaki ispatlama yöntemi bir bakıma önceki düşünürlerin kullandıkları yöntemlere paralel olarak geliştirilmiştir. Bu sebeple Tûsî öncesi düşünürlerin konuyla alakalı görüşleri çalışmanın kapsamına dahil edilmiştir. Böylece çalışmanın ilk bölümlerinde meseleye dönük önceki filozofların yaklaşımları ele alınmıştır. Tûsî'nin görüşüne kaynak teşkil eden söz konusu süreç incelendiğinde, Nous kavramına tekabül eden aklın, İslam felsefe tarihinde zamanla farklı manalar ifade etmiş olduğu anlaşılır. Öyle ki İslam felsefesinin ilk dönemlerinde bu kavram epistemolojik olarak kullanılmış, sonraki dönemlerde ise ontolojik değere sahip olacak şekilde ele alınmıştır. Örneğin Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi filozoflar aklı, işlevselliği itibarıyla içerdiği bilgi ve idrak anlamlarına ilaveten varlık ilkesi olarak da görmüşlerdir. Bunun sebebi ise özellikle o iki filozofun varlığı sudûr nazariyesine bağlı kalarak açıklamalarıdır. Ancak onlar akli bu manada kullanmadan önce onun varlığını tartışmış ve farklı yollarla onu ispatlamaya çalışmışlardır. Özellikle adı geçen filozoflar akli sudûr nazariyesine dayalı olarak açıklamışlar ve yine aynı teoriye dayanarak onun varlığını ispatlamışlardır. Fakat çalışmanın konusu olan Tûsî ise mücerret aklın varlığının bu yöntemle ispatlanmasını doğru bulmaz. Aslında, felsefi olarak genelde İbn Sînâ gibi Meşşâî filozofları birçok meselede takip eden Tûsî, varlığın başlangıcı bağlamında onlardan kısmen ayrılır. Öyle ki Tûsî İbn Sînâ'nın varlığı açıklamak için geliştirmiş olduğu ilahî feyz teorisini eleştirir. Bu sebeple o, İbn Sînâ'nın konuya dönük kullandığı sudûr merkezli delilini de tenkit eder. Ancak söz konusu delili bilhassa Tecrîdü'l-İ'tikâd eserinde eleştirirse de genel olarak soyut aklın varlığını kabul eder. Buna ilaveten onun varlığını ispatlamak için de müstakil bir risale olan Risaâlet'ün fi İsbati'l-'akl el-Mücerred adlı risalesini kaleme alır. Filozof muhtasar olan söz konusu risalesinde soyut aklın varlığını yedi mukaddimeden oluşan bir delil ile ispatlamaya çalışır. Kullanılan delil ise esasında epistemolojik temeller üzerine inşa edilmiştir. Şöyle ki o, soyut aklı, mâkûl sûretlerin kaynağı olarak görür ve kimi zaman da ona nefsül-emr adını verir. Tûsî'ye göre bu tür aklın varlığını kanıtlamak, ancak insanın idrak ettiği küllî sûretler ve zarurî bilgilerden yola çıkmakla mümkündür. Zira kesin bir şekilde doğru olarak kabul ettiğimiz bilginin doğruluğunu ölçümleyen dışarda bir kıstasın olması gerekir. Böylece o kıstasın soyut akıl olduğunu ileri sürer. Şüphesiz Tûsî'nin bu delili gerçek bilginin imkânına yönelik geliştirilmiştir. Zira filozofun buradaki amacı zahiren soyut aklın varlığını ispatlamak olsa da bir bakıma bedihî ve zarurî bilgilerin kaynağının varlığını aklın ispatlayarak bu tür bilgilerin doğruluğunu savunmaktadır. Tûsî'nin yaklaşımına bu açıdan bakıldığında, gerçek bilginin imkânını ispatladığından dolayı değerli bir yaklaşım olduğu anlaşılır. Buna ilaveten filozofun delilini oluşturan mukaddimeler önceki filozofların kitaplarında bulunsun da terkip itibarıyla özgün olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim çalışmayı önemli kılan özellik de esasında budur. Zira bu çalışma soyut aklın varlığını epistemolojik temellere dayanarak ispatlamamın mümkün olduğunu söyleyen bir yaklaşıma ışık tutmaktadır.

Anahtar Kelimeler

İslam Felsefesi, Meşşâîlik, Soyut aklın ispatı, İbn Sînâ, Nasîrüddîn et-Tûsî, Tecrîdü'l-İ'tikâd

Atıf Bilgisi

Türkmen, Ersan. "Nasîrüddîn et-Tûsî'de Soyut Aklın İspatı: Analitik Bir Okuma". *Rize İlahiyat Dergisi* 27 (Ekim 2024), 109-122.

<https://doi.org/10.32950/rid.1490276>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 26.05.2024	Kabul Tarihi: 01.10.2024	Yayın Tarihi: 20.10.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi



ULAKBİM
TRTIZIN



ERIH PLUS
EUROPEAN REFERENCE INDEX FOR THE
HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

EBSCO

DOAJ

تمهيد

عرف فلاسفة الإسلام الفلسفة بتعريفات متنوعة، وأغلب هذه التعريفات هي في الأساس معتمدة على تعريف صرح بها فلاسفة ما قبل الإسلام، فمن هذه التعريفات المشهورة، تعريف جابر بن حيان (ت. 815/200) والذي يُعتبر من أوائل الذين وضعوا تأليفاً في تعريف المصطلحات، والذي يقول في تعريفه بأن الفلسفة عبارة عن "العلم بالأمر الطبيعي، وعلما القريبة من الطبيعة من أعلى، والبعيدة من الطبيعة من أسفل"¹. أما الكندي (ت. 866/252) الذي يُعتبر أول فلاسفة الإسلام، قد تطرق إلى تعريف الفلسفة في بعض مصنفاته فعرّف الفلسفة من جهات متعددة، فمن الجهة العملية الفعلية يقول: "الفلسفة تشبه بأفعال الله تعالى حسب طاقة الانسان"². والمقصود هنا أن يكون الانسان كاملا من الناحية الأخلاقية. وأما من جهة ذاتها فيقول الكندي بأن "الفلسفة هي علم الأشياء الأبدية الكلية، إنّيأتها وماهيتها وعللها، بقدر الطاقة البشرية"³. وحينما نُمعن النظر في هذه التعريف نجد أنّها وإن تعددت فهي تتحد في معاني معينة، ومن هذه المعاني هي كون الفلسفة عبارة عن البحث في الموجودات عن طريق معرفة ماهياتها وعللها.

إنّ الفيلسوف من هذا المنظور يُعتبر هو الشخص الذي يحاول فهم الوجود وعلله، لذلك نجد أغلب الفلاسفة قد اجتهدوا في إضفاء المفهومية على مسائل الوجود بالأساس، عن طريق تحديد علله، وبدايته إن كان له بداية، أو أزليته إن لم يكن له بداية. ولكثرة التوجهات الفلسفية، تعددت النظريات التي تُعنى بهذه المسائل المتعلقة بالوجود، كما أنّ هذا الأمر امتدّ إلى مسألة إيضاح كيفية استمرار الوجود من مصدره، فلو اقتصرنا بالكلام على فلاسفة الإسلام، فإنّه يمكننا القول بأن هؤلاء الذين أقاموا فلسفاتهم الإلهية على قبول مفهوم الواجب الواحد في الغالب، قد تفرّقوا في مسألة كيفية انتشار الوجود من مصدره الأول الذي هو الواجب. فمن هذا المنطلق تعددت النظريات التي وضعت لشرح هذه المسألة، ومن الجدير بالذكر أنّ النظرية التي تبناها كثير من مشاهير فلاسفة الإسلام، هي نظرية الفيض الإلهي التي تعتمد على مفهوم الصدور المقبول في الفلسفة الأفلاطونية المحدثة⁴، ومن المعلوم أنّ هذه النظرية تعتمد في الأساس على قبول وجود العقول المفارقة للمادة كجلب ثانوية للوجود. فذلك كانت مسألة وجود تلك العقول من المسائل التي نوقشت من قِبَل كثير من الفلاسفة والمفكرين، فمنهم من أنكرها من الأساس⁵ ومنهم من قبل وجودها رغم اعتراضه على أصل النظرية وقواعدها المبنية عليها⁶. فمن الذين قبلوا وجود العقل المفارق مع ردّ نظرية الفيض الإلهي بمنظورها المشائي الإسلامي، الفيلسوف المشهور نصير الدين الطوسي (ت. 1274/672).

إنّ الطوسي الذي يُعتبر من مفكري القرن الثالث عشر، قد ألف العديد من الكتب الفلسفية والكلامية، ومن أشهر هذه الكتب كتاب شرح الإشارات والتنبيهات، وكتاب تجريد الاعتقاد وكتاب أخلاق ناصري، وكتاب تلخيص المحصل. فالقارئ للطوسي يجده في تلك الكتب فيلسوفاً مشائياً مدافعا عن ابن سينا في الكثير من المسائل⁷، خاصة وأنّ الطوسي لكونه قد عاش بعد فخر الدين الرازي (ت. 1210/606)، الذي بدوره يُعتبر ناقداً لابن سينا في كثير من المسائل، استطاع أن ينتج اعتراضات الرازي بسهولة، مُحاولاً الرد على أغلبها. ولكن رغم كون الطوسي قريبا من الناحية الفكرية لابن سينا، إلا أنّه يفتقر عنه في العديد من المسائل الفلسفية، فمن هذه المسائل المتعلقة بموضوع البحث هنا مسألة الفيض الإلهي، فالطوسي لا يرى صحة نظرية الفيض الإلهي المطروح من قبل ابن سينا، بل ينتقدها من جهات متعددة⁸، إلا أنّه ومع انتقاداته هذه فهو يقرّ بوجود العقل المفارق الذي يُعتبر بالأساس من القواعد التي بُنيت عليها نظرية الصدور والفيض الإلهي، بل حتى أنّه يحاول إثبات وجوده من طريق مختلف، ولأجل هذا يضع رسالة يسمّها رسالة إثبات العقل المجرد.

إنّ الطريق الذي يعتمد عليه الطوسي في إثبات العقل المجرد طريق عقلي منطقي، يعتمد على صحة كثير من المقدمات العقلية التي يحتويها. وعلى حسب ادعاء الفيلسوف فإنّ هذا الطريق يُعتبر طريقاً مختلفاً لما قبله، بمعنى أنّه طريق فريد من نوعه. كما أنّ أهمية هذا الدليل تكمن في كونه دليلاً متأخراً على الفلاسفة الأوّل للإسلام، وأيضاً كونه دليلاً فريداً من نوعه حسب ادعاء صاحبه، وكون تأثيره كبيراً خاصة على أتباع الطوسي ونقّاده. ولأجل هذا الأمر أردنا أن نحاول قراءة هذا الدليل في بحثنا هذا قراءة دقيقة، مع الاطلاع على أصوله وفروعه. ولأجل ان تكون قراءتنا قراءة مُفصّلة، تعرضنا لطرق الإثبات الموجودة عند الفلاسفة الذين سبقوا الطوسي، والذين من شأنهم ان يشكلوا مصادر الطوسي المعرفية، وبعد عرض هذه الطرق المختلفة تطرقنا إلى كيفية اعتراض الطوسي على تلك الطرق. وبعد شرح وتحليل دليل الطوسي نفسه، فسحنا المجال لبعض الانتقادات الموجهة لدليله مع تحليل تلك الاعتراضات. وهكذا أردنا ان نضع تحليلاً موسّعاً لدليل الطوسي هذا.

¹ جابر بن حيان، كتاب الحدود، مح. احمد فريد المزيدي (لبنان: دار الكتب العلمية، 2006)، 17.

² الكندي، رسالة حدود الأشياء ورسومها، مح. محمد أبو ريدة (مصر: دار الفكر العربي، 1950)، 172.

³ الكندي، رسالة حدود الأشياء ورسومها، 173.

⁴ تُعدّ نظرية الصدور من أشهر النظريات التي وضعت لفهم الوجود، وإن اشتهرت عند فلاسفة الإسلام إلا أنّها في الأساس تعتمد على مبادئ موجودة في فلسفة أفلوطين، ولكنّ الفلاسفة الذين تبنا هذه النظرية من أمثال الفارابي وابن سينا لم يقتصر على النظرية الموجودة عند أفلوطين وأتباعه، بل أضافوا عليها إضافات فلسفية وفكرية، سعى منهم على التوفيق بينها وبين الدين الإسلامي. إنّ نظرية الفيض الإلهي تتلخص بكونها نظرية تقول بأن الوجود صادر من علة أولى، وهذه العلة هي العلة الواجبة، وعن طريق العلة الأخرى الثانوية التي تتكون من منظومة عقول مجردة ونفوس وأفلاك، فإنّ الوجود ينتشر من العلة العالية إلى السافلة. حتى تصل إلى أكثر الاجسام خسة، والأولى هي العناصر الأربعة. للمزيد انظر: الفارابي، السياسة المدنية، مح. فوزي نجار (لبنان: المطبعة الكاثوليكية، 1964)، 31-34؛ ابن سينا، النجاة، مح. محي الدين الكردي (مصر: السعادة، 1938)، 251؛

Mahmut Kaya, "Sudûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/467.

⁵ إنّ من أشهر فلاسفة الإسلام الذين لم يقبلوا بصحة نظرية الصدور هو أبو البركات البغدادي، حيث أنّ البغدادي انتقد هذه النظرية من جهات كثيرة. انظر: أبو البركات البغدادي، *المعتبر في الحكمة* (حيدرآباد: دائرة المعارف العثمانية، 1375)، 208/3-214.

⁶ ومن هؤلاء أبو حامد الغزالي، فالغزالي ورغم انتقاداته الكثيرة على الفلاسفة، وردّه على مسألة صدور المخلوقات من العلة الأولى، إلا أنّه يقبل كثيرا من مضامين هذه النظرية، فمثلا هو يقبل العقول المجردة، ويوفق بين القول بها وبين ما هو مُقرّر في الإسلام. انظر: الغزالي، *معراج القنص في مدارج النفس* (بيروت: دار الآفاق، 1975)، 123.

⁷ ومثالا على هذا كتابه الذي ألفه شارحا لكتاب *الإشارات والتنبيهات* لابن سينا، حيث أنّه يذكر في مقدمته أنّ الباعث على تأليف هذا الشرح، هو شرح الرازي لهذا الكتاب، لأنّ الطوسي يجد شرح الرازي ذلك شرحا يحتوي على الكثير من الانتقادات لابن سينا. وحسب الطوسي فإنّ الكثير من الانتقادات الموجهة من الرازي انتقادات غير منصفة، فلذلك توج الطوسي إلى شرح ذلك الكتاب شارحا ومدافعا لابن سينا. انظر، الطوسي، *شرح الإشارات والتنبيهات*، مح. سليمان دنيا (لبنان: مؤسسة العمان، 1993)، 112/1.

⁸ الطوسي، *تجريد الاعتقاد*، مح. محمد جواد الجلاي (إيران: مكتب الاعلام الإسلامي، 1407)، 155.

إن موضوع البحث في الأساس متعلق بقضية وجود العقل المجرد في الفلسفة الإسلامية، عن طريق إضفاء المركزية لفكر الطوسي حول هذا الموضوع، ومن الجدير بالذكر بأن موضوع البحث هذا في الغالب وإن لم يتطرق إليه الباحثون بهذه الطريقة، إلا أن مسألة "نفس الأمر" في فكر الطوسي بُحث فيها في دراستين باللغة التركية لنيل درجة الماجستير. الدراسة الأولى تحت عنوان "نفس الأمر في فلسفة الطوسي" للباحث محمد فنعنتلي، وهذه الدراسة تعتبر دراسة متقاطعة مع بحثنا هذا من ناحية قربه الموضوعي. إلا أن تلك الدراسة القيمة متعلقة بتصوير الطوسي لمسألة نفس الأمر بشكل عام داخل تحت أطر مرحلة الماجستير المحدودة، أما الدراسة الثانية فهي للباحث محمد معشوق اقطاش بعنوان "مسألة نفس الأمر عند الطوسي: تحليل تحت ضوء نظرية المطابقة" وهذه الدراسة غنية بمسائل منطقية في مقدماتها، إلا إنها مثل التي قبلها محدودة بأطر مرحلة الماجستير، كما أنها مهتمة بتحليل نظرية الطوسي المتعلقة بنفس الأمر من جهة منطقية بحثية بالأساس. كما أن هنالك أبحاث متعلقة بمفهوم نفس الأمر في الفلسفة الإسلامية بعد الطوسي بشكل عام. أما بحثنا هذا فهو يختلف عن تلك البحوث بكونه بحثاً معنياً بمسألة وجود العقل المجرد عند الطوسي من ناحية طريق الإثبات له بمقارنته لطرق الذين سبقوه، مع الوقوف على مصادر الطوسي واعتراضاته على طرق الإثبات عند من قبله. فلذلك نستطيع القول بأن هذا البحث معنيّ بإعطاء تصور دقيق حول طريقة الطوسي في الإثبات، وعلاوةً على هذا فإن هذا البحث يسلط الضوء أيضاً على مسألة إمكانية إثبات العقل المجرد عن طريق معرفي مغاير لما هو موجود قبل الطوسي.⁹ ورغم قلة الدراسات العربية حول فكر الطوسي من هذه الناحية إلا أن هناك الكثير من الدراسات المعنية بفكر الفيلسوف بشكل عام، والتي من شأنها أن تعطي معلومات قيمة حول فكر الطوسي الفلسفي، يمكن أن نذكر بعضها من هذه الدراسات على سبيل المثال لا الحصر. فمثلاً من أهم هذه الدراسات كتاب الفيلسوف نصير الدين الطوسي، مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي للدكتور عبد الأمير الأعمش، حيث تعتبر هذه الدراسة دراسة شاملة لأغلب النواحي لفكر الطوسي الفلسفي والكلامي، ولكن رغم كونها دراسة قيمة إلا أنها لا تحتوي على تحليلات متعلقة بموضوع البحث. ومن هذه الدراسات أيضاً كتاب نصير الدين الطوسي في مراع ابن سينا للدكتور عارف تامر، وهذا الكتاب يحتوي على الكثير من المعلومات التاريخية المتعلقة بحياة وفكر الطوسي. كما أن هنالك كتب متعلقة بالتهج النقدي الفلسفي الموجود عند الطوسي، ومن هذه الكتب مطارحات فلسفية بين نصير الدين الطوسي ونجم الدين الكاتب للكاتب محمد حسين آل ياسين.

إن المنهج الذي اعتمدهنا في بحثنا هذا، هو المنهج الاستقرائي التحليلي، فقبل الخوض في مسألة وجود العقل تكلمنا عن تعريف العقل، وفي هذا المبحث اقتصرنا بالتعاريف المشهورة التي نُقلت عن فلاسفة الإسلام، ثم بعد ذلك عالجتنا موضوع البحث الأساسي في ثلاثة مباحث مختلفة، عن طريق التطرق إلى الاختلافات الموجودة بين الطوسي وغيره من فلاسفة ومفكري الإسلام. وبعدها انتهينا بالخاتمة موضحين فيها أهم الاستنتاجات المتعلقة بموضوع البحث.

1. تعريف العقل

1.1. العقل لغة

إن العقل لغةً يدل على معاني كثيرة، ومن هذه المعاني المختلفة، استخدام العقل في كثير من الأحيان بمعنى المانع أو الحابس، وحول هذا المعنى يقول ابن فارس (ت. 1004/395) : العقل هو الحابس عن ذم القبول والفعل.¹⁰ وكذلك يأتي العقل بمعنى نقيض الجهل، فيقال عقل الشيء بعد أن كان يجهله.¹¹ كما أن الغالب في الاستخدام القرآني لكلمة العقل هو هذين المعنيين، حيث أن العقل في الكلام الإلهي يأتي بمعنى الزجر تارة مثل قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَعْقِلُونَ﴾¹² وتارة بمعنى الزجر والمنع، مثل قول تعالى: ﴿أَفْ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾.¹³

1.2. العقل اصطلاحاً

استخدم فلاسفة الإسلام مصطلح العقل إزاء كلمة nous اليونانية أثناء حركات الترجمة التي اعترت الفكر الإسلامي خاصة في العهد العباسي.¹⁴ ومن المعلوم أن تلك الكلمة اليونانية تدل في الأساس على معاني معرفية ووجودية، فلذلك فإن الكلمة المستخدمة في الترجمة العربية التي قابلتها صارت تدل على تلك المعاني، علاوة على المعاني الأصلية لتلك الكلمة المستخدمة في الترجمة، ومن هذا المنطلق ظهرت في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي تعاريف للعقل من المنظور المعرفي والوجودي، مع مراعاة الدلالة الأصلية للكلمة في اللغة العربية، وهنا ننقل بعض التعاريف التي اشتهرت بين فلاسفة الإسلام.

يُعرف جابر بن حيان، والذي يُعتبر صاحب أول معجم فلسفي في الإسلام العقل بكونه "الجوهر السيط القابل لصور الأشياء ذوات الصور والمعاني على حقائقها، كقبول المرأة لما قابلها من الصور والأشكال ذوات الألوان والأصباغ".¹⁵ أما الكندي فيقول في تعريف العقل "هو جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها".¹⁶ ومن هنا يُعرف بأن العقل في بداية تشكل الفلسفة الإسلامية كان يُعتبر جوهرًا بسيطًا، وعمله قبول الصور وإدراك حقائق تلك الصور العقلية والمادية، وهذا المعنى إذا تأملنا فيه نصل إلى حقيقة أن العقل في بداية تشكل الفلسفة الإسلامية كان يُنظر إليه من منظور معرفي. ولكن بعد تطور الفكر الفلسفي في الإسلام، وتوجه فلاسفته إلى وضع نظريات حول الوجود وعقله، نجد أن كلمة العقل بدأت تُستخدم بمعنى أنطولوجي، أي أن التعريفات التي قال بها بعض فلاسفة الإسلام الذين جاؤوا بعد الكندي، تعريفات مبنية على القيمة الوجودية للعقل، فمثلاً الفارابي (ت. 950/339) الملقب بالمعلم الثاني حينما تكلم عن مراتب علل الوجود، أثبت بأن العلة الثانية بعد الواجب الأول عقل، وقال بأنه عقل مفارق، مدرك للأول، حائز على المقولات الكلية، ومُخرج للعقل الإنساني

⁹ ولأجل هذا تطرقنا في بحثنا هذا إلى الطرق المستخدمة عند مفكري الإسلام الذين سبقوا الطوسي.

¹⁰ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مح. عبد السلام محمد هارون (لبنان: دار الفكر، 1979)، "عقل"، 69/4.

¹¹ وهذا القول ينقله ابن فارس عن الخليل، ابن فارس، "عقل"، 69/4.

¹² البقرة 44/2

¹³ الأنبياء 67/21

¹⁴ انظر:

Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/238.

¹⁵ جابر بن حيان، كتاب الحدود، 16.

¹⁶ الكندي، رسالة حدود الأشياء ورسومها، 165.

من الفعل إلى القوة،¹⁷ والذي قصده الفارابي هنا هو العقل الفعّال لا غير. أمّا ابن سينا (ت. 1037/428) فقد تكلم عن حقيقة العقل في معجمه الفلسفي، فعرف العقل من الجهة المعرفية والوجودية، فمن جهة المعرفة أشار إلى أنّ العقل عبارة عن التصورات والتصديقات المرتبطة في النفس الإنسانية، وأمّا من الناحية الوجودية فقد عرف العقل على أنّه جوهر صوري، ذاته ماهية مجردة، بريئة عن العلائق المادية، يُخرج العقل الهولاني إلى العقل بالفعل.¹⁸

وهكذا يُعرف فلاسفة الإسلام العقل، وكما أشرنا سابقاً بأن مفهوم العقل قد مرّ بمراحل تطوّر في الفكر الفلسفي الإسلامي، فبعد أن كان مقتصرًا على الناحية الأستومولوجية المعرفية، صار محتويًا على البعد الأنطولوجي من حيث كونه علة للوجود نفسه، وهذا المعنى نجده واضحا عند الفارابي وابن سينا. من المعلوم أنّ اشتهار هذا المعنى نتيجة لتأثر بعض فلاسفة الإسلام بالأفلاطونية المحدثة. لأن ذلك المفهوم مأخوذ بتصرف من تلك الفلسفة.

2. وجود العقل المجرد عند فلاسفة ومفكري الإسلام ما قبل نصير الدين الطوسي

2.1. الفارابي

يُعدّ الفارابي من أهم فلاسفة الإسلام الذين ساهموا في إحياء الفكر الفلسفي في التاريخ الإسلامي، بل حتى أنّه لسبب اهتمامه بعلم المنطق وإعادة صياغته لُقب بالمعلم الثاني بعد أرسطو طالس. كما أنّه يُعتبر رئيساً للفلاسفة المشائين في الإسلام، إلا أنّ الفارابي رغم كونه متبعاً لأرسطو طالس في أغلب المسائل الفلسفية يعتبر من المؤقّنين بين فلسفة أفلاطون وأرسطو طالس، حيث إنه ألف كتاباً غايته رفع التعارض بين فلسفة أفلاطون وأرسطو طالس وأسماء الجمع بين رأبي الحكيمين. كما أنّ الفارابي تأثر كثيراً بالفلسفة الأفلاطونية المحدثة، خاصةً وأنّه حاول أن يُفسّر الوجود عن طريق نظرية الصدور¹⁹ التي تعتمد على تلك الفلسفة. ومن المعلوم أنّ تلك النظرية تُبنى في الأساس على وجود العقول المجردة، فلذلك نجد الفيلسوف يتطرق إلى وجود تلك العقول في كثير من كتبه.²⁰

إنّ الفارابي لا يقتصر على القول بوجود العقول المفارقة ضمن مبادئ الوجود فقط، بل ويعتبر تلك العقول مبدأ معرفياً أيضاً، حيث إنّ الفيلسوف يرى بأنّ المعقولات التي يكتسبها العقل البشري هي موجودة بالأساس في عقل مجرد، ويُسمّى ذلك العقل بالعقل الفعّال.²¹ إنّ العقل الفعّال في فلسفة الفارابي يحظى بمكانة مهمة، لأنّ الفيلسوف في تقرير نظريته المعرفية يعتمد بشكل أساسي على وجود هذا العقل المفارق للمادة. فهو يرى بأنّ هذا العقل بمثابة الشمس المضيئة للنفس الإنسانية التي تكون عقلاً بالقوة، فحينما يُؤثر بها العقل الفعّال تكون عقلاً بالفعل،²² بمعنى أنّ العقل البشري هو كامن وساكن في الأساس وبعد تدخل العقل الفعّال يكون عقلاً ناشطاً يعقل المعقولات والصور العقلية الصادرة من العقل الفعّال. والفيلسوف يُسمّي هذا العقل تارة بالروح الأمين، وتارة بروح القدس،²³ ومن الظاهر أنّ كلتا التسميتين إسلاميتين، لأنّ الفيلسوف في تسميته هذه ينطلق من النصوص الإسلامية.

ومن هذا يُفهم أنّ المعلم الثاني يعتمد بشكل أساسي في فلسفته على وجود العقول المجردة، إلا أنّه لا يطيل الكلام في طرق إثبات وجود هذا العقل المفارق، وإنّما يكتفي بتوضيح نظرياته المتعلقة بهذا الموضوع، مع الإشارة الموجزة إلى دليل وجوده. أمّا الأدلة المفصلة فقد طُرحت من قبل فلاسفة الإسلام الذين عاشوا بعد الفارابي.

2.2. ابن سينا

يُعتبر ابن سينا من الفلاسفة المسلمين الذين أسسوا نظرية الوجود على مبدأ الفيض والصدور المأخوذ من الفلسفة اليونانية والأفلاطونية المحدثة، ومن المعلوم أنّ هذا المبدأ الذي تحول بمرور الزمن إلى نظرية تحاول شرح الوجود الفاضل من العلة الأولى، تعتمد بشكل أساسي على وجود جواهر مجردة عن المادة، والتي بدورها تقوم على ديمومة الوجود الصادر من العلة الأولى وإفاضتها على الموجودات السافلة. ومن هذه الجواهر المجردة المعقولات الأولى الصادرة من الواجب الأول التي تُسمى بدورها العقول المجردة. فمن هنا يظهر أنّ قبول نظرية الفيض والصدور يُلزم أولاً قبول العقول المجردة وإثبات وجودها بطرق برهانية. فلأجل هذا نجد الشيخ الرئيس يحاول إثبات العقل المجرد في كثير من كتبه الفلسفية، ومن أهمّ هذه الطرق هي التي ضمّنها الفيلسوف في كتابه الموسوعي المُسمّى *بالشفاء*، وأيضاً كتابه الذي ألّفه على طريق الاختصار الموسوم *بالنجاحة*. كما أنّ الفيلسوف يتطرق إلى طرق إثبات العقل المجرد في كتابه *الإشارات والتنبيهات* أيضاً.²⁴ إلا أنّ أغلب الأدلة المذكورة هناك موجودة بشكلها الموسع في كتاب *الشفاء*. وهنا نتعرض لدليل الإثبات الموجود عند ابن سينا على طريق الاختصار.

إنّ مسألة إثبات العقل المجرد عند ابن سينا مسألة متفرعة عن قضية وحدانية الواجب، بمعنى أنّ الفيلسوف يُقدّم على هذه المسألة إثبات توحيد العلة الأولى، فلأجل هذا يتوجه الفيلسوف في مباحث مراتب الوجود للتحدث عن العلة الأولى للموجودات. وأثناء ذلك يحاول إثبات وحدانية الخالق من جميع الجهات،²⁵ وكون الخالق عقلاً يدرك ذاته بكمالها المطلق،²⁶ وهذا الإدراك هو الأصل للخلق عند ابن سينا. ومن الملاحظ هنا إثبات ابن سينا للعقل المجرد مبني على القاعدة المشهورة عند الفلاسفة المشائين المتأثرين بالأفلاطونية المحدثة والتي تقول أنّ "الواحد لا يصدر عنه إلا واحد" فمن هذا المنطلق يقول الفيلسوف أنّ الصادر الأول عن الواجب هو مفعول واحد، بسبب أنّ الكثرة مستحيلة على الواجب. ولكن يبقى هنا إشكالاً ألا وهو ماهية الصادر الأول عن الواجب. هل هو

¹⁷ الفارابي، *السياسة المنمنية*، 33-34.

¹⁸ ابن سينا، "رسالة في الحدود"، *تسع رسائل في الحكمة والطبيعات* (مصر: مطبعة هندية، 1908)، 79-80.

¹⁹ الفارابي، *السياسة المنمنية*، 32.

²⁰ الفارابي، *السياسة المنمنية*، 34؛ الفارابي، *أراء أهل المدينة الفاضلة*، مح. البير نصري نادر (لبنان: المطبعة الكاثوليكية، 1986)، 61.

²¹ الفارابي، *السياسة المنمنية*، 34.

²² الفارابي، *السياسة المنمنية*، 73.

²³ الفارابي، *السياسة المنمنية*، 32.

²⁴ ابن سينا، *الإشارات والتنبيهات*، مح. سليمان دنيا (مصر: دار احياء الكتب العربي، 1947)، 175/3-179.

²⁵ وهذا النهج موجود في *كتب النجاح، والشفاء، والإشارات والتنبيهات*.

²⁶ ابن سينا، *النجاحة*، مح. محي الدين الكردي (مصر: السعادة، 1938)، 243.

موجود مادي أم جوهر عقلي؟

وهنا يقول الفيلسوف بأنّ الصادر الأول -الذي هو واحد- لا يمكن أن يكون موجوداً مادياً، لأنّ الأمر لو كان هكذا لوجب أن يكون صدور النفوس والصور العقلية والمادية بتوسط المادة²⁷ والحال أنّ المادة قابلة للصور وليست علة لها، فلزم أن يكون الصادر الأول موجوداً عقلياً لا مادياً. كما أنّ الواجب بريء عن المادة ووجوده ليس مادياً أو في مادة، لذلك لا يمكن أن يكون علة قريبة لمادة أو صوراً متعلقة بالمادة.²⁸ فوجب أن يكون الصادر الأول عقلاً محضاً قريباً من الناحية المعلوية إلى العلة الأولى.

وكما هو ظاهر فإنّ ابن سينا أنشأ دليلاً المذكور على مقدمات يثبت صحتها في مواضع كثيرة، ويكمن تحويل دليل ابن سينا المبني على مقدمات أولية كثيرة إلى مقدمات منطقية، بحيث يمكن أن يتكوّن منها القياسين الموجودين تحت:

القياس الأول:

1. المقدمة الأولى: العلة الأولى واحدة من جميع الجهات.

2. المقدمة الثانية: الواحد لا يصدر منه إلا الواحد.

3. النتيجة: فالصادر عن الأول واحد.

القياس الثاني:

1. المقدمة الأولى: الواحد الأول بريء عن المادة.

2. المقدمة الثانية: الصادر الأول معلول قريب من الواحد الأول.

3. النتيجة: الصادر الأول يمكن أن يكون مادياً او صورة لمادة، إذن فهو عقل محض.

وهكذا يثبت ابن سينا وجود العقل المحض صادراً عن العلة الأولى، وعند تأمل طريق الأثبات هذه التي هي عند ابن سينا نجاه طريقاً أنطولوجياً، بمعنى أنه متعلق بالوجود أو أنه لازم لمبدأ مستخدم لفهم الوجود عند ابن سينا، ألا وهو مبدأ الفيض الإلهي. ولكن رغم كون إثبات العقل المجرد عند ابن سينا إثباتاً وجودياً إلا أنّ الفيلسوف يوصي على العقل المحض القيمة الأستمولوجية أيضاً، حيث إنه يعتبره مبدأ للصور العقلية والمعقولات الثانية،²⁹ وهذا الشيء يكون واضحاً حينما يؤخذ مفهوم العقل الفعال عند الفيلسوف بنظر الاعتبار. حيث إنّ ابن سينا يعتبر هذا العقل المجرد مبداً للمعقولات التي يكتسبها العقل الانساني الذي هو قوة للنفس الناطقة.³⁰

2.3. الغزالي

رغم كون الغزالي³¹ (ت. 1111/505) من نقاد الفلسفة إلا أنه يُعتبر متأثراً بهم، وهذا الأمر جليّ خاصّة في المصطلحات المستخدمة من قبل الغزالي. فهو في كثير من المسائل يستعين بمصطلحات الفلاسفة سواء كانت طبيعية أو إلهية،³² بل إنّ هذا الأمر يتعدى مسألة تشابه الاصطلاحات إلى تشابه الأفكار. فمثلاً الغزالي رغم اعتراضاته الكثيرة على الفلاسفة في مسألة الفيض الإلهي إلا أنه يقبل شكل مراتب الوجود الموجودة هناك بنحو ما، ويثبت وجود الجواهر العقلية الموجودة هناك، فالغزالي يُعتبر من المفكرين الذين يقولون بوجود العقول المفارقة، خاصّة العقل الفعال منها.

إنّ الغزالي لا يقتصر بالقول بوجود العقل المجرد المفارق، بل أنه يحاول إثبات وجود هذا العقل بطرق متعددة، إلا أنّ طريقة إثبات وجود هذا النوع من الجوهر المفارق عند الغزالي، مختلف عن طريق الشيخ الرئيس. فبعد أن يُخبر الغزالي بكون العقل الفعال مُفضياً للمعقولات على النفس الناطقة³³ يتوجه إلى الكلام عن الطرق العقلية لإثباتها. وهنا يمكننا ان نختصر هذه الطرق بدليلين، وكلاً من هذين الدليلين مبني على قوة الإدراك الإنساني المُسمّى بالعقل، فالغزالي في

²⁷ ابن سينا، النجاة، 275.

²⁸ ابن سينا، النجاة، 275؛ ابن سينا، الشفاء، مح. الأب قنوتاي - سعيد زايد (مصر: المطبعة الأميرية، 1952)، 402/2.

²⁹ هي المفاهيم الكلية الفلسفية التي ليس لها ما يبايع في الخارج، كالنوعية للإنسان. انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة (إيران: مؤسسة النشر الإسلامي، 1404)، 78/1.

³⁰ ابن سينا، الحدود، 81.

³¹ قد يتساءل القارئ عن سبب نظرنا إلى موقف الغزالي من العقل المجرد وطريقة إثباته له، رغم أنّ الغزالي يختلف عن الذين تم ذكر آراءهم من أمثال الفارابي وابن سينا. حيث إنّ هؤلاء فلاسفة أما الغزالي فهو ناقد للفلسفة! والحقيقة أنّ السبب في فعلنا هذا هو أنّ طريقة الغزالي في إثبات العقل المجرد قريبة من استدلال الطوسي، فلذلك من الممكن القول أنّ دليل الغزالي يُشكّل إحدى مصادر الطوسي في الاستدلال، حيث إنّ كلا المفكرين يعتمدان على الطريقة الأستمولوجية في الأساس، كما أنّهما في الآن نفسه يعترضان على صحة نظرية الصدور رغم قبولها لوجود العقل المجرد. وهذا الأمر قد أُشير إليه في نتائج البحث أيضاً، فليتأمل.

³² والمعروف أنّ الغزالي يعتمد على الأليات المستخدمة عند الفلاسفة أيضاً، فمثلاً العلوم الرياضية والمنطقية التي تم تفصيلها واعتمادها من قبل الفلاسفة هي حجة عند الغزالي أيضاً. انظر، الغزالي، المستصفي من علم الأصول، مح. محمد عبد الشافي (لبنان: دار الكتب العلمية، 1993)، 10.

³³ الغزالي، معارج القلس في معرفة مدارج النفس (المملكة المتحدة: مؤسسة هندواي، 2017)، 48.

دليله الأول يقول بأن الصور العقلية المكتسبة من قبل النفس الإنسانية لا تنقسم أو تتجزأ³⁴ بل هي كلية وبسيطة، فلذلك لا يمكن أن نتعبر هذه الصور والمعقولات صوراً ومعقولات مادية. إلا أن الإنسان في بعض الأحيان ينسى بعضاً من الصور التي قد اكتسبها، ولكنه حينما يريد أن يتذكرها، يتذكر تلك الصور التي نسيها بلا حاجة إلى جهد كسبي. وهذا إن دل على شيء فهو يدل على عدم انعدام الصور العقلية تلك، ففي هذه الحالة المسألة تكون محصورة في احتمالات ثلاث. الأول إما أن تكون تلك الصور موجودة في النفس، فهذا الاحتمال خاطئ لأنها لو كانت في النفس كان الأولى ألا تفقدها النفس أو تساهها، أما الاحتمال الثاني فهو كون تلك المعقولات حالة في البدن، وهذا غير ممكن، لأن هذه المعقولات غير مادية فلذلك لا يمكن أن تحل في البدن، فبقي احتمال ثالث ألا وهو كون تلك المعقولات في الخارج. ويذهب الغزالي إلى صحة هذا الاحتمال ويسمى ذلك الجوهر الخارجي بالعقل المجرد الفعال³⁵.

أما الدليل الآخر فهو أيضاً مبني على القوة العاقلة الموجودة في الإنسان، فالغزالي يعتبر هذه القوة هي قوة تخرج من القوة إلى الفعل³⁶، بمعنى أن الغزالي يرى بأن النفس العاقلة هي عاقلة بالقوة في الأساس، وبعد مدة تخرج إلى الفعل عن طريق تعقلها للأشياء والصور العقلية، والغزالي يرى أيضاً الشيء لأجل أن يخرج من القوة إلى الفعل يحتاج إلى سبب خارج عنه ومغاير له، ولسبب كون النفس جوهرًا عقلياً فلا بد أن تكون علتها جوهرًا عقلياً مثلها وأشرف منها. فمن هذا المنطلق يقول الغزالي بأن العلة هنا هو العقل الفعال³⁷.

يمكننا القول بأن طرق الغزالي للإثبات هنا طرق أستمولوجية محضة، لأنه يعتمد في الأساس على القابلية المعرفية عند الإنسان. كما أن الغزالي يؤيد رأيه هذا ببعض النصوص الدينية³⁸ مظهرًا بأن هذا الأمر متفق عليه في الدين والفلسفة.

2.4. أبو البركات البغدادي

يتصدى أبو البركات البغدادي (ت. 1152/547) لمسألة العقل من الناحية الوجودية والمعرفية والميتافيزيقية، وفي جميع هذه النواحي يحاول الفيلسوف تنفيذ الآراء المطروحة من قبل الفلاسفة الذين سبقوه، فهو مثلاً يرى عدم صحة نظرية الصدور المعتمدة عند الفارابي وابن سينا،³⁹ وبذلك لا يرى للعقل قيمة وجودية في ضمن مراتب الوجود، بل حتى أنه يدعي بأن فلاسفة الإسلام قد أخطأوا في فهم فلاسفة اليونان، وهذا الخطأ أدى إلى الخطأ في ترجمة مصطلح العقل.⁴⁰ كما أن الفيلسوف يعترض على مبدأ "الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد" حيث أنه يرى أن هذه القاعدة لو كانت صحيحة لسرت على الصادر الأول كما تسري على الواجب الأول.⁴¹ هذه كانت اعتراضاته من الناحية الوجودية، وأما اعتراضاته من الناحية المعرفية، فهو لا يرى بأن تحول النفس الناطقة من العقل بالقوة إلى العقل بالفعل يكون بتدخل من العقل الفعال، بل إن هذا التقسيم تقسيم تعليمي بالأساس، وليس تقسيماً وجودياً معرفياً، فلذلك فإن النفس لا تحتاج إلى تدخل خارجي لتصير عقلاً بالقوة،⁴² كما أن البغدادي يعترض على كون مبدأ النفس البشرية واحداً، ويستدل على هذا بتعدد القوى الموجودة في النفس الناطقة، وهذا دليل عنده على تعدد مبدأ النفس.

حينما يُتأمل اعتراضات البغدادي في هذا الموضوع يفهم أن البغدادي يرى بأن الأدلة المطروحة في إثبات العقل المجرد غير صحيحة أو غير كافية على إثباتها، فلذلك نجد الفيلسوف هنا يعترض على مبدأ قبول هذا العقل المفارق. وموقف الفيلسوف هنا يُعد موقفاً مهماً، لأن البغدادي يُعتبر أول فيلسوف إسلامي يعترض لمسألة العقل المفارق تعرضاً نقدياً دقيقاً.

وبهذا نكون قد أوضحنا مواقف فلاسفة ومفكري الإسلام حول قضية وجود العقل المجرد، كما أن الأسماء التي تعرضنا لها هي أسماء تنطلق من منطلقات مختلفة، فالغاية هنا هي عرض الآراء المختلفة حول القضية للتمهيد لرأي الطوسي المتأخر عنهم.

3. اعتراضات نصير الدين الطوسي على أدلة إثبات العقل المجرد

يتعرض الطوسي لمسألة العقل المفارق في كثير من مؤلفاته، وأشهرها شرح الإشارات والتنبيهات وكتاب تجريد الاعتقاد ورسالة في إثبات العقل المجرد، وفي تلك الكتب يتكلم الطوسي عن آراء الفلاسفة حول هذه القضية مع التطرق إلى طرق إثباتهم للعقل المجرد. ومن المعروف أن الطوسي من الفلاسفة الذين تأثروا بفلسفة ابن سينا في أغلب المسائل الفلسفية،⁴³ فلذلك نجد منافحاً عنه في كثير من الأمور، خاصة في رد اعتراضات فخر الدين الرازي حول مسائل الوجود. إلا أنه رغم اتباعه للشيخ الرئيس في كثير من النواحي الفلسفية يعترض عليه في بعض الأمور، ومن هذه القضايا طرق إثبات العقل المجرد عند ابن سينا،

³⁴ الغزالي، معارج القلس في معرفة مدارج النفس، 99.

³⁵ الغزالي، معارج القلس في معرفة مدارج النفس، 99.

³⁶ الغزالي، معارج القلس في معرفة مدارج النفس، 101.

³⁷ الغزالي، معارج القلس في معرفة مدارج النفس، 102.

³⁸ منها قوله: ﴿عَلِمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾، [النجم، 5/53]، فالمقصود هنا على رأي الغزالي هو العقل الفعال، انظر: الغزالي، معارج القلس في معرفة مدارج النفس، 99.

³⁹ أبو البركات البغدادي، المعبر في الحكمة، 3/156-157.

⁴⁰ إن البغدادي لا يكتفي بالاعتراض على مصطلح العقل فقط، بل هو يتعرض على كثير من المصطلحات الموجودة هناك، ومن هذه المصطلحات مصطلح العشق الذي يعتبر باعثاً للحركة الوجودية هناك، انظر: البغدادي، المعبر في الحكمة، 3/149.

⁴¹ البغدادي، المعبر في الحكمة، 3/151.

⁴² البغدادي، المعبر في الحكمة، 3/152.

⁴³ بل يمكن القول بأن الطوسي قد اشتهر فلسفياً بسبب شروحاته الفلسفة على كتب ابن سينا، ومن أهمها شرحه لكتاب الإشارات والتنبيهات، فهو بهذا يكون تابعاً لابن سينا كما يشير إليه الباحث أكرم دميرقول، انظر:

فالطوسي وإن قيل بوجود العقل المجرد إلا أنه يردّ طريقة إثباته المعتمدة عند ابن سينا. وسبب هذا الأمر في الأساس نظرة الطوسي إلى نظرية الصدور والفيض الإلهي عند ابن سينا، حيث إن الطوسي لا يقبل بصحة جميع قواعد تلك النظرية.⁴⁴ بل يصف بعضها منها على أنها تحتل الخطأ.⁴⁵

قبل الخوض في اعتراضات الطوسي لا بدّ أن يُعرف بأن الطوسي خاصة في شرحه المشهور للإشارات والتنبيهات، لا يتطرق بالتفصيل لتفنيد طريق الإثبات الموجود عند ابن سينا، بل على العكس من هذا، فإنه يحاول أن يشرح دليل ابن سينا المبني على الحركة الدورية للسماء، وكون سبب هذه الحركة هو العقل المجرد لا النفس.⁴⁶ فهو هناك يتجنب الاعتراض التفصيلي على ابن سينا، كما أنه يدافع عنه عن طريق ردّه على انتقادات الرازي. وسبب هذا الأمر بالأساس هو كون غاية الطوسي هناك شرح مرام الشيخ الرئيس لا انتقاده. أما الاعتراضات التي أخذت بنظر الاعتبار هنا هي موجودة في الأساس في كتاب تجريد الاعتقاد وكتاب نقد المحصل.

إن الطوسي يستهلّ كلامه في الفصل الرابع من المقصد الثاني لكتاب تجريد الاعتقاد بقوله "أما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه، وأدلة وجوده مدخولة"،⁴⁷ وبهذا يشير الفيلسوف إلى إمكانية وجود العقل كجوهر مجرد، لسبب عدم وجود دليل يمنعه، ولكنه مع هذا يقول بأن الأدلة المستخدمة في هذا المضمار هي أدلة مدخولة، بمعنى أنها أدلة تداخلها الشك، وهي ليست برهانية. ثم يقتصر الفيلسوف في كتابه ذلك بذكر ثلاثة أوجه لإثبات العقل المجرد، وهذه الأوجه التي نعتها بأنها مدخولة هي في الغالب مقبولة عند ابن سينا، فالذي يفهم هنا أن الطوسي قد قصد الاعتراض على الشيخ الرئيس في هذه القضية.

في الوجه الأول من هذه الأوجه الثلاثة يتطرق الطوسي إلى القاعدة المعتمدة عند ابن سينا وغيره من الفلاسفة الذين يقولون بنظرية الفيض الإلهي، والتي تقول "بأن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد"، والتي بموجبها يقولون بأن الصادر الأول لا بدّ أن يكون واحداً، وبعد حصر الاحتمالات يصلون إلى صحة احتمال كون هذا الصادر الأول عقلاً مجرداً.⁴⁸ وبعد عرض الطوسي لهذه الاحتمالات يشير إلى أن صحة هذه القاعدة وما يترتب عليها من الأحكام متعلقة بكون الأول موجبا لا مختاراً، والحال أن الواجب الأول مختار، فلذلك لا يجب القول بأن الصادر الأول واحد أو عقل.⁴⁹ أما الوجه الثاني من هذه الأوجه هو إثبات وجود العقل عن طريق الحركة الدائرية للسماء، وقد ذكر الشيخ الرئيس هذا الدليل في كتابه الإشارات والتنبيهات.⁵⁰ وتقديره هو أن الحركة السماوية مستديمة دائرية، وكل حركة دائرية إرادية، فلذلك يجب أن يكون مسبب هذه الحركة صاحب إرادة دائمة يطلب التشبه بالكمال، فالأليق بهذا المعنى هو العقل. وأما ردّ هذا الوجه فهو كون هذا الدليل مبني على ديمومة الحركة السماوية وأزليتها، والحال أن الطوسي يثبت كون الحركة حادثة لكون العالم حادثاً. كما أن الأقسام المحصورة هنا ليست محصورة عقلاً، فمن الممكن أن يكون الطلب محسوساً.⁵¹

أما الوجه الأخير من هذه الأوجه فهو الاستدلال بالأفلاك على العقل المجرد، وتقديره هو أن هذه الأفلاك ممكنة فهي تحتاج لعلّة ولا يمكن أن تكون علتها جسماً، لأن هذا يؤدي إلى الدور، والأصح أن تكون علتها عقلاً. وأما ضعف هذا الوجه فهو لكونه مبني على امتناع الخلاء والحال أن الخلاء ممكن وغير ممنوع.⁵²

وهكذا يعترض الطوسي على طرق إثبات العقل المجرد، وأما المشترك بين هذه الطرق فهي كونها طرقاً أنطولوجية، بمعنى أنها مبنية على إثبات وجود العقل المجرد من الناحية الوجودية. وأغلبها أيضاً مقبولة عند من يقول بالفيض الإلهي. أي أن الطوسي لا يتطرق إلى طرق الإثبات التي تعتمد على القضية المعرفية، ويمكننا القول بأن الطوسي نفسه بعد أن يردّ تلك الطرق، يتوجه إلى إثبات العقل المجرد عن طريق نظرية المعرفة، بالاعتماد على القوة الإدراكية عند الإنسان وما يدركه من المعقولات والصور العقلية والكلية. وهذا ما سنذكره في الفصل اللاحق من هذا البحث.

4. دليل نصير الدين الطوسي على وجود العقل المجرد

أشرنا في الفصل السابق بأن الطوسي رغم اعتراضاته العديدة التي وجهها إلى الطرق المتبعة عند الفلاسفة الذين سبقوه لأثبات العقل المجرد، لا ينكر وجود هذا النوع من العقل، بل على العكس فإن الطوسي من الذين يقولون بوجود العقل المفارق للمادة. ولكن الفيلسوف يفتقر عن الفلاسفة الذين سبقوه في طريقة إثباته للعقل المجرد، فهو خلافاً لأكثرهم يعتمد في إثبات وجوده على المبدأ المعرفي فقط، بمعنى أن الفيلسوف لا يثبت وجود العقل المجرد لأجل تقرير نظرية ما - كالصدور مثلاً - معنية بفهم مغاليت بداية الوجود أو ما شاكله، وإنما غايته إضفاء الوضوح على طرق الإدراك عند الإنسان وتقرير مبادئ القوى العقلية في النفس البشرية. ولأجل هذه الغاية يألف الطوسي رسالة في إثبات العقل المجرد.

ولكن قبل الخوض في دقائق هذا الدليل، لا بدّ علينا الإحاطة ببعض الفروقات المصطلحية التي يعتمد عليها الطوسي في بناء فلسفته، وأهمّ هذه الفروقات هي:

أ. الفرق بين الوجود الخارجي والوجود الذهني.

⁴⁴ ولكن رغم اعتراضاته إلا أنه يدافع عن الفلاسفة الذين قبلوا تلك النظرية، حيث إنه يردّ انتقادات فخر الدين الرازي حول قاعدة الواحد لا يصدر منه إلا واحد. فمن المعلوم أن الرازي ينتقد هذه القاعدة من جهات متعددة خاصة في كتابه المحصل، ولكننا نجد الطوسي يقوم بتوجيه كلام الفلاسفة حول هذه القاعدة، مع الإشارة إلى أن الرازي أخطأ في فهم كلامهم المتعلق بهذه القاعدة، انظر نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل (لبنان: دار الأضواء، 1980)، 338.

⁴⁵ منها قاعدة الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، فرغم أنه يردّ على اعتراضات الرازي في نقده للمحصل - كما ذكرنا في الهامش السابق - إلا أنه يعتبر هذه القاعدة مدخولة، أي مشكوك في صحتها، انظر الطوسي، تجريد الاعتقاد، مع. محمد جواد الجلاي (إيران: مكتب الإعلام الإسلامي، 1407)، 155.

⁴⁶ نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، مع. سليمان دنيا (لبنان: مؤسسة النعمان، 1993)، 174/3-176.

⁴⁷ الطوسي، تجريد الاعتقاد، 155.

⁴⁸ قد تمّ الإشارة إلى هذا الأمر في الفصل السابق من بحثنا هذا.

⁴⁹ محمد جعفر الأسترآبادي، البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة، الناشر: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية (إيران: مكت الإعلام الإسلامي، 1424)، 336/1.

⁵⁰ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، 174/3-176.

⁵¹ الأسترآبادي، البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة، 338/1.

⁵² الأسترآبادي، البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة، 339/1.

إنّ الطوسي يفرق الوجود تبعاً للفلاسفة إلى وجود ذهني ووجود خارجي، ويُعرّف الموجود في الذهن على كونه "الصورة المخالفة في كثير من اللوازم"⁵³. والمقصود هنا هو حصول صورة الشيء في الذهن أو وجود صورة مخالفة للأشياء الأخرى في الذهن.

ب. الفرق بين الخارج ونفس الأمر.

إنّ الوجود الخارجي عبارة عن وجود الموجود متحققاً في الخارج، أمّا مفهوم نفس الأمر فهو مفهوم ظهر في الحقب المتأخرة من تاريخ الفلسفة الإسلامية، ولكن رغم هذا يعتبر هذا المفهوم مفهوماً مؤثراً، خاصةً عند المتأخرين من المفكرين الإسلاميين، وهذا ما يلاحظه الباحث في الفترة السلجوقية والعثمانية من تاريخ الفكر الإسلامي، فإن الكثير من مفكري تلك الحقبة قد ألفوا رسائل حول موضوع نفس الأمر. وحينما نتحقق من تأريخية هذا المفهوم نجد أنّ بعض الباحثين قد أسندوا مفهوم نفس الأمر بالأساس إلى الطوسي نفسه.⁵⁴ حيث إنّ الطوسي استخدم هذا المفهوم في الرد على انتقادات فخرالدين الرازي في مسألة وجود العقل الفعال. أمّا من ناحية جذوره فإنّها تمتد إلى الفلسفة الأفلاطونية القديمة، حيث إنّ بعض الباحثين قد أشاروا إلى أنّ مفهوم نفس الأمر مستمد من المثل الأفلاطونية.⁵⁵ ولكن هذا لا يعني بأنّ المقصود بنفس الأمر هو المثل، بل على العكس فإنّ المثبتين لوجود نفس الأمر - من ضمنهم الطوسي - ينكرون وجود المثل الأفلاطونية على الأغلب.

قلنا بأنّ هناك الكثير من الفلاسفة والمفكرين الذين عاشوا بعد الطوسي قد ألفوا رسائل حول موضوع نفس الأمر، ومن أهمّ هؤلاء شمس الدين السمرقندي (ت. 722/1322)، سعد الدين التفتازاني (ت. 792/1390) وسيد شريف الجرجاني (ت. 816/1413). وأغلب هؤلاء قد تأثروا بالطوسي في هذه المسألة خاصةً. إنّ التأليفات الكثيرة حول هذا الموضوع قد أدت إلى الاختلاف في وجود وماهية نفس الأمر، كما أنّ الاختلاف قد حصل أيضاً في مبدئية نفس الأمر، هل هو وجودي أم معرفي. فلذلك نجد بعض المفكرين يرى بأنّ مفهوم نفس الأمر مفهوم مغلق في أساسه، فمثلاً صاحب تهافت الفلاسفة علي الطوسي يشير إلى أنّ هذا المفهوم لا يفي الكلام المحرر من قبل الأوائيل في إيضاحه،⁵⁶ فهذا إنّ دلّ على شيء فهو يدلّ على صعوبة إدراك هذا المفهوم. ومع ذلك فإنّ الذين قالوا بوجوده عرفوه من بعض النواحي. فالجرجاني يُطلق مصطلح نفس الأمر على الموجود الحقيقي الذي يكون خارج القوى الدّراكية، سواء وجد الفرض العقلي أم لا،⁵⁷ وبهذا المعنى يكون أعمّ من الخارجي، ولتوضيح هذا العموم يمكن أن ننظر إلى تعريف الأسترآبادي القريب من الطوسي، حيث إنّّه يشير إلى أنّ المقصود به في الغالب هو الثبوت العام، الشامل لثبوت الماهية والمفاهيم الاعتبارية العقلية،⁵⁸ فلذلك يُقال له وجود الشيء في حد ذاته. ولأجل هذا قال بعض الباحثين بأنّه مرتبط بمسألة المثل كما أشرنا إليه آنفاً. ومع ذلك نضيف ونقول بأنّ نفس الأمر وإن كان ثبوت الماهية بالعموم إلا أنّه ليس مثل المثل الأفلاطونية، فنظرية المثل في الأساس يعتبر الموجود في الخارج ظلّاً لتلك المثل. وهذا خلاف ما تتضمنه نظرية نفس الأمر. أمّا ما يقابله هذا المفهوم عند الطوسي نفسه، فهو أمر مشكل أيضاً، حيث إنّ بعض الباحثين المعاصرين يرون أنّ الطوسي نفسه لم يوضّح المقصود بهذا المصطلح،⁵⁹ فالواقع أنّ هذا الرأي وإن كان قريباً من الصواب - لأنّ الطوسي لا يحدّد نفس الأمر من ناحية تسميته - إلا أنّه لا يأخذ استخدام الطوسي لمصطلح نفس الأمر على كونه "وجوداً قائماً بنفسه في الخارج من غير ذي وضع مشتمل على جميع المعقولات"⁶⁰ بعين الاعتبار، فإنّ هذا الاستخدام لهذا المصطلح توصيف له. كما أنّ الفيلسوف يوضّح مقصده من هذا المصطلح عن طريق تشبيهه بمصطلحات موجودة في النصوص الدينية والمتعارفة عليها بين مفكري الإسلام. وهذا أيضاً يدعمه رأي الطوسي في مسألة الحقيقة المنطقية، فهو يعتبر الحقيقة والمعروفة الصحيحة ما طبقت لما هو موجود في العقل الفعال،⁶¹ ومن الجدير بالذكر بأنّ الطوسي يسمّي هذا الوجود بالعقل الفعال أيضاً.⁶² وهناك تعريفات غير التي وقفنا عليها وحللناها متعلقة بمفهوم نفس الأمر، مثل وجود الشيء في حد ذاته أو وجود الشيء بعوارضه الذاتية من غير فرضية مسبقة، وغيرها من التعريفات، والكثير منها تعود لمفكري ما بعد الطوسي.⁶³

إنّ الآراء والتعريفات التي نقلناها وحللناها هي في الأغلب متعلقة بالناحية الوجودية لنفس الأمر. والواقع أنّ نفس الأمر لا يحمل قيمة وجودية فقط، بل هو

⁵³ الطوسي، تجريد الاعتقاد، 107.

⁵⁴ انظر:

Recep Duran, "Nasir Tûsî'nin Nefsu'l-Emr Risâlesi İsbâtü'l-Aklî'l-Küllî", *Dört Öge* 4 (2016), 38; Hüseyin Adem Tülüce - Tuna Tunagöz, "Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin Nefsu'l-Emr Anlayışı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2021), 558.

⁵⁵ انظر:

Hüseyin Adem Tülüce - Tuna Tunagöz, "Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin Nefsu'l-Emr Anlayışı", 558.

⁵⁶ علاء الدين الطوسي، تهافت الفلاسفة، مح. رضا سعادة (لبنان: دار الفكر اللبناني)، 105.

⁵⁷ انظر:

Recep Duran, "Nefsu'l-Emr" Risalesleri", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi* (1992), 102.

⁵⁸ الأسترآبادي، البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة، 100/1.

⁵⁹ انظر:

Recep Duran, "Nasir Tûsî'nin Nefsu'l-Emr Risâlesi İsbâtü'l-Aklî'l-Küllî", 39.

⁶⁰ نصير الدين الطوسي، رسالة إثبات العقل المجرد، مح. طيبة عارف نيا (إيران: ميراث مكتوب، 1393)، 7.

⁶¹ انظر:

Muhammet Maşuk Aktaş, "Cürcânî'ye Atfedilen Nefsu'l-emr Risalesinin Semerkandî'nin el-Ma'ârif'inden Alındığı Üzerine: Otantiklik ve İçerik Hakkında Bir Araştırma", *Nazarıyat* 8/2 (Ekim 2022), 90.

⁶² الطباطبائي، بداية الحكمة (إيران: مؤسسة المعارف الإسلامية، 1418)، 25.

⁶³ لأجل الوقوف على هذه الآراء بالإجمال انظر:

Hacer Ergin, "Celâleddîn Devânî'in Nefsu'l-Emr Anlayışı", *Osmanlı Düşüncesine Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuad Aydın-Metin Aydın-Muhammed Yetim (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2018), 88; İsmail Karagöz, *İsmail Gelenbevi'de Nefsu'l-emr* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 8-13; Muhammet Kanaatlı, *Nasîrüddin Tûsî Felsefesinde Nefsu'l-Emr* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 11.

أيضا مبدأ معرفي للقضية الصادقة والمعرفة الحقّة. بحيث إنه يُعتبر مقياسا للحقيقة. وكما أشرنا سابقا فإن نفس الأمر يشتمل على الصور الحقيقية للموجودات والأشياء، فمتى كانت التصورات المتعلقة بالصور الموجودة في الخارج مطابقة لما هو موجود في نفس الأمر، كانت هذه التصورات مطابقة للحقيقة، فالقضية الصادقة لابد أن تكون مطابقة لما هو موجود في نفس الأمر. وهذه المسألة مهمة في فهم دليل الطوسي، لأنّ الدليل متعلق في أساسه مبني على هذه المفاهيم، كما أنه يمكن القول بأنّ في دليله هذا يريد إثبات وجود نفس الأمر الذي هو العقل المجرد نفسه. بعد توضيح المسائل المتعلقة بتعريف نفس الأمر وماهيته. وبعد تحليل وتوضيح الآراء التي طرحت حول ماهية نفس الأمر وتعريفه يمكننا العودة إلى دليل الطوسي.

إنّ الدليل المبني على هذه المصطلحات الذي استخدمه الطوسي في الأساس لإثبات وجود العقل المجرد، يعتمد على مقدّمات سبع، يقرره الطوسي في رسالته الموسومة برسالة إثبات العقل المجرد.

في المقدّمة الأولى يذهب الفيلسوف إلى أنّ الأحكام اليقينية الرياضية التي تحصل في أذهاننا، مثل كون الواحد نصف الإثنين، والتي نحكم بصحتها قطعاً هي موافقة لما هو موجود في نفس الأمر، بمعنى أنّها مطابقة لها وإلا لما أمكننا من الحكم بصحتها. كما أنّ التي تخالفها تعتبر يقينا أحكاما خاطئة. ثم يشير الفيلسوف في المقدّمة الثانية إلى أنّ المطابقة إنّما تُتصور فقط في الأمور المختلفة، بمعنى أنّ المطابقة تتحقق بين شيئين مختلفين بالعدد. وهذا يدل على أنّ الحكم الذهني اليقيني مغاير لنفس الأمر بالعدد ومطابق له في الحيشية. أمّا في المقدّمة الثالثة يقول الفيلسوف بأنّ هذان الصنفان وإن كانا مختلفين بالعدد، إلا أنّهما متشاكزين بالثبوت الذهني، وإلا لم تحدث بينهما مطابقة أصلا. وبعد هذا يصل الفيلسوف إلى القول بأنّ الأمر لو كان هكذا لوجب أن يكون لأحد الصنفين وجودا في خارج الذهن، ثم يشير إلى كون ذلك الوجود هو نفس الأمر بعينه. وهذه النتيجة تعتبر مقدّمة رابعة للدليل المذكور. وبعد إثبات الفيلسوف للوجود الخارجي لتلك الأحكام، يبدأ بالكلام حول شكل وجوده فيقول "ذلك الثابت الخارج إما أن يكون قائما بنفسه أو متمثلا بغيره، والقائم بنفسه إما ذا وضع أو غير ذي وضع"⁶⁴.

هكذا يحصر الطوسي الاحتمالات حصرا عقليا، ويمكننا أن نعدد هذه الاحتمالات بالشكل الآتي:-

1. كون الخارج المطابق به قائما بنفسه: وهذا الاحتمال يؤدي إلى احتمالين، الأول احتمال كون القائم بنفسه ذا وضع، وهذا الاحتمال باطل حسب الطوسي. لأنّ الأحكام العقلية غير متعلقة بجهة من العالم، والحال أنّ كل ذي وضع متعلق بجهة ما. وأيضا فإنّ تلك الأحكام التي تكون في الذهن إنّما تُدرك عن طريق العقل، أمّا الأشياء التي تكون ذات أوضاع فإنّما تُدرك بالحواس أولا، والمعروف بأنّ المطابقة بين المعقول والمحسوس محال. أمّا الاحتمال الثاني هو كون ذلك الشيء الخارج غير ذي وضع، وهذا أيضا محال عند الطوسي، لأنّه يؤدي إلى القول بالمثل الأفلاطونية المحالة عند الفيلسوف.
2. كون ذلك الخارج المطابق به متمثلا بغيره: وهذا أيضا منقسم إلى احتمالين؛ إما أن يكون ذلك الشيء ذا وضع، وقد ثبت استحالة في القسم الأول، وإما أن يكون غير ذي وضع، وهذا الاحتمال الأخير هو الذي يراه الطوسي صحيحا.⁶⁵

وبعد أن يرجح الاحتمال الصائب من بين هذه الاحتمالات، يشير الطوسي في المقدّمة السادسة إلى استحالة وجود ذلك الشيء الخارج المطابق به وجودا بالقوة، لأنّ الأحكام الذهنية التي طابقتها موجودة بالفعل، والحال أنّ الذي يكون بالفعل يطابق الذي بالفعل. وقبل أن يصل إلى النتيجة النهائية لقياسه يشير الطوسي في المقدّمة السابعة إلى استحالة زوال أو تغير ذلك الخارج أو خروجه من القوة إلى الفعل، لأنّ الأحكام الذهنية التي طابقتها موجودة هكذا، وأنّ عكس ذلك هو إثبات الحال بدون المحلّ، وهذا محال.⁶⁶

وفي النتيجة يجب أن يكون وجود المشتمل على تلك الأشياء بالصورة التي ذُكرت في المقدّمة السابعة، ولكن رغم وجوده بهذه الصورة لا يمكن أن يكون هو الأول الواجب بعينه، لأنّ هذا الموجود يحتوي على الكثرة لخلاف الأول. وبهذا يصل الطوسي إلى نتيجة كون ذلك الخارج المطابق به عقلا مجردا، ويسميه بنفس الأمر. ويطلبه بما هو موجود بالنصوص، حيث إنّ الطوسي يقول بما معناه بأنّ هذا الذي نسميه بالعقل الكل، هو مذكور في القرآن تارة باللوح المحفوظ، وتارة بالكتاب المبين وهو المشتمل على كل رطب ويابس.⁶⁷ وأمّا سبب تسميته بالعقل الكل فلاشتماله على الكل، وأمّا كونه لوحا فلأنّ كل الأشياء على حسب رأيهم مستطر فيه، وهو محفوظ كغيره من الموجودات النورانية.⁶⁸ وهذه التسميات موجودة عند الفلاسفة الذين سبقوا الطوسي، خاصة الفارابي، فكما أشرنا إليه سابقا فإنّ الفارابي أيضا يسمي العقل الفعّال بأسماء موجودة في الاصطلاح الديني.

وهكذا يحاول الطوسي إثبات العقل المجرد، وطريقة الطوسي هذه تمتاز بكونها طريقة منطقية مبنية على الإدراك الإنساني، بحيث يسهل الإحاطة بها لكل من اشغل بفن المنطق. والدليل في أساسه مكون من اقيسة متعددة، ويمكننا حصر هذه الاقيسة بقياسين، حيث إنّ الطوسي يثبت في نتيجة القياس الأول كون المطابق به موجودا في الخارج، أمّا في القياس الثاني، فهو يصل إلى نتيجة كون ذلك الشيء الحاوي لتلك الأحكام جوهرًا عقليًا مجردا.

5. مصادر نصير الدين الطوسي

كما هو معلوم بالضرورة فإنّ المعرفة الفلسفية معرفة تراكمية، فالمسائل في حدّ ذاتها تعتبر قديمة، كما أنّ الآراء التي تطرح لحلّ تلك المشاكل الفكرية هي أيضا بدورها مبنية على مقدّمات سابقة وبعضها أولية، مسلّمة بصدقها. فهذا الأمر نجدّه في أغلب مسائل الوجود والمعرفة وغيرها من المباحث الأصلية للفلسفة، فلذلك فإنّه من النادر جدا أن نجد رأيا أو طريقا داعما لرأي ما منفصلا عمّا سبقه من الآراء والطرق المثبتة، بل أغلبها متصلة لما قبلها. أمّا المنفصلة منها تعتبر شاذة من أساسها. وهذا الحكم سار على دليل الطوسي الذي نحن بصدده، فالدليل في حدّ ذاته متعلق بمسألة قديمة متشعبة عن مسألة الوجود والمعرفة، فلهذا السبب من غير الإمكان الحكم على الدليل بأنّه دليل منفرد من جميع نواحه. بل إنّنا لو دققنا في تفاصيله نجد الدليل في أساسه معتمدا على مقدّمات مقبولة عند الأوائل، وعن طريق التعرف على هذه المقدّمات من الممكن الوصول إلى مصادر الطوسي نفسه. فمثلا المقدّمة الأساسية مبنية على وجود مقدّمات مسلّمة

⁶⁴ نصير الدين الطوسي، رسالة إثبات العقل المجرد، 3-4.

⁶⁵ نصير الدين الطوسي، رسالة إثبات العقل المجرد، 6.

⁶⁶ نصير الدين الطوسي، رسالة إثبات العقل المجرد، 7.

⁶⁷ نصير الدين الطوسي، رسالة إثبات العقل المجرد، 8.

⁶⁸ حسن زاده آملی، عیون مسائل النفس (طهران: انتشارات أمير كبير، 1385)، 500.

بصدقها، مثل المقدمات الرياضية التي تُعتبر مقبولة صادقة عند أغلب الفلاسفة. فغاية الطوسي في الأساس الوقوف على سبب صدق هذه المقدمات الصادقة. فهذه المقدمات التي استخرجها من كتب الأوائل هي المقدمات المسوّغة في أساسها لإثبات وجود ذلك الجوهر المجرد. وكان الطوسي يعلّل وجود ذلك المجرد بهذه المقدمات المتعلقة بالمعلومة اليقينية المسلّمة بصدقها. وهذه المقدمات نفسها هي القاعدة الأساسية التي يستند عليها الطوسي في دليّله.

أمّا القاعدة الثانية التي تُشكّل مصدر الطوسي الأساسي الثاني، هي مسألة تقسيم الوجود، فهو يقسّم الوجود كما ذكرنا آنفاً إلى الوجود الذهنيّ والوجود الخارجي، ثمّ يضيف قسماً آخر ويسميه وجود الشيء في حدّ ذاته الذي هو نفس الأمر،⁶⁹ وهو في تقسيمه هذا - خاصة تقسيم الوجود إلى الخارجي والذهنيّ - ينطلق من مفاهيم موجودة في فلسفة ابن سينا بالأساس، وهذا الأمر يتّضح عند مقارنة تعريفات الطوسي بتعريفات ابن سينا. كما أنّ الطوسي يعتبر متأثراً بابن سينا في كثير من المسائل الفلسفية، لذلك يمكن أن نعتبر ابن سينا مصدراً أساسياً للطوسي في هذه المسألة أيضاً.

ورغم كون الطوسي يتطرق إلى تقسيم الوجود، ويعتمد على هذا التقسيم في كثير من الأحيان، إلّا أنّه في دليّله هذا - وكما اشرفنا سابقاً - ينطلق من منطلق معرفي بحث، فلذلك نجده يستخدم المعلومات الرياضية الموجودة في الإنسان كركيزة أساسية في دليّله، وهذا الأمر مشابه لموقف الغزالي المُشار إليه آنفاً، فهو أيضاً يُثبِت العقل الفعّال من هذا المنطلق، فلهذا من الممكن أن نعدّ الغزالي - رغم الفارق الفكري - من الفكريين الذي تأثر بهم الطوسي في دليّله هذا. وأمّا من ناحية الأسماء والمصطلحات التي استخدمه الطوسي للتعبير عن نفس الأمر، فهو شبيه بالفارابي، حيث إنّ الفارابي أيضاً يستخدم بعض المصطلحات المتعارف عليها في النصوص الدينية للتعبير عن العقل الفعّال، والطوسي من هذه الناحية يُعتبر متأثراً بالفارابي أيضاً. وفي الخلاصة يمكن القول بأنّ دليل الطوسي هذا مبني في الأساس على المصادر المشائيّة الإسلامية، كما أنّ الأقيسة في حدّ ذاتها أقيسة أرسطية.

6. اعتراضات على دليل نصير الدين الطوسي

إنّ الدليل الذي أقامه الطوسي على إثبات العقل المجرد، أخذ بنظر الاعتبار من قبل المفكرين الذين جاؤوا بعده. وقد تعرض لدليّله هذا من المشاهير شمس الدين الكيشي (ت. 1296/695) وجلال الدين الدواني (ت. 1502/908) وغيرهم، إلّا أنّ هذه الشروحات لم تقتصر على إيضاح دليل الطوسي وتحليله، بل احتوت أيضاً على اعتراضات قيّمة من شأنها أن تزحزح قوة الدليل. وأغلب هذه الاعتراضات موجهة للمقدمات المتضمنة عليها هذا الدليل. وهنا سنعرض بعضاً من هذه الاعتراضات مع تحليلها وأوجه دفعها إن كانت لها ذلك.

الاعتراض الأول: هذا الاعتراض موجه إلى قاعدة أنّ التطابق يقتضي المغايرة العددية، ومضمونه أنّ التطابق من الممكن أن يتحدّد في الشخص الواحد، ومثال ذلك أنّ الحد والمحدود شيان مختلفان إلّا أنّهما متحدان في شخص المحدود، وهذا إن دل على شيء فهو يدل على إمكانية اتحاد الشئيين المتطابقين في العدد. ذكر هذا الاعتراض الكيشي ناقداً به المقدمّة الثانية لدليل الطوسي.⁷⁰

والظاهر أنّ هذا الاعتراض من الممكن دفعه، لأنّ المثال الذي بنى عليه الناقد اعتراضه هو مثال مخالف لما أراده المصنّف، لأنّه من الممكن أن يقال أنّ الحد صورة ذهنية للموجود الخارجي عينه، وأمّا مراد الطوسي هنا هو المعقولات الذهنية التي لا وجود لها في المادة. لذلك رجّح القول بنفس الأمر ولم يقل الوجود العيني.

الاعتراض الثاني: هذا الاعتراض موجه إلى إحدى احتمالات المقدمّة الخامسة للدليل، ألا وهو احتمال كون الخارج المطابق به قائماً بنفسه غير ذي وضع، وكون هذا الاحتمال يؤديّ إلى القول بالمثل الأفلاطونية التي ثبتت بطلانها بأدلة ذكرت في غير هذا الموضوع. ومضمون هذا الاعتراض، هو أنّ الذي تمّ امتناع وجوده هو وجود الماهيات المجردة المسماة بالمثل، أمّا الذي ينتج من هذا الاحتمال فليس هو وجود عين تلك المثل، لأنّه من الممكن أن يكون الموجود شيئاً آخر عن المثل. وهذا الاعتراض قد ذكره الدواني في شرحه لدليل الطوسي.⁷¹

والحقيقة أنّ هذا الاعتراض فيه شيء من الصحة، لأنّ المقصود بالمثل هي النماذج الأصلية الأزليّة للموجودات المادّية والتي لا تتغير أو تفسد.⁷² أمّا المقصود في الدليل هو الموجود المطابق به لما هو موجود ذهني، بمعنى المأخوذ بالاعتبار هنا هو الحكم الذهني لا الموجود الفيزيقي. ولكن رغم هذا فإنّه من الممكن أن يؤديّ هذا الاحتمال إلى الماهيات المجردة كما قال الطوسي، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ هذه الماهيات ليست هي المثل بعينها، مع أدلة أرسطوطاليس في استحالة المثل تجري هنا أيضاً. فبالنتيجة فإنّ الطوسي يكون برده لهذا الاحتمال مُحَقّقاً.

الاعتراض الثالث: هذا الاعتراض موجه إلى النتيجة القائلة بكون الخارج عقلاً، لأنّه لأجل الحكم بكونه عقلاً لا بدّ أولاً أن يُثبِت كونه عقلاً بالفعل من جميع الجهات، والحال أنّ الذي يتمّ إثباته في هذا الدليل هو كونه عقلاً بالفعل من حيث اشتماله للمعقولات! فمن الممكن أن يكون غير عقل بالفعل من جهات أخرى، مثل أن يكون نفساً أو غيره. وهذا الدليل أيضاً ذكره الدواني مع اعتراضات كثيرة ضمّنه في شرحه.⁷³

والاعتراضات التي نقلناها هنا هي جزء من الاعتراضات، لكننا يمكن أن نعتبرها من أهمّ الاعتراضات، لأنّها موجهة إلى القواعد الأساسية التي بنى الطوسي دليّله عليها. كما أنّ هذه الاعتراضات الدقيقة تدل على أنّ الذين جاؤوا من بعد الطوسي قد أخذوا هذا الدليل على محمل الجدّ، بسبب ما احتواه من المزايا المنطقية.

⁶⁹ ومن الجدير بالذكر أنّ بعض الباحثين المعاصرين يرون خلاف هذا، فمثلاً الباحث محمد معشوق أقطاش الذي أشرنا إلى رسالته ليل درجة الماجستير يرى بأنّ نفس الأمر لا يُعتبر قسماً مستقلاً للوجود، بل حتى أنّ المقصود بنفس الأمر ليس العقل الفعّال أيضاً، وإنما هو وجود الصور المتمثلة في العقل الفعّال. ويؤيد كلامه هذا ببعض الأدلة، والواقع أنّ هذا الرأي وإن كان دقيقاً وقيماً في نفسه إلّا أنّ التحقيق يدعو إلى التوقف فيه، لأنّ القول بأنّ نفس الأمر ليس قسماً مستقلاً للوجود وإن كان مقبولاً إلّا أنّ القول بأنّه ليس جوهرًا مجرداً لا يتطابق مع رأي الطوسي. ولو كان الأمر كذلك لما سمّا عقل الكل. كذلك ما نقلناه عن بعض تلامذة الطوسي حول أنّه استخدم مصطلح نفس الأمر إزاء العقل الفعّال المجرد ينافي هذا الرأي، فليتأمل. انظر:

Muhammet Maşuk Aktaş, *Nasirüddin Et-Tūsî'de Neşû'l-Emr Problemli: Mutâbakat Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme* (İstanbul: Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 153-154.

⁷⁰ شمس الدين الكيشي، *روضة الناظر في شرح نفس الأمر*، مح. طيبة عارف نيا (إيران: ميراث مكتوب، 1393)، 13.

⁷¹ جلال الدين الدواني، *شرح رسالة إثبات العقل المجرد*، مح. طيبة عارف نيا (إيران: ميراث مكتوب، 1393)، 53.

⁷² جلال الدين الدواني، *شرح رسالة إثبات العقل المجرد*، مح. طيبة عارف نيا (إيران: ميراث مكتوب، 1393)، 53.

⁷³ جلال الدين الدواني، *شرح رسالة إثبات العقل المجرد*، مح. طيبة عارف نيا (إيران: ميراث مكتوب، 1393)، 53.

الخاتمة

إنّ مسألة العقل المجرد في الفكر الإسلامي مسألة متشعبة، حيث إنّ مفكري وفلاسفة الإسلام قد تطرقوا إلى هذه المسألة من جهات مختلفة، ومن أهمّها العقل ووجوده. حيث إنّنا من خلال تعرضنا لمفهوم العقل عند مفكري الإسلام وجدنا أنّ هذا المفهوم قد خاض تطورا اصطلاحيا في الأساس، ومن خلال هذا التطور تحول المعنى المقصود بالعقل من المعنى المعرفي إلى المعنى الوجودي المعتمد عند كثير من فلاسفة الإسلام. ورغم أنّ أغلب فلاسفة الإسلام قد تعرضوا لمسألة العقل إلا أنّ هؤلاء اختلفوا في مسألة وجوده، فبعد أن أثبت وجوده بطرق مختلفة فلاسفة مثل الفارابي وابن سينا، شكك في وجوده آخرون مثل أبو البركات البغدادي. ولكن الأمر لم يقتصر على هؤلاء فقط، بل حتى المتأخرين من مفكري الإسلام قد تطرقوا إلى مسألة وجود العقل، ولعل من أهمّ الذين خاضوا في هذه المسألة الفيلسوف المشهور نصير الدين الطوسي.

إنّ الطوسي قد تعرض لمسألة العقل المجرد في كثير من مؤلفاته، ولكنه خصص لأثبات وجوده رسالة سماه *رسالة اثبات العقل المجرد*. إنّ هذه الرسالة تُعدّ رسالة مختصرة، يطرح فيها الفيلسوف دليلا لأثبات العقل المجرد، ومن خلال ما توصلنا إليه في هذه الدراسة نستطيع أن نقول إنّ دليل الطوسي هذا، دليل منطقي مبني على قياسين، والمقدّمات المستخدمة في هذين القياسين، مقدّمات معتبرة عند فلاسفة آخرين غير الطوسي. فمن هذا المنطلق نستطيع أن نقول أيضا، إنّ دليل الطوسي من ناحية ما يحتويه من مقدّمات منطقية، دليل معتمد بالأساس على الفلاسفة السابقين، خاصة المشائين منهم، مثل ابن سينا، ولكن التركيب المنطقي لهذا الدليل غير موجود عند الفلاسفة السابقين للطوسي. فلذلك يمكن القول بأنّ الطوسي هنا قد طرح دليلا فريدا من نوعه، لم يتطرق إليه فيلسوف من قبله. وهذا الأمر يُضفي قيمة معرفية زائدة على الدليل، لكونه طريقا مستحدثا لإثبات العقل المجرد. ولكنّ طريقة الطوسي هذه، من ناحية كونها معتمدة على مقدّمات معرفية في الأساس، فهي قريبة من طريقة الغزالي لإثبات العقل الفعّال. حيث الغزالي أيضا يعتمد على مقدّمات منطقية أبستمولوجية في طريقة إثباته لهذا النوع من العقل. كما أنّ الطوسي يعتبر قريبا من الغزالي من ناحية عدم قبوله لنظرية الفيض الإلهي على مجملها. فلذلك نجده يعترض على الذين اثبتوا وجود العقل المجرد معتمدين على تلك النظرية.

المصادر والمراجع

- أبو البركات البغدادي. *المعتبر في الحكمة*. حيدرآباد: دائرة المعارف العثمانية، 1375.
- أركين، هاجر. "نفس الأمر عند جلال الدين الدواني". *مصادر الفكر العثماني ومسانئه*. نشر: فؤاد أيدن-متين أيدن-محمد يتيم. إسطنبول: مطبوعات محيا، 2018.
- أقطاش، محمد معشوق. *مسألة نفس الأمر عند الطوسي: تحليل تحت ضوء نظرية المطابقة*. إسطنبول: جامعة المدينة، معهد تعليم الدراسات العليا، رسالة الماجستير، 2021.
- أقطاش، محمد معشوق. "رسالة نفس الأمر المأخوذة من كتاب المعارف للسمرقندي والمسندة إلى الجرجاني: دراسة أصلية النص والمحتوى". *مجلة النظريات* 2/8 (2022).
- أسترآبادي، محمد جعفر. *البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة*. الناشر: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية. إيران: مكت الإعلام الإسلامي، 1424.
- آلمي، حسن زاده. *عيون مسائل النفس*. طهران: انتشارات أمير كبير، 1385.
- دوران، رجب. "رسالة نفس الأمر لناصر الطوسي". *دورت اوكه* 4 (نيسان 2016).
- دوران رجب. "رسائل نفس الأمر". *مجلة قسم اللغة والتاريخ والجغرافيا جامعة أنقرة* (1992)
- دميرقول، مراد. *مدافعة الطوسي عن ابن سينا*. أنقرة: منشورات الفجر، 2010
- دميرقول، مراد. "انتصار نصير الدين الطوسي لفلسفة ابن سينا أمام انتقادات فخرالدين الرازي". *مجلة كلية الإلهيات جامعة الجمهورية* 1/14 (2010)، 247-276.
- ابن سينا. *التجاة*. مح. محي الدين الكردي. مصر: السعادة، 1938.
- ابن سينا. "رسالة في الحدود"، *تسع رسائل في الحكمة والطبيعات*. مصر: مطبعة هندية، 1908.
- ابن سينا، *الإشارات والتنبيهات*. تحقيق: سليمان دنيا. مصر: دار احياء الكتب العربي، 1947.
- ابن سينا. *الشفاء*، مح. الأب فنواطي - سعيد زايد. مصر: المطبعة الأميرية، 1952.
- ابن فارس. *معجم مقاييس اللغة*. مح. عبد السلام محمد هارون. 6 جلد، لبنان: دار الفكر، 1979.
- بولاي، سليمان خيربي. "العقل"، *الموسوعة الإسلامية*. 238/2-239. إسطنبول: مطبوعات وقف الديانة التركي، 1989.
- تولوجه، ادم حسين - طوناكوز، طونا. "نفهوم نفس الأمر عند طاش كوبرولو زاده أحمد أفندي". *مجلة كلية الإلهيات جامعة جوقوراوا* 2/21 (2021).
- جابر بن حيان. *كتاب الحدود*. مح. احمد فريد المزيدي. لبنان: دار الكتب العلمية، 2006.
- الدواني، جلال الدين. *شرح رسالة إثبات العقل المجرد*. مح. طيبة عارف نيا. إيران: ميراث مكتوب، 1393.
- الطباطبائي. *بداية الحكمة*. إيران: مؤسسة المعارف الإسلامية، 1418.
- الطباطبائي. *نهاية الحكمة*. إيران: مؤسسة النشر الإسلامي، 1404.
- الطوسي، نصير الدين. *تلخيص المحصل*. لبنان: دار الأضواء، 1980.
- الطوسي، نصير الدين. *تجريد الاعتقاد*. مح. محمد جواد الجلاي. إيران: مكتب الإعلام الإسلامي، 1407.
- الطوسي، نصير الدين. *شرح الإشارات والتنبيهات*. مح. سليمان دنيا. لبنان: مؤسسة النعمان، 1993.
- الطوسي، نصير الدين. *رسالة إثبات العقل المجرد*. مح. طيبة عارف نيا. إيران: ميراث مكتوب، 1393.
- الطوسي، علاء الدين. *تهافت الفلاسفة*. مح. رضا سعادة. لبنان: دار الفكر اللبناني.
- الغزالي. *تهافت الفلاسفة*. مح. سليمان دنيا. مصر: دار المعارف، 1966.
- الغزالي. *المستصفى من علم الأصول*. مح. محمد عبد الشافي. لبنان: دار الكتب العلمية، 1993.
- الغزالي. *معارج القدس في معرفة مدارج النفس*. المملكة المتحدة: مؤسسة هنداي، 2017.
- الفارابي. *السياسة المدنية*. مح. فوزي نجار. لبنان: المطبعة الكاثوليكية، 1964.
- الفارابي. *أراء أهل المدينة الفاضلة*. مح. البير نصري نادر. لبنان: المطبعة الكاثوليكية، 1986.
- قناعتلي، محمد. *نفس الأمر في فلسفة الطوسي*. أنقرة: جامعة يلديريم بايزيد، معهد العلوم الاجتماعية، رسالة ماجستير، 2021.
- قاراكوز، إسماعيل. *نفس الأمر عند إسماعيل كلنبوي*. أرزوم: جامعة اتانورك، معهد العلوم الاجتماعية، رسالة ماجستير، 2020.
- قايا، محمود. "الصدر". *الموسوعة الإسلامية*. 467/37. إسطنبول: مطبوعات وقف الديانة التركي، 2009.
- قوطلوار، إلهان. "مثل". *الموسوعة الإسلامية*. 149/32. إسطنبول: مطبوعات وقف الديانة التركي، 2006.
- الكندي. *رسالة حدود الأشياء ورسومها*. مح. محمد أبو ريدة. مصر: دار الفكر العربي، 1950.
- الكيشي، شمس الدين. *روضة الناظر في شرح نفس الأمر*. مح. طيبة عارف نيا. إيران: ميراث مكتوب، 1393.

Kaynakça | References

- Âmulî, Hasanzâde. *'Uyûn-i Mesâli'n-Nefs*. Tahran: İnişârât-i Emîr-i Kebîr, 1385.
- Aktaş, Muhammet Maşuk. *Nasîrüddîn Et-Tûsî'de Nefsü'l-Emr Problemi: Mutâbakat Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme*. İstanbul: Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Aktaş, Muhammet Maşuk. "Cürcânî'ye Atfedilen Nefsü'l-emr Risalesinin Semerkandî'nin el-Ma'ârif 'inden Alındığı Üzerine: Otantiklik ve İçerik Hakkında Bir Araştırma". *Nazariyat* 8/2 (Ekim 2022).
- Bağdâdî, Ebû'l-Berekât. *Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-ḥikme*. Haydarabad: Daire'tü'l-ma'arif el-Osmaniyye, 1375.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/238-239. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Duran, Recep. "Nasır Tûsî'nin Nefsü'l-Emr Risâlesi İsbâtü'l-Akli'l-Küllî". *Dört Öge* 4 (Nisan 2016).
- Duran, Recep. "Nefsü'l-Emr" Risaleleri". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi* (1992).
- Demirkol, Murat. *Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması*. Ankara: FECC Yayınlar, 2010.
- Demirkol, Murat. "Nasîreddin Tûsî'nin İbn Sina Felsefesini Fahreddin Râzî'nin Eleştirilerine Karşı Savunması". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (Haziran 2010), 247-276.
- Ergin, Hacer. "Celâleddîn Devânî'in Nefsül'-Emr Anlayışı". *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*. ed. Fuad Aydın-Metin Aydın-Muhammed Yetim. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2018.
- İbn Sînâ. *En-Necât*. thk. Muheyddin el-Kurdî. Mısır: es-Se'ade. 1938.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ' İlahiyat I*. thk. El-eb Kanvatî – Said Zâid. Mısır: El-Matabi' el-Emiriyye, 1952.
- İbn Sînâ. "er-Risâle fi'l-Hudûd". *Tisu Resail-i fi'l Hikme ve't Tabiiyyat*. Mısır: Matba' tu Hinddiye, 1908.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. thk. Süleymân Dünya. Mısır: Dar'ul İhyâ, 1947.
- İbn Fâris. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdulsalam Harûn. 6 Cilt. Lübnan: Daru'l-Fikr, 1979.
- Câbir b. Hayyân. "Kitabu'l-Hudud". *Resâil Câbir b. Hayyân*, nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 2006.
- Devânî, Celâleddîn. *Şerhu' risalet'i İsbât'il-akıl*. thk. Taybe Arif Niya. İran: Miras-i Mektûb, 1393.
- Esterabadî, Muhammed Cafer. *El-Berâhîn-i Kâfi'a fi şerh'i Tecrid'il-'akaid es-Sadi'a*. İran: Mekteb'ul-i'lam el-İslamî, 1424.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *Bidâyetü'l-ḥikme*. İran: Müessesetü'l-Ma'arif er-İslamiyye, 1418.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *Nihâyetü'l-ḥikme*. İran: Müessesetü'n-neşr el-İslamî, 1404.
- Tûsî, Nasîrüddîn. *Tecridü'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Celâlî. İran: Mekteb'ul-i'lam el-İslamî, 1407.
- Tûsî, Nasîrüddîn. *Telhîşü'l-Muḥaşşal*. Lübnan: Dâru'l-edvâ, 1980.
- Tûsî, Nasîrüddîn. *Şerhu'l-İşârât*. thk. Süleymân Dünya. Lübnan: Müessesetü'n-Numân, 1993.
- Tûsî, Nasîrüddîn. *Risâlet'ün fi İsbati'l-'aql el-Mücerred*. thk. Taybe Arif Niya. İran: Miras-i Mektûb, 1393.
- Tûsî, Alâeddin Ali. *Tehâfütü'l-felâsife*. Thk. Rıza Saadet. Lübnan: Dâru'l-fikr.
- Tülüce, Hüseyin Adem– Tunagöz, Tuna. "Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin Nefsü'l-Emr Anlayışı". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2021).
- Gazâlî. *Tehâfütü'l-felâsife*. thk. Süleymân Dünya. Mısır: Dâru'l-ma'arif, 1966.
- Gazâlî. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Muhammed Abulşâfi. Lübnan: Dâru'l-kutub el-İlmiyye, 1993.
- Gazâlî. *Meâ'ricü'l-Kuds fi Medâric Ma'rifeti'n-Nefs*. Londra: Müessesetü Hindâvî, 2017.
- Fârâbî, es-Siyâsetü'l-medeniyye. thk. Fevzî M. Neccâr. Beyrut: el-Matbaa el-Kasûlikiyye, 1964.
- Fârâbî. *Ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla*. thk. Elbîr Nasrî Nâdir. Lübnan: el-Matbaa el-Kasûlikiyye, 1986.
- Kanaatlı, Muhammet. *Nasîrüddin Tûsî Felsefesinde Nefsü'l-Emr*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Karagöz, İsmail. *İsmail Gelenbevi'de Nefsü'l-emr*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Kaya, Mahmut. "Sudûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/467-468. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kutluer, İlhan. "Müsül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/149-151. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kindî. "Risâle fi hudûdi'l-esyâ' ve rûsumihâ". *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*. thk. Muhammed Ebû Rîde. Mısır: Dâru'l-Fikr Al-Arabî, 1950.
- El-kişî, Şemsüddîn. *Ravzatü'n-nâzir fi şerhi risaleti Nefsü'l-emer*. thk. Taybe Arif Niya. İran: Miras-i Mektûb, 1393.

Mümin-Şehir Analogisine Dair Bir Eser: *Risâle fî temsîli'l-mü'min bi'l-medîne* (İnceleme ve Tahkîk)

Mustafa Vacid AĞAOĞLU | <https://orcid.org/0000-0002-5235-4551>

Dr. | Yazar | agaoglu.mustafavacid@gmail.com

Bağımsız Araştırmacı |

İslam Felsefesi | Bursa, Türkiye

Öz

İnsan, ilim ve düşünce tarihinin önemli problemlerinden birini teşkil etmiş ve merkezî bir konu olarak incelenmiştir. Antik Yunan düşüncesinde ilk olarak Sofistlerle başlayan insan incelemeleri Sokrates (ö. MÖ. 399) ile -özellikle de ahlâki zemin üzerinde- daha kapsamlı hale gelmiş, Platon (ö. MÖ. 347) ve Aristoteles (ö. MÖ. 322)'in ellerinde ise fizikten metafiziğe; psikolojiden sosyo-politiğe kadar geniş ve sistematik bir boyut kazanmıştır. İslâm ilim ve düşünce gelenekleri de bir yandan naslara dayanarak, diğer yandan ise tevaris ettikleri kadim ilim-düşünce kümelerinden istifade ederek kendilerine özgü bir insan tasavvuru ortaya koymuşlardır. Kelâmın "Allah'ın rızasını kazanmak", felsefenin "Allah'a benzemek" ve tasavvufun "Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak" şeklindeki mefkûreleri nihai aşamada uhrevî mutluluğa yönelik bir amaca işaret etmektedir. Bu ise hiç şüphesiz iyi ve erdemli bir insan olmayı gerektirmektedir. Evrenin küçük bir modeli olarak görülen insan esasen karmaşık bir yapıya sahiptir. Bu karmaşık yapının tasvir ve izahında sık sık temsili anlatım yöntemleri de istihdam edilmiştir. İnsana ilişkin anlatılarda kullanılan analogilerden biri de insanı şehir üzerinden tanımayı ve tanıtmayı amaçlar. "Doğası gereği politik (medenî) bir varlık olarak" tasvir edilen insan ile şehir arasında yapısal ve işlevsel açıdan birtakım benzerlikler görülmüştür. Birçok Müslüman âlim ve düşünür de eserlerinde insan-şehir analogisinden (temsili anlatım) söz etmiştir. Bu makalenin konusu da müstakil olarak söz konusu analogiye tahsis edilen ve günümüze kadar gelen bir risâledir. Risâle, edebî-tasavvufî bir üslup ve geniş anlamda felsefî bir yaklaşımla mümin insanı temsili bir anlatım tarzıyla şehre benzetmektedir. Mümin ve şehir arasında kurulan benzetim esasen ahlâkî bir hususu ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Müellif, dinî kavram ve terminolojileri kullansa da nasları referans göstermeden görüşlerini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle de eser özgün bir niteliği haiz bulunmakta ve naslardan beslenmesinin yanı sıra bir düşünceye de dayanmaktadır. Tespit ettiğimiz kadarıyla risâle yazma halinde bulunup tahkik ve neşri yapılmamıştır. Araştırmalarımız neticesinde risâlenin kütüphanelerde kayıtlı toplam on ayrı nüshasının mevcut olduğu tespit edilmiştir. Söz konusu eser hem kütüphane kayıtlarında hem de yazma nüshalarda iki ayrı yazara nispet edilmektedir. Bunlardan biri Ebü'l-Meâlî el-Hemedânî, diğeri ise Ebü'l-Meâlî el-Haddâd/İbnü'l-Haddâd/İbnü'l-Haddâdî el-Halebî/el-Hillî'dir. Ne var ki, ilkinin Aynü'l-kudât/Ebü'l-Meâlî el-Hemedânî (ö. 525/1131) olabileceği ihtimalini çağırıştırmasına karşı, ikincisinin kim olduğu tespit edilememiştir. Klasik bir temayı müstakil bir risâle halinde ele alması sebebiyle ilgili literatür bağlamında önem arz eden eserin gün yüzüne çıkarılması ve okuyucuya sunulması kanaatimizce önemlidir. Elinizdeki makalenin ana amacı, söz konusu risâlenin tahkikli neşrinin yaparak onu okuyucular ve araştırmacılar için ulaşılabilir kılmaktır. Bunun yanında mevcut bilgilerden hareketle risâlenin tanıtımını yapmak, kime ait olduğunu/olabileceğini tartışmak ve genel olarak metnin tahlilini yapmak da çalışmanın kapsamına dahil edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

İslâm Felsefesi, İnsan, Mümin, Şehir, İnsan-Şehir Analogisi, Aynü'l-kudât/Ebü'l-Meâlî el-Hemedânî.

Atf Bilgisi

Ağaoğlu, Mustafa Vacid. "Mümin-Şehir Analogisine Dair Bir Eser: Risâle fî temsîli'l-mü'min bi'l-medîne (İnceleme ve Tahkîk)". *Rize İlahiyat Dergisi* 27 (Ekim 2024), 123-147.

<https://doi.org/10.32950/rid.1405032>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 14.12.2023	Kabul Tarihi: 31.07.2024	Yayın Tarihi: 20.10.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdoğan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi



A Treatise on the Analogy between the Believer and the City: *Risālah fī tamthīl al-mu‘min bi-l-madīnah* (Analysis and Edition of the Text)

Mustafa Vacid AĞAOĞLU |  <https://orcid.org/0000-0002-5235-4551>

Dr. | Author | agaoglu.mustafavacid@gmail.com

Independent Researcher |

Islamic Philosophy | Bursa, Türkiye

Abstract

Human being has always been one of the most important problems in the history of science and thought, and also has always been a central subject. In ancient Greek thought, the study of human beings began with the Sophists; with Socrates (d. 399 BC), this study became more comprehensive, especially on the moral ground, and in the hands of Plato (d. 347 BC) and Aristotle (d. 322 BC), it gained a wide and systematic dimension from physics to metaphysics, from psychology to socio-politics. Islamic traditions of science and thought have also developed their own unique conception of the human being, relying on the scriptures on the one hand and drawing on the ancient sciences and thought clusters they have inherited on the other. In the end, all of them aim to achieve otherworldly happiness through the theological concept of "gaining God's pleasure", the philosophical concept of "becoming like God", and the Sufi concept of "becoming moralized with God's morals". The way to this is undoubtedly to be a good and virtuous person. Seen as a microcosm, the human being reflects a small model of the universe and is therefore the most complex being in the universe. The human being, who is connected to many things and has similarities with many things, is described with a different approach by establishing an analogy between him and the city. Indeed, the human being, who is described as "a political (civilized) being by nature", resembles the city in many ways. Different Muslim scholars and thinkers have mentioned a human-city analogy (representational narration) in their works. In this context, a separate treatise on such an analogy has been identified and has survived to the present day. The treatise in question, with a literary-sufistic style and a broadly philosophical approach, compares the believer to the city in a representational narrative style and aims to reveal an ethical issue rather than a mere analogy between the two concepts. Although the author uses religious concepts and terminology, he puts forward his views without referring to the Qur'anic texts. In this respect, the work has a unique characteristic and is based on an idea as well as being nourished by the scriptures. It has been determined that the treatise in question is a manuscript (mahtut) and has not yet been analyzed and published. As a result of the research, a total of ten different copies of the treatise were found in libraries. The work is attributed to two different authors in both library records and manuscripts. One of them is Abū al-Ma‘ālī al-Hamadānī and the other is Abū al-Ma‘ālī al-Haddād/Ibn al-Haddād/Ibn al-Haddādī al-Halabī/al-Hillī. However, while the former is a well-known Islamic scholar, the identity of the latter - despite research - has not been identified. The subject is considered to be of importance in terms of literature since it is a classical study and is dealt with in a separate treatise. The main purpose of this study is to provide the reader with a critical edition of this treatise. In addition, the scope of the study consists of introducing the treatise based on the information we have, speculating on who it belongs to and analyzing the text. In this way, the study endeavors to make a contribution to the literature.

Keywords

Islamic Philosophy, Human, Believer, City, Human-City Analogy, 'Ayn al-Qudāt/Abū al-Ma‘ālī al-Hamadānī.

Citation

AĞaoğlu, Mustafa Vacid. "A Treatise on the Analogy between the Believer and the City: *Risālah fī tamthīl al-mu‘min bi-l-madīnah* (Analysis and Edition of the Text)". *Rize Theology Journal* 27 (October 2024), 123-147.

<https://doi.org/10.32950/rid.1405032>

Publication Information

Type	Research Article
Process Information	Date of Submission: 14.12.2023
Peer-Review	Date of Acceptance: 31.07.2024
Ethical Statement	Date of Publication: 20.10.2024
Plagiarism Checks	Double anonymized - Two External
Conflicts of Interest	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Complaints	Yes - iThenticate
Grant Support	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Copyright & License	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr
	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.



Abstracting and Indexes



Giriş*

İslâm ilim ve düşünce tarihinde insan konusu fizikten psikolojiye, toplumdan eskatolojiye kadar farklı yönlerden ve farklı zeminlerde incelenmiştir. Kelâm disiplini insanın mahiyetini, ruhunu, irade özgürlüğünü ve eskatolojik yönlerini konu edinmiştir.¹ Tasavvuf geleneği insanı merkezine almış ve onu daha ziyade dinî-ahlâkî eksen üzerinden inceleme konusu yapmıştır.² Felsefe ise daha geniş ve kapsamlı olarak insanı; varlık yapısının ve doğasının mahiyeti, onu diğer varlıklardan ayıran ve kendisine has kılan mümeyyiz vasfı, akıl varlığı olarak insanın ereğinin veya ulaşmak istediği en son gayenin ne olduğu gibi sorular çerçevesinde metafizik, epistemolojik, etik ve sosyo-politik yönlerden ele almıştır.³

Öteden beri 'doğası gereği politik varlık'⁴ şeklinde nitelenen insan; kendi kendine yeterli olamayan, kendi türünden başkalarına ihtiyaç duyan ve dolayısıyla doğası gereği toplanmaya ve yardımlaşmaya gereksinim duyan bir varlıktır.⁵ Böyle olunca evrende diğer tüm varlıklardan farklı olarak insan, toplum/şehir inşa eden, yöneten ve yönetilen, politik tasavvuru olan, hülâsa medeniyet ihdas eden varlık olması hasebiyle öne çıkmaktadır. İslâm düşüncesinde ilk defa sistematik ve özgün bir siyaset felsefesi kuran Fârâbî (ö. 339/950), aynı zamanda 'insan felsefesi' olarak da isimlendirdiği ve ahlak-siyaset konularını ihtiva eden "ilm-i medenî"yi oluşturmuştur.⁶ Filozof, şehir felsefesini eserlerinde detaylı olarak incelemiş ve insanın şehre ihtiyacını ortaya koymuştur.⁷

İslâm düşüncesinde farklı yönlerden inceleme konusu olan insan, çeşitli yöntem, yaklaşım ve söylemlerle ifade edilmiştir. Bunlardan biri analogi yöntemidir ki insanı, alakası olduğu başka bir şeye benzeterek bir insan tasviri ortaya koymaktır. Burada konumuz gereği bizi ilgilendiren husus insan ile şehir arasında kurulan analogidir. İnsan, kendi içinde çeşitli organ, unsur ve parçalardan oluştuğu gibi; şehir de tıpkı böyledir. Sağlıklı bir insan bedeninde nasıl işlevleri farklı olan birçok organ bir uyum ve tecanüs içinde bir arada bulunuyorsa şehrin parçaları da şehirde buna benzer bir durumda bulunur. Fârâbî siyaset felsefesi kapsamında erdemli şehri, tam ve sağlıklı bir bedene benzetir.⁸ Dolayısıyla felsefî perspektif insanı şehre benzetmek değil, şehir tasavvuru üzerinden hareket ederek; şehri insana, daha doğrusu bedene benzetmektedir.

Tasavvuf literatüründe de böyle bir tasavvur görülmektedir.⁹ Ancak tasavvufta siyaset/şehir düşüncesi çok fazla ön planda olmadığı için ve daha ziyade insan merkeze alındığından dolayı; felsefî perspektifin aksine insanı şehre benzeterek bir insan-şehir analogisi ortaya koymaktadır. Burada dikkat edilirse beden değil, insan diyoruz, zira söz konusu tasavvufî yaklaşımda akıl ve ruh gibi kavramlar da analogiye dahil edilmekte, dolayısıyla sadece bedeni değil bir bütün olarak insanı kapsamaktadır.

Bu çalışmada, ikinci türden, yani insan-şehir analogisi hakkında bir el yazma eserin inceleme, tahlil ve tahkiki yapılacaktır. Söz konusu eser, kısa bir risâle olup insanı, daha doğrusu kendi deyimiyile "mümin"i şehre benzetmektedir. Risâle, iki müellife nispet edilmektedir. Bunlardan biri Ebü'l-Meâlî el-Hemedânî,¹⁰ diğeri ise Ebü'l-Meâlî el-Haddâd/İbnü'l-Haddâd/İbnü'l-Haddâdî el-

* Bu makalenin ortaya çıkma sürecinde ilgi ve desteğini esirgemeyen, engin bilgilerinden yararlandığım Prof.Dr. Yaşar Aydın'ı ya teşekkür ederim.

¹ Muhiht Mert, *İnsan Nedir? İnsanın Tanınmasında Dair Kelâmî Bir Yaklaşım* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 19; Ömer Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 32-33; Yunus Cengiz, "Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri", *İnsan Nedir?*, ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 59-62.

² Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarihler Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 16; Abdullah Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi* (İstanbul: Hayykitap, 2009), 185-186; Hacı Bayram Başer, "Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine Bir Değerlendirme", *İnsan Nedir?*, ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 501-504.

³ Yaşar Aydın, "Farabi", *Siyaset Felsefesi Tarihi*, ed. Ahu Tunçel - Kurtul Gülenç (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021), 92-94.

⁴ Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 26 (1253a).

⁵ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 54-55 (369b-369d); Aristoteles, *Politika*, 27 (1253a); Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayınları, 2021), 186-189; İbn Sînâ, *Kitâbu Ş-Şifâ: Metafizik*, metin ve çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 822-823.

⁶ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 38-39; Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, nşr. Ali Bû Malham (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1996), 79-82.

⁷ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 186-189.

⁸ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 190-191.

⁹ Hakîm et-Tirmizî, *Gavru'l-umûr*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâih-Ahmed Abde Avz (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1422/2002), 30-34, 37, 45; Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Arabî, *et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye fi İslâhî'l-memleketi'l-insânîyye*, thk. Muhammed Abdullhay el-Adlûnî el-İdrîsî el-Hasenî (yy: Dârü's-Sekâfe, 1437/2015), 105-108; Aşık Paşa, *Garibnâme*, Yeni Türkçeye haz. Bedri Noyan (Ankara: Ardic Yayınları, 1998), 75-78; Ömer b. Ali el-İspirî, *Ruhun Kaleleri: Husûnî'l-Metâlib*, haz. Osman Nuri Karadayı (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018); Muhammed Sâdik, *Risâle-i Mahbûb: Nefsin Şehirleri*, haz. Yusuf Turan Günaydın (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013).

¹⁰ Bu ismin kim olabileceği hususuna aşağıda değinilecektir.

Halebî/el-Hillî'dir. Tahkîkli neşrini ve muhteva analizini yaptığımız risâle özel olarak insan-şehir ilişkisi konusunu ele alması hasebiyle dikkate değer bir çalışma olarak görülebilir. Söz konusu risâle, insanı şehre benzeterek dolayısıyla insanı merkeze alan bir tasavvur ortaya koyarak ve yine insanı sadece bedeni itibarıyla değil, ruhu ve bedeni yönüyle bir bütün olarak ele almasıyla felsefî metinlerden farklılaşmaktadır. Yine mezkûr risâle tasavvufî yaklaşım, nefisle savaşmak, bir anlamda mücâhede yöntemlerine sahip olmakla birlikte; tasavvurunu doğrudan naslara başvurmaksızın, düşünceye dayanan bir üslupla serdederek ve insanı diğer canlılardan ayıran mümeyyiz vasfı akla büyük önem yükleyerek tasavvufî metinlerden de kısmen ayrılmaktadır.

1. Risâlenin Fiziksel Özellikleri

1.1. Yazma Nüshaların Tanıtımı

Yapmış olduğumuz araştırma ve incelemeler neticesinde söz konusu risâlenin toplamda on farklı nüshasına ulaşılmıştır. Nüshaların her biri birer mecmua içerisinde yer almaktadır. Elimizde mevcut olan yazma nüshaları şu şekilde sıralayabiliriz:

- Risâle fi zikri medîneti kâlibi'l-insân*, Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Ulucami 1674-7, vr. 55-60, "Ebu'l-Meali el-Hemedani" adında kayıtlıdır. Risâlenin ilk varlığında Ebü'l-Meâli el-Hemedânî'nin adı geçmektedir. Sonunda ise, istinsah tarihi "Cuma günü 7 Cemâziyelâhir 705" ve müstensih ismi "Âlim Şeyh b. Hasan b. Ali b. Muhammed el-Cündî" olarak kaydedilmektedir. Böylece bu nüsha, tarih kaydeden nüshaların en eskisini oluşturmaktadır. Söz konusu nüshaya bâ (ب) remzi verilmiştir. Normalde rahatlıkla okunur ve anlaşılır bir hatla yazılmasına rağmen, varakların üst satırları hasar görmesi sebebiyle birtakım cümle ve kelimeler okunmamakta veya güçlükte okunmaktadır.
- Risâle fi temsîli'l-mü'min bi'l-medîne*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Esad Efendi 1197-3, vr. 67-71, "Aynülkudât el-Hemedânî..." adında kayıtlıdır. Risâlenin hem dibacesinde hem de sonunda Ebü'l-Meâli el-Hemedânî'nin adı geçmektedir. Ayrıca son kısmında "Perşembe günü 29 Zilhicce 1100" şeklinde istinsah tarihi kaydedilmektedir. Söz konusu nüshaya, elif (إ) remzi verilmiştir.
- Risâle fi temsîli'l-mü'min bi'l-medîne*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi 705-6, vr. 38-40, "Aynülkudât el-Hemedânî..." adında kayıtlıdır. Risâlenin, yine önceki nüshada olduğu gibi hem ilk varakta hem de son kısmında Ebü'l-Meâli el-Hemedânî'nin adı geçmektedir. Son cümlesinde ise, "Muharrem 1197" müstensih ismi "Abdülgani el-Kâdî" olarak kaydedilmiştir. Mezkûr nüshaya, mîm (م) remzi verilmiştir.
- Risâle fi temsîli'l-mü'min bi'l-medîne*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Harput 11-5, vr. 71-73, ve kütüphane kayıtlarında "Hillî, Ebü'l-Me'âlî İbnü'l-Haddâd/الحادي المعالي ابن الخلي،" şeklinde kaydedilmektedir. Ancak nüshanın ilk varacağının üst kısmında eserin adı "*er-Risâle fi'z-Zühdi'l-çihâdiyye*" zikredilmektedir. Yine risâlenin başlangıcında müellifinin "Ebü'l-Meâli el-Haddâd el-Celî" veya "... el-Halebî" olduğu kaydedilmektedir. Son kısmında ise "25 Safer 1232 senesi" olarak istinsah tarihi düşülmüştür. Söz konusu nüshaya, hâ (خ) remzi verilmiştir.
- Risâle fi temsîli'l-mü'min bi'l-medîne*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Darulmesnevi 258-2, vr. 25-27, "Ebu'l-Me'âlî İbnü'l-Haddâdî el-Halebî/الحادي المعالي ابن الحدادي الحلبي" adında kayıtlı bulunmaktadır. Müellif ismi, aynı şekilde risâlenin başlangıcında zikredilmektedir.
- Risâle fi temsîli'l-mü'min bi'l-medîne*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya 4875-11, vr. 125-127, "Ebu'l-Me'âlî İbnü'l-Haddâd el-Hillî/الحادي المعالي ابن الحدادي الحلبي" adında kayıtlıdır. Nüshanın başlangıcında müellif ismi, Ebü'l-Me'âlî el-Haddâd el-Hillî olarak zikredilmektedir. Ayrıca eser, 126-127 vr. arasında yer almaktadır.
- Risâle fi temsîli'l-mü'min bi'l-medîne*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Kara Çelebizade 346-15, vr. 262a-264b, "Aynülkudât el-Hemedânî..." adında kayıtlıdır. Ancak nüshanın hiçbir yerinde herhangi bir müellif ismi geçmemektedir. Dolayısıyla bunu, isimsiz nüsha olarak niteleyebiliriz.
- Risâle fi beyâni meseli'l-mü'min ke-meseli'l-medîne*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli 2153-3, vr. 42-46, "Ebu'l-Me'âlî İbnü'l-Haddâd el-Halebî/الحادي المعالي ابن الحدادي الحلبي" adında kayıtlı bulunmaktadır. Müellif ismi, aynı şekilde risâlenin başlangıcında zikredilmektedir. Ancak söz konusu risâle 43b-46a varakları arasında mevcuttur.
- Risâle fi kevn meseli'l-mü'min kemeseli'l-medîne*, Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Ulucami 1846-3, vr. 97-102, herhangi bir müellif ismi zikredilmeksizin kayıtlı bulunmaktadır. Ancak eser incelendiğinde hem mecmuanın dibacesinde hem de risâlenin başlangıcında el-Hemedânî isminde bir müellife ait olduğu kaydedilmektedir. Eserin sonunda ise, Ebü'l-Meâli el-Meymedânî'ye ait olduğu zikredilmektedir. Orada öyle anlaşılıyor ki müstensih, el-Hemedânî yerine yanlışlıkla "el-Meymedânî" olarak kaydetmiştir. Risâle, 98b-102a varaklar arasında bulunmakta ve sonunda Muhammed Şahin b. Abdullah olarak müstensih ismi kaydedilmektedir.
- Risâle fi temsîli'l-mü'min bi'l-medîne*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yeni Cami 1192-3, vr. 263-264, "Ebu'l-Me'âlî b. el-Haddâd el-Hillî/الحادي المعالي ابن الحدادي الحلبي" adında kayıtlıdır. Ne var ki eser incelendiğinde, risâlenin başlangıcında eserin Ebü'l-Meâli el-Hemedânî'ye ait olduğu kaydedilmektedir.

1.2. Eserin İsmi

Kütüphane kayıtlarında risâlenin yedi nüshası *Risâle fi temsili'l-mü'min bi'l-medîne* şeklinde kayıtlı bulunmaktadır. Ancak bu isim tam olarak, işaret edilen yedi nüshanın hiçbirinin içinde geçmemektedir. Buna en yakın olanı elif/Esad Efendi nüshasıdır ki risâlenin başlangıcından önceki varakta “*risâle... temsîlu sûreti'l-mü'min bi'l-medîne*” şeklinde kayıt düşülmüştür. Ayasofya, Darulmesnevi ve Kara Çelebizade nüshalarında herhangi bir isim geçmemekte; Hacı Mahmud Efendi nüshasının ilk varağında “*temsîlu'l-mü'min*” olarak; Harput nüshasının ilk varağında “*er-Risâle fi'z-Zühdi'l-cihâdiyye*” sonunda ise “*er-Risâletü'l-cihâdiyye*” olarak ve Yeni Cami nüshasının bulunduğu mecmuanın dibacesinde “*risâle... fi'l-medîneti'l-insâniyye*” şeklinde zikredilmektedir.

Diğer üç nüsha ise kütüphane kayıtlarında; *Risâle fi zikri medîneti kalbi'l-insân*, *Risâle fi beyâni meseli'l-mü'min ke-meseli'l-medîne* ve *Risâle fi kevn meseli'l-mümin kemeseli'l-medîne* şeklindedir. İlki (bâ/Bursa nüshası) aynı şekilde nüshanın ilk varağında da yazılmaktadır. Fakat kütüphane kayıtlarına yanlışlıkla “... *kalbi'l-insân*” olarak girmiştir, oysaki doğru olanı “... *kâlibi'l-insân*” şeklindedir. Dolayısıyla burada risâlenin ismi *Risâle fi zikri medîneti kâlibi'l-insân*'dır. İkincisinin ismi (Laleli nüshası) içinde bulunduğu mecmua dibacesinde *Risâle meseli'l-mümini fi'd-dünyâ kemeseli'l-medîne* olarak yazılmaktadır. Üçüncü ve sonuncusu ise (Bursa/1846) nüshanın ilk varağında kütüphane kaydında olduğu gibi aynı şekilde yazılmaktadır.

Böylece görüldüğü gibi birbirine benzese de risâle farklı isimlere sahip bulunmaktadır. Bu farklılıklar muhtemelen müstensihlerin tercihlerinden de kaynaklanmaktadır. Nüshaların muhtevasında zikredildiği isimleri şu şekilde sıralayabiliriz:

- Risâle temsîli sûreti'l-mü'min bi'l-medîne.*
- Temsîlu'l-mü'min.*
- Er-Risâle fi'z-Zühdi'l-cihâdiyye/Er-Risâletü'l-cihâdiyye.*
- Risâle (sağîre) fi'l-medîneti'l-insâniyye.*
- Risâle fi zikri medîneti kâlibi'l-insân.*
- Risâle meseli'l-mümini fi'd-dünyâ kemeseli'l-medîne.*
- Risâle fi kevn meseli'l-mümin kemeseli'l-medîne.*

Aslında bütün bu farklı isimlerin ortak yönü, mümin veya daha genel bir ifadeyle insan ve şehir arasındaki benzerlik konusudur. Binaenaleyh bu noktadan hareketle, elinizdeki çalışmada tahkiki yapılmış olan söz konusu risâle, bir “insan-şehir analogisi” eseridir.

1.3. Eserin Aidiyeti

Yukarıda zikredilen nüshaların tanıtımından hareketle eserin aidiyeti hakkında kesin bir kaniya varmak oldukça güçtür. Eser görüldüğü üzere iki ayrı müellife nispet edilmektedir. Bunlardan biri Ebü'l-Meâlî el-Hemedânî, diğeri ise Ebü'l-Meâlî el-Haddâd/İbnü'l-Haddâd/İbnü'l-Haddâdî el-Halebî/el-Hillî'dir. İlki, Ebü'l-Meâlî el-Hemedânî'den maksud net olarak belli değildir. Ancak Hemedânî olup ve Ebü'l-Meâlî künyesiyle tanınan yegane isim -bilindiği kadarıyla- Aynülkudât el-Hemedânî'dir.¹¹ Dolayısıyla buradaki atıf muhtemelen Aynülkudât el-Hemedânî'yedir.¹²

İkincisi ise görüldüğü gibi el-Haddâd, İbnü'l-Haddâd, ve İbnü'l-Haddâdî olmak üzere üç ayrı nisbeye ve el-Halebî ile el-Hillî şeklinde yine iki farklı lakaba sahiptir. Dolayısıyla bunun tam olarak adının ne olduğu veya farklı şekillerde geçen adının hangisinin doğru olduğuna dair bilgiye sahip değiliz. Böyle olunca elbette ki düğümü çözmek daha da zorlanmaktadır. Dolayısıyla farklı suretlerde ismi yazılı olan müellif hakkında inceleme ve araştırma yaptığımızda böyle bir yazar/müellif ismi tespit edilmemiştir. “Ebü'l-Meâlî el-Haddâd/İbnü'l-Haddâd/İbnü'l-Haddâdî el-Halebî/el-Hillî” şeklinde herhangi bir kişiye ulaşılmamıştır. Ancak literatürde, Musul hükümdarı Bedreddîn Lü'lü' (ö. 657/1259) döneminde yaşayan ve günümüze kadar ulaşan *el-Cevherü'n-nefis fi siyâseti'r-reis*¹³ adlı bir eser kaleme alan Muhammed b. Mansûr b. Hubeys İbnü'l-Haddâd isminde bir

¹¹ Abdurrahim Alkış, *Aynü'l-kudât-ı Hemedânî'nin Hayatı, Eserleri ve Usûl-i Selâse Hakkındaki Tasavvufî-Kelâmî Görüşlerinin Tahlili* (İstanbul: Hikemiyat, 2021), 75.

¹² Tam adı, Ebü'l-Meâlî ve Ebü'l-Fazl Abdullah b. Ebî Bekr Muhammed b. Alî b. Hasan b. Alî el-Miyâne'ci el-Hemedânî'dir. “Kâdıların Gözbebeği” anlamına gelen Aynülkudât lakabını hocası Ahmed el-Gazâlî vermiştir. Aynülkudât'ın hakkında detaylı bilgi için bk. İmâdüddin el-İsfahânî, *Harîdetü'l-kasr ve cerîdetü'l-asr*, thk. Adnan Muhammed Âli Tu'ma (Tahran: Ayine-i Miras, 1999), 3/137; Ebü Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdulfettah Muhammed el-Hulvî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1383/1964), 7/128-130; Süleyman Uludağ-Nurettin Bayburtlugil, “Aynülkudât el-Hemedânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 9 Aralık 2023); Halil Baltacı, *Aşklar Sultanı: Aynü'l-Kudât el-Hemedânî'nin Hayatı ve Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 29-35; Alkış, *Aynü'l-kudât-ı Hemedânî'nin Hayatı, Eserleri ve Usûl-i Selâse Hakkındaki Tasavvufî-Kelâmî Görüşlerinin Tahlili*, 15-20.

¹³ Muhammed b. Mansûr b. Hubeys İbnü'l-Haddâd, *el-Cevherü'n-nefis fi siyâseti'r-reis*, thk. Rıdvân es-Seyyid (Beyrut: Dâru't-Talîa, 1983).

müellif bulunmaktadır. Alkış'a göre -bu çalışmada tahkîki yapılan- söz konusu risâle ile İbnü'l-Haddâd'ın zikredilen eserinin içeriği kısmen de olsa uyum sağlamaktadır.¹⁴ Ne var ki İbnü'l-Haddâd'ın *el-Cevherü'n-nefis fi siyâseti'r-reis* adlı eseri siyâsetnâme türünden olup daha çok anekdotlardan oluşmaktadır.¹⁵ Söz konusu iki eseri karşılaştırdığımızda kanaatimizce aralarında pek bir uyum ve benzerlik görülmemektedir.

Tespit edilen toplam on nüshanın; beşi Hemedânî'ye ve dördü el-Halebî/el-Hillî (İbnü'l-Haddâd)'ye nispet edilmektedir. Diğer bir nüsha ise hiçbir yazara nispet edilmemektedir. Yine söz konusu on nüshadan dördü tarihli olup bunların en eski üç nüshası (705, 1100 ve 1197) Hemedânî'ye; diğer bir nüshası (1232) ise öbür müellife nispet edilmektedir.

Ebü'l-Meâlî el-Hemedânî'ye atıftan maksud Aynükkudât el-Hemedânî ise şayet -ki öyle anlaşılıyor- bu nisbetin yanlış olduğu kanaatindeyiz. Zira ne Aynükkudât el-Hemedânî hakkında bilgi veren biyografi yazarları¹⁶ ne onun hakkında çalışma yapan çağdaş araştırmacılar¹⁷ ne de kendisi eserleri hakkında söz ederken¹⁸ söz konusu risâleden bahsetmektedir. Ayrıca Alkış, Aynükkudât el-Hemedânî'nin eserlerinden bahsetme sadedinde; müellife aidiyeti kesin olan, şüpheli olan ve aidiyeti olmayıp da ona nispet edilen eserler şeklinde üç kategoriden bahseder. Söz konusu mümin-şehir analogisine dair risâleyi ise üçüncü kategoride addederek Aynükkudât el-Hemedânî'ye ait olmayıp ona nispet edildiğini ileri sürer.¹⁹

Bütün bunların haricinde, aşağıda risâlenin muhteva analizi yapılırken görüleceği üzere, söz konusu risâlenin konusu zühed temelli olarak ele alınmaktadır. Oysaki Aynükkudât el-Hemedânî aşk, semâ', vecd, cezbe ve şathiyâtın etkisinde örülen bir tasavvuf düşüncesini benimsemektedir.²⁰ Öte yandan risâlede akla oldukça büyük önem verildiği görülmekte, akıl, insan-şehir analogisinde önemi haiz bir yer kapsamaktadır. Ne var ki Aynükkudât el-Hemedânî'ye göre aşk, akıl ötesi bir mertebeye sahiptir, aşkı akıl ile idrak etmek mümkün değildir ve akıl, aşk ile aşkın hallerini bilmekten azledilmiştir.²¹ Dolayısıyla Aynükkudât el-Hemedânî akıldan ziyade aşk kavramına önem vermektedir. Yine bu bağlamda Aynükkudât el-Hemedânî'nin "iblis" düşüncesi²² göz önünde bulundurulduğu zaman, söz konusu risâlede bahsedilen "iblis" tasviriyi uyum sağlamadığı anlaşılmaktadır.

İmdi, mümin-şehir analogisine dair söz konusu risâle, Aynükkudât el-Hemedânî'nin üslup, içerik ve yaklaşımlarıyla bağdaşmamaktadır. Binaenaleyh bu verilerden yola çıkarak risâlenin Aynükkudât el-Hemedânî'ye ait olmadığını söyleyebiliriz. Yine Ebü'l-Meâlî el-Haddâd/İbnü'l-Haddâd/İbnü'l-Haddâd el-Halebî/el-Hillî adında bir ismin tespit edilememesi, risâlenin müellifine dair hususu muamma kılmaktadır. Böylece elmizdeki veri ve bulgulara binaen söz konusu risâlenin kime ait olduğunu tespit etmek güçtür.

1.4. Tahkîkte Uygulanan Metot

Elimizdeki risâlenin tahkîk çalışması, *İSAM Tahkiki Neşir Esasları (İTNES)* metodu esas alınarak gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda çalışma toplamda on nüshadan tarihli olan dört nüsha esas alınarak yapılmıştır. Tüm nüshalar karşılaştırıldığında; muhtevanın daha sağlam oluşu, hasar görmüş yerlerin ve okunamaz cümle veya kelimelerin neredeyse hiç olmaması ve eksikliğin nispeten az olması sebebiyle elif nüshası, ana nüsha olarak tayin edilmiş ve metin dökümü bunun üzerinden gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın bu evresinde dönemin yazım metot ve üslubu gereği net olarak ayrılmayan paragraf, gerektiği yerde nokta, virgül vs.nin tefriki de dikkate alınmıştır. Yine Arapça grameri ve usulüne binaen kelimelere hemze ve gerektiği yerde hareke ve şedde eklenmiştir. Metinden bağımsız olan başlık ve numaralandırmalar ise köşeli parantez içine alınmıştır.

Bir sonraki aşamada ana nüshanın; bâ, hâ ve mîm nüshaları ile ayrı ayrı karşılaştırması yapılmıştır. Bu kapsamda farklılık içeren kelime ve cümleler, ana nüshadan eksik ya da bazen buna ilave olan kısımlar nüshaya da işaret edilerek dipnotlara eklenmiştir.

¹⁴ Alkış, *Aynu'l-kudât-ı Hemedânî'nin Hayatı, Eserleri ve Usûl-i Selâse Hakkındaki Tasavvufî-Kelâmî Görüşlerinin Tahlili*, 76.

¹⁵ Bk. İbnü'l-Haddâd, *el-Cevherü'n-nefis fi siyâseti'r-reis*, 59-143.

¹⁶ İsfahânî, *Harîdetü'l-kasr ve cerîdetü'l-asr*, 3/137; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyetü'l-kübrâ*, 7/128-130.

¹⁷ Baltacı, *Aşıklar Sultanı*, 68-77; Uludağ-Bayburtlugil, "Aynükkudât el-Hemedânî"; Mesut Sandıkçı, *Aynükkudât Hemedânî'nin Hayatı, Eserleri ve Temhîdât Tercümeleri (Metin-İnceleme)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 26-32; Mehmet Emin Bener, *Aynü'l-Kudât-ı Hemedânî'nin Tasavvuf Müdâfaası (Şekva'l-Garîb Örneği)* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 38-50; Aynükkudât el-Hemedânî, *Zübdetü'l-Hakâik: Hakikatlerin Özü-Şekva'l-Garîb: Garibin Şikâyeti*, çev. Ahmet Kamil Cihan vd. (çevirenin girişi), (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 25-34.

¹⁸ Aynükkudât el-Hemedânî, *Risâletü Şekva'l-Garîb*, thk. 'Afif 'Useyrân (Tahran: Matbaatü Câmîati Tahran, 1962), 40-41.

¹⁹ Alkış, *Aynu'l-kudât-ı Hemedânî'nin Hayatı, Eserleri ve Usûl-i Selâse Hakkındaki Tasavvufî-Kelâmî Görüşlerinin Tahlili*, 75-76.

²⁰ Baltacı, *Aşıklar Sultanı*, 35, 79, 127-128; ayrıca bk. Alkış, *Aynu'l-kudât-ı Hemedânî'nin Hayatı, Eserleri ve Usûl-i Selâse Hakkındaki Tasavvufî-Kelâmî Görüşlerinin Tahlili*, 345-346.

²¹ Baltacı, *Aşıklar Sultanı*, 128; Alkış, *Aynu'l-kudât-ı Hemedânî'nin Hayatı, Eserleri ve Usûl-i Selâse Hakkındaki Tasavvufî-Kelâmî Görüşlerinin Tahlili*, 345.

²² Bu konu, çalışma kapsamını aştığı için içeriğine değinilmedi. Detaylı bilgiler için bk. Baltacı, *Aşıklar Sultanı*, 151-161.

Geriye kalan diğer nüshalar da ayrıca ana nüsha ile karşılaştırılmış, aralarında muhtevayı bozacak veya anlamı değiştirecek cümle ve ibarelere rastlanmadığından çalışmanın karşılaştırma kısmında bahsi geçen üç nüsha ile iktifa edilmiştir. Bunların yanında risâlenin dibacesinde geçen ayetlerin tahrîci yapılmıştır. Ancak şiirlerin kime ait oldukları ve hangi kaynaklarda zikredildikleri tespit edilememiştir. Belki de onlar büyük ölçüde bizzat risâlenin yazarına ait şiirlerdir.

2. Risâlenin Konusu ve Muhteva Analizi

Düşünce tarihinde analogik/temsili ve sembolik anlatım yöntemleri antik dönemlerden itibaren kullanılagelmiştir. Bu meyanda Platon ve Aristoteles'in adları zikredilebilir.²³ İslâm düşünürleri de bu yöntemden faydalanarak eserlerinde ve anlatımlarında temsili kullanmışlardır.²⁴ İslâm ilim ve düşüncesi, kadim felsefi birikimin İslâm dünyasına intikal etmeden önce de temsili anlatım tarzını bilmekteydi. Zira temsil, Kur'an ve hadislerde hatırı sayılır bir şekilde zikredilmiştir.²⁵ Dolayısıyla İslâm düşüncesinin hem naslardan hem de kadim felsefe geleneğinden yararlanarak bir analogi ve sembolik anlatım biçimi tesis ettiği söylenebilir.

Çalışmamızın konusunu teşkil eden ve tahkiki yapılan insan-şehir analogisine dair söz konusu eser, kısa ve veciz bir şekilde kaleme alınmıştır. Mümin/inanan insanı şehre benzeten risâle, naslara doğrudan başvurmaksızın düşünceye dayalı olarak edebî-tasavvufî bir üslupla serdedilmektedir. Başka bir deyişle risâle, nihai etapta insan için dinî-ahlâkî ve dolayısıyla da onu mutluluğa götüren bir yaşayış tarzı inşa etmesine rağmen; söylemini salt naslardan hareketle değil, fikrî bir temel üzerinde tasarlamıştır. Bu da eserin -kısa ve öz olmasına rağmen- ilgili literatür çerçevesinde önemi haiz olduğunu göstermektedir.

Aslında bu tür anlatım tarzının en bariz saiki; anlatımı kolaylaştırmak ve ifadeyi güçlendirmek dolayısıyla da muhatapın konuyu doğru telakki etmesinde yardımcı olmaktır.²⁶ İslâm filozofları her ne kadar temsili anlatıma pek sıcak bakmasalar da başta Fârâbî olmak üzere birçok filozofun söz konusu yöntemle başvurduğu görülmüştür.²⁷ Tasavvuf geleneğinde ise temsili, metaforik ve sembolik anlatımlar daha sık olarak başvurulan yöntemlerdir. Sûfiler açısından bu tercihin iki nedeni vardır, biri anlatılmak istenen konuyu muhatap için kolay kılmak; diğeri ise sır içeren anlamları ağyârdan gizlemektir.²⁸

Öteden beri insan, mikrokozmos (küçük âlem) olarak tasavvur edilmiş²⁹ ve bu tasavvur İslâm düşüncesi tarafından da tevarüs edilmiştir. Evrenin bir özeti olan insan, kendisinin tesis ettiği şehre benzetilmiştir. Bu bağlamda İslâm düşüncesinde aslında iki temel yaklaşım görülmektedir. Biri felsefeye, daha özel olarak Fârâbî'ye aittir ki şehir-beden analogisinden ibarettir. Diğeri ise daha ziyade tasavvuf literatüründe görülmektedir ki, insan-şehir analogisinden ibarettir. Dolayısıyla ilki şehri insana daha doğrusu bedene; ikincisi ise insanı şehre benzetmektedir.

Düşünce tarihine bakıldığı zaman insan ve şehir arasındaki ilişkinin eski ve önem arz eden bir bahis olduğu ve bu hususta pek çok analogilerin kurulduğu görülür. İnsanda olduğu gibi şehrin de bir hareket ettirici gücünün/ruhunun olduğu söylenmiştir. Şehrin ruhunu, içinde yaşayan insanlar var kılmaktadır. Zira şehirden insanı ve insan eliyle oluşturulan tarih, kültür, musiki, sanat, maddî ve manevî zenginlik vb. aldığımızda/kopardığımızda geriye ancak bir taş kümesi kalacaktır. Dolayısıyla şehre ruh veren unsur insandır, insan ürünüdür. Mamafih insanı da ayakta tutan şey şehirdir. Öyleyse insanın içinde olmadığı bir şehir, ölü/ruhsuz bir mekân olduğu gibi; şehirden yoksun olan bir insan da eksik insandır, yetkinliğine ulaşmamıştır. Binaenaleyh insan-şehir arasındaki ilişki, fevkalade önem taşıyan temeller üzerine inşa edilmiştir.³⁰

İslâm düşünce tarihinde özgün bir insanî ilim dalı olan ilm-i medenîyi/politika bilimini ilk defa inşa eden Fârâbî,³¹ siyaset düşüncesi kapsamında bir şehir-beden analogisi betimlemiştir. Filozofumuz, insanın toplanmaya ve yardımlaşmaya ihtiyaç duyan bir varlık olduğunu ifade sadedinde insanî toplanmalara dair söz ederken; erdemli şehir ile tam ve sağlıklı bir beden arasında bir benzerlik kurar. Ona göre güç ve doğa yönünden farklı derecelerde bulunan ve çeşitli organlara sahip olan bedende

²³ Detaylı bilgi için bk. Gülümser Durhan, *Aristoteles ve Platon'da Analogi* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2020).

²⁴ Abdulkuddüs Bingöl, "Temsil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erşim 26 Mart 2024); detaylı bilgi için ayrıca bk. Nihat Keklik, "Felsefe Bakımından Metafor", *Felsefe Arkivi* 25 (Temmuz 2013).

²⁵ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Sadık Kılıç, "Kur'an ve Hadislerde Temsili Anlatım Örnekleri", *İslâmî İlimler Dergisi* 5/1 (2010).

²⁶ Ömer Ceran, "İbn Miskeveyh'in Fizik, Metafizik ve Siyaset Düşüncesinde Kullandığı Benzetmeler", *İslâmî Araştırmalar* 33/2 (2022), 526.

²⁷ Mesûd Lebyûd, "Mekânetu't-temsili fi'l-fikri'l-İslâmî", *Dirâsât Fi'l-Ulûm'l-İnsânîyye ve'l-İctimâîyye* 17/2 (Aralık 2017), 334-336; bu konuda ayrıca bk. Keklik, "Felsefe Bakımından Metafor", 20-23; Ceran, "İbn Miskeveyh'in Fizik, Metafizik ve Siyaset Düşüncesinde Kullandığı Benzetmeler".

²⁸ Osman Nuri Karadayı, "Tasavvuf Literatüründe Kale Sembolü", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 185-186.

²⁹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2019), 129; Ceran, "İbn Miskeveyh'in Fizik, Metafizik ve Siyaset Düşüncesinde Kullandığı Benzetmeler", 528-529.

³⁰ Mehmet Mahfuz Söylemez, "Şehirlerin Ruhu Üzerine", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (Aralık 2018), 382-383.

³¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 38-39; Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, 79-82.

yönetici (*reîs*) olan yegâne bir organ vardır ki o da kalptir. Söz konusu organa, hiyerarşik olarak mertebeleri yakın ve uzak olan başka organlar da bulunmakta ve herkes kendi fonksiyonunu icra etmektedir. Yine benzer şekilde şehir de doğa ve heyet yönünden farklı parçalara sahiptir ki onların arasında başkan/yönetici (*reîs*) olan bir insan vardır. Yine mertebeleri açısından başkana yakın ve uzak olan başka insan sınıfları bulunmaktadır.³² İşte Fârâbî'ye göre bedende kalp ne ise, şehirde başkan da odur. Yine kalbe hiyerarşik olarak uzak ve yakınlıkları açısından diğer organlar; şehirdeki başkana yakın ve uzaklıkları açısından insanlara karşılık gelmektedir. Dolayısıyla Fârâbî'nin bu analogisinin gayesi, şehir felsefesini açıklamaktır. O, bu benzetmeden hareketle aslında erdemli şehir başkanının önemini ve şehirdeki diğer tabakaları izah etmeyi amaçlamaktadır.

Tahkîkini yaptığımız *Risâle fi temsîli'l-mü'min bi'l-medîne*, Fârâbî'nin tasavvurundan farklı olarak, ruhu ve bedeni yönüyle insanı şehre benzetmektedir. Öncelikle hemen şu hususu ifade edelim ki, müellif insan kavramı yerine 'mümin' deyimini kullanmakta, dolayısıyla söz konusu kavramı daha ziyade dinî terminolojiyle açıklamayı tercih etmektedir. Mamafih yukarıda ifade edildiği gibi eser, naslara başvurulmadan, düşünceye dayanarak ve edebî bir üslupla dizayn edilmiştir. Yazar, *mümin*'nin içinde yaşadığımız dünyada (Ay Altı âlem) bulunan şehir'e benzediğini ve onun (mümin) ruhu ile cevârihi (vücut azaları) şehrin kalesi/hisarı mesabesinde olduğunu söyleyerek sözlerine başlar. Dolayısıyla meselenin içine ruh da dahil edildiği için buradaki analogi Fârâbî'de olduğu gibi değildir. Burada daha genel ve kapsamlı olarak bir insan-şehir analogisi tasvir edilmektedir. Başka bir deyişle söz konusu risâle, meseleyi salt politik/şehir felsefesi eksenli değil, insan merkezli olarak serdetmektedir.

Tasavvuf literatürü incelendiğinde *Risâle fi temsîli'l-mü'min bi'l-medîne* adlı esere benzer bir şekilde bazı mutasavvîf müellifler tarafından insan-şehir analogisine dair müstakil eserler kaleme alındığı görülmektedir. Bu bağlamda, konumuzla bağlantılı olan ve kronolojik olarak söz konusu risâlden sonra; birbirine çağdaş iki Osmanlı âlimi tarafından yazılan iki müstakil eserden söz edilebilir. Biri Ömer b. Ali el-İspirî (ö. 1202/1788)'nin *Husûnü'l-metâlib/Ruhun Kaleleri*; diğeri ise Muhammed Sâdık Erzincânî (ö. 1209/1794)'nin *Risâle-i Mahbûb/Nefsin Şehirleri*'dir. Öncelikle söz konusu iki eser de esas olarak insanın kendi içindeki düşmanla mücâhede etmesinden bahseder ki - aşağıda görüleceği üzere - bu durum *Risâle fi temsîli'l-mü'min bi'l-medîne*'de mevcuttur. İspirî, sembolik bir dil kullanarak seyr-ü sülûk risâlesini kaleler (*husûn*), hedefler (*metâlib*), anahtarlar (*mefâtiḥ*) ve engel (*akabe*) kavramları ile tasvir eder. Ona göre kaleler kalp, ruh, sır, hafî, ahfâ ve letâif-i nefsi; hedefler iman, mağfiret, rıza, ilm-i ledünnî, marifet-i hassa ve müşahede-i mahsûsa makamları, anahtarlar (elde edebilmek için yapılması gereken mücâhede) ikrar, tevbe, kulluk, zikir, terk-i mâsivâ ve muhabbet ve mahza meşîyyet makamları ve engeller ise (bu yolda sâliki engelleyen) nefsin hazları, kötü ahlak, fasıklarla dostluk, yedi azanın afetleri, ibtilâ, günaha dönmek ve mâsivâyâ meyletmek unsurlarını temsil etmektedir. Altı matlah/hedef ise Allah'ın Hâdî, Gaffâr, Settâr, Allâmu'l-guyûb, Râdî ve Kâdir olmak üzere altı vasfından alınmıştır.³³

Yine benzer şekilde Muhammed Sâdık, nefsin mertebelerini şehir nitelmesiyle anlatmaktadır. Ona göre seyr-ü sülûkü esas alan bir tasavvuf erbabı temel olarak; nefsi emmâre, nefsi levvâme, nefsi mülhime ve nefsi mutmainne olmak üzere dört nefis mertebesine sahiptir. İşte bu nefis mertebeleri iç içe birer şehre benzetilmektedir. Nefsi mülhimenin ise dört mahallesi vardır, bunlar mukallitler mahallesi, mücahitler mahallesi, murakıplar mahallesi ve fenâ mahallesidir.³⁴

Risâle fi temsîli'l-mü'min bi'l-medîne'de bahsedilen insanın kalbindeki iman, sarayında bulunan melik/hükümdar gibidir. Böylece çok ince ve hassas bir ilişki kurularak iman hükümdara, kalp ise karar merkezi olan saraya benzetilmektedir. Müellife göre hükümdarın yatağı tevhit, tacı sevgi, veziri akıl, arkadaşı ilim, sırdaşı zikir, nedimi züht, alemi/bayrağı ünsiyet, kandili hilm, kapıcısı gözlemek, sâhib-i berîdi (istihbarat ve posta teşkilatı sorumlusu) feraset, sâhib-i seyfi/kılıç sahibi hak ve sâhib-i lisanı ikrardır. Yine onun (hükümdarın) kendisine nasihatlerde bulunan askerleri var, kendisine nasihatlerde bulunurlar ve muaşeret edenleri de var, kendisiyle muaşeret eder ve ona itaatsizlik etmezler.

Müellif eserini aslında sekiz ana kavram üzerine inşa etmektedir. Bunların dördü haricî düşmandır, diğer dördü ise şehir erkanından oluşmakta ve düşmanlara karşı koymaktadırlar. Bu bağlamda kendisi için iptila olarak nitelendirdiği hükümdarın dört düşmanı şunlardır: a) İblis,³⁵ b) dünya, c) nefsi ve d) hevâ. Bu taksim veya tasnifi müellif ayrıca şiiir olarak (*iblisu ve'l-dünyâ ve nefsi ve'l-hevâ*) da zikretmektedir. Aynı bu şiiir, yani insanın iptila olduğu mezkûr dört düşman; İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) şiiirlerinde geçmektedir.³⁶ Yine Gazâlî'nin (ö. 505/1111) naklettiğine göre Yahyâ b. Muâz er-Râzî (ö. 258/872) de benzer şekilde

³² Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 190-195; ayrıca bk. Fârâbî, *Fusûlün Müntezâ: Seçilmiş Fasllar*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 44-45; Lebyûd, "Mekânetü't-temsîli fi'l-fikri'l-İslâmî", 334-335; Keklik, "Felsefe Bakımından Metafor", 20.

³³ İspirî, *Ruhun Kaleleri: Husûnü'l-Metâlib*, 93-119, ayrıca muhakkikin-neşredeninin girişine de bk., 17-19.

³⁴ Sâdık, *Risâle-i Mahbûb: Nefsin Şehirleri*, 71-102, ayrıca neşredeninin girişine de bk., 29-37.

³⁵ Aynülkudât el-Hemedânî'nin İblis hakkındaki görüşleri için bk. Baltacı, *Aşıklar Sultanı*, 139-142, 151-161.

³⁶ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Menâkıbu's-Şâfiî*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Dâru't-Turâs, 1390/1970), 2/89; Abdurrahman el-Mustâvî, *Divânü el-İmâm eş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1428/2007), 58.

insanın 'dünya, şeytan ve nefis' olmak üzere üç düşmanı olduğunu ve ilkinden züht, ikincisinden ona uymayarak/karşı gelerek ve üçüncüsünden ise arzuları terk etmek suretiyle korunulacağını ifade eder.³⁷

Yine aynı bağlamda ve söz konusu risâlede zikredilen tasnife benzer bir şekilde Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) der ki; Allah Âdem'i yarattığı zaman kalbine 'ma'rifet, akıl, iman ve yakîn' koymuş; buna karşı da yine onun kalbine 'iblis, hevâ, nefis ve dünya' olmak üzere dört düşman musallat etmiştir. Allah, Âdemoğlunun zayıf olduğunu bildiği ve düşmanına karşı müdafaa yapabilmesi için ona Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtın isimlerini öğretmiştir.³⁸

Risâle fi temsili'l-mü'min bi'l-medîne'nin yazarı, analogi sistemini bir saldırı ve muharebe ile betimlemektedir. Buna göre, sarayında oturup yöneten hükümdara yakınları gelip şeytanın kendisine doğru büyük bir orduyla geldiğini ve bu düşmana karşı şehrinin koruması gerektiğini söylemişlerdir. Hükümdar da bunun üzerine yakın cemaatini toplamış ve veziriyle (akıl) istişare ederek onun fikrini almıştır. Bu arada insanda aklın ne denli önemi haiz bir konuma sahip olduğunu görüyoruz. Vezir hükümdara, şehrin çevresine 'züht' ile 'hendek' kazılması fikrini sunmuştur. Zira bu, düşmanın şer ve tuzaklarına karşı koyar. Bunun üzerine hendek kazılmıştır. Burada, böyle bir savaşta hendeğin -zühdün- fevkalade önemli ve gerekli olduğunu görüyoruz. Ne var ki düşman gelip çatmadan, onun ayak seslerini duymak gerekir ki o varmadan hendek kazılmış olmalıdır. Söz konusu risâlede de bunu görüyoruz. Zira hükümdarın ekibi tarafından düşman ordusu fark ediliyor ve ona karşı önlem olarak da hendek kazılıyor.

Müellif, şehrin dört düşmanından her birinin on askeri olduğunu ve bu dört düşmanın her birinin şehrin farklı yönünden şehre taarruz ettiğini söyler. Düşman atlı ve piyade olarak saldırıya geçer ve adeta birer 'onbaşı' mesabesinde olan dört düşmandan *hevâ*, şehrin sağından taarruza başlar. Bunun askerleri; haset, kibir, böbürlenmek, kin ve benzerleridir. *Nefis*, şehrin solundan taarruza geçer ki onun askerleri; hırs, arzu, cimrilik, tembellik ve benzerleridir. *Dünya*, şehrin önünden taarruza geçer; onun askerleri riya, şişinmek, nankörlük, aldatmak ve bunun gibileridir. *İblis* ise şehrin arkasından taarruza geçer ki onun askerleri zulüm, hıyanet, küfür, nefret, nifak ve bunun gibileridir. Müellifin, insanın/shehrin askerler mesabesinde olan düşmanları olarak saydığı tutkuları ve onların aksi olan iyi huy ve sıfatları, Hakîm et-Tirmizî'de (ö. 320/932) de benzer şekilde görmekteyiz.³⁹

Böylece şehir, kendisini dört bir taraftan kuşatan can alıcı ve yıkıcı düşmanla/düşmanlarla karşı karşıya kalmıştır. Bu durumda hükümdar, adeta birer onbaşı olan her bir baş düşmanın karşısına; şehirden yine birer onbaşı mesabesinde olan dört savunmacı tayin eder. Bunların her birinin on askeri vardır, böylece her biri bir düşmana karşı gelir. Bu durumda hükümdar, *veziri (el-aklu'l-hatîr)* hevânın karşısında olmasını ve şehrin sağ tarafının onun himayesinde olmasını emreder. Onun askerleri ihlas, huşû, hudû, yakîn ve benzerleridir. Hükümdar ikinci tarafı, nefse karşı koymak için *hâcibini (ilim)* görevlendirir. Bunun askerleri; hikmet, şükür, sabır, nasihat ve bunun gibileridir. Üçüncü tarafı, iblise karşı koymak için *sırdaşını (zikir)* görevlendirir. Bunun askerleri; haya, sevgi, îsâr, vefa ve benzerleridir. Dördüncü tarafı ise, dünyaya karşı koymak için *nedimine (züht)* teslim eder. Bunun askerleri ise; helali isteme, haramdan kaçınma, Allah'a güvenme, seher vakti teheccüd, Allah korkusundan ağlama ve gibileridir. Böylece şehre saldıran iblise karşı sırdaş/zikir; dünyaya karşı nedim/züht; nefse karşı hâcib/ilim ve hevâya karşı da vezir/akıl direnip müdafaa eder.

Hükümdar, Allah'a tevekkül edip ondan yardım talep ettikten sonra ve yine savunucularına görevlerinde herhangi bir kusur ve ihmal yapmamaları için onlara ikaz yaptıktan sonra; ziyet elbisesini çıkarıp cihat/savaş elbisesi giymiş ve şehrin kapısını muhafaza etmiştir. Bu sırada düşman çarpışma için yerini almış, şeytan şehre yönelik hayasızlık ve azgınlık manevralarını kurmuştur. Buna karşı hükümdar, ekibi ile birlikte savaşmak ve çarpışmak için düşmanın karşısına çıkmış ve onların manevralarına karşı tevhit ve iman manevrası koymuştur. İki taraf arasında şiddetli çarpışma devam ederken gecenin karanlığı gelip çatmış ve şehir ahali, düşmanın karanlığı fırsat bilip saldıracağından korkmuştur. Durum böyle olunca meşale yakıp bir komutan olarak 'tevbe'yi öne çıkarmışlardır. Sabah olunca hükümdar Allah'a münacatta bulduktan sonra askerlerine düşmanın karşısına çıkmalarını emretmiştir. Bunun üzerine şehri savunan askerler, askerî hazırlıklarını yapıp şehrin kapısını açmışlar ve her biri hasmı ile mübareze etmiştir. Bu esnada şehrin sahibi (hükümdar) zafer için yine yaratandan yardım talep ediyordu. Nihayetinde Allah, düşmanın kalbine korku ve ürkü salarak batıl ehli, hak ehlinden uzaklaşmış ve böylece düşman mağlup edilmiştir. Mağlup olan ve kaçan düşmanın ardından giden hak orduları kimilerini esir almışlar, kimilerini yaralamışlar ve kimilerini de öldürmüşlerdir. Kaçacak yeri kalmayan ve fitne kalesine iltica eden nefse şiddetli bir şekilde muharebe edilmiştir. En sonunda, vezir nefsi azarlamış, nefis de diyecek bir şey bulamamış ve yanlış yoldan vazgeçerek doğru yola yönelmiştir.

Müellif, insan-şehir analogisi üzerine kısa ve veciz risâlesini böylece tamamlamıştır. Her ne kadar naslardan beslenmiş ve özellikle

³⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâhu ulûmi'd-Dîn* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1432/2011), 5/234.

³⁸ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *Bustânu'l-vâ'izîn ve riyâzu's-sâmi'în*, nşr. Eymen el-Buhayrî (Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1419/1998), 24; Karadağ, "Tasavvuf Literatüründe Kale Sembolü", 193-194.

³⁹ Hakîm et-Tirmizî, *Gavru'l-umûr*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâih-Ahmed Abde Avz (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1422/2002), 29-38, 58, 60, 112-117, 128-129.

tasavvuf-ahlak literatüründen etkilenmiş olduğu görülse de yazar bir düşünce ve tasavvura dayanarak, dolayısıyla geniş anlamda felsefi bir perspektifle eserini ortaya koymaktadır. Risâlede üç husus dikkatimizi çekmektedir. İlki düşman şehre taarruzda bulunduğu zaman, hükümdarın tek başına karar vermemesi, aksine erkâna/yakın ekibi ve özellikle veziri ile istişarelerde bulunarak onların görüş ve fikirlerini almasıdır. Şehirdeki vezir, insandaki aklı ifade ettiği için, aklın pek üstün olduğu ve hayatî önem taşıdığı anlaşılmaktadır. İkincisi hükümdarın düşmana karşı bütün önlem, hazırlık ve gücünün yanı sıra; Allah'a münacatlarda bulunarak O'ndan yardım talep etmesidir. Bu da hem tanrısal iradenin önemini hem de her şeye rağmen insanın yaratana karşı kulluk vazifesini yerine getirmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Üçüncüsü ise hak ile batıl arasındaki savaşın daima var olması, batılın sürekli işgalci ve saldırgan huy ve hırslarının bulunmasıdır. İşte böyle bir düşmana karşı şehrin, dolayısıyla insanın her zaman teyakkuz halinde olması ve ona karşı direnmesi gerekmektedir. Bunun yolu da arınmak, erdemli olmak ve tanrısal inayet istemektir.

Sonuç

İnsan tarih boyunca Tanrı, doğa ve pek çok meseleyi incelediği gibi, kendisi hakkında da kafa yormuş, varlığının anlamını sorgulamış ve âlemdeki yeri hususunda imali fikirde bulunmuştur. Bu yüzdendir ki insanı diğer varlıklardan ayrı kılan husus onun akleden, düşünen bir varlık olmasıdır. Evrenin küçük bir modeli olan insan, kendi kendine yeterli olmayan, aksine kendi türünden başkalarının yardımına ve iş birliğine ihtiyaç duyan bir varlıktır. Böyle olunca o, türdeşleriyle bir araya gelen, topluluk halinde yaşayan, diğerleriyle dayanışma ve yardımlaşma içinde olan, hülâsa toplum/şehir inşa eden hatta inşa etme zarureti duyan bir varlıktır. İslâm felsefesinde insanın nihai gayesi olan en yüce mutluluk (*es-sâdetu'l-kusvâ*) ancak şehirde elde edilir. Dolayısıyla insan, iradî olarak ve kendi eliyle tesis ettiği şehir ile sıkı bir şekilde bağlantılıdır ve aralarındaki ilişki hayatî önem arz etmektedir.

İnsan konusu, İslâm ilim ve düşünce tarihinde pek çok âlim ve düşünür tarafından farklı muhteva, eksen ve üslupla ele alınıp incelenmiştir. Bunlardan biri de analogi, yani temsil yoluyla anlatma tarzıdır. Bundan maksat insanı kendisi ile yapısal, işlevsel vs. bakımlarından benzerlik, paralellik veya uygunluk bulunan başka şeylerle ilişkilendirerek anlatmak ve anlaşılır kılmaktır. Bu tür anlatım usullerinden biri de insan ile onun yakından ilişkili olduğu şehir arasında yapılan analogidir.

İslâm medeniyetinin günümüze kadar ulaşan zengin mirasından biri de el yazma (mahtût) eserlerdir. Medenî mirasımızı günümüze taşıyan yazma eserleri modern usullerle tahkik ve neşrederek kullanıma ve istifadeye sunmak araştırmacıların başlıca görevlerinden biridir. Bu çerçevede biz de araştırmalarımız esnasında tespit ettiğimiz insan-şehir analogisine dair bir risâlenin tahkik ve neşrini yaptık. Risâlede müellif, insan kavramından ziyade 'mümin' kelimesini kullanmakta, dolayısıyla mümin insan tasvirini; şehir/medîne üzerinden oluşturmaktadır. Risâleye ilişkin herhangi bir bilgiye tabakat eserlerinde ulaşamamıştır. Kütüphane ve el yazma kayıtlarında ise risâlenin iki yazara nispet edildiği görülmüştür. Bunlardan biri Ebü'l-Meâlî el-Hemedânî, diğeri ise Ebü'l-Meâlî el-Haddâd/İbnü'l-Haddâd/İbnü'l-Haddâdî el-Halebî/el-Hillî'dir. Ebü'l-Meâlî el-Hemedânî'den maksud açık ve belli olmamakla birlikte muhtemelen Aynükdât el-Hemedânî'ye atıf yapılmaktadır. İkincisinin ise yine kim olduğu tespit edilmemiş, dolayısıyla bu durum risâlenin kime ait olduğuna dair spekülasyonları daha da zorlaştırmıştır. İlkinin ilmî kişilik ve üslubu söz konusu risâleyle karşılaştırılmış; ikincisi için ise böyle bir çalışma yapılamamıştır. Bir Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) ve Ahmed el-Gazâlî (ö. 520/1126) takipçisi olan Aynükdât el-Hemedânî'nin düşünce, üslup ve yaklaşımları; söz konusu risâleyle uyum sağlamamaktadır. Dolayısıyla buradan çıkaracağımız sonuç şudur ki, insan-şehir analogisine dair risâle Aynükdât el-Hemedânî'ye ait değildir. Bu durumda geriye şu üç ihtimalden biri kalıyor:

- Ya Ebü'l-Meâlî el-Haddâd/İbnü'l-Haddâd/İbnü'l-Haddâdî el-Halebî/el-Hillî şeklinde atıf yapılan şahıs, Muhammed b. Mansûr b. Hubeş İbnü'l-Haddâd'ın kendisidir. Dolayısıyla söz konusu risâle ona aittir.
- Ya da Aynükdât el-Hemedânî'den başka Ebü'l-Meâlî el-Hemedânî adında biri vardır. Ancak böyle bir isim tespit edilmemiştir.
- Veya risâlenin aidiyetine dair atıf yapılan isimlerin hiçbiri doğru olmayıp, bunların dışında ve kayda geçmeyen başka bir isme aittir. Müellif insan-şehir analogisine yönelik risâlesini edebî-tasavvufî bir üslupla ele almaktadır. Müellifin her ne kadar dinî terimlerden beslendiği görülse de hatta kullandığı bazı kavram ve terimlerin din kökenli olduğu rahatlıkla anlaşılabilir, onun eserini nassa veya İslâm âlimlerinin sözlerine doğrudan başvurmaksızın serdetmesi düşünce açısından önem arz etmektedir. Dolayısıyla müellifin risâlesini, geniş anlamda felsefi bir perspektifle kaleme aldığı söylenebilir.

Yazarın kurmuş olduğu temel analogi veya temsili anlatım 'mümin' ile 'şehir' arasındadır. Ona göre mümin insan, içinde yaşadığımız dünyadaki şehri temsil etmektedir. İnsanın kalbindeki imanı ise, şehirdeki sarayı içinde bulunan hükümdarı (melik) temsil etmektedir. Böylece insanda imanın ne denli önemi haiz bir husus ve ne mertebede olduğunun altı çizilmektedir. Akıl ise şehirdeki vezire benzetilmektedir ki, hükümdar ciddi ve hayatî meselelerde bu vezire dönüp onunla istişare etmektedir. Hatta hükümdarın şaşırıp kaldığı durumlarda veziri onu teskin ediyor ve şehri müdafaa için ona fikir veriyor. Böylece müellif, insanda aklın önemine dikkat çekmektedir.

Risâle, şehre benzettiği insanın dört düşmanının olduğunu zikretmektedir. Bunlar; *iblis*, *dünya*, *nefis* ve *hevâ*'dır. Ulaşabildiğimiz bilgiye göre insanın söz konusu dört düşmanı Şâfiî'nin şiirlerinde geçmektedir. Dolayısıyla öyle anlaşılıyor ki bu dörtlü düşman

tasnifi Şâfiî orjinlidir. Müellif, zikrettiği dört düşmanın her birinin karşısına bir müdafî koymaktadır. Buna göre şehre saldıran iblise zikir (hükümdarın sırdaşı), dünyaya züht (hükümdarın nedimi), nefse ilim (hükümdarın hâcibi) ve hevâya ise akıl (hükümdarın veziri) mukavemet göstererek şehri savunur. Ortada çetin bir muharebe var, bu muharebede iman/hükümdar ve aklın/vezirin rolleri büyüktür. Kendisine meşverette bulunan hükümdara vezir, şehri korumak için çevresinde hendek kazılmanın önemli olduğunu ifade eder. Hendek ise insandaki zühdü temsil etmektedir. Böylece risâlede üç kavramın öne çıktığını ve belirleyici işlevlere sahip olduğunu görmekteyiz. Bunlar *iman* (hükümdar), *akıl* (vezir) ve *züht* (hendek)tür.

Hükümdar, şehri işgal etmek için şeytanın 'hayasızlık ve azgınlık (*beğî ve tuğyân*)' mancnıklarına karşı 'tevhit ve iman' mancnığı koymuştur. Şehre saldıran adeta her bir onbaşının karşısında direnen onbaşı cephesi, dolayısıyla hak orduları sebat, mukavemet ve aralarındaki tecanüs neticesinde galip gelmiştir. Böylece düşman tarafından şehri işgal etme tehlikesi ortadan kalkmıştır.

Netice itibarıyla insan-şehir analogisine ilişkin bu kısa risâleden şu sonuçları çıkarmaktayız:

- a) Şehrin/insanın her zaman bir can alıcı düşmanının olduğu ve bu düşmanın daima şehre saldırmak istediği görülmektedir. Dolayısıyla hak ile batıl arasında bir çekişme ve çatışma mevcuttur.
- b) Hükümdarın/imanın böyle bir düşmana karşı önlem alması gerekmektedir. Yanı sıra yakın ekibiyle ve özellikle de vezir/akıl ile meşverette bulunması zaruridir.
- c) Vezirin şehirde/aklın insanda ne denli önemli bir konuma sahip olduğu anlaşılmaktadır.
- d) Şehrin/insanın adeta birer onbaşı mesabesinde olan dört temel düşmanı vardır, bunlar: *iblis, dünya, nefis ve hevâdır*.
- e) Söz konusu düşmanlara karşı koyan ve onları püskürten yine adeta birer onbaşı hak yolu müdafileri vardır, bunlar ise: *zikir, züht, ilim ve akıldır*.
- f) Bizzat vezirin, hendek kazmanın gerekli ve isabetli olacağını söyleyerek; aklın öneminin yanı sıra zühdün de ne kadar önemli bir konumda olduğunu göstermektedir.
- g) Düşmana karşı gelmek ve onu püskürtmek için, yekvücut olmak gerekir; görev dağılımına uymak ve herkesin kendi fonksiyonunu kusursuz bir şekilde ifa etmesi gerekir; yine dayanışma ve tecanüs içerisinde olmak gerekmektedir. Aksi takdirde böyle bir düşmanı mağlup etmek zordur, belki de imkansızdır.
- h) Allah'a tevekkülün ve her koşulda O'ndan yardım istemenin gerekli olduğu bilinmelidir. Zira hükümdar, bütün önlem ve hazırlıklarının yanında Yüce Yaradan'a münacatlarda bulunarak O'ndan medet ummaktadır.
- i) Düşmanın/batıl ordularının agresif ve işgalci huyları her zaman kâimdir. Bunu böyle bilip, daima tüm önlem ve hazırlıklar bu doğrultuda yapılmalıdır.

Şekil 1. Elif Nüşhasının İlk Varağı (a)

شركت الرقية والظفر من احده وتلاين حجره وعظم الظفر
والخدين وعظم الخنثى ثمانية جزو وكان الله لطيفا خبيراً
خلق الانسان من مائتي عظم ومائة واربعين وخمسين
وتسعة وعشرين من قطرة من ماء مهين وكان ذلك على
الله يسيراً فاحمل خلقه وصوره ومد يده وصنع قدمه
ووسم بطئه ومد عنقه وفتح فرجه وانطق لسانه
ورفع النقه واجبره وكلفه اما ساكراً واما كفوفاً
احمد وهو على كل شيء قدير واشكره وهو نعم المولى
ونعم النصير واسم هذا الدال الاله وحده لا شريك
له الاله الملك اللطيف الخبير واشهد ان سيدنا ونبينا
محمداً صلى الله عليه وسلم عبده ورسوله البشير النذير
البرهان المنير صلى الله عليه وسلم عليه وعلى اله واصحابه
كلهم الصلوة والسلام على من لا نبي بعده وقفا الله وآياته
في الدنيا
التي هي في الدنيا كمثل المدينة والوجه وجوارحه كالصن
للك المدينة والايان في قلبه كالمالك في قصره وظلاله
سرى وهو الوحيد وله تاج وهو المحمد وله وزير وهو
العقل وله صاحب وهو العلم وله صاحب سر وهو
الذكر له نديم وهو الهدى وله علم وهو الانس وله
سراج وهو الحلم وله بواب وهو المرافقة وله صاحب

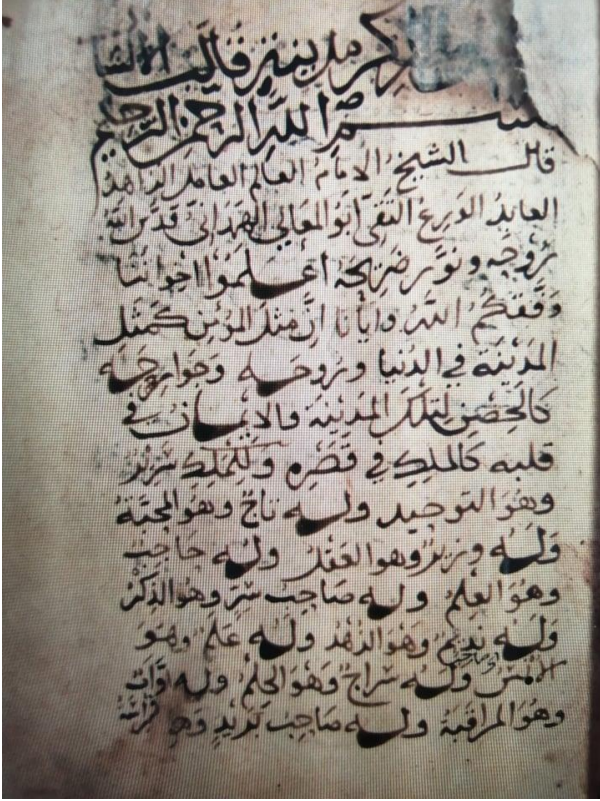
Şekil 2. Elif Nüşhasının İlk Varağı (b)

لسبح الله الرحمن الرحيم وبه التوفيق والهداية لا تقوم طريق
الحمد لله الذي خلق كل شيء فقدره تقديراً وانج من ضم الضمير
الما الغدير وفجره فغيراً فقال عز من قائل وهو الذي خلق من
المائسراً فجعله نسبا وصهراً وكان ربك قديراً خلق النطفة
بعد ان كانت عهد ومدة في ظلمات ثلاث حكمة وتصبيراً
وجمع بين الذكر والانثى وقادها سلسلة المحبة الى الاجتماع
وصور النطفة تصويراً وخلق المولود من النطفة غذاه
بالمحيط حتى ينجلي وتزلي في الظلمات وليس ليعاونه علي
ذلك احد وزيراً فقال عز من قائل خلقنا على الانسان حين
من الدهر لم يكن بشياً مذكوراً انا خلقنا الانسان من نطفة
امشاج منتليه فجعلناه سمياً بصيراً ثم خلقنا من الاعصاب
والعروق والاوراق والحوية فكان قد نام قد وراة قد والراس
وسق السمع والبصر والانف والفم وجعل في البصر نوراً
شرف اليد والرجل وقسم بها الاصابع والامامل وحسنها
بالاظفار تبصيراً وتفكيراً وربك العليم بحماها بالاحضان
وجعل في قدر عده منها اتساع السموات والارض وكان الله
علي ذلك قديراً فهم صغير وكبير وطويل ومستدير وعريض
ودقيق وجعل منهم قصيراً فانظر كيف جمع عظام الراس
شركها من جنس وحسن عظامها وكان الله سمياً بصيراً

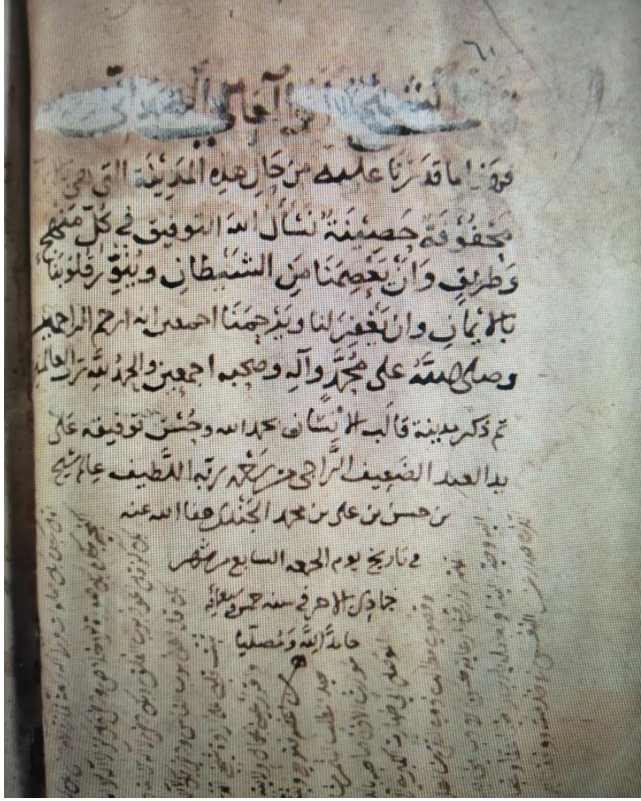
Şekil 3. Elif Nüşhasının Son Varağı (a)

واجتمع الاحرار والعبيد فقدم الوزير الى النفس وهو العبد
وزجرها والنشد
اي الصديق في جيش عظيم عزمه يوافقه الاخلاص في كل بغيم
فتمت مرمى له نسبة الهدى ويبيّن اصحاب الحديث المعجم
قال فما جابوت بلسان ولا نطقت بكلام ولا اشارت
ببيان فدخلت تحت الطاعة والحكم واليست من كل
حصان وظلم وبان لها الضياء والنور وبطل من كل
خداع وزوز وانثات النفس تقول
يا صاحبني فقا لي بسعا العجايب جند الاله لمن عاياه وفي غلبا
حتى اذ ابلت ضوا الصبح اذ علم رب العباد وكل حصه طلبا
وهبت الرجح خوفا في مصارعهم فصيرت كل ما ودحا ولو
وظل كالبس في جند يكابده يدعولما قد ذهاه الرب
قال الشيخ ابو العالى المدايني هذا ما عرفنا الله
تعالى من حال هذه المدينة التي هي بالايان مخوفة
حصينة والله سبحانه وتعالى الموقر للصواب واليه
المرجع والماب خير تعليق هذه الرسالة المباركة يوم الخميس
المبارك التاسع عشر من ذي الحجة الحرام ثمان مائة والف من
الحج النبوية وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه
وسلم ورضي الله تعالى عن كل الصالحين اجمعين امين

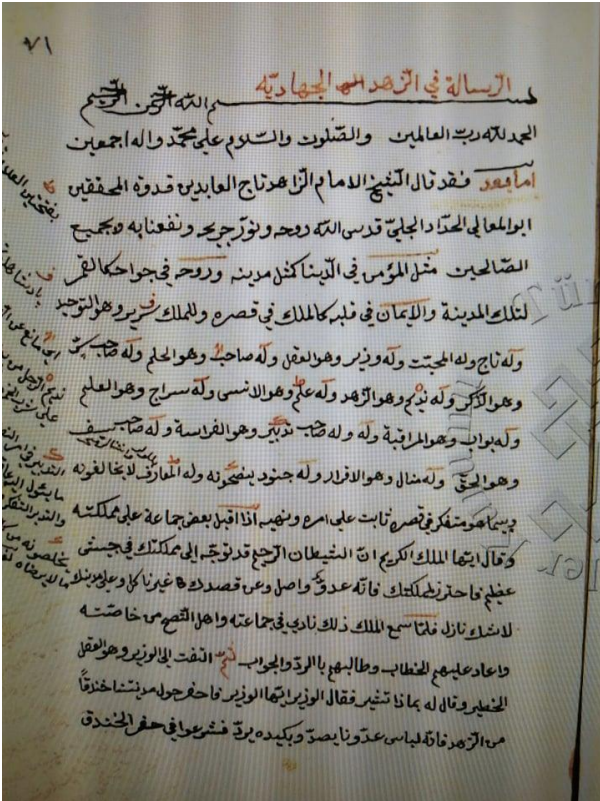
Şekil 4. Bâ Nüshasının İlk Varağı



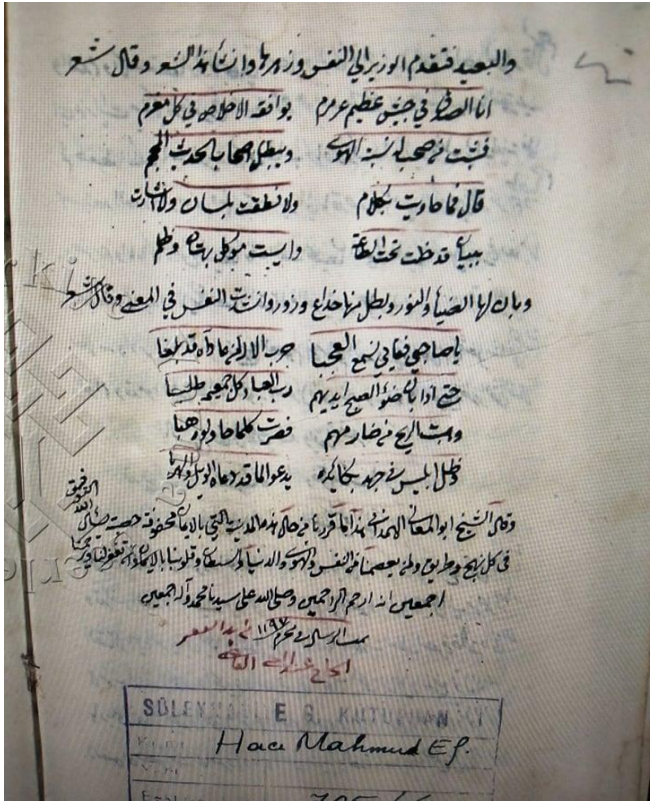
Şekil 5. Bâ Nüshasının Son Varağı



Şekil 6. Hâ Nüshasının İlk Varağı



Şekil 7. Mîm Nüshasının Son Varağı



3. Risālenin Tahkīkli Metin Neşri

(68b) بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

وبه التوفیق والهدایة لأقوم طریق⁴⁰

[الدیاجة]

الحمد لله الذي خلق كل شئ فقدره تقديراً، وأنتج من صم الصخور الماء الغدير وفجره تفجيراً، فقال عز من قائل: (وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا ۗ وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا) [الفرقان، 54/25]، خلق النطفة بعد أن كانت معدومة في ظلمات ثلاث حكمة وتبصيراً، وجمع بين الذكر والأنثى وقادهما سلسلة المحبة إلى الاجتماع؛ وصور النطفة تصويراً، وخلق المولود من النطفة وغذاه بالمحيط حتى نمى وتربى في الظلمات، وليس يعاونه على ذلك أحد وزيراً، فقال عز من قائل: (هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا * إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا) [الإنسان، 1/76-2]. ثم خلق منها الاعصاب والعروق والأوتار واللحم فكان قدراً مقدوراً، فدور الرأس وشق السمع والبصر والأنف والفم وجعل في البصر نوراً ثم مد اليد والرجل وقسمها بالأصابع والأنامل وحسنهما بالأظفار تبصيراً وتفكيراً، وركب العين وحماها بالأجفان وجعل في قدر عدسه منها اتساع السموات والأرض، وكان الله على ذلك قديراً. فمنهم صغير وكبير وطويل ومستدير وعريض ودقيق وجعل منهم قصيراً؛ فانظر كيف جمع عظام الرأس ثم ركبها من خمس وخمسين عظماً وكان الله سمياً بصيراً، (68a) ثم ركب الرقبة والظهر من أحد وثلاثين حجرة وعظم الظهر والفخذين وعظم العجز ثلاثاً جزء وكان الله لطيفاً خبيراً، خلق الإنسان من مائتي عظم وثمانية وأربعين وخمسمائة وتسع وعشرين من قطرة من ماء مهين، وكان ذلك على الله يسيراً، فأكمل خلقه وبصره ومد يده ومشي قدمه ووشح بطنه ومد عنقه وفتح فرجه وأنطق لسانه ورفع أنفه وأخبره وكلفه؛ إما شاكراً وإما كفوراً، أحمدته وهو على كل شئ قدير؛ وأشكره وهو نعم المولى ونعم النصير، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له؛ الإله الملك اللطيف الخبير، وأشهد أن سيدنا ونبينا محمداً صلى الله عليه وسلم عبده ورسوله البشير النذير؛ السراج المنير، صلى الله وسلم عليه وعلى آله وأصحابه صلاة يهون علينا كل أمر عسير.⁴¹

[النص]

إعلم⁴² وفقنا الله وإياك⁴³ أن⁴⁴ مثل المؤمن كمثل المدينة في الدنيا،⁴⁵ وروحه وجوارحه كالحصن⁴⁶ لتلك المدينة، والإيمان في قلبه كالملك في قصره، وللملك سرير وهو التوحيد، وله تاج وهو⁴⁷ المحبة، وله وزير وهو العقل، وله صاحب⁴⁸ وهو العلم،⁴⁹ وله صاحب سر⁵⁰ وهو الذكر، وله نديم وهو الزهد، وله علم وهو الأنس، وله سراج وهو الحلم،⁵¹ وله بواب⁵² وهو المراقبة، وله⁵³ صاحب بريد⁵⁴ (69b) وهو الفراسة،⁵⁵ وله صاحب سيف وهو الحق، وله صاحب لسان⁵⁶ وهو الإقرار، وله جنود ينصحونه، وله معاشرون يعاشره⁵⁷ ولا يخالفونه.

⁴⁰ آ: قبل البسملة في الورق الأول من المخطوط ذكرت هذه العبارة: (67a) هذه رسالة لطيفة للشيخ أبي المعالي الهمداني رحمه الله تعالى، مشتملة على تمثيل صورة المؤمن بالمدينة وأن الإيمان في قلبه كالملك في قصره؛ إلى آخرها. فرحمه الله تعالى وشكر سعيه ونفعنا به، آمين، تم. ا ب خ م - وبه التوفيق والهداية لأقوم طريق. ا ب: [قبل البسملة] ... ذكر مدينة قالب الانسان. ا خ: [قبل البسملة] الرسالة في الزهد الجهادية. ا م: [قبل البسملة] رسالة أبو المعالي الهمداني قدس الله روحه تمثيل المؤمن.

⁴¹ م - الحمد لله الذي خلق كل شئ... كل أمر عسير. ا م + قال الشيخ الامام العالم الزاهد العابد النقي التقي، أبو المعالي الهمداني قدس الله روحه ونور ضريحه.

⁴² م + يا أخي.

⁴³ ب - الحمد لله الذي خلق كل شئ... إعلم وفقنا الله وإياك. ا ب: قال الشيخ الامام العالم العامل الزاهد العابد الورع التقي أبو المعالي الهمداني قدس الله روحه ونور ضريحه: إعلموا إخواننا وفقكم الله وإيانا.

⁴⁴ خ - الحمد لله الذي خلق كل شئ... إعلم وفقنا الله وإياك أن. ا خ + الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله أجمعين. أما بعد، فقد قال الشيخ الامام الزاهد تاج العابدين قدوة المحققين أبو المعالي الحداد الجلي قدس الله روحه ونور ضريحه ونفعنا به وبجميع الصالحين:.

⁴⁵ آ - في الدنيا، صح هامش. ا خ: مثل المؤمن في الدنيا كمثل مدينة.

⁴⁶ خ: في جوارحه كالقصر.

⁴⁷ خ: وله.

⁴⁸ ب م: حاجب.

⁴⁹ خ: الحلم.

⁵⁰ م: السر.

⁵¹ خ: العلم.

⁵² ب: أوأب.

⁵³ خ + وله.

⁵⁴ خ: تدبير.

⁵⁵ ب: فراسة. ا م - وله بواب وهو المراقبة، وله صاحب بريد وهو الفراسة.

⁵⁶ م: مناد. ا خ: مقال.

⁵⁷ ب - يعاشره و. ا م - يعاشره. ا خ - معاشرون يعاشره و. ا خ + المعارف.

فبينما⁵⁸ هو متفكر⁵⁹ في قصره ثابت على نهيه وأمره؛⁶⁰ إذ⁶¹ أقبل بعض جماعته المشفقين⁶² على⁶³ مملكته⁶⁴ وقال: ⁶⁵أيها الملك الكريم،⁶⁶ إنَّ الشيطان الرجيم قد توجَّه إليك⁶⁷ في⁶⁸ جيش⁶⁹ عظيم، فاحترز منه على⁷⁰ مدينتك⁷¹ غاية الاحتراز، واستعن عليه بالعزیز الغفار، واحترس على مدينتك⁷² واستعد على⁷³ مملكتك؛⁷⁴ فإنه عدو واصل وعن⁷⁵ قصرك ليس⁷⁶ بنا كل وعلى مدينتك لا شك حاصل.⁷⁷

فلما رأى⁷⁸ الملك ذلك نادى في جماعته وأهل النجدة⁷⁹ من خاصته، وأعاد عليهم الخطاب وطلب منهم الرأي الصواب.⁸⁰ ثم التفت إلى الوزير وهو العقل الخطير وقال⁸¹ له: بماذا تشير؟ فقال له⁸² الوزير: أيها الملك نحفر⁸³ حول مدينتنا خندقاً من الزهد، فإنه لبأس عدونا يصدُّ ولكيده⁸⁴ يرد، فشرعوا في حفر الخندق بمعاول الحرق⁸⁵ وأجروا في مجاريه دموع الأرق.⁸⁶

فلما أحاط الخندق بالمدينة⁸⁷ أنشأ⁸⁸ لسان حال⁸⁹ الملك يقول هذه الأبيات:⁹⁰

ولما أحاطت بي جنود وساوسي * حفرت بزهدي حول قلبي⁹¹ خندقاً
حفرناه⁹² في أرض التودد والصفاء⁹³ * وأرسلت⁹⁴ دمع العين فيه تدفقاً
وأصفيت سري واعتصمت بخالقي * وأصبحت⁹⁵ من أسر المهالك مطلقاً

⁵⁸ خ: وبينما. ا ب: فينا.

⁵⁹ ب: مفتكر.

⁶⁰ خ م: أمره ونهيه.

⁶¹ ب م: إذ.

⁶² خ: جماعة. ا خ - المشفقين.

⁶³ ب: إلى.

⁶⁴ آ - المشفقين على مملكته، صح هامش.

⁶⁵ ب م: فقال.

⁶⁶ م - الكريم.

⁶⁷ خ: إلى مملكتك.

⁶⁸ م - إليك في.

⁶⁹ م: بجيش.

⁷⁰ ب: فاحترز على مدينتك. ا م: فاحترز عن مدينتك.

⁷¹ آ - على مدينتك، صح هامش. ا خ: لمملكتك.

⁷² ب م - غاية الاحتراز، واستعن عليه بالعزیز الغفار، واحترس على مدينتك.

⁷³ ب: لمملكتك.

⁷⁴ خ - منه في مدينتك غاية الاحتراز، واستعن عليه بالعزیز الغفار، واحترس على مدينتك واستعد على مملكتك.

⁷⁵ م: وعلى.

⁷⁶ ب م: غير.

⁷⁷ ب خ م: نازل.

⁷⁸ خ: سمع.

⁷⁹ ب خ م: النصح.

⁸⁰ ب م: والجواب. ا خ: وطالبهم بالرد والجواب.

⁸¹ م: فقال.

⁸² خ - له.

⁸³ خ: الوزير فاحفر. ا م: يحفر.

⁸⁴ خ: وبكيده.

⁸⁵ ب م: القلق. ا خ: ومعاول القلق.

⁸⁶ م: العرق.

⁸⁷ ب خ م: بالمدينة الخندق.

⁸⁸ خ: وأنشأ.

⁸⁹ ب م - لسان حال.

⁹⁰ ب - هذه الأبيات. ا خ - لسان حال الملك يقول هذه الأبيات. ا خ: يقول شعرا. ا م - يقول هذه الأبيات. ا م + هنا الشعر.

⁹¹ خ: حصني.

⁹² خ: حفرته. ا م: فأحفرناه.

⁹³ خ: والصفاء.

⁹⁴ خ: وأجريت.

⁹⁵ خ: فأصبحت.

(69a) قال: فبينما هو كذلك إذ علا⁹⁶ غبار الباطل وأقبل⁹⁷ العدو ما⁹⁸ بين فارس وراجل فنزل الهوى عن يمين المدينة فضرب خيامه ونشر أعلامه، وكانت⁹⁹ جنوده عشرة:

[1] الحسد،

[2] والتجبر،

[3] والعجب،

[4] والكبر،¹⁰⁰

[5] والغل،

[6] والمكر،

[7] والحقده،

[8] والغدر،

[9] والوسوسة في السر،¹⁰¹

[10] والمخالفة في الأمر.

ونزلت النفس عن شمال المدينة فضربت خيامها، ونشرت أعلامها،¹⁰² وكانت¹⁰³ جنودها¹⁰⁴ عشرة:

[1] الحرص،

[2] والشهوة،

[3] والشح،

[4] والرغبة،

[5] والزيف،

[6] والقسوة،¹⁰⁵

[7] والبخل،

[8] والأمل،

[9] والطمع،

[10] والكسل.

ونزلت الدنيا أمام المدينة، وكانت¹⁰⁶ جنودها عشرة:¹⁰⁷

[1] الرياء،

[2] والتفاخر،

[3] والبطر،¹⁰⁸

⁹⁶ خ: علت.

⁹⁷ خ: فأقبل.

⁹⁸ خ - ما.

⁹⁹ ب خ م: وكان.

¹⁰⁰ خ ب: والتكبر.

¹⁰¹ م: الشر.

¹⁰² ب م - فضربت خيامها، ونشرت أعلامها.

¹⁰³ ب خ: وكان.

¹⁰⁴ م: وكان جنوده.

¹⁰⁵ خ: والقساوة.

¹⁰⁶ ب خ: وكان.

¹⁰⁷ م: وكان جنوده عشر.

¹⁰⁸ م: والنظر.

- [4] والهو،¹⁰⁹
- [5] واللعب،
- [6] والزور،¹¹⁰
- [7] والغش،¹¹¹
- [8] والخديعة،
- [9] والتفريط في حفظ¹¹² الشريعة.
- ونزل¹¹³ إبليس اللعين وراء المدينة، وكانت¹¹⁴ جنوده عشرة:
- [1] الظلم،
- [2] والخيانة،
- [3] والكفر،
- [4] وترك الأمانة،
- [5] والبغض،
- [6] والنفاق،
- [7] والشك في قدرة الإله¹¹⁵ الواحد الخلاق،
- [8] فالمخالفة¹¹⁶ لما أمر الله¹¹⁷ به¹¹⁸ ذو الجلال والإكرام،
- [9] والغفلة عن أمر الله تعالى.¹¹⁹
- فهاه الملك ما¹²⁰ أبصر وجزع لذلك¹²¹ وتحير وميز في أموره¹²² وتفكر وأنشد¹²³ لسان حاله¹²⁴ يقول، شعر:¹²⁵
- إني¹²⁶ بليت بأربع ما¹²⁷ سلطوا * إلا لطول شقاوتي وعنائي
- إبليس والدنيا ونفسي والهوا * كيف الخلاص وكلهم أعدائي¹²⁸

¹⁰⁹ خ: والهو.

¹¹⁰ ب + والكذب.

¹¹¹ خ - والغش. ا خ + والكذب والفحش. ا م + والكذب.

¹¹² ب خ م - حفظ.

¹¹³ خ: ونزلت.

¹¹⁴ ب خ م: وكان.

¹¹⁵ آ - قدرة الإله، صح هامش. ا خ: الله تعالى. ا خ - الواحد الخلاق. ا ب: قدرة الله تعالى. ا م - الإله.

¹¹⁶ خ: والخلاف.

¹¹⁷ خ ب - الله.

¹¹⁸ م: والمخالفة لأمر الله.

¹¹⁹ خ: والتغفيل عن سنة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم. ا خ + والبدعة. قال الراوي. ا م: والتغفيل عن سنة الرسول.

¹²⁰ خ: فقال الملك ذلك حين. ا م: فقال الملك لما.

¹²¹ ب خ م: من ذلك.

¹²² خ: سره.

¹²³ خ: والتفكر وأنشأ. ا ب: وأنشأ.

¹²⁴ خ ب - لسان حاله.

¹²⁵ خ ب - شعر. ا م: وأنشأ هذا البيت فقال.

¹²⁶ م: إنما.

¹²⁷ م: مما.

¹²⁸ لقد ورد هذان البيتان في أشعار الشافعي بهذا الشكل:

إني بليت بأربع يرمني * بالنبل عن قوس لهن صرير
إبليس والدنيا ونفسي والهوى * أتى يفر من الهوى يحرير

انظر: مناقب الشافعي للبيهقي، 89/2؛ وديوان الإمام الشافعي لعبدالرحمن المصطاوي، 58.

(70b) إبليس يسلك بي¹²⁹ طريق مهالكي¹³⁰ * والنفس تأمرني بكل بلاء¹³¹
وأرى¹³² الهوى تدعوا¹³³ إليه خواطري * في ظلمة¹³⁴ الشبهات والآراء¹³⁵
وزخارف الدنيا تقول¹³⁶ أما ترى¹³⁷ * حسني وحسن¹³⁸ ملابسي وبهائي
وجنودهم حاطوا¹³⁹ بسور¹⁴⁰ مدينتي¹⁴¹ * يا عدتي في شدتي ورخاءي¹⁴²
قال: فلما رأى وزيره،¹⁴³ وهو العقل¹⁴⁴ قد¹⁴⁵ تحير¹⁴⁶ وهاب¹⁴⁷ ذلك وتفكر أنشأ¹⁴⁸ لسان حاله¹⁴⁹ يقول شعر:¹⁵⁰
لا تجزَعنَّ لما أبصرت حل بنا¹⁵¹ * فحَوّل بلدتنا¹⁵² الأملاك تحرسنا
ونحن في حفظهم من كل ناحية * فنشكر¹⁵³ الله إذ للخير¹⁵⁴ وفقنا
فمن عرفناه¹⁵⁵ أصفينا¹⁵⁶ مودته * لكن ينكرنا¹⁵⁷ من ليس يعرفنا

قال: ثم¹⁵⁸ إن¹⁵⁹ الملك نادى: يا غياث المستغيثين ويا دليل المتحيرين. فثبت الله قلبه¹⁶⁰ وجنانه وقوي ظهره¹⁶¹ وأركانها. ثم قال للوزير، وهو العقل الخطير:¹⁶²
كن أنت مقابل¹⁶³ الهوى واطلب النصر من العزيز المولى، والآن قد¹⁶⁴ سلمت يمين مدينتي¹⁶⁵ إليك، واعتمدت في حفظها على الله ثم¹⁶⁶ عليك. ثم ضم إليه

- 129 خ: م: سلك في.
130 خ: مهالك.
131 ب خ م: بلائي.
132 ب: وإلى.
133 خ م: يدعوا.
134 م: ظلمات.
135 ب م: والآرائي. ا خ: ولا رائي.
136 م: يقول.
137 م - أما ترى. ا م: لمقابري.
138 ب خ م: وفخر.
139 خ: أحاطوا.
140 ب: بصور.
141 م: أحاطتني بسور مديني.
142 ب: ورجائي.
143 خ: وزير الملك. ا م: الوزير.
144 م + الخطير.
145 ب + جزع و. ا م + جزع الملك و.
146 ب + وقد.
147 ب + من. ا م: وقد هاب من.
148 م: فأنشأ.
149 ب - لسان حاله.
150 ب - شعر. ا خ - وهو العقل قد تحير وهاب ذلك وتفكر أنشأ لسان حاله يقول شعر. ا خ + أن قد جزع وتحير وهابه ذلك، تفكر وأنشأ يقول الملك لهذا الشعر. ا م - لسان حاله يقول شعر. ا م + هذه الأبيات.
151 م: حدساً.
152 خ: ولاتنا.
153 ب خ: فشكر. ا م: ونشكر.
154 م: المخير.
155 م: فمذ عرفنا.
156 خ: فمذ عرفناه صافينا.
157 م: تنكرنا.
158 م - ثم.
159 خ - إن.
160 خ - قلبه و.
161 ب م + وشد. ا خ + وشد.
162 ب - الخطير. ا م - وهو العقل الخطير.
163 خ: في مقابلة.
164 ب: فقد.
165 خ: المدينة.
166 خ - على الله ثم.

من جنوده عشرة، ليكون كل منهم مقابلًا للآخر،¹⁶⁷ وهي:¹⁶⁸

[1] الإخلاص،

[2] والخشوع،

[3] واليقين،

[4] والخضوع،¹⁶⁹

[5] والمعرفة،

[6] والهداية،

[7] والورع،

[8] والتقى،¹⁷⁰

[9] والتسليم،¹⁷¹

[10] والرضا.

ثم سلم الجانب الثاني¹⁷² إلى حاجبه، وهو العلم،¹⁷³ وقال له: كن¹⁷⁴ مقابل¹⁷⁵ النفس. ثم ضم إليه¹⁷⁶ من جنوده عشرة، وهي:¹⁷⁷

[1] اليقظة،¹⁷⁸

[2] والحكمة،¹⁷⁹

[3] وغض الطرف،¹⁸⁰

[4] (70a) والقناعة،

[5] والشكر،

[6] والإجابة،

[7] والتعفف،

[8] والصبر،

[9] والنصيحة،

[10] واجتناب كل فعل قبيح.¹⁸¹

ثم سلم الجانب الثالث¹⁸² إلى صاحب سره، وهو الذكر، وقال له: كن أنت مقابل إبليس. ثم ضم¹⁸³ إليه من جنوده عشرة، وهي:¹⁸⁴

[1] الحياء،

¹⁶⁷ م - منهم مقابلًا للآخر. ا م + منها مقابل الآخر.

¹⁶⁸ ب خ - ليكون كل منهم مقابلًا للآخر، وهي. ا ب: وهم. ا م: وهو.

¹⁶⁹ م: والخضوع والخشوع واليقين.

¹⁷⁰ خ م - والتقى.

¹⁷¹ خ + والانتقاد.

¹⁷² خ + وهو شمال المدينة.

¹⁷³ خ: صاحبه، وهو الحلم.

¹⁷⁴ ب خ م + أنت.

¹⁷⁵ خ: في مقابلة.

¹⁷⁶ خ: ثم سلم.

¹⁷⁷ ب: وهم. ا خ - وهي. ا م: وهو.

¹⁷⁸ ب خ م: التيقظ.

¹⁷⁹ خ: والعلم.

¹⁸⁰ خ: والغض الطرف.

¹⁸¹ خ: واجتناب القبائح. ا م - قبيح.

¹⁸² خ + وهو ظهر المدينة.

¹⁸³ خ: كن أنت في مقابلة الشيطان، ثم أضاف.

¹⁸⁴ ب: وهم. ا خ - وهي. ا م: وهو.

[2] والمحبة،

[3] والإيثار،

[4] وحسن الصحبة،¹⁸⁵

[5] والتوكل،

[6] وترك الجفا،

[7] والتواضع،

[8] والوفاء،

[9] والإيابة،

[10] والجود.¹⁸⁶ثم¹⁸⁷ سلم الجانب الرابع¹⁸⁸ إلى نديمه، وهو الزهد، وقال له: كن أنت مقابلاً للدنيا.¹⁸⁹ وضم إليه من جنوده عشرة، وهي:¹⁹⁰

[1] طلب الحلال،

[2] واجتناب الحرام،¹⁹¹[3] والإفتقار إلى الله تعالى،¹⁹²

[4] وترك الاعتزاز،

[5] والثقة بالله تعالى،¹⁹³

[6] وترك الرندقة،

[7] والندم،

[8] والإستغفار،¹⁹⁴[9] والتهجد في وقت¹⁹⁵ الأسحار،[10] والبكاء من خشية الله تعالى.¹⁹⁶ثم¹⁹⁷ قال لهم: من رأيت¹⁹⁸ منكم قد قصر في الخدمة فما له عندي جزاء¹⁹⁹ إلا صاحب سيف النعمة.²⁰⁰ ثم حفظ²⁰¹ الملك باب الملك، وهو²⁰² باب المدينة ولبس ثياب الجهاد وخلع²⁰³ ثياب الزينة.²⁰⁴¹⁸⁵ خ: وحسن النصيحة.¹⁸⁶ ب: الجحود عنه. ا: خ: والشجاعة. ا م - والإيابة والجود. ا م + والجحود والأمانة والحق.¹⁸⁷ م + اعلم.¹⁸⁸ خ + وهو أمام المدينة.¹⁸⁹ ب: في مقابل الدنيا. ا: خ: في مقابلة الدنيا. ا م: مقابل الدنيا.¹⁹⁰ ب: وهم. ا: خ - وضم إليه من جنوده عشرة، وهي. ا: خ + ثم قواه بعشرة من جنوده. ا م: وهو.¹⁹¹ م: المحارم.¹⁹² ب: عز وجل. ا م - تعالى.¹⁹³ ب م - تعالى. ا: خ: والشفقة على خلق الله تعالى. ا: خ + والتقي بالله تعالى عز وجل.¹⁹⁴ خ: مع الاستغفار.¹⁹⁵ خ م - وقت.¹⁹⁶ ب: عز وجل. ا: خ - الله تعالى. ا: خ + الجبار عز وجل. ا م - تعالى. ا م + الواحد القهار.¹⁹⁷ م - ثم.¹⁹⁸ ب م: أي من رأيت.¹⁹⁹ ب: جواب عندي. ا م - فما له عندي جزاء. ا م + فلا جواب عندي.²⁰⁰ خ: ثم قال لهم: من قصر منكم في الخدمة سلط عليهم سيف النعمة. ا م: السيف بالنعمة عينه.²⁰¹ ب: حفظه.²⁰² ب خ م - باب الملك، وهو.²⁰³ ب خ م: وترك.²⁰⁴ م + وخلع ثياب المدينة.

فلما استقر²⁰⁵ العدو موضعه²⁰⁶ ولم يجد سبيلاً إلى ما قد صنعه، إذا²⁰⁷ الملك قد خرج²⁰⁸ في جماعته²⁰⁹ لحربهم وطعانهم²¹⁰ وضربهم، فأما²¹¹ ما كان من الشيطان فإنه²¹² نصب على²¹³ المدينة²¹⁴ منجنيقات البغي والطغيان، فجعل الملك في مقابلته منجنيق²¹⁵ التوحيد والإيمان؛ فصار القتال بين (71b) الفريقين يعمل والدم ينزل،²¹⁶ فلما أقبل الليل بظلامه وأدبر النهار بانهمزاه²¹⁷ فرع القوم أن يهجم²¹⁸ العدو في²¹⁹ الظلام، فأشعلوا²²⁰ مشاعل الحرق والغرام، وقدموا عليها قائد²²¹ التوبة؛ فصار لكل²²² فريق²²³ نوبة،²²⁴ فلما بان الصباح وأظهر²²⁵ القوم القتال²²⁶ بالسلاح، فجعل²²⁷ الملك ينشد ويقول: ²²⁸

قد بلغ الشوق منتهاه * وحلّ بي²²⁹ منك ما تراه

من²³⁰ لي سواه مولى²³¹ * فلست²³² أشكو إلى سواه

قال: ²³³ ثم²³⁴ إن²³⁵ الملك قال لجنوده: أخرجوا إليهم، فإن الله تعالى²³⁶ ناصركم عليهم. ²³⁷ ففتح القوم باب المدينة وقد لبسوا²³⁸ العدة الحصينة وقد²³⁹ برز كل واحد منهم إلى خصمه وبذل ما وصل إليه من علمه، وصار القتال بينهم عمال²⁴⁰ وكان صاحب المدينة يطلب النصر من الخالق،²⁴¹ فألقى الله²⁴² في قلوب

205 م: استعد.

206 م: موضعه.

207 ب م: نادى.

208 ب - قد خرج.

209 م - قد خرج في جماعته. ا م + فهي علت.

210 م: وطغيانهم.

211 م: وأما.

212 خ: فلما استقر العدو في مواضعهم ولم يجدوا سبيلاً إلى مطامعهم نادى الملك في جماعته لمحاربة العدو فأما الشيطان فقد كان.

213 خ + باب.

214 م - على المدينة.

215 ب م: مقابلتها منجنيقات. ا خ - البغي والطغيان، فجعل الملك في مقابلته منجنيق. ا خ: منجنيقات البهتان فقابلوها بمنجنيقات.

216 خ - فصار القتال بين الفريقين يعمل والدم ينزل. ا خ: والقتال بين الفريقين.

217 ب خ م: بانصرامه.

218 ب + عليهم. ا خ + عليه.

219 م: وفي.

220 خ: فاشتغلوا.

221 خ م: فائدة.

222 ب: وصار على. ا م: وصار كل.

223 ب م + منهم.

224 خ - فصار لكل فريق نوبة. ا خ + فحرسوا السور بالتوبة.

225 ب م: ظهر. ا خ: أظهر.

226 ب - القتال.

227 ب خ: وجعل. ا م: فقال.

228 خ - ينشد و. ا م + شعر.

229 م - بي.

230 ب + لم يكن.

231 م: من لم يكن له مولى سواه.

232 ب م: فليس. ا خ: من لم يكن ولي له معاه فكيف.

233 ب خ - قال.

234 م - ثم.

235 خ - إن.

236 ب خ م - تعالى. ا م + بأمركم.

237 خ - عليهم. ا م: عليكم.

238 م: لبس.

239 ب م - قد.

240 ب: القتال يعمل بين الفريقين. ا م: بين الفريقين يعمل والدم يزل.

241 ب: خالق الثقلين. ا خ - ففتح القوم باب المدينة وقد لبسوا العدة الحصينة وقد برز كل واحد منهم إلى خصمه وبذل ما وصل إليه من علمه، وصار القتال بينهم عمال وكان صاحب المدينة يطلب

النصر من الخالق. ا خ + ففتحوا أبواب المدينة وبرز كل إلى خصمه فاشتد الحرب بين الفريقين وكان حزب الملك يطلبون النصر من صاحب الكونين. ا م: خالقه.

242 خ + تعالى.

الأعداء الخوف والفرع²⁴³ فانصرف عن أصحاب الحق الباطل واندفع، فولت²⁴⁴ الأعداء هاربين وصارت²⁴⁵ جيوش الحق في إثرهم طالبين، فمنهم من أسروه ومنهم²⁴⁶ من جرحوه²⁴⁷ ومنهم من²⁴⁸ قتلوه،²⁴⁹ والتجت²⁵⁰ النفس إلى حصن الفتنة فحاصروها وقاتلوا قتالاً شديداً بالعدة العديدة،²⁵¹ (71a) واجتمع²⁵² الأحرار²⁵³ والعبيد²⁵⁴ فقدم²⁵⁵ الوزير وهو العقل الخطير²⁵⁶ إلى النفس وزجرها وأنشد:²⁵⁷

أتى²⁵⁸ الصدق في²⁵⁹ جيش عظيم عرمرم²⁶⁰ * يوافقه الاخلاص²⁶¹ في كل مغرم

فيثت²⁶² من صحت²⁶³ له نسبة الهدى * ويبطل أصحاب الحديث المغمغم²⁶⁴

قال:²⁶⁵ فما جاوبت بلسان ولا نطقت بكلام²⁶⁶ ولا أشارت ببنان²⁶⁷ فدخلت تحت الطاعة والحكم،²⁶⁸ وأيست من كل²⁶⁹ بهتان وظلم، وبان لها الضياء والنور ويبطل منها كل²⁷⁰ خداع وزور. وأنشأت²⁷¹ النفس²⁷² تقول:²⁷³

يا صاحبي قفا بي²⁷⁴ تسمعا²⁷⁵ العجا²⁷⁶ * جند²⁷⁷ الإله لمن عاداه قد غلبا²⁷⁸

²⁴³ ب خ م: والجزع.

²⁴⁴ م: فول.

²⁴⁵ م: فصارت.

²⁴⁶ م: فمنهم.

²⁴⁷ م: جرحوهم.

²⁴⁸ ب م - منهم من.

²⁴⁹ خ - فانصرف عن أصحاب الحق الباطل واندفع، فولت الأعداء هاربين وصارت جيوش الحق في إثرهم طالبين، فمنهم من أسروه ومنهم من جرحوه ومنهم من قتلوه. ا خ + فانهزم الباطل واندفع فولوا هاربين وصار جيش الحق طالبين فادركوهم فمنهم من قتلوه ومنهم من أسروه.

²⁵⁰ ب م: والتجأت. ا خ: ثم التجأت.

²⁵¹ م: والعديدة.

²⁵² ب + عليها. ا م + عليه.

²⁵³ ب + منهم.

²⁵⁴ خ - بالعدة العديدة، واجتمع الأحرار والعبيد.

²⁵⁵ ب: فتقدم. ا خ: ثم تقدم. ا م: والبعد فتقدم.

²⁵⁶ آ - وهو العقل الخطير، صح هامش. ا ب خ م - وهو العقل الخطير.

²⁵⁷ ب خ م - وأنشد. ا ب خ: وأنشأ يقول. ا م + وأنشأ هذا الشعر وقال: شعر.

²⁵⁸ م: أنا.

²⁵⁹ خ: من.

²⁶⁰ خ: غير مبرم.

²⁶¹ خ: يوافق التقوى. ا ب + من.

²⁶² خ: وثبت. ا م: فثبت.

²⁶³ م: صحب.

²⁶⁴ ب خ م: المجمعم.

²⁶⁵ خ - قال.

²⁶⁶ م: بكلام ولا نطقت بلسان.

²⁶⁷ م: ببيان.

²⁶⁸ م - والحكم.

²⁶⁹ م: موكلي.

²⁷⁰ م - كل.

²⁷¹ ب: وأنشئت في المعنى وهي. ا م: وأنشئت النفس في المعنى وقال شعر.

²⁷² ب - النفس.

²⁷³ خ - فما جاوبت بلسان ولا نطقت بكلام ولا أشارت ببنان فدخلت تحت الطاعة والحكم، وأيست من كل بهتان وظلم، وبان لها الضياء والنور ويبطل منها كل خداع وزور. وأنشأت النفس تقول. ا خ + فلما جاوبت النفس بلسان والاشارة ببنان، فاسروها فدخلت تحت طاعة الملك، فبان لها الضياء والنور وتركت الباطل والزور، وأنشأ المفتي يقول:.

²⁷⁴ ب - بي.

²⁷⁵ ب م: تسمع.

²⁷⁶ خ: يا صاحبي قفا بي تسمع العجا.

²⁷⁷ ب خ م: حزب.

²⁷⁸ م: بلغا.

حتى إذا بان ضوء²⁷⁹ الصبح أيدهم²⁸⁰ * رب العباد وكل²⁸¹ خصمه²⁸² طلبا
وهبت الريح خوفاً في مصارعهم²⁸³ * فصيرت كل ما²⁸⁴ قد حاوله هبا
وظل إبليس في جهد²⁸⁵ يكابده * يدعو لما قد دهاه²⁸⁶ الويل والحربا²⁸⁷

{قال²⁸⁸ الشيخ أبو المعالي الهمداني:}

هذا²⁸⁹ ما عرفنا الله تعالى²⁹⁰ من حال هذه المدينة التي هي²⁹¹ بالإيمان²⁹² محفوفة حصينة، والله سبحانه وتعالى الموفق للصواب، وإليه المرجع والمآب.
{نجز تعليق هذه الرسالة المباركة يوم الخميس المبارك، تاسع عشرين ذي الحجة الحرام ختام سنة مائة وألف من الهجرة النبوية، وصلى الله على سيدنا محمد
وعلى آله وصحبه وسلم، ورضي الله تعالى عن كل الصحابة أجمعين، آمين. تم²⁹³ .}

279 - خ - ضوء.

280 - خ: أيديهم.

281 - خ: وحل.

282 - م: جميعهم.

283 - ب: خ: مضارعهم. ا م - خوفاً في مصارعهم. ا م + من ضارعهم.

284 - ب: خ: كلما. ا م: فصرت كلما.

285 - خ: كرب.

286 - ب: م: دعاه. ا خ: بما قد عاداه.

287 - ب: م: الهربا.

288 - م: وقال.

289 - ب: فهذا.

290 - ب: ما قدرنا عليه. ا م: ما قرنا.

291 - م - هي.

292 - ب - بالإيمان.

293 - ب م - والله سبحانه وتعالى الموفق... ورضي الله تعالى عن كل الصحابة أجمعين، آمين. تم. ا ب + نسأل الله التوفيق في كل منهج وطريق، وأن يعصمنا من الشيطان وينور قلوبنا بالإيمان وأن يغفر لنا ويرحمنا أجمعين، إنه أرحم الراحمين، وصلى الله على محمد وآله وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين. تم ذكر مدينة قالب الانسان؛ بحمد الله وحسن توفيقه، على يد العبد الضعيف الراجي من رحمة ربه اللطيف، عالم شيخ بن حسن بن علي بن محمد الجندي عفا الله عنه، في تاريخ يوم الجمعة السابع من شهر جمادى الآخرة في سنة خمس وسبعمائة، حامداً لله ومصلياً. ا خ - قال الشيخ أبو المعالي الهمداني... ورضي الله تعالى عن كل الصحابة أجمعين، آمين. تم. ا خ + تمت الرسالة الجهادية والحمد لله خير الناصرين وصلواته وسلامه وبركاته وعلى جميع الأنبياء والمرسلين والملائكة المقربين والمؤمنين الصالحين اللهم خصص محمداً بأفضل التحيات والكرامات في جميع الأزمان والأوقات ورحمة الله على جميع المسلمين والمسلمات، آمين يا رب العالمين. 25 صفر سنة 1232. ا م + نسأل الله التوفيق في كل نهج وطريق وأن يعصمنا من النفس والهوى والشيطان، وقلوبنا بالإيمان، وأن يغفر لنا ويرحمنا أجمعين، إنه أرحم الراحمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين. تمت الرسالة في محرم/1197 في يد الفقير، الحاج عبدالغني القاضي.

Kaynakça | References

- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2019.
- Alkış, Abdurrahim. *Aynu'l-kudât-ı Hemedânî'nin Hayatı, Eserleri ve Usûl-i Selâse Hakkındaki Tasavvufî-Kelâmî Görüşlerinin Tahlili*. İstanbul: Hikemiyat, 2021.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Âşık Paşa. *Garibnâme*. Yeni Türkçeye haz. Bedri Noyan. Ankara: Ardıç Yayınları, 1998.
- Aydın, Yaşar. "Farabi". *Siyaset Felsefesi Tarihi*. ed. Ahu Tunçel - Kurtul Gülenç. 92-112. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021.
- Baltacı, Halil. *Aşıklar Sultanı: Aynu'l-Kudât el-Hemedânî'nin Hayatı ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Başer, Hacı Bayram. "Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine Bir Değerlendirme". *İnsan Nedir?*. ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer. 501-544. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.
- Bener, Mehmet Emin. *Aynu'l-Kudât-ı Hemedânî'nin Tasavvuf Müdâfaası (Şekva'l-Garib Örneği)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-. *Menâkıbu's-Şâfiî*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dâru't-Turâs, 1390/1970.
- Bingöl, Abdulkuddüs. "Temsil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erşim 26 Mart 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/temsil-mantik>
- Cengiz, Yunus. "Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri". *İnsan Nedir?*. ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer. 59-85. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.
- Ceran, Ömer. "İbn Miskeveyh'in Fizik, Metafizik ve Siyaset Düşüncesinde Kullandığı Benzetmeler". *İslâmî Araştırmalar* 33/2 (2022), 524-539.
- Durhan, Gülümser. *Aristoteles ve Platon'da Analoji*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2020.
- Fârâbî. *el-Medînetü'l-Fâzıla*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayınları, 2021.
- Fârâbî. *Fusûlün Münteze: Seçilmiş Fasıllar*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022.
- Fârâbî. *İhsâu'l-Ulûm*. nşr. Ali Bû Malham. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1996.
- Fârâbî. *Kitâbü'l-Mille*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *İhyâhu ulûmi'd-Dîn*. 9 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1432/2011.
- Hemedânî, Aynülkudât el-. *Risâletü Şekva'l-Garib*. thk. 'Afif 'Useyrân. Tahran: Matbaatü Câmîati Tahran, 1962.
- Hemedânî, Aynülkudât el-. *Zübdetü'l-Hakâik: Hakikatlerin Özü-Şekva'l-Garib: Garibin Şikâyeti*. çev. Ahmet Kamil Cihan vd. (çevirenin girişi). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*. metin ve çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye fî islâhi'l-memleketi'l-insâniyye*. thk. Muhammed Abdulhay el-Adlûnî el-İdrisî el-Hasenî. yy: Dâru's-Sekâfe, 1437/2015.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali. *Bustânu'l-vâ'izin ve riyâzu's-sâmi'in*. nşr. Eymen el-Buhayrî. Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1419/1998.
- İbnü'l-Haddâd, Muhammed b. Mansûr b. Hubeys. *el-Cevherü'n-nefis fî siyâseti'r-reis*. thk. Rıdvân es-Seyyid. Beyrut: Dâru't-Talîa, 1983.
- İsfahânî, İmâdüddin el-. *Harîdetü'l-kasr ve cerîdetü'l-asr*. thk. Adnan Muhammed Âli Tu'ma. 21 Cilt. Tahran: Ayine-i Miras, 1999.
- İspirî, Ömer b. Ali el-. *Ruhun Kaleleri: Husûnü'l-Metâlib*. haz. Osman Nuri Karadayı. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- Karadayı, Osman Nuri. "Tasavvuf Literatüründe Kale Sembolü". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 183-226.
- Kartal, Abdullah. *İlâhî İsimler Teorisi*. İstanbul: Hayykitap, 2009.
- Keklik, Nihat. "Felsefe Bakımından Metafor". *Felsefe Arkivi* 25 (Temmuz 2013).
- Kılıç, Sadık. "Kur'an ve Hadislerde Temsili Anlatım Örnekleri". *İslâmî İlimler Dergisi* 5/1 (2010), 11-40.
- Lebyûd, Mesûd. "Mekânetü't-temsili fi'l-fikri'l-İslâmî". *Dirâsât Fi'l-Ulûmi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye* 17/2 (Aralık 2017), 327-341.
- Mert, Muhit. *İnsan Nedir? İnsanın Tanımlanmasına Dair Kelâmî Bir Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Mustâvî, Abdurrahman el-. *Divânü el-İmâm eş-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1428/2007.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Sâdik, Muhammed. *Risâle-i Mahbûb: Nefsin Şehirleri*. haz. Yusuf Turan Günaydın. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- Sandıkçı, Mesut. *Aynülkudât Hemedânî'nin Hayatı, Eserleri ve Temhîdât Tercümeleri (Metin-İnceleme)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Şehirlerin Ruhu Üzerine". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (Aralık 2018), 381-386.

- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî es-. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdulfettah Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1383/1964.
- Tirmizî, Hakîm et-. *Gavru'l-umûr*. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâih-Ahmed Abde Avz. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1422/2002.
- Türker, Ömer. *İslam Düşünce Gelenekleri*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Uludağ, Süleyman - Bayburtlugil, Nurettin. "Aynülkudât el-Hemedânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 9 Aralık 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/aynulkudat-el-hemedani>

Bir Na't ve Elifnâme Örneği Olarak Aşkî'nin *Der Na't-ı Mesnevî ve Sâhib-i Mesnevî*'si

Mehmet Şamil BAŞ | <https://orcid.org/0000-0002-3171-4909>

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | mehmetsamil.bas@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi | ROR: <https://ror.org/0468j1635>

Türk İslam Edebiyatı | Rize, Türkiye

Öz

Tasavvuf, hem dinî ve sosyal hayatın hem de edebiyat ve kültürün üzerinde etkisi olan, İslam'ın zâhir ve bâtın hükümleriyle yaşanan mânevî inanç sisteminin hayat tarzıdır. Dîvân edebiyatı sahasındaki şairlerin büyük bir kısmının tarikatlara olan mensubiyetleri, dinî-tasavvufî edebiyatımıza ortaya çıkartmış; tasavvuf edebiyatının gelişim süreci de bu mutasavvıf şairlerle şekillenmiştir. Dinin benimsenmesi ve hayatla olan ilişkisinde tasavvufun üstlendiği rol, sadece nefis terbiyesine değil dinî ve tasavvufî edebiyatımıza da yön vermiştir. Mutasavvıf şairler, mensubu oldukları tarikatın izinde yürürken manzumelerinde bu tarikata olan bağlılıklarını dile getirmiş, bu tarikatın öğretilerini açıklamaya ve yaymaya çalışmış ve ilgili tarikat büyüklerinden övgüyle bahseden manzumeler kaleme almışlardır. Âlim, sûfi ve şair olarak Anadolu'nun mayasını karan en önemli isimlerden olan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve ona nisbetle teşekkül eden Mevlevîlik, bu tarikatın mensubu olan mutasavvıf şairlerce methiyelere konu olmuştur. Hem Anadolu'da hem Doğu'da hem de Batı'da Mevlânâ'nın düşüncesiyle ve eserleriyle ilgili pek çok çalışma vardır. Bu çalışmaların bazıları bizzat Mevlânâ'yı ve onun eserlerini, özellikle *Mesnevî-i Manevî*'yi medh etme üzerine kurgulanmıştır. XIX. yüzyılda Kilis'te doğan, Mısır'da eğitimini tamamlayıp Mekke ve Medine'de ömrünü geçiren Mevlevî şeyhi Aşkî Mustafa Efendi de bu çalışmalardan bazılarında imza atmış mutasavvıf şairlerin son temsilcilerindedir. Aşkî Mustafa Efendi'nin *Der Na't-ı Mesnevî ve Sâhib-i Mesnevî* adını verdiği ve mesnevî nazım şekliyle yazdığı yüz otuz üç beyit hacmindeki eseri hem Mevlânâ'yı hem de onun yüzyıllardır okunmakta olan *Mesnevî-i Manevî*'sini öven bir eser hüviyetindedir. Tür olarak na't olan *Der Na't-ı Mesnevî ve Sâhib-i Mesnevî* aynı zamanda içerdiği elifnâme ile de elifnâme türü açısından farklı bir örnek metindir. Na't, bit tür olarak özellikle Hz. Peygamber için yazılmakla birlikte ehl-i beyt, dört halife için de na'tler yazılmıştır. Aşkî Mustafa Efendi'nin na'ti ise bir şahıs olarak Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'yi ve onun en önemli eseri olan *Mesnevî-i Manevî*'yi medh etmektedir. Düz, ters, düz-ters, kafiyeleli alfabetik sıralanan, eğitici ve eğlence amaçlı elifnâme türleri bakıldığında Aşkî'nin *Der Na't-ı Mesnevî ve Sâhib-i Mesnevî*'si toplam on dokuz beyitte düz elifnâmelere örneklik teşkil etmektedir. Aşkî Mustafa Efendi'nin hacimli sayılabilecek mürettep bir *Dîvân*'ı, Sultan Abdülmecid'in ricasıyla ve Semhûdî'nin *Vefâü'l-vefâ* adlı eserinden hareketle Medine'nin tarihine dair *Ta'tirü Ercâ'î'd-Devleti'l-Mecidiyye bi-Tibi Ahbâri Beledi Hayrî'l-Berîyye* adını verdiği tercüme-telif üç ciltlik bir eseri, *Aşknâme*, *Vahdetnâme*, *Mirâcnâme* ve *Sâknâme* adlı mesnevileri vardır ve bu eserler üzerinde akademik çalışmalar yapılmıştır. *Der Na't-ı Mesnevî ve Sâhib-i Mesnevî* adlı eseri üzerinde şimdiye kadar kapsamlı bir çalışma yapılmamıştır. Bu makale, Aşkî Mustafa Efendi'nin hayatına kısaca değinmekle yetinip na't ve elifnâme türü açısından *Der Na't-ı Mesnevî ve Sâhib-i Mesnevî*'yi inceleyerek muhtevasını ortaya çıkartacak ve bu mesnevînin çeviri yazılı metnine yer verecektir.

Anahtar Kelimeler

Türk İslam Edebiyatı, Aşkî, Na't, Elifnâme, Mevlânâ, Mesnevî

Atf Bilgisi

Baş, Mehmet Şamil. "Bir Na't ve Elifnâme Örneği Olarak Aşkî'nin *Der Na't-ı Mesnevî ve Sâhib-i Mesnevî*'si". *Rize İlahiyat Dergisi* 27 (Ekim 2024), 149-169.

<https://doi.org/10.32950/rid.1498508>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 09.06.2024	Kabul Tarihi: 07.08.2024	Yayın Tarihi: 20.10.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		




Dizinlenme Bilgisi



Aşkı's *Der Na't-ı Mesnevi* and *Sâhib-i Mesnevi* as an Example of Na't and Elifnâme

Mehmet Şamil BAŞ |  <https://orcid.org/0000-0002-3171-4909>

Asst.Prof.Dr | Author | mehmetsamil.bas@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan University |  <https://ror.org/0468j1635>

Turkish Islamic Literature | Rize, Türkiye

Abstract

Sufism is the way of life of the spiritual belief system that has an impact on both religious and social life as well as literature and culture, and that is lived with the provisions of Islam's zâhir and bâtm. The fact that most of the poets in the field of Dîvân literature belonged to religious orders led to the emergence of our religious-sufistic literature, and the development process of Sufi literature was shaped by these Sufi poets. The role of Sufism in the adoption of religion and its relationship with life has shaped not only the self-training but also our religious and Sufi literature. Sufi poets, walking in the footsteps of the sect to which they belonged, expressed their devotion to this sect in their verses, tried to explain and spread the teachings of this sect, and wrote verses praising the elders of the related sect. Mawlana Jalâl al-Dîn al-Rûmî, who is one of the most important figures in the leaven of Anatolia as a scholar, Sufi and poet, and Mawlawîsm, which was formed in relation to him, have been the subject of eulogies by the Sufi poets who are members of this order. There are many studies on Mawlânâ's thought and works both in Anatolia, the East and the West. Some of these studies are based on the praise of Mawlânâ himself and his works, especially *Masnawî Manawî*. The Mevlevî sheikh Aşkı Mustafa Efendi, who was born in Kilis in the nineteenth century, completed his education in Egypt and spent his life in Mecca and Medina, is one of the last representatives of the Sufi poets who wrote some of these works. Aşkı Mustafa Efendi's *Der Na't-ı Mesnevî ve Sâhib-i Mesnevî*, a work of one hundred and thirty-three couplets written in the form of mesnevî verse, is a work that praises both Mevlana and his *Mesnevî-i Manevî*, which has been read for centuries. *Der Na't-ı Mesnevî ve Sâhib-i Mesnevî*, which is a na't in genre, is also a different sample text in terms of the elifnâme genre with the elifnâme it contains. Na't, as a genre, was written especially for the Prophet, but na't was also written for the Ahl al-Bayt and the four caliphs. Aşkı Mustafa Efendi's na't, on the other hand, praises Mawlana Jalâl al-Dîn al-Rûmî as a person and his most important work, *Mesnevî-i Manevî*. In terms of straight, reverse, straight-reverse, alphabetized rhymes, educational and recreational elifnâme types, Aşkı's *Der Na't-ı Mesnevî ve Sâhib-i Mesnevî* are examples of straight elifnâmes with a total of nineteen couplets. Aşkı Mustafa Efendi's voluminous *Dîvân* and a three-volume work on the history of Medina, *Ta'tirü Ercâi'd-Dawleti'l-Majidiyye bi-Tibi Ahbâri Beledi Hayri'l-Beriyye*, translated and edited at the request of Sultan Abdülmecid and based on Semhûdî's *Vefâü'l-vefâ*, He has masnavis named *Aşknâme*, *Vahdetnâme*, *Mirâcnâme* and *Sâkinâme* and academic studies have been made on these works. A comprehensive study on his work *Der Na't-ı Mesnevî ve Sâhib-i Mesnevî* has not been conducted so far. This article will only briefly touch upon the life of Aşkı Mustafa Efendi, analyze *Der Na't-ı Mesnevî ve Sâhib-i Mesnevî* in terms of na't and elifnâme genre, reveal its content and include the text of this masnavi in translation.

Keywords

Turkish Islamic Literature, Aşkı, Na't, Elifnâme, Mawlana, Masnavi

Citation

Baş, Mehmet Şamil. "Aşkı's *Der Na't-ı Mesnevî ve Sâhib-i Mesnevî* as an Example of Na't and Elifnâme". *Rize Theology Journal* 27 (October 2024), 149-169.

<https://doi.org/10.32950/rid.1498508>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 09.06.2024	Date of Acceptance: 07.08.2024	Date of Publication: 20.10.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

Mevlevî gelenek içindeki isimler özellikle şiire büyük bir önem vermiştir. Mevlevî şairlerin şiirlerinde melevvî erkânından giyim kuşama; semâdan derece ve makamlara, musîkî ile ilgili kavramlardan *Mesnevî*'nin metaforlarına kadar farklı açılardan melevvîliğe dair unsurlar büyük bir iz bırakmış¹; Mevlevîlik Divan Edebiyatı'nda diğer tarikatlara nazaran daha büyük bir etkiye sahip olmuştur. Bunda Osmanlı padişah ve yöneticilerinin çoğunlukla Mevlevî olmaları ve Mevlevîlerin yönetim tarafından destek görmesi ve himâye edilmesi ile Mevlevîliğin şehirli bir tarikat hüviyeti ağırlık kazanması etkili olmuştur. Her yüzyılda, yetişen şairlerin büyük bir kısmının Mevlevî tarikine mensup olması da bu kabildendir.² Mevlânâ'nın etkisi sadece melevvî şairler üzerinde olmamış, Mevlânâ ve *Mesnevî'si* edebî geleneğimiz üzerinde büyük bir etkisi olmuştur.³

Mevlânâ, *Mesnevî* ve Mevlevî tarikatine yapılan övgüler Mevlevîyeye mensup şairlerce kaleme alınması tabiidir. Osmanlı dönemi şiirimizde Mevlevîlik unsurları yanında Mevlânâ ve *Mesnevî*'nin övülmesi de müstakil bir konudur. Bu bağlamdaki manzumelerin bir araya getirilmesiyle oluşan eserler vardır. Örneğin *Osmanlı Şiirinde Mevlânâ Övgüleri ve Mevlevîlik Unsurları*⁴ isimli çalışma "*Mecmua-i Medâyh-i Mevlânâ*" adlı yazmada yer alan manzumeleri ve o manzumede yer almayan diğer bazı medhiyeleri bir araya toplamaktadır. Toplam 211 şairin 783 manzumesini içeren bu çalışmada Aşkî Mustafa Efendi'nin bu konudaki manzumelerinden hiçbiri yer almamaktadır. Çalışmada yer alan Aşkî, 1556'da vefat eden Üsküdarlı Aşkî'dir.⁵

Devrinde şöhretli bir Mevlevî şeyhi olmasına mukabil, Aşkî Mustafa Efendi'nin manzumelerinin hatta biyografik bilgilerinin tezkirelerde bile yer almaması, edebî şahsiyetinin ve eserlerinin kendi döneminde tanınmıyor ve zikredilmiyor oluşu Aşkî Mustafa Efendi'nin önemli kültür merkezlerinden ve İstanbul'dan uzakta bir yer olarak ömrünü Mekke ve Medine'de geçirmiş olmasıyla açıklanabilir. Onun bir Mevlevî şeyhi olarak kaleme aldığı Mevlevîliğe dair müstakil manzumeleri yanında mesnevî nazım şekliyle yazdığı *Der Na't-ı Mesnevî ve Sâhib-i Mesnevî'si*, Mevlânâ, *Mesnevî* ve Mevlevî tarikatine yapılan övgüleri hâvî müstakil bir eser olup Osmanlı döneminde bu bağlamda yazılan manzumelerin son örneklerinden birini teşkil etmektedir. Şimdiye kadar metni gün yüzüne çıkmamış olan bu mesnevînin hem na't olması hem de içeriğinde bir elifnâme barındırıyor olması onu farklı kılan özellikler arasındadır.

Makalemizde Aşkî Mustafa Efendi'nin hayatı hakkında genel bir malumat verilecek, ardından *Der Na't-ı Mesnevî ve Sâhib-i Mesnevî* şekil, tür ve muhteva açısından incelenip mesnevînin metnine yer verilecektir.

1. Aşkî Mustafa Efendi Hakkında

Külliyyatında künyesini Aşkî Mustafa b. Ömer el-Kilisî olarak veren Aşkî Mustafa Efendi, Kilis doğumludur. Hangi tarihte doğduğuna dair kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Hayatı hakkında yapılan akademik çalışmalarda son bulgulara göre 1785-1789 yılları arasında doğmuş ve 1871-1877 yılları arasında vefat ettiği sonucuna varılmıştır. Genç yaşta eğitim için gittiği Mısır'da Câmîatü'l-Ezher'de iyi bir eğitim görmüştür. Arapça ve Farsçayı iyi derecede bilmektedir. Mısır'daki eğitiminden sonra Mekke'ye gitmiş, burada da yirmi yıl kadar ilim tahsil etmiştir. Mekke'de evlenen Aşkî'nin Ali Enver ve Abdülğani adında iki oğlu ve küçük yaşta vefat eden bir kızı olduğu bilinmektedir. Mekke'de geçim sıkıntısına düştüğünde Medine'ye göçmüş ve burada Arapçaya olan vukûfiyeti dolayısı ile *Buhârî-i Şerîf* ve Farsçaya olan kabiliyeti sebebiyle *Mesnevî-i Münîf* dersleri vermiştir. Ömrünün büyük bir kısmı Mekke ve Medine'de geçen Aşkî aynı zamanda Mevlevî tarikatına bağlıdır ve Medine'deki melevvîhânenin son şeyhlerinden biridir. Seyyid olan Aşkî Mustafa Efendi, 1841 yılında İstanbul'a bir seyahat yapmış ve Sultan Abdülmecid ile Beşiktaş Mevlevîhânesi'nde tanışma imkânı bulmuştur. Bu karşılaşmanın bir neticesi olarak Sultan Abdülmecid, Aşkî'den Medine'nin tarihine dâir bir eser kaleme almasını istemiştir. Medine'ye dönen Aşkî, sultanın ricasıyla ve onun himayesi altında o döneme kadar yazılan Medine'ye dair eserleri inceleyerek Semhûdî'nin *Vefâ'ül-Vefâ bi-Ahbâri Dâri'l-Mustafâ*⁶ eserinden

¹ Bu konuda daha detaylı bilgi için bk. Necip Fazıl Duru, *Mevlevî Şairlerin Mevlevîlik Unsurları* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 132-338.

² Farklı yüzyıllarda yetişen Mevlevî şairler hakkında bk. Nilgün Açık, *Divan Edebiyatı'nda Mevlevîlik Etkisi ve Mevlevî Şâirler* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002).

³ Bu hususta bk. Bilal Kemikli, "Mevlânâ, Mesnevî ve Edebî Geleneğimiz", *Kültür Dergisi* 5 (2006), 62-65; Kaplan Üstüner, "Klasik Türk Şiirinde Mevlevîlik ve Mevlevîlik Etkisi (14. ve 15. yy. Divanlarına Göre)", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2007), 141-152; Bilal Kemikli, "Mesnevî ve Türk İrfanı: Mesnevîhanlık Geleneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 1-20.

⁴ Ahmet Mermer vd., *Osmanlı Şiirinde Mevlânâ Övgüleri ve Mevlevîlik Unsurları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009).

⁵ Üsküdarlı Aşkî'nin Mevlevî oluşu hakkında bk. Süleyman Nuri Yağcı, "Üsküdarlı Aşkî Dîvân'ında Dîni ve Tasavvufî Muhtevâ", *Rize İlahiyat Dergisi* 23 (2023), 208.

⁶ Bk. İbrahim Barca, *es-Semhûdî ve Medine Tarihi* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2016); *es-Semhûdî, Vefâ'ül-Vefâ bi-Ahbâri Dâri'l-Mustafâ*, haz. İbrahim Barca (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021).

hareketle 3 ciltlik bir eser kaleme almış ve Sultan Abdülmecid'e takdim etmiştir. *Ta'tirü Ercâi'd-Devleti'l-Mecîdiyye bi-Tîbi Ahbâri Beledi Hayri'l-Beriyeye*⁷ adını verdiği bu eser 1842'de yazılmaya başlanıp 1847'de tamamlanmıştır. İstanbul, Kahire ve Paris'te olmak üzere üç nüshası vardır.⁸ Eserin 349 varak olan birinci cildi ile 372 varak olan ikinci cildi Semhûdî'nin eserinin tercümesi hükmündedir.⁹ 259 varak hacmindeki üçüncü cildi ise Semhûdî'nin eserinin kaleme alınmasından Aşkî'nin dönemine kadarki sürece içindeki Medine'ye dair malumatı hâvîdir ve Aşkî'nin manzumeleri¹⁰ ile süslüdür.

Medine'nin tarihine ilişkin eserinden başka Aşkî Mustafa Efendi'nin *Behce-i Letâif ve Lehce-i Maârif*¹¹ adını verdiği manzumelerinden oluşan bir külliyyatı vardır. Bu külliyyatın Aşkî hayatta iken yapılan son istinsahı Süleymaniye Kütüphanesi'nde *Dîvân-ı Fevâidu'l-Uşşâk*¹² adıyla kayıtlıdır. Külliyyatta sırasıyla *Aşknâme*,¹³ *Vahdetnâme*,¹⁴ *Der Na't-ı Mesnevî ve Sâhib-i Mesnevî*, *Mî'râcnâme*¹⁵ ve *Sâkinâme*¹⁶ mesnevîleri bulunmaktadır; bu mesnevîlerin ardından Aşkî Mustafa Efendi'nin 762 manzumeden oluşan hacimli *Dîvân*'ı¹⁷ yer almaktadır. Aşkî'nin bu eserlerinden başka *Fîhi Mâ Fîh Tercüme ve Şerhi*'nin¹⁸ olduğu ancak bu eserin hâlen kayıp olduğu bilgisi mevcuttur.¹⁹

2. Der Na't-ı Mesnevî ve Sâhib-i Mesnevî'nin Şekil ve Tür Hususiyetleri

Aşkî Mustafa Efendi'nin *Der Na't-ı Mesnevî ve Sâhib-i Mesnevî* adını verdiği bu eser nazım şekli açısından mesnevidir. Mesnevi, “*Her beytin dizeleri kendi aralarında uyaklı, aruz bahirlerinin kısa kalıplarıyla yazılan uzun nazım biçimine*”²⁰ verilen addır. Kâfiye sıkıntısı yaşanmadığı için uzun konular genellikle mesnevi nazım şekliyle yazılmıştır. Uzunluğundan dolayı mesnevi nazım şekliyle yazılan manzûmeler özel bir isim taşıyor ve ayrı bir eser olarak nitelendirilirler. Bu isim geleneğine uymayan yegâne eser ise nazım şekli ile isimlendirilen Mevlânâ'nın *Mesnevî-i Manevî*'sidir.²¹ Bundan dolayıdır ki binlerce mesnevî nazım şekliyle yazılan eser arasında mesnevî denilince akla ilk olarak Mevlânâ'nın *Mesnevî-i Manevî*'si gelmektedir.

⁷ Eser ilim dünyasına ilk olarak İsmail Erünsal tarafından tanıtılmıştır. Bk. İsmail E. Erünsal, “Aşkî Mustafa Efendi ve Medine Tarihine Dair Eseri”, *Türklük Araştırmaları Dergisi* 6 (1991), 111-125.

⁸ Bk. Nurettin Gemicî - Ömer Faruk Can, “Aşkî Mustafa Efendi'nin Medine Tarihine Dair Bir Takım Yeni Bulgular”, *Siyer Araştırmaları Dergisi* 8 (2020), 171-190.

⁹ İlk iki cilt sekiz yüksek lisans tezine konu olmuştur. Bk. Ayşenur Muslu, *Aşkî Mustafa Efendi'nin Medine Tarihine Dair Eseri Metin-Muhteva* (1. cilt 1-94 numaralı varaklar) (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Nesibe Gülsüm Zengin, *Aşkî Mustafa Efendi'nin Medine Tarihine Dair Eseri Metin-Muhteva* (1. cilt 94-184 numaralı varaklar) (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Nisanur Arkan, *Aşkî Mustafa Efendi'nin Medine Tarihine Dair Eseri Metin-Muhteva* (1. cilt 184-275 numaralı varaklar) (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Meryem Kara, *Aşkî Mustafa Efendi'nin Medine Tarihine Dair Eseri Metin-Muhteva* (1. cilt 276-349 numaralı varaklar) (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023); Hasan Bayram, *Aşkî Mustafa Efendi'nin Medine Tarihine Dair Eseri Metin-Muhteva* (2. cilt 1-93 numaralı varaklar) (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Erva Karataş, *Aşkî Mustafa Efendi'nin Medine Tarihine Dair Eseri Metin-Muhteva* (2. cilt 93-181 numaralı varaklar) (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Ayşenur Kavak, *Aşkî Mustafa Efendi'nin Medine Tarihine Dair Eseri Metin-Muhteva* (2. cilt 182-279 numaralı varaklar) (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Kader Birinci, *Aşkî Mustafa Efendi'nin Medine Tarihine Dair Eseri Metin-Muhteva* (2. cilt 280-372 numaralı varaklar) (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

¹⁰ Eserin 3 cildinde yer alan manzumeler üzerine bir yüksek lisans tezi vardır. Bk. Tarık Yağcı, *Aşkî Mustafa Efendi'nin Medine Tarihi'nde Yer Alan Manzum Tanıklar* (Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

¹¹ Bk. Aşkî Mustafa Efendi, *Behce-i Letâif ve Lehce-i Maârif* (Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi, 662); Aşkî Mustafa Efendi, *Behce-i Letâif ve Lehce-i Maârif* (İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi, 9).

¹² Aşkî Mustafa Efendi, *Dîvân-ı Fevâidu'l-Uşşâk* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümü, 3934).

¹³ Bk. Orhan Bilgin, “Aşkî Mustafa Efendi ve Aşk-Nâmesi”, *Türklük Araştırmaları Dergisi* 5 (1990), 211-222.

¹⁴ *Vahdetnâme*'nin metni bir yüksek lisans tezine konu olmuş, bk. Mehmet Şamil Baş, *Aşkî Mustafa Efendi'nin Vahdet-nâme Mesnevîsi (Metin-Muhtevâ-Tahlîl)* (Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); ve metni yayınlanmıştır. Bk. Mehmet Şamil Baş, *Vahdetnâmeler ve Aşkî Mustafa Efendi'nin Vahdetnâme'si* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023).

¹⁵ Bk. Orhan Bilgin, “Aşkî Mustafa Efendi ve Mî'râc-Nâmesi”, *Prof.Dr. Nihat M. Çetin'e Armağan* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1999), 97-116.

¹⁶ Bk. Mehmet Şamil Baş, “Aşkî Mustafa Efendi'nin Hayatı Eserleri ve Sâkinâme Mesnevîsi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2012), 249-280; Mehmet Şamil Baş, “Sâkinâme Türü Mesnevîlerde Dîni-Tasavvufî Benzetmeler: Aşkî Mustafa Efendi Örneği”, *IV. Uluslararası Din Bilimleri Sempozyumu Tam Metin Kitabı*, ed. Hasan Onat (Elazığ: Asos Yayınevi, 2018), 331-344.

¹⁷ Bk. Melek Bıyık Yapa, *Aşkî Mustafa Divanı (Edisyon Kritik)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007); Mehmet Şamil Baş, “Dîvân (Aşkî)”, *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü* (2021).

¹⁸ Bk. Mehmet Şamil Baş, “Fîhi Mâ Fîh Tercüme ve Şerhi”, *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü* (2021).

¹⁹ Aşkî'nin hayatı hakkındaki detaylar için bk. Baş, *Vahdetnâmeler ve Aşkî Mustafa Efendi'nin Vahdetnâme'si*, 31-52.

²⁰ Cem Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi* (Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009), 167.

²¹ Mesnevî hakkında geniş bilgi için bk. Yılmaz Öztuna, “Mesnevî”, *Türk Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1983), 14/46; İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2000), 273-274.

Toplam 133 beyit hacminde olan *Der Na't-ı Mesnevî ve Sâhib-i Mesnevî* aruzun fâ 'i lâ tün / fâ 'i lâ tün / fâ 'i lün kalıbıyla yazılmıştır. Aşkî'nin külliyyatı kendisi hayatta iken Mehmed Salih Efendi tarafından üç kez istinsah edilmiştir. İlki 18 Recep 1274 (İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi, no: 9), ikincisi 1275 (Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi, no: 662) ve üçüncüsü 1284 (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümü, no: 3934) tarihlidir. Hacim ve farklılık olarak üçü de aynı özellikleri hâvidir. Müellif hayatta iken yapılan bu son istinsaha göre eser, külliyyatın 47^b-52^a varakları arasında yer almaktadır.

Der Na't-ı Mesnevî ve Sâhib-i Mesnevî, tür olarak bir na'ttir. Na't kelime olarak "Vasîf, medh ü senâ ile beraber ta'rif ve tavsîf... bir ismi tavsîf iden sıfat"²² anlamlarına gelmektedir. "Türk Edebiyatında na't teriminin bu denli yaygın oluşuna mukâbil; Arap edebiyatında bu tür için "medh", Fars edebiyatında da "sitâyîş" kelimeleri kullanılmıştır."²³ Edebî bir terim olarak ise özellikle Hz. Peygamber'i ve dört hâlifeyi medh etmek için yazılan manzumeler na't olarak isimlendirilmiştir.²⁴ Özellikle tasavvufî neşve ile kaleme alınan na'tlerde varlık, bilgi ve ahlak konularının nübüvvet, hikmet ve insan-ı kâmil düşünceleri ile şekillendiği görülür.²⁵ Bununla birlikte "Hz. Peygamber dışındaki kişilerin övgüsünü konu alan manzumeler için özel bir tür ismi ihdas edilmemiştir."²⁶

Bir na't türü olarak, Hz. Peygamber dışındaki şahsiyetleri medh eden manzûmelere örneklik teşkil etmesi açısından *Der Na't-ı Mesnevî ve Sâhib-i Mesnevî*; vasfetme, medhetme ve övgü bağlamında hem *Mesnevî-i Manevî*'yi hem de müellifi Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'yi²⁷ (1207-1273) konu edinmektedir. *Mesnevî-i Manevî*, Mevlânâ'nın eserinin tam adıdır. Kütüphane kataloglarında ve matbu nüshalarında bu isimle anılır ve kabul edilir. Bununla birlikte bu isimden ayrı olarak *Mesnevî*, *Mesnevî-i Şerîf* ve *Mesnevî-i Münîf*²⁸ gibi isimlerle de anılmaktadır. Münîf ve "Şerîf, eserin adında olmayıp *Mesnevî*'nin değerli bir kitap olduğunu düşünenlerin hürmeten ve teberrüken taktıkları bir sıfattır".²⁹ Mevlânâ'nın altı defterden oluşan *Mesnevî*'sinin yazılması Sahîh Ahmed Dede'nin verdiği malumata göre 659/1261'te başlanmış ve 666/1267-1268'te yazılması tamamlanmıştır. İlk 18 beyitini Mevlânâ'nın yazdığı diğerlerini ise Mevlânâ'nın söyleyip Hüsâmeddin Çelebi'nin yazıya geçirdiği *Mesnevî*, tamamlandığında ciltlenmiştir. "Çelebi Hüsâmeddîn Efendi cenâbı "*Mesnevî-yi Şerîf*" in cild-i evvelin ibtidâsından kıyâmda cehren hûb sadâ ile okumağa başladı. Tâ 6. cild-şerîfin âhirinde gelince okuyup, tamâm eyleyp ve Hazret-i Mevlânâ hazreti dinledi. Ve hareke dahî konuldu. Her bir cild tamâm oldukta, bir kerre okundu. Hazret-i Mevlânâ hazretinin huzûrunda 6 cild "*Mesnevî-yi Şerîf*"i Çelebi Hüsâmeddîn Efendi 7 defa okudu."³⁰ Bu tashih ve gözden geçirmeler tamamlandığında Mevlânâ 63 ve Hüsâmeddîn Çelebi 45 yaşındadır. Sahîh Ahmed Dede'nin toplamda 25.585 beyit olarak her cildin beyit sayısını belirttiği³¹ *Mesnevî*, çeşitli nüshalara ve çalışmalara göre "beyit sayısı 25.585 ile 26.660 arasında değişmektedir. Hindistan bölgesindeki yazmalarda sayı 32.000 beyte kadar"³² çıkmaktadır.

XIII. yüzyılda yaşamış olan Mevlânâ'nın, *Mesnevî-i Manevî*'nin ve onun çizgisinde teşekkül eden Mevlevîliğin³³ medhine dair Aşkî'nin *Der Na't-ı Mesnevî ve Sâhib-i Mesnevî* adıyla kaleme aldığı eseri bu hususta kaleme alınan pek çok eserden sadece biridir. Osmanlı şiirinde hem Mevlânâ'yı hem de Mevlevîliği yücelten nice şairimiz özellikle *Mesnevî*'ye ayrı bir önem göstermiştir. Çünkü "*Mesnevî*, yalnız Mevlânâ'nın değil, belki bütün tasavvufî edebiyatın en ünlü bir mahsûlüdür."³⁴

Mevlevîyyeye mensup son dîvân şairlerinden biri olan Aşkî Mustafa Efendi'nin manzûmeleri içinde Mevlânâ, *Mesnevî* ve Mevlevîliğe dair pek çok övgü dolu ifadeler ve müstakil manzumeler de vardır. Örneğin *Dîvân*'ında yer alan 519, 537 ve 543 nolu gazeller Mevlevî rediflidir.³⁵ 1267'de (1850-51) doğan oğlu Ali Enver için "*Kadem basdı cihan mehden müzeyyen eyledi oğlum / Bu şeyhün nesl-i pakinden bugün bir Mevlevî geldi*"³⁶ beyti de Aşkî'nin nazarında her şeyde Mevlevîliğe olan bakışını yansıtmaktadır.

²² Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-i Türkî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1999), 1464.

²³ Emine Yeniterzi, *Dîvân Şiirinde Na't* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 3.

²⁴ Tâhirî'l-Mevlevî, *Edebiyat Lüğati*, haz. Kemâl Edip Kürkçüoğlu (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1994), 113.

²⁵ Bu hususta bk. Murat Ak, *Şair ve Peygamber Na't Geleneğinde Hz. Peygamber İmgesi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 69-181.

²⁶ İsmail Çetişli, *Türk Şiirinde Hz. Peygamber* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2012), 548.

²⁷ Mevlânâ hakkında geniş bilgi için bk. Şefik Can, *Mevlânâ Hayatı, Şahsiyeti ve Fikirleri* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2004).

²⁸ Aşkî Mustafa Efendi, *Ta'tirü Ercâi'd-Devleti'l-Mecidiyye bi-Tibi Ahbârî Beledi Hayrî'l-Beriyeye* (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, 1488-1490), 1, 4a.

²⁹ İsmail Güleç, *Türk Edebiyatında Mesnevî Tercüme ve Şerhleri* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2008), 1.

³⁰ Sahîh Ahmed Dede, *Mecmüatü't-Tevârîhi'l-Mevlevîyye Mevlevîlerin Tarihi*, haz. Cem Zorlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 187.

³¹ Bk. Sahîh Ahmed Dede, *Mecmüatü't-Tevârîhi'l-Mevlevîyye Mevlevîlerin Tarihi*, 182-188.

³² Semih Ceyhan, "Mesnevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/329.

³³ Bk. Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik* (İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri, 1983).

³⁴ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976), 227.

³⁵ Bk. Yapa, *Aşkî Mustafa Divanı (Edisyon Kritik)*, 537-538, 552-553, 555-556.

³⁶ Yapa, *Aşkî Mustafa Divanı (Edisyon Kritik)*, 666.

Aşkî, Mevlevî tarikatine mensup Giritli şairlerden Mehmed Şefik Efendi'ye (ö. 1871)³⁷ ithafen yazdığı *Vahdetnâme* mesnevîsinin giriş bölümünde de sahte Mevlevî şeyhlerinden yakınmaktadır. Bu sebeple *Aşknâme* mesnevîsini yazdıktan sonra Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sine bir anahtar olarak gördüğü tevhîde dâir eseri *Vahdetnâme*'yi kaleme aldığını ifade etmektedir.³⁸ Mevlevîliğe dair pek çok kavramın ele alındığı *Vahdetnâme*'nin³⁹ 1062-1092 beyitlerinde “*Mevlevî ol Mevlevî ol Mevlevî*” mısraı otuz bir kez tekrar edilmektedir.

Der Na't-ı Mesnevî ve *Sâhib-i Mesnevî*, Aşkî'nin külliyyâtında 1272'de (1855-56) kaleme aldığı *Vahdetnâme*'den sonra tertip edilmiştir. 1097 beyitlik *Vahdetnâme*'nin “*Mevlevî ol*” ifadeleriyle bitmesinden sonra *Mesnevî* ve Mevlânâ'yı medh eden bir manzumenin başlaması bu açıdan önemlidir. Ancak *Der Na't-ı Mesnevî* ve *Sâhib-i Mesnevî*'nin hangi tarihte yazıldığına dair bir bilgiye sahip değiliz. Hem *Dîvân*'ında hem de Medine tarihine dair eserinde pek çok tarih manzumesi bulunan ve diğer mesnevîlerine tarih de düşüren Aşkî, *Der Na't-ı Mesnevî* ve *Sâhib-i Mesnevî*'yi ne zaman kaleme aldığına dair bir tarih belirtmemiştir. Bununla birlikte mesnevîsindeki bazı beyitlerden bir çıkarım yapabilmekteyiz. Örneğin “*Kendi isyânım bilüp geldim sana*” (114. beyit), “*Süngün altında beni hor eyleme*” (115. beyit), “*İşte geldim kapuna tok it beni*” (124. beyit) ve “*Menba'-ı sıdk u risâlet cârırım*” (125. beyit) birlikte düşünüldüğünde Aşkî'nin Medine'de Hz. Peygamber ve Hz. Ebu Bekir'e komşu bir mahalde yaşamakta iken bir vakit Konya'ya geldiği ve Hz. Mevlânâ'nın türbesinin başında niyazda bulunduğu sonucuna çıkmaktayız. Beyitte geçen “süngü” kelimesi eski dilde “*mezarların başına dikilen sırtlara verilen ad*”⁴⁰ anlamına gelmektedir. 1841 yılında gidişi ve dönüşü deniz yoluyla olmak üzere İstanbul'a olan seyahatinden başka, Medine'de ikamet ettiği sırada Konya'ya da bir seyahati olduğunu ortaya koyması açısından önemlidir.

Der Na't-ı Mesnevî ve *Sâhib-i Mesnevî* aynı zamanda bir elifnâme örneği içermektedir. Elifnâme türünü ilim dünyasına sunan ilk isim olan Âmil Çelebioğlu (ö.1990), elifnâmelerin değişik şekillerde yazılmakla birlikte genellikle mısra başındaki kelimelerin ilk harflerinin alt alta, elif'ten ye'ye kadar alfabetik bir tarzda devam ederek meydana getirilen şiirler olduğunu, Divan ve Halk Edebiyatı'mızın ortak mahsullerinden biri olan elifnâmelerin dînî, tasavvufî ve lâdînî konularda örneklerinin bulunduğunu belirtmiştir.⁴¹ İlk olarak Namık Açıkgoz tarafından 1989 yılında incelemeye ve metnine yer verilen bir elifnâmenin⁴² ardından bu türde yazılan pek çok elifnâme akademik çalışmalarda gün yüzüne çıkartılmıştır. Nihat Öztoprak'ın sempozyum bildirileri⁴³ ve makalesi⁴⁴, Lokman Taşkesenlioğlu⁴⁵ ve Hasan Kaplan'ın⁴⁶ makaleleri ile Sedanur Ödemiş Çakır'ın⁴⁷ yüksek lisans tezi edebiyatımızda elifnâmelere dâir derli toplu bilgi sunması açısından önemli çalışmalar arasındadır. Ayten Yıldırım'ın “*XIX. Asrın Bilinmeyen Şairi Vasfî ve İki Elif-Nâmesi*”⁴⁸ ile Ramazan Çelik'in “*Türk Edebiyatında Elif-nâmeler ve Seyyid Nevruz'un Elif-nâmesi*”⁴⁹ isimli makalelerinde ise elifnâme türüne dair yapılan akademik çalışmalara dair kapsamlı kaynakça görmek mümkündür. Halk şairlerine ait 72 farklı elifnâme metnine yer veren Mehmet Temizkan'ın çalışması⁵⁰ örnek metinler açısından önemlidir.

Âmil Çelebioğlu'nun *Harflere Dâir* başlıklı makalesinde harflerin edebiyatımızda sembol olarak kullanılması, hurûflik, ebced hesabı, kısaltma vb hususiyetlerle ilişkili olmasına dair açıklamalar bu alandaki ilk çalışmadır.⁵¹ Harflerin sembol ve simge olarak

³⁷ Bk. Mehmet Şamil Baş, “Mehmed Şefik Efendi”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (2014).

³⁸ Baş, *Vahdetnâmeler ve Aşkî Mustafa Efendi'nin Vahdetnâme'si*, 53-54.

³⁹ Bk. Mehmet Şamil Baş, “Aşkî Mustafa Efendi'nin Vahdetnâmesi ve Mevlevîlik”, *Yedi İklim Dergisi* 211 (Mevlana Özel Sayısı) (2007), 136-142.

⁴⁰ Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017), 5316.

⁴¹ Âmil Çelebioğlu, “Harflere Dâir”, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1998), 605; Bu makalenin ilk yayınlandığı yer için bk. Âmil Çelebioğlu, “Harflere Dâir”, *Milli Kültür* 2/1 (1980), 62-65.

⁴² Bk. Namık Açıkgoz, “Bakâyî'nin Battal-nâme Adlı Eserindeki Elif-nâme”, *Fırat Havzası II Folklor ve Etnografya Sempozyumu Bildiriler* (Elazığ, 1989), 1-5.

⁴³ Bk. Nihat Öztoprak, “Elifname Yazma Geleneğine Göre Fuzûlî'nin Elifnamesi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Uluslararası V. Dil, Yazın, Değişibilim Sempozyumu Edebiyat, Edebiyat Öğretimi ve Değişibilim Yazıları* (İstanbul: Pegem A Yayınları, 2006), 327-336; Nihat Öztoprak, “Elifnâmelerin Tertip Hususiyetleri ve Metin Tesisindeki Yeri”, *Atatürk Üniversitesi Uluslar Arası Türklük Bilgisi Sempozyumu, Bildiriler 2 (K-Z)*, (25-27 Nisan 2007) (Erzurum, 2009), 817-829.

⁴⁴ Bk. Nihat Öztoprak, “Bursalı Feyzi Efendi'nin Elifnâmeleri”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 35/35 (2006), 135-167.

⁴⁵ Bk. Lokman Taşkesenlioğlu, “Divan Edebiyatında Elifnâmeler ve Bilinmeyen İki Elifname Örneği: Memi Can Saruhânî ve Ömer Karîbî Elifnâmeleri”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 58 (2017), 159-202.

⁴⁶ Bk. Hasan Kaplan, “Klasik Türk Edebiyatında Elifname Geleneği ve İsmail Hikmetî'nin Elifnâmeleri”, *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 6/2 (2022), 437-384.

⁴⁷ Bk. Sedanur Ödemiş Çakır, *Klasik Edebiyatımızda Elifnâmeler ve Harf Simgeciliği Bağlamında Muhibbî'nin Dîvânı İle Elifnâmesi* (Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

⁴⁸ Bk. Ayten Yıldırım, “XIX. Asrın Bilinmeyen Şairi Vasfî ve İki Elif-Nâmesi”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 28/28 (2022), 692-699.

⁴⁹ Bk. Ramazan Çelik, “Türk Edebiyatında Elif-nâmeler ve Seyyid Nevruz'un Elif-nâmesi”, *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 8/3 (2022), 1871-1877.

⁵⁰ Bk. Mehmet Temizkan, “Azerbaycan, Türkmenistan ve Osmanlı Sahası Elif-nâmeleri Üzerine Bir İnceleme”, *Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü I. Türk Dünyası Kültür Kurultayı Bildiriler Kitabı*, 2007, 2069-2081.

⁵¹ Bk. Çelebioğlu, “Harflere Dâir”, 1980.

kullanılmasına yönelik en kapsamlı çalışmalar arasında *Divan Edebiyatında Harf Simgeçiliği*⁵² ve *Kültür Tarihimizde Gizli Diller ve Şifreler*⁵³ isimli eserleri ile Hasan Kaya'nın makalesi⁵⁴ zikredilebilir.

Elifnâmeler farklı araştırmacılar tarafından çeşitli tasniflere tabi tutulmuştur. Bu tasniflerin ilki Burhan Kaçar'a aittir. Kaçar, harflerin sıralanmasına dayalı olan elifnâmeleri *1-Mısra başında ve beyit hâlinde olanlar*, *2-Mısra başında ve dörtlük hâlinde olanlar*, *3-Mısra sonunda ve beyit hâlinde olanlar*, *4-Mısra ortasında ve başında olanlar*, *5-Destan tarzında olanlar*⁵⁵ şeklinde beş başlık altında incelemektedir. Elifnâmelerin tür mü yoksa şekil mi olduğu hususunda “*şekle bağlı bir sanattır*” görüşünü ortaya koyan Nihat Öztoprak ise, elifnâmeleri ilk dördü şekille beşincisi de muhtevayla ilişkili olarak *düz*, *ters*, *düz-ters*, *kafiyeleri alfabetik sıralanan*, *eğitici ve eğlence amaçlı elifnâmeler* şeklinde sınıflandırmaktadır.⁵⁶

Elifnâme tasniflerine yer vererek ve her birini açıklayan Hasan Kaplan'a göre “*Bu tasnifler şüphesiz ulaşılan yeni elifname metinleriyle genişleyecek ve değişecektir*”.⁵⁷ Nitekim Aşkî'nin *Der Na't-ı Mesnevî ve Sâhib-i Mesnevî*'nde yer alan elifnâme elif'ten ye'ye kadar sırayla devam eden düz elifnâmelere örnektir. Ancak her beyite bir harf şeklinde kurgulanmamıştır. Bazı beyitlerde iki harfe yer verildiği görülmektedir. Bununla birlikte harflerin mısra başında ya da mısra sonunda olması gibi net bir kurgulama söz konusu değildir. Bu açıdan bir muvaşşah⁵⁸ örneği de sayılamaz. Kimi beyitlerde başta yer alan harfler kimi beyitlerde ortada yer alabilmektedir. Aşkî'nin elifnâme örneğine yer vermesi temelde 28 Arap harfiyle yazılan *Mesnevî-i Manevî*'yi harfleri dolayısı ile de övmek istemesidir. Bunu yaparken de noktanın kendisini merkeze almaktadır.

3. *Der Na't-ı Mesnevî ve Sâhib-i Mesnevî*'nin Muhtevâsı

Aşkî Mustafa Efendi'nin *Der Na't-ı Mesnevî ve Sâhib-i Mesnevî'si* 133 beyitlik hacmi tematik açıdan kendi içinde bazı bölümlere ayrılmıştır. 1-9. beyitler giriş mahiyetinde ve na't formunda *Mesnevî-i Manevî*'yi denize benzeterek övmektedir. 10-28. beyitler elifnâme formunda işlenmiştir. Burada Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin içerdiği harflere vurgu yapılmakta ve temelde her harfin benzeyişi, hatırlattığı, tezahürü, fonksiyonu gibi ayırıcı özellikleri öne çıkarılmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte buradaki elifnâmenin en ayırıcı özelliği noktadır. Bâ harfi ile yâ harfi arasında başlangıç ve son arası evvel ile âhire benzetilerek bir kurgulamaya gidilmiştir.

29-38. beyitler *Mesnevî*'yi çeşitli yönleriyle öven beyitlerdir. Mevlânâ ve yardımcısı Hüsameddin Çelebi tarafından yazıldığına dair övgülere yer verilmektedir. 39. beyitle birlikte *Mesnevî*'ye yer alan hezliyat (latifeler) ve kıssadan hisse hikâyeler hususuna dâir getirilen eleştirilere bir cevap niteliği taşıyan beyitlere yer verilmiştir. 51. beyit dâhil olmak üzere 39-51. beyitlerde *Mesnevî*'nin söz değeri açısından önemine vurgu yapılmaktadır. 52-77. beyitler *Mesnevî*'nin tam olarak medh edildiği kısımdır. Burada *Mesnevî*'nin, önemi, amacı, tarikate yeni giren bir kimse için ne işe yaradığı ve Aşkî için ne ifade ettiği dile getirilmeye çalışılmıştır.

78-97. beyitlerde *Mesnevî*'nin sahibi olan Mevlânâ'ya övgü vardır. Ancak Mevlânâ'nın adı bu beyitlerde Mevlevî olarak geçmektedir. Mevlânâ'nın kendisi öne çıkartıldığı kadar Mevlevîliğin de öne çıkartıldığı göze çarpmaktadır.

98-100. beyitler evinde ya da yanında *Mesnevî* bulunan kimsenin belâ ve musibetlerden kurtulacağına yöneliktir.

101-133. beyitler bir mevlevî şeyhi olarak Aşkî'nin duâ ve niyazlarını içermektedir. Burada en dikkat çekici husus, dua ve yakarışların Medine'den Mevlânâ'nın türbesine gelerek onun mezar taşı başında duran Aşkî'nin bu hâlet-i ruhiyye içinde yakarması şeklindedir. Genel anlamıyla Allah'a yapılan dualarda Hz. Mevlânâ'dan da şahitlik ve şefaathçi olması istenmektedir.

Günümüz diliyle *Der Na't-ı Mesnevî ve Sâhib-i Mesnevî*'sin beyitleri şu şekildedir:

Maneviyat denizine susamış olanlar, *Mesnevî*'nin denizinin dalgıçları olun da görün (1). Denizde olana derinlere dalmak gerekir. Belki böylece susuzluk ortadan kalkar (2). *Mesnevî* gerçeklerin ruha görünür hâli ve Kur'ân'ın özüdür. Ey ona muhtaç kişi, onu abdestsiz eline alıp okuma (3). Ey genç, kendini hemen arındırmak istiyorsan *Mesnevî*'nin denizine dal (4). Dalgıç gibi kendi özünü bu denize atıp inci gibi mana kutusunu ara (5). Görünüşte lafız elbisesi giyinmiştir, ancak inkâr edenler onun bilmecelerini anlayamaz (6). Lafız ve mana cisim hâlini alan candır. Bu cân, cân ile cânanın bir olma hâlidir (7). Âşıklar için *Mesnevî*, pek güzel

⁵² Bk. Dursun Ali Tökel, *Divan Şiirinde Harf Simgeçiliği* (Ankara: Hece Yayınları, 2003).

⁵³ Emine Gürsoy Naskali - Erdal Şahin (ed.), *Kültür Tarihimizde Gizli Diller ve Şifreler* (İstanbul: Ka Kitap, 2016).

⁵⁴ Bk. Hasan Kaya, “Divan Şiirinde Harf ve Kelime Oyunlarına Dair Bir Tasnif Denemesi”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 48/48 (2014), 71-114.

⁵⁵ Burhan Kaçar, “Türk Edebiyatında Elif-Nameler”, *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Halk Edebiyatı Sektör Bildirileri I.* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997), 310-311; Benzer bir tasnif için bk. Doğan Kaya, *Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2007), 310.

⁵⁶ Öztoprak, “Elifnamelerin Tertip Hususiyetleri ve Metin Tesisindeki Yeri”, 818-823; Bu tasnif hususunda ayrıca bk. Nuran Öztürk, “Elifnâme ve Nidâi'nin Elifnâmesi”, *Prof. Dr. Mine Mengi Adına Türkoloji Sempozyumu, Bildiriler, (20-22 Ekim 2011)* (Adana, ts.), 174-178.

⁵⁷ Kaplan, “Klasik Türk Edebiyatında Elifname Geleneği ve İsmail Hikmetî'nin Elifnameleri”, 442.

⁵⁸ Bk. Orhan Kemal Tavukçu, “Muvaşşah (Akrostiş)”, *Kültür Tarihimizde Gizli Diller ve Şifreler*, ed. Emine Gürsoy Naskali - Erdal Şahin (İstanbul: Ka Kitap, 2016), 257-273.

bir sevgilidir. Onu gece gündüz kalbine çek. Yolunu şaşırılmışlardan olma (8). *Mesnevî* âşıklar için edebî hayatın bir hediyesidir. Diken gibidir ki gönülsüzler onu idrak edemez (9).

Mesnevî'deki her bir "elif" harfi sevgilinin Tübâ ağacına benzeyen boyu gibidir. O güzel, her şeyden münezze hâle gelmiştir (10). "Bâ" harfinin noktası, vahdet-i mutlağ gösterir. Veli kimseler bu ilmin sırrına aşınadır (11). İlm-i ledün noktadan ortaya çıkar. Allah'ın sıfatları ve isimlerinin eylemleri oradan belirir (12). "Tâ" harfi ile açık işaretler göstermiştir. Başlangıcın ve âhiretin sahibi odur (13). "Sâ" harfine ölçünün cihetini nokta vermiştir. "Nereye dönerseniz Allah'ın zâtı oradadır"⁵⁹ âyeti bu yüceliğin simgesidir (14). "Cim" harfinin noktası, hem Cemal hem Celal sıfatını temsil eder. "Hâ" harfi ile vahdet murad etmesi durumun özüdür (15). "Hâ" harfi başının üzerinde noktayı tâç edinmiş ve kemâle ermeyi ilaçsız göstermiştir (16). "Dal" harfi mahv olmanın delilidir. "Zal" harfi de isbatıdır. İnkâr edenleri aciz ve suskun bırakır (17). "Râ" harfine rahmaniyetin tezahürünü; "Zâ" harfine derecesiyle kurbiyet bahşetmiştir (18). "Sin" harfi seyyidlikle varlıkta üstünlük ve gurur bulur; "Şin" harfi ise şehitlik ile şahitlik mertebelerinde bulunur (19). "Şâd" harfi evliyâ âşıklarının safâsıdır. "Zâd" harfi takva sahiplerinin mânevî hâl ve makamları geçip kemâle ererek karar bulmasıdır (20). "Tâ" harfi Allah'ın tecellisine şahitlik eder. O, Tâ-hâ sûresine adını veren tâ ve hâ harflerinin nûrunun yüz yüze olan hakikatidir (21). "Zâ" harfi hem bölümün hem bütünün tezahürünün zuhur yeridir. "Ayn" harfi ise ilm-i ledünnî olmuştur (22). "Gayn" harfi sınırsızlığa nokta koyup yol bulmuştur. Burası "Sidretü'l-müntehâ"⁶⁰ ve "ev-ednâ"⁶¹ ulaşma noktasıdır (23). "Fâ" harfi, yok oluşun (fenâ); "Kâf" harfi var oluşun (bekâ) noktasıdır. "Kâf" harfi lâ diyerek şahitlik etmeyen küfrü temsil eder (24). "Lâm" harfi, dünya ile âhiret arası dar bir geçit ve "Mîm" harfi kuşatıcı bir ara bölgedir. Daima kucaklayarak yol bulmuştur (25). "Nûn" harfi şahitlikte yol gösteren bir kimliktir. Bu gözle görünmeyen yokluk âleminde (26). "Hâ" harfi hüviyettir. Hemen hû deyip hû'yu söyle. "Vâv" harfi hû'dan ortaya çıkıp yakınlık tezahürü olmuştur (27). "Bâ" ve "Yâ" harfine nokta eklemiştir; böylelikle başlangıç ve son (evvel u âhir) diyerek sonlandırmıştır (28).

Mesnevî'nin her harfi kıyamete kadar sayısız kez yazılan bir kitaptır (29). *Mesnevî*, tadı lezzetli Nil nehri gibidir. Âşıkların susuzluğunu giderir (30). Kurtuluşa eren Sıbtîlere tatlı gelir. Ancak inkâr eden Kıbtîlere kan ve irin gibidir (31). Sıbtîlere lezzetle safa bahşeder, Kıbtîlere öldürücü belâ zehridir (32). Toprak yaradılışlılar ve hayvanlar bunu anlayamaz. Zahir ile amel edenler bunu nereden bilsin de söylesin (33). İnatçı bir küfürle inkâr edip iki âlemde de yüzlerini murdar ederler (34). *Mesnevî*'nin inkârcısı yoktur ey dedem. Hem Türk hem Arap hem de Acem milleti onu övmektedir (35). İki sevgili (Mevlanâ ve Hüsameddin Çelebi) bir kanadına (defter/cilt) baş koymuştur. Bu yüzden süt ve şeker gibidir. Balına doyum olmaz (36). Cihana bir benzeri gelmemiş olan yardımcıları latife murad eylese (37); medhinin incilerini şiir olup yazsa kim lâyıkça onun kıymetini bilir (38).

Anlayışı kıt olan öküz gibidir, onlara ibret fayda etmez. Onlar inleyerek inkâr edenlerin Cehennemine düşsünler (39). Onun övgüsü ve latifeleri salıklar için benzersizdir. İki dünyada yol gösterici ve destekçidir (40). Övgü ve latife ardı ardına on merhale açar. Sanki sevgilinin kirpikleri, incinin katmanlarıdır (41). *Mesnevî*'nin her sayfası bir gül bahçesi gibidir. Her satırı ledün ilminin şarabı gibidir (42). Her noktası, sevgilinin yanağındaki ben gibidir. Her kelimesi Lokman Hekim'in bir dermanıdır (43). *Mesnevî*'deki latifeleri boş sanmayın ey inkârcılar. Şüphesiz ki onun latifeleri düşmanlara karşı bir kılıçtır (44). Onun övgüsü ve latifeleri âşıklara bir rehberdir. Yanında tüm övgü ve yüceliklerdir (45). Sâlikleri Allah'a ulaştırır. İnkârcıları ise belaya düşürür (46). Mevlevî Padişahının saf sözüdür, yani *Mesnevî*'nin sahibinin kitabıdır (47). Latiflerini sadece bir latife sanma. Açıklanması gerekir. Latifeleri ile her bir alçağın ağzının payını verir (48). Latifeleri padişahlara övgü olmuştur. Sen anlamıyorsan bari tümüyle zemmetme (49). Onun övgüsü cânlara cândır. Övgüsünden ve latifelerinden iki cihan nur görür (50). Başkası tarafından söylenmemiş mazmunlar ve zarif düşüncelerle doludur. Ne yücedir ki bir sözünün anlaşılması mümkün değildir (51).

Mesnevî, *Kur'ân-ı Kerîm*'in tefsiridir. Hastalıklı olanlar onu nasıl anlasın (52). Sakın zahir ehlinin tefsiri olduğunu sanma. Hepsinin kaynağı Hû denizinden ledün ilmidir (53). Hadisleri de hoş bir anlatımla sunmuştur. Tüm ilimlere pehlivan gibi atılmıştır (54). *Mesnevî*, kalb aynasının cilasıdır. Evet, varlıkların rahatlığı ve ruhun şarabıdır (55). *Mesnevî*, âşıkların meclisinde kulağa hoş gelen bir nağme oluşturur. Şiddetle hasret çeken her gönül için gönül okşayıcıdır (56). Bazen Acem'de bir saman çöpüdür bu ifadeler bazen Hicaz'da. Bazen Arabistan'da bir kuyu, makamlı bir terennümdür (57). İşte bu, her âşğın dostu ve tüm sâdıkların dâimi arkadaşı ve sırdaşdır (58). Her garibe yabancı diyarlarda hoş bir arkadaş ve zevk ehlinin evindeki birlikte oturma arkadaşıdır (59). Hiç bu kadar iyi bir arkadaş, bu kadar iyi bir dost var mı? Diğerlerini terk et, bu gerçek dosttur (60). *Mesnevî*, Mevlevîliğin kendisidir. Her ne varsa yoksa gerçekten ondadır (61). Kendisi söz ve hâldir. Gayrısı onda yoktur. Lâkin ahmaklar onu anlayamazlar ve onların sayısı çok fazladır (62). *Mesnevî* benim için bil ki ey oğul, ruhun, kalbin ve gözlerin nurudur (63). *Mesnevî*,

⁵⁹ "Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın zâtı oradadır. Şüphesiz Allah (zât ve sıfatlarında) sınırsızdır, her şeyi bilmektedir." el-Bakara 2/115.

⁶⁰ Sidretü'l-müntehâ, bir tamlama olup "müntehâ sidresi", yani sidrenin nihayeti demektir. Sidre, ağaç anlamındadır. Âyette, "Andolsun ki onu (meleği) iniş esnasında en sondaki sidretü'l-müntehânın yanında bir daha gördü." en-Necm 53/13-14 şeklinde geçmektedir.

⁶¹ "Öyle ki, iki yay kadar hatta daha yakın oldu." en-Necm 53/9.

âşıkların kalbinin sevgilisidir. *Mesnevî*, dünyanın arzuladığı ve istediği şeydir (64). İslam dininin sığınağı ve rehberidir. Onu, yakîn ehli kendisine önder yapmıştır (65). Ey gayretli kimse, *Mesnevî* fesahat ve belâgat ile doludur. Bütün ifadeleri veciz ve hoş sözdür (66). Her bir lafzı safâ bahşeder. Dertlilere şüphesiz bir dert dağıtıcıdır (67). Ne zikir ettiyse muradı Hz. Muhammed'dir. Önce amacımı anla, sonra amaca yönel (68). Başî nübüvvet güneşinin doğuşuyla adlandırılmış, sonu ledün ilmiyle tamamlanmıştır (69). Her bir beyti bir Cennet hurisidir. Sevgilinin yüzünün çizgilerinden daha güzel yazıya sahiptir o (70). Kudret eliyle Farsça yazılmıştır. Hak, elini uzatanlardan onu korumaktadır (71). Her bir harfi bir şarap mahzenidir. Sâdece âşıklara özgü bir meyhanedir (72). Bu meyhânenin kapısı açılmıştır gel de bakıver. Ârif olanlar bununla Hak şarabını içmektedir (73). Okuyanlar akıl kumaşını atarlar; hayret ve şaşkınlıkla sarhoş olup yatarlar (74). Ey kerem sahibi, Beytü'l-haram olsa bile *Mesnevî*'yi nerede bulursan bul onu çaliver (75). *Mesnevî*, âriflerin delili; sâliklerin yol rehberidir (76). *Mesnevî*, dokuz kat göğün miracıdır. Manâ kumaşında da çabuk hareket edendir (77).

Mesnevî'nin sahibi Mevlâ'dır. Onu sevmeyen dinsiz, eksik ya da delidir (78). O Mevlâ en yüce mertebede olan velîdir ve *Mesnevî*'si, âlemde devinen bir ruhtur (79). *Mesnevî*, yoksulluk ve yok oluş pazarıdır. Vahdetin bülbülü olan gül bahçesidir (80). *Mesnevî*, hakikat madeninin hazinesidir. Heyecan ve neşe dükkânının kumaşdır (81). Sözü, sanki İsa'nın nefesi gibi pak, Musa'nın sağ eli gibidir (82). Dilenenler, aşkı *Mesnevî*'den toplar. Biçâre âşıklar canını feda eder (83). Ben, Mevlâ kapısındaki köpeğin âşığıyım. Gerçekten de, eman dilediğim mağaranın kapısındaım (84). Hakkın delisi öyle bir sultandır ki kendi Hak'tır, sözü Hak'tır, sevgilisi Hak'tır (85). Acizlere ve düşünülere son derece şefkatli, yolunu şaşırmışlara yol arkadaşı bir rehberdir (86). Nazar sahibi o rehber kullarını gözetir. Düşman eli onlara zarar veremez (87). Temiz olan zatı, ledün ilmîni yayar. Zor işlerin anahtarı yüce sözlerindedir (88). O sultan, Firavun'un nefisini mü'min kılar. Gafilleri Allah'tan haberdar eder (89). Güneşin önündeki perdeyi aradan kaldırmıştır. Nefsini kuşkuyla yer bırakmadan anlamıştır (90). Terbiye ettiği kullarına ilmiyle amel ederek aşkı âşıklar söz ve saz ile verdi (91). Allah'a, son derece alçakgönüllü bir şekilde çokça dua eder. Bazen dua eder, bazen de nazlanır (92). Vahdetin sırrını bilen evliyanın padişahı, aşk tekkesinde Hüdâ'nın tecellisine nail olmuştur (93). Dergâhını insanlar ve melekler süpürmekte; felek daima baş üzre dönmektedir (94). Altı yön şüphesiz ki emrinin geçtiği yerdir. Adeta dünyanın hizmetkârıdır (95). Feleğin gözüne güzellik nuru veren, göz ucuyla bakışı bir iltifat olan o sevgilidir (96). Mevlânâ kitabına *Mesnevî* adını verince kendi kalbinin özüne isim koydu (97).

Mesnevî'nin her harfi bir ruh kuvvetidir. Şüphesiz o, âşıklara bir sabah şarabı gibidir (98). Bir evde *Mesnevî*'nin bulunuyor olması o hâneyi felaketlerden ve belalardan korur (99). Eğer seyahatte yanında olursa, kişiyi derin denizin tehlikelerinden korur (100).

Ben kimim ki onu övüp yücelteyim. O kendini Aşkî'nin şeklinde ifade etmiştir (101). Söyleyen de, söyleten de, dinleyen de, hepsi onun zatının şerefindedir. Buna inan (102). Ben bir damlayım ama okyanusum odur. Ben suçlu bir kulum. O ise sultanımdır (103). Bu kulunu söyleten âşktır. Onu methetmek benim ne haddimedir (104). Seni zikretmek ile muradım hazırcevap olmaktır. Senin feyzinin yansımasıyla kederli kalbim şad olmayı dilemektedir (105). Kalbim gece gündüz "daha yok mu"⁶² diyerek feryad etmektedir. Yine de senin aşk denizinden ümidimi kesmem (106). Göz ucuyla bakışında bir yoksulu şad idensin. Aşk yolunda kendisini yol arkadaşı edensin (107). Günde bin kez tövbe edip bozan biri için, onu yine doğru yola ileten sensin (108). Sen, sığınılacak yerin mekânı ve meskenisin. İnkârcıların altında toplanacağı hançere benzeyen sancağın sahibisin (109). Kâfirlere iman lütfettin. Feyz dergâhında onlara ihsanda bulundun (110). Suçluların suçunu bağışladın. Bir daha yapmamaları üzere güzelce uyardın (111). Tüm canlılara merhametin âşikârdır. Tüm insanları sen koruyup gözetensin (112). Ya uygun mudur ki bu kulunuz bundan mahrum kalayım. Gurbette ve bu ayrılıkta kalbim kederle dolu olsun? (113). Kendi isyanımı bilerek sana geldim. İşte kusurlu bir kul geldi. Ona ihsanda bulun (114). Mezar taşının önündeyim beni değersiz kılma. Bu aşk meclisinden beni uzak tutma (115). Benliğimi benden alıp yok et. Beni yoksulluk ve yok oluşta ev sahibi yap (116). Beni tecellî sırrının tezahürü yap. Beni aşkınla teselli et (117). İradem kalmadı ki kullanayım. Durumum nedir bilemiyorum ki anlatayım (118). İyilikle kötülüğü ayırt etmeye gücüm yok. Günden güne dert ve sıkıntım artmaktadır (119). Kapındaki köpeğin kapıcısı olayım. Ya da ayakaltında kalmam mı uygundur (120). Fâsık da olsam âbid de olsam senin zatına aittir ey himmet sahibi (121). Sen ki o mukaddes feyzle zenginleştirildin. Zekâtını ver de bizi mahrum bırakma (122). Açım, muhtacım, bir dilenciyim, merhamet et. Çok değil, feyziniz kemiğinden versen yeter (123). Cömert Mevlâ, dilenen kimseyi geri çevirmeyin der. İşte kapına geldim, beni tok kıl (124). Hz. Peygamber ve onun dostu Ebu Bekr'in komşusuyum. Edepsiz, suçlu, kötü işler yapan bir kulum (125). Sen benim rehberimsin. Bana yolu göster. Himaye edileyim. Benim için afv ihsanında bulun (126). Kederli kalbim yıkık bir ev gibidir. Divâneyim, bu kalbim imar edilsin (127). Aşkın zerresiyle de olsa beni yâd eylesin. Bu beni iki dünyada da şad eyle (128). Bu mecazî aşkı gerçeğe dönüştür, Aşk yoluna ben kulunu layık kıl (129). Şefaatinin toplananlardan eyle beni. Bu Aşkî kulun gayrısından zengin olsun (130). Nimetle beslenmişim ben. Sen, suçlu kuluna merhamet et (131). Senin affınla bütün günahlar şad olur. Bu kara yüzümü eşliğine sürmüşüm (132). Her gün ve her yerde sana, ailene ve arkadaşlarına yüzlerce dua ve selam olsun (133).

⁶² "O gün cehenneme "Doldun mu?" diyeceğiz; cevap verecek: "Daha yok mu?";" el-Kâf 50/30.

4. Metin

[47^b]

Der Na't-ı Mesnevî ve Sâhib-i Mesnevî

[Fâ 'i lâ tün / fâ 'i lâ tün / fâ 'i lün]

1 Ey olanlar teşne baħr-ı ma'nevî
Ola gör ğavvâş-ı baħr-ı Meşnevî

Ğavṭa-ḥ'ār olmak gerek deryâda bes
Teşnelik zâ'il ola belki beres

Mağz-ı Qur'andır ḥaḳâyık rû-nümâ
Bî-vüzû alma oḳuma ey gedâ

Kendiñi pāk itmek isterseñ hemân
Meşnevî baħrına ṭal ey nev-civân

5 Aṭ özüñ bu baħra ol ğavvâş-vâr
Dürç-i ma'nâyı ara dürdâne-vâr

Kisve itmiş şüretâ elfâzını
Fehm kılmaz münkirân elġâzını

Cism idinmiş lafz u ma'nâ cândır
Cândır hem cân-ile cânandır

'Âşıḳa maḥbûb-ı ra'nâ Meşnevî
Sineye çek rüz u şeb olma ğavî

'Âşıḳa baḥş-ı ḥayât-ı câvidân
Ḥar gibidir fehm kılmaz bî-dilân

10 Her **elif** bir kâmet-i ṭübâ-yı yâr
Sâde olmuş mâ-sivâdan ol nigâr

[48^a]

Nokṭa-i **bâ** vaḥdet-i muṭlaḳ nümâ
Evliyâ bu sırr-ı 'ilme âşinâ

Nokṭadan zâhir olur 'ilm-i ledün
Hem şifât ef'âl-i esmâ-yı şü'ün

Tâ ile itmiş işârât-ı celî
Mebde'iyile hem me'âda ol velî

Noқта virmiş **şā**ya semt-i nisbeti
 Şemme vechu'llāhi remz-i rif'ati

15 Noқта-i **cim**dir Cemāliyle Celāl
 Hā-ile vahdet murādı 'ayn-ı hāl

Hā idinmiş noқта-i baş üzre tāk
 İtdi izhār-ı kemālin bī-'ilāc

Dāl delālet maḥve **zāl** işbāt ider
 Münkirānı ifḥam u iskāt ider

Rāya virmiş mazhar-ı raḥmāniyet
 Zāya zülfā ile baḥş-ı ḳurbiyet

Sīn siyādetle bulup faḥr-ı vüçüd
 Şīn şehādetle merātibde şühüd

20 Şād şafā-yı 'aşīkān-ı evliyā
 Zād ile temkīn bulupdur etḳiyā

Tā tecellī-i ilāh-ı hā güvāh
 O hüviyyet nūr-ı t̄ā-hā rū-be-rū

Zā mezāhir mazhar-ı hem cüz' ü küll
 'Ayn hem 'ilm-i ledünnī oldı bel

Ġayn bī-ġāyāta noқта buldı yol
 Müntehā-yı sidre *ev-ednā* vüsül

Noқта-i fādır fenā **ḳāf**-ı beḳā
 Kāf-ı küfr-i bī-şühūda noқта lā

25 Lām bir berzah muḥīṭ-i mīm olup
 Dā'imā āġūşa almıḡ yol bulup

[48^b]

Nūn hüviyyetdir şühūda reh-nümā
 Geldi bu ḡayb-ı 'amādan bu yaña

Hā hüviyyetdir hemān hū söyle hū
 Vāv andan mazhar olmuḡ ḳurba bu

Bâ u yānuñ noktasın zamm eylemiş
Evvel âhir bu deyü hatm eylemiş

Her hürufi Meşnevîniñ bir kitâb
Haşra dek tahtır olunsa bî-hesâb

30 Meşnevî bir baħr-ı Nîl-i hoş-güvâr
Teşnegân-ı 'aşıkânı gel şuvar

Maħlaşı sibtilere şîrîr-durur
Münker-i kıbtîye hûn irin-durur

Sıbtîye lezzetle baħş eyler şafâ
Kıbtîye zehr-i helâhîl-i belâ

Hâkiyân hayvâniyân fehm eylemez
Hiss-i zâhir ya ne bilsün söylemez

Küfr-i 'inâda düşüp inkâr ider
İki 'âlemde yüzün murdâr ider

35 Meşnevîniñ münkeri yokdur dedem
Medħ ider Türk ü 'Arab kavm-i 'Acem

İki maħbûb baş komuş bir bâlına
Şîr ü şükkerdir toyulmaz balına

Hezl irâd eylese ol dest-gîr
Gelmemiş mişli cihânda bî-naẓîr

Çekse silk-i nazma dürr-i medħini
Kim ki kâdirdir ideler kadħini

Gâv-ı lâ-yefhemlere 'ibret mi var
Düzaħ-ı inkâra düşsün zâr zâr

40 Hezl ü medħi sâlikâna bî-naẓîr
İki 'âlemde ola reh dest-gîr

[49^e]

Hezl ü medħ şaf-be-şaf bir şafha-deh
Güyyâ müjgân-ı dilber dürde deh

Her varaħ bir ravza-i gülfâmdır
Her satır hamr-ı ledünnî câmdır

Her nokta bir hâl-i ruhsâr-ı habîb
Her sühan bir derde Loqmân-ı tabîb

Hezlini şanma tehi ey münkirân
Hezli seyfullâh 'adûya bi-gümân

45 Hezl ü medhi 'aşıkâna reh-nümâ
Yanlarında cümlesi medh ü şenâ

Sâlikâmı vâşıl-ı Mevlâ ider
Münkirânı tepme-i belvâ ider

Nuḡk-ı pāk-i Pâdişâh-ı Mevlevî
Ya'ni ol şâhib-kitâb-ı Meşnevî

Şanma hezlim hezl ola tefsîr-durur
Hezl-ile her bir denî fem-sîr-durur

Hezli olmuşdur şehâ 'ayn-ı medh
Añlamazsın bâri itme küllü ḡadḡ

50 Medhiyetdir cân [u] cân [u] cân [u] cân
Hezl ü medḡinden görür nûr dü cihân

Bıkr-i maẓmûn ile efkâr-ı laḡif
Bir kelâmın fehm mümkün mi şerîf

Meşnevî tefsîr-i *Ḳur'ân-ı Kerîm*
Ya ne fehm itsün anı her bir saḡîm

Şanma ehl-i zâhiriñ tefsîri bu
Cümlesi 'ilm-i ledün ez-baḡr-ı Hû

Hem ḡadîsi eylemiş bir ḡoş-beyân
Sürmüş at cümle 'ulûma pehlivân

55 Meşnevî mir'ât-ı ḡalbiñ şayḡali
Râḡ-ı rûḡ [u] râḡat-ı eşbah belî

[49^b]

Meclis-i 'uşşâḡa oldur naḡme-sâz
Her dil-i müştâḡa oldur dil-nevâz

Gâḡ 'Acem gâḡ bu silk gâḡi Ḳicâz
Gâḡ 'Arab çeh pür terennüm perde-sâz

İşte budur mûnis-i her 'aşıkân
Hem-dem ü hem-râz cümle sâdıḡân

Her ğarîbe ğurbet ilde hoş-ķarîñ
Ehl-i zevķe hânesinde hem-nişin

60 Hîç bunuñ-veş vâ[r] mıdır ĥayru'l-celîs
Terk kıլ ğayrı budur ni'me'l-enîs

Meşnevîdir 'ayn-ı zât-ı mevlevî
Her ne var yok kendi zâtıdır belî

Kendi kâl u hâldir hîç ğayr yok
Lîk fehm itmez ğabî ğâyet de çok

Meşnevî olmuş baña bil ey püser
Nûr-ı rûh u nûr-ı dil nûr-ı başar

Meşnevî maĥbûb-ı kalb-i 'âşıkân
Meşnevî mergûb u maĥlûb-ı cihân

65 Reh-nümâ-yı melce'-i islâm-ı dîn
Pîşvâ itmiş anı ehl-i yakîn

Pür feşâhat pür belâgat ey hümâm
Cümlesi mu'ciz-beyân u hoş-ķelâm

Lafzınıñ her birisi baĥş-ı şafâ
Ehl-i derde şübhesiz bir ğam-ķüşâ

Ney ki zıkr itmiş Muĥammeddir murâd
Fehm kııl maĥşûdum evvel ber-murâd

Maĥla'-ı şems-i nübüvvetle benâm
Maĥta'-ı 'ilm-i ledünniyle temâm

70 Beytiniñ her birisi bir ĥür-cinân
Ĥaĥt-ı dilberden güzel ĥaĥtı hemân

[50^a]

Dest-i kudretle olup bend-i şîrâz
Ĥıfz ider Ĥaĥķ anı ez dest-i dirâz

Ĥarfiniñ her birisi ĥum-hânedir
'Âşıkâna özge bir mey-hânedir

Meygede bâbı açılmış gel de baķ
Nüş ider 'ârif bunuñla ĥamr-ı Ĥaĥķ

Oқuyanlar kâle-i 'aқlın atar
Vâle vü hayrân olup bi-hoş yatar

75 Kande bulsañ Meşnevî ey zü'l-kerem
Sirkat eyle olsa da Beytü'l-ğarem

Hüccetidir 'ârifânın Meşnevî
Reh-nümâsı sâlikânın Meşnevî

Meşnevî mi'râc-ı nüh eflâkdır
Refref-i ma'nâ dağı çâlâkdır

Şâhibidir Meşnevîniñ Mevlevî
Sevmeyen zındıķ u ebter ya deli

Ėavş-ı a'zamdır o zât-ı Mevlevî
'Âleme rûğ-ı revândır Meşnevî

80 Meşnevî faqr u fenâ bâzârdır
'Andelîb-i vahdetiñ gülzârdır

Meşnevî genc-i haķîkat kânıdır
Kâle-i zevķ u şafâ dükkânıdır

Nuķ-ı pâki güyyiâ 'İsâ nefes
Dest-i Mûsâdır yemîni dest-i pes

Hüşe-çîn-i Meşnevî 'aşkı gedâ
'Âşık-ı efgendesî cânı fedâ

'Aşkıyım kıtmîr-i bâb-ı mevlevî
Dergehi kehf-i emânım der-belî

85 Öyle bir sulţândır meczûb-ı Haķķ
Kendi Haķķdır sözi Haķķ maħbûbı Haķķ

[50^b]

'Âciz ü efgendeye Ėâyet şefîķ
Gümrehâne pişvâ zât-ı refîķ

Bendegânın hıfz ider şâhib-nazar
Dest-i a'dâda olar olmaz heder

Zât-ı pâki nâşir-i 'ilm-i ledünn
Müşkil iş miftâhı der-'âlî sühân

Mü'min eyler nefsi Fir'avnu o şâh
Ġâfileyni Hâkdan eyler intibâh

90 Burqa'm ref eylemişdir şemsiniñ
Nidügin fehm eylemişdir nefsiniñ

Bende-perver 'ilm-ile 'âmil niyâz
Virdi 'aşkı 'aşıkâna söz ü sâz

Pür tazarru' Hâkka eyler çok niyâz
Kâh niyâz eyler ise kâhi de nâz

Sırr-ı vahdet pâdişâh-ı evliyâ
Hânkâh-ı 'aşkıda mazhar-ı Hudâ

Dergehi çârüb-geri ins ü melek
Dâ'imâ baş üzre dönmekte felek

95 Şeş cihet münkâd-ı emri bi-gümân
Güyyâ hizmet-güzârdır cihân

Çeşm-i eflâka viren nür-ı behâ
Nîm-nigâh-ı iltifâtdır şehâ

Çün kitâbına diyince Meşnevî
Zâtına urdı li-ğalb ol mevlevî

Her hurûf-ı Meşnevî bir kuvvet-i rûh
'Aşıkâna bi-gümân hamr-ı şabûh

Meşnevî bir hânede olmak yakîn
Cümle âfât u belâlardan emîn

100 Ger seferde olsa yanıñda bile
Ġarq-ı deryâdan emîn olur hele

[51^a]

Ben kimim medh ü şenâ itsem anı
'Aşkı şeklinde çomuşdur kendini

Söyleyen hem söyleden hem dinleyen
Cümlesi zât-ı şerîfidir inan

Çatreyem lîkin benim 'ummânım o
Bende-i mücrim kulum sulţânım o

‘Aşkđır bu bendesin gŷyā iden
Ben ne ĥaddim midĥate bāz-ı dehen

- 105 Zikriñ ile ter-zebān olmağ murād
‘Aks-ı feyziñle dil-i ĥam ola řād

Rŷz u şeb feryād-ı dil *hel min mezīd*
Baĥr-ı ‘ařkıñdan seniñ kesmem ŷmīd

Nīm-nigāhıyla gedāyı řād iden
Rāĥ-ı ‘ařđ iĥre anı hemrāĥ iden

Gŷnde biñ kez olana tevbe şikest
Gine sensin eyleyen anı dŷrŷst

‘Āřiyānıñ melce’ ŷ me’vāsı sen
Mŷnkirānıñ deşne-i livāsı sen

- 110 Kāfirāna baĥř-ı ĩmān eylediñ
Derĥeh-i feyziñde iĥsān eylediñ

Mŷcrimānıñ cŷrmini ‘avf eylediñ
Bir daĥi itme diyŷp ĥŷb sŷylediñ

Cŷmle ĥayvānāta raĥmiñ āřikār
Cŷmle ĥalka sen olup sen sāyedār

Yā revā mı bendeñiz maĥrŷm olam
Hicr ŷ ĥŷrbetle dili maĥmŷm olam

Kendi ‘isyānum bilŷp geldim saña
‘Abd-i ābiĥ geldi iĥsān it aña

- 115 Sŷñĥŷñ altında beni ĥor eyleme
Bezm-i ‘ařkıñdan beni dŷr eyleme

[51^b]

Benligim benden alup yok eyle sen
Olalım faĥr u fenāda evcimen

Mazĥar-ı sırr-ı tecellī it beni
‘Ařkıñ-ile ber-tesellī it beni

İĥtiyārim ĥalmadı şarf eyleyem
Bilmenem ĥālim nedir ben sŷyleyem

Hayr u şerri farka yokdur kudretim
Gün-be-gün artmakta derd ü mihnetim

120 Ben der-i derbân-ı kıtmîriñ olam
Yâ be-câ mı zîr-i pâlarda kalam

Ben eger fâsiq eger 'âbid olam
Zâtıña râci' seniñ ey zü'l-himem

Feyz-i aqdesle ğanî itmiş sizi
Vir zekâti eyleme maħrûm bizi

Aç u mûhtâc u gedâyım raħm kıl
Üstüñ'ân-ı feyzîñ ile çok degil

Sâ'ili red itme dir Mevlâ ğanî
İşte geldim kapuña tok it beni

125 Menba'-ı şıdk u risâlet cârıyım
Bî-edeb mücrim kulu bed-kârıyım

Sen ki rehbersin baña ol reh-nümâ
'Avfın ihsân eylesün it ilticâ

Hâtır-ı ğam-ğın dili vîrâneyim
Eylesün ma'mûr anı dîvâneyim

Zerre 'aşkıyla beni yâd eylesün
İki 'âlemde beni şâd eylesün

Bu mecâzî 'aşkıyı taħkîk idüp
Râh-ı 'aşka bendesin tevfiq idüp

130 Hûşe-çîni-i şefâ'at it beni
'Aşkî bendeñ ğayrdan olsun ğanî

[52^a]

Nî'metiyle olmuşum perverde ben
Merħamet kıl bende-i mücrîme sen

'Avfıñ-ile şâd ola bu pür günâh
Sürmüşüm e'tâba ben rûy-ı siyâh

133 Şad şalât u şad selâm olsun saña
Âl u aşhâbıña her gün câ-be-câ

Sonuç

XIX. yüzyılda Kilis'te doğan, Mısır'da eğitimini tamamlayıp Mekke ve Medine'de ömrünü geçiren Aşkî Mustafa Efendi Mevlevî tarikatine bağlı mutasavvıf şairlerimizdendir. Aynı zamanda Medine'deki son Mevlevî şeyhlerinden biri olan Aşkî Mustafa Efendi'nin hacimli bir külliyatı vardır. Sultan Abdülmecid'in ricası ve himayesinde Semhûdî'nin *Vefâü'l-Vefâ* adlı eserinden hareketle tercüme-telif bir eser olarak hazırladığı Medine tarihine dair *Ta'tirü Ercâi'd-Devleti'l-Mecâdiyye bi-Tîbi Ahbâri Beledi Hayri'l-Beriyye* adlı eserinden başka, *Behce-i Letâif* ve *Lehce-i Maârif* adlı külliyatında *Aşknâme*, *Vahdetnâme*, *Mirâcnâme*, *Sâkinâme* isimli mesnevîleri ve *Dîvân*'ı şimdiye değin çeşitli araştırmacılar tarafından gün yüzüne çıkartılmış eserleridir. Bu külliyatta yer alan *Der Na't-ı Mesnevî* ve *Sâhib-i Mesnevî* ise bu makale ile ilim dünyasına kazandırılmıştır. Makalemizde ulaştığımız sonuçları şu başlıklar altında sıralayabiliriz:

1. Aşkî'nin *Der Na't-ı Mesnevî* ve *Sâhib-i Mesnevî* adlı mesnevîsi *Mesnevî-i Manevî* ve müellifi Mevlânâ Celâleddin-i Rumî'yi öven dîvân edebiyatı sahasında yazılmış son manzumelerden biridir.
2. *Der Na't-ı Mesnevî* ve *Sâhib-i Mesnevî*'nin ne zaman yazıldığına dâir bir kayıt bulunmamaktadır. Bununla birlikte *Behce-i Letâif* ve *Lehce-i Maârif* adlı külliyatında 1272 (1855-56) yılında kaleme aldığına dâir tarih düşürdüğü *Aşknâme* mesnevîsi ve ardından aynı yıl içinde yazdığını belirttiği ve yine 1272 yılına tarih düşürdüğü *Vahdetnâme* mesnevîsinden hemen sonra tertip edilmiştir. Konu itibarıyla de Mevlevîliğe vurgu yapan *Vahdetnâme* mesnevîsini tamamlar niteliktedir. Külliyatının ilk istinsahı 18 Recep 1274 (4 Mart 1858) olduğu düşünüldüğünde *Der Na't-ı Mesnevî* ve *Sâhib-i Mesnevî*'nin 1272-1274 yılları arasında yazılmış olduğunu sonucuna çıkmaktayız.
3. Kilis doğumlu Aşkî'nin, Mısır'da eğitim için bulunduğu ardından Mekke'de ve Medine'de yirmibeşer yıl yaşadığı ve 1841 yılında gemi yolu ile Hanya üzerinden İstanbul'a ziyarete geldiği Medine tarihine dair eserinde yer alan sebep-i telif-i kitab bölümünde Aşkî tarafından kaleme alınmış bilgilerdir. Makalemizde vardığımız kanaate göre 1841 tarihinden çok daha sonra Aşkî bir vesile ile Konya'ya da seyahat yapmış olmalıdır. Zirâ *Der Na't-ı Mesnevî* ve *Sâhib-i Mesnevî*'de geçen bazı beyitlerde kendisinin Hz. Ebu Bekir ve Hz. Peygamber'e komşu olduğunu bildirmekte ve Mevlânâ'nın mezarı başında dua ettiğini bildirmektedir.
4. Mevlânâ, *Mesnevî* ve Mevlevî tarikatinden övgüyle bahseden pek çok manzume kaleme alınmıştır. Bu hususta *Mecmua-i Medâiyih-i Mevlânâ* adlı yazmayı esas alarak 211 şairin 783 manzumesini içeren *Osmanlı Şiirinde Mevlânâ Övgüleri ve Mevlevîlik Unsurları* isimli çalışmada Aşkî Mustafa Efendi'nin *Der Na't-ı Mesnevî* ve *Sâhib-i Mesnevî*'si yer almaması Aşkî'nin Osmanlı'nın merkezden uzakta ve dîvân edebiyatının son safhasında yaşamış olmasıyla açıklanabilir.
5. *Der Na't-ı Mesnevî* ve *Sâhib-i Mesnevî* toplam 133 beyit hacminde, mesnevî nazım şekliyle *fâ 'i lâ tün / fâ 'i lâ tün / fâ 'i lün* kalıbıyla yazılmıştır. Eserin bütününde na't türü korunmuş olmakla birlikte 10-28. beyitler elifnâme türüne örneklik teşkil etmektedir. Elifnâme düz elifnâmelerden olup 28 arap harfinin her birine yer verilmiştir. Ancak harflerin satır başı ya da satır sonunda olması hususunda tam bir uyum sergilenmemektedir. Kimi beyitlerde tek bir harf öne çıkarken kimi beyitlerde iki harfe vurgu yapılmıştır.
6. *Der Na't-ı Mesnevî* ve *Sâhib-i Mesnevî*'nin 1-9. beyitleri esere giriş mahiyetindedir. 10-28. beyitler elifnâme olarak *Mesnevî-i Manevî*'nin harflerine yapılan övgüyü dile getirmektedir ve Aşkî burada vurguyu bâ ile yâ harfi arasında noktayı merkeze alarak yapmaktadır. 29-77. beyitler temel olarak *Mesnevî-i Manevî*'yi överken 78-97. beyitler Mevlânâ'yı medh etmektedir. Mevlânâ'nın adı beyitlerde *sâhib-i Mesnevî* ve *Mevlevî* şeklinde geçmektedir. 98-100. beyitler *Mesnevî*'nin yanında bulunduğu kimsenin belâ ve musibetlerden kurtulacağına yöneliktir. 101-133. beyitler ise Aşkî'nin duâ ve niyazlarını içermektedir.
7. Bu makale ile birlikte Aşkî'nin hâlen kayıp olan *Fîhi Mâ Fîh Tercüme* ve *Şerhi* haricindeki eserleri gün yüzüne çıkartılmıştır.
8. Medine'de *Sahih-i Buhârî* ve Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sini okutan Mevlevî şeyhi Aşkî Mustafa Efendi'nin hacimli *Dîvân*'ının Mevlevî merkezli tahlili ve Medine'deki Mevlevî Tekkesi üzerinde yapılacak yeni çalışmalar hem Aşkî'nin hayatını daha da belirginleştirecek hem de onun Mevlevî kültürüne yaptığı katkıyı daha belirgin bir şekilde ortaya koyacaktır.

Kaynakça | References

- Açık, Nilgün. *Divan Edebiyatı'nda Mevlevîlik Etkisi ve Mevlevî Şâirler*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Açıkgöz, Namık. "Bakâyî'nin Battal-nâme Adlı Eserindeki Elif-nâme". *Fırat Havzası II Folklor ve Etnografya Sempozyumu Bildiriler*. 1-5. Elazığ, 1989.
- Ak, Murat. *Şâir ve Peygamber Na't Geleneğinde Hz. Peygamber İmgesi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Arıkan, Nisanur. *Aşkî Mustafa Efendi'nin Medine Tarihine Dair Eseri Metin-Muhteva (1. cilt 184-275 numaralı varaklar)*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Aşkî Mustafa Efendi. *Behce-i Letâif ve Lehce-i Maârif*. Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi, 662.
- Aşkî Mustafa Efendi. *Behce-i Letâif ve Lehce-i Maârif*. İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi, 9.
- Aşkî Mustafa Efendi. *Dîvân-ı Fevâidu'l-Uşşâk*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümü, 3934.
- Aşkî Mustafa Efendi. *Ta'tirü Ercâ'd-Devleti'l-Mecîdiyye bi-Tîbi Ahbâri Beledi Hayri'l-Beriyye*. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, 1488-1490.
- Barca, İbrahim. *es-Semhûdî ve Medine Tarihi*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2016.
- Baş, Mehmet Şamil. "Aşkî Mustafa Efendi'nin Hayatı Eserleri ve Sâkî-nâme Mesnevîsi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2012), 249-280.
- Baş, Mehmet Şamil. *Aşkî Mustafa Efendinin Vahdet-nâme Mesnevîsi (Metin-Muhtevâ-Tahlîl)*. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Baş, Mehmet Şamil. "Aşkî Mustafa Efendi'nin Vahdetnâmesi ve Mevlevîlik". *Yedi İklim Dergisi* 211 (Mevlana Özel Sayısı) (2007), 136-142.
- Baş, Mehmet Şamil. "Dîvân (Aşkî)". *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*. 2021. Erişim 05 Mayıs 2024. <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/divan>
- Baş, Mehmet Şamil. "Fihî Mâ Fih Tercüme ve Şerhi". *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*. 2021. Erişim 05 Mayıs 2024. <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/fihi-ma-fih-tercume-ve-serhi>
- Baş, Mehmet Şamil. "Mehmed Şefîk Efendi". *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. 2014. Erişim 05 Mayıs 2024. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/mehmed-sefik-efendi-hanyali>
- Baş, Mehmet Şamil. "Sâkî-nâme Türü Mesnevîlerde Dînî-Tasavvufî Benzetmeler: Aşkî Mustafa Efendi Örneği". *IV. Uluslararası Din Bilimleri Sempozyumu Tam Metin Kitabı*. ed. Hasan Onat. 331-344. Elazığ: Asos Yayınevi, 2018.
- Baş, Mehmet Şamil. *Vahdetnâmeler ve Aşkî Mustafa Efendi'nin Vahdetnâme'si*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.
- Bayram, Hasan. *Aşkî Mustafa Efendi'nin Medine Tarihine Dair Eseri Metin-Muhteva (2. cilt 1-93 numaralı varaklar)*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Bilgin, Orhan. "Aşkî Mustafa Efendi ve Aşk-Nâmesi". *Türklük Araştırmaları Dergisi* 5 (1990), 211-222.
- Bilgin, Orhan. "Aşkî Mustafa Efendi ve Mî'râc-Nâmesi". *Prof.Dr. Nihat M. Çetin'e Armağan*. 97-116. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1999.
- Birinci, Kader. *Aşkî Mustafa Efendi'nin Medine Tarihine Dair Eseri Metin-Muhteva (2. cilt 280-372 numaralı varaklar)*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Can, Şefik. *Mevlânâ Hayatı, Şahsiyeti ve Fikirleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 5. Baskı., 2004.
- Ceyhan, Semih. "Mesnevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/325-334. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Çağbayır, Yaşar. *Ötüken Türkçe Sözlük*. 5 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017.
- Çelebioğlu, Âmil. "Harflere Dâir". *Millî Kültür* 2/1 (1980), 62-65.
- Çelebioğlu, Âmil. "Harflere Dâir". *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*. 599-606. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1998.
- Çelik, Ramazan. "Türk Edebiyatında Elif-nâmeler ve Seyyid Nevruz'un Elif-nâmesi". *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 8/3 (2022), 1870-1891.
- Çetişli, İsmail. *Türk Şiirinde Hz. Peygamber*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.
- Dilçin, Cem. *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*. Türk Dil Kurumu Yayınları, 9. Baskı., 2009.
- Duru, Necip Fazıl. *Mevlevî Şâirlerin Mevlevîlik Unsurları*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Erünsal, İsmail E. "Aşkî Mustafa Efendi ve Medine Tarihine Dair Eseri". *Türklük Araştırmaları Dergisi* 6 (1991), 111-125.
- es-Semhûdî. *Vefâü'l-Vefâ bi-Ahbâri Dâri'l-Mustafâ*. haz. İbrahim Barca. 3 Cilt. İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.
- Gemici, Nurettin - Can, Ömer Faruk. "Aşkî Mustafa Efendi'nin Medine Tarihine Dair Bir Takım Yeni Bulgular". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 8 (2020), 171-190.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 2. Baskı., 1983.
- Güleç, İsmail. *Türk Edebiyatında Mesnevî Tercüme ve Şerhleri*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2008.
- Gürsoy Naskali, Emine - Erdal Şahin (ed.). *Kültür Tarihimizde Gizli Diller ve Şifreler*. İstanbul: Ka Kitap, 2016.

- Kaçar, Burhan. "Türk Edebiyatında Elif-Nameler". V. *Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Halk Edebiyatı Sektör Bildirileri I*. 307-316. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Kaplan, Hasan. "Klasik Türk Edebiyatında Elifname Geleneği ve İsmail Hikmetî'nin Elifnameleri". *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 6/2 (2022), 437-384.
- Kara, Meryem. *Aşkî Mustafa Efendi'nin Medine Tarihine Dair Eseri Metin-Muhteva* (1. cilt 276-349 numaralı varaklar). Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Karataş, Erva. *Aşkî Mustafa Efendi'nin Medine Tarihine Dair Eseri Metin-Muhteva* (2. cilt 93-181 numaralı varaklar). Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Kavak, Ayşenur. *Aşkî Mustafa Efendi'nin Medine Tarihine Dair Eseri Metin-Muhteva* (2. cilt 182-279 numaralı varaklar). Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Kaya, Doğan. *Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2007.
- Kaya, Hasan. "Divan Şiirinde Harf ve Kelime Oyunlarına Dair Bir Tasnif Denemesi". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 48/48 (2014), 71-114. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iutded/issue/17076/178664>
- Kemikli, Bilal. "Mesnevî ve Türk İrfanı: Mesnevihanlık Geleneği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 1-20.
- Kemikli, Bilal. "Mevlânâ, Mesnevî ve Edebî Geleneğimiz". *Kültür Dergisi* 5 (2006), 62-65.
- Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Baskı., 1976.
- Mermer, Ahmet vd. *Osmanlı Şiirinde Mevlânâ Övgüleri ve Mevlevîlik Unsurları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Muslu, Ayşenur. *Aşkî Mustafa Efendi'nin Medine Tarihine Dair Eseri Metin-Muhteva* (1. cilt 1-94 numaralı varaklar). Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Ödemiş Çakır, Sedanur. *Klasik Edebiyatımızda Elifnâmeler ve Harf Simgeçiliği Bağlamında Muhibbî'nin Dîvânı İle Elifnâmesi*. Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Öztoprak, Nihat. "Bursalı Feyzi Efendi'nin Elifnameleri". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 35/35 (2006), 135-167.
- Öztoprak, Nihat. "Elifname Yazma Geleneğine Göre Fuzûlî'nin Elifnamesi Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Uluslararası V. Dil, Yazın, Deyişbilim Sempozyumu Edebiyat, Edebiyat Öğretimi ve Deyişbilim Yazıları*. 327-336. İstanbul: Pegem A Yayınları, 2006.
- Öztoprak, Nihat. "Elifnamelerin Tertip Hususiyetleri ve Metin Tesisindeki Yeri". *Atatürk Üniversitesi Uluslar Arası Türklük Bilgisi Sempozyumu, Bildiriler 2 (K-Z), (25-27 Nisan 2007)*. 817-829. Erzurum, 2009.
- Öztuna, Yılmaz. "Mesnevî". *Türk Ansiklopedisi*. 14/46. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1983.
- Öztürk, Nuran. "Elifnâme ve Nidâi'nin Elifnâmesi". *Prof. Dr. Mine Mengi Adına Türkoloji Sempozyumu, Bildiriler, (20-22 Ekim 2011)*. 173-183. Adana, ts.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 7. Baskı., 2000.
- Sahîh Ahmed Dede. *Mecmûatü't-Tevârîhi'l-Mevleviyye Mevlevîlerin Tarihi*. haz. Cem Zorlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Şemseddin Sâmî. *Kâmûs-i Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 7. Baskı., 1999.
- Tâhirü'l-Mevlevî. *Edebiyat Lügati*. haz. Kemâl Edip Kürkcüoğlu. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1994.
- Taşkesenlioğlu, Lokman. "Divan Edebiyatında Elifnameler ve Bilinmeyen İki Elifname Örneği: Memi Can Saruhânî ve Ömer Karîbî Elifnameleri". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 58 (2017), 159-202.
- Tavukçu, Orhan Kemal. "Muvaşşah (Akrostiş)". *Kültür Tarihimizde Gizli Diller ve Şifreler*. ed. Emine Gürsoy Naskali - Erdal Şahin. 257-273. İstanbul: Ka Kitap, 2016.
- Temizkan, Mehmet. "Azerbaycan, Türkmenistan ve Osmanlı Sahası Elif-nâmeleri Üzerine Bir İnceleme". *Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü I. Türk Dünyası Kültür Kurultayı Bildiriler Kitabı*. 2069-2081, 2007.
- Tökel, Dursun Ali. *Divan Şiirinde Harf Simgeçiliği*. Ankara: Hece Yayınları, 2003.
- Üstüner, Kaplan. "Klasik Türk Şiirinde Mevlevîlik ve Mevlevîlik Etkisi (14. ve 15. yy. Divanlarına Göre)". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2007), 141-152.
- Yağcı, Süleyman Nuri. "Üsküdarlı Aşkî Dîvân'ında Dînî ve Tasavvufî Muhtevâ". *Rize İlahiyat Dergisi* 23 (2023), 197-214.
- Yağcı, Tarık. *Aşkî Mustafa Efendi'nin Medine Tarihi'nde Yer Alan Manzum Tanıklar*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Yapa, Melek Bıyık. *Aşkî Mustafa Divanı (Edisyon Kritik)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Yeniterzi, Emine. *Divan Şiirinde Na't*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Yıldırım, Ayten. "XIX. Asrın Bilinmeyen Şairi Vasfî ve İki Elif-Nâmesi". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 28/28 (2022), 691-713.
- Zengin, Nesibe Gülsüm. *Aşkî Mustafa Efendi'nin Medine Tarihine Dair Eseri Metin-Muhteva* (1. cilt 94-184 numaralı varaklar). Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

XVIII. Yüzyılın Başlarında Edirne Şehrinin İdarecileri (1700-1725)

Sıtkı DAL | <https://orcid.org/000-0002-9396-425X>

Araştırma Görevlisi | Yazar | sitki.dal@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi | [ROR: https://ror.org/0468j1635](https://ror.org/0468j1635)

Tarih | Rize, Türkiye

Öz

Osmanlı Devleti, 3 kitada hüküm sürmüş, içerisinde barındırdığı birçok farklı etnik köken ile sosyal ve ekonomik yapısı, askerî teşkilatı ve idari kurumlarıyla 6 asırdan fazla yaşayarak dünya tarihine damgasını vurmuş bir devlettir. Böyle bir devletin her döneminin tüm kurumlarının ve bütün yerleşim alanlarının incelenmesi büyük önem arz etmektedir. XVIII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin yaşadığı sosyal ve ekonomik sorunlar sebebiyle devlet, klasik yapısından uzaklaşmaya başladı. Tımar sisteminin bozulması ve yerini iltizama bırakmasıyla taşrada idari sistemde birtakım değişiklikler meydana geldi. Osmanlı Devleti, bu değişikliklerle kabuk değiştirmeye başlamış; diplomasinin, ıslahatın ve değişimin çok yoğun olduğu yeni bir döneme adım atmıştır. İşte bu dönemin ve değişimin en ilgi çekici şekilde görüleceği yerlerin başında XVIII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin önde gelen şehirlerinden biri olan Edirne şehri gelmektedir. Böyle hayati öneme haiz bir dönemde, sahip olduğu özellikler, konumu, geçmişte üstlenmiş olduğu çok önemli görevlerle Edirne çok daha fazla çalışması gereken bir şehir durumundadır. Ayrıca Osmanlı Devleti'nin merkezine çok yakın olmasıyla birlikte tarihi vesikalar olarak da çok zengin bir mirasa sahip olması Edirne'yi ön plana çıkartan önemli diğer bir husustur. Edirne'nin coğrafi konumu ve geçmişte oynadığı önemli rollerin sonucu olarak Osmanlı devlet teşkilatının her kademesinin belirgin ve yerleşmiş olduğunu görmek mümkündür. Buna ilaveten toplumsal ve sosyal yapı ile birlikte ekonomik hayatın canlılığı, Müslümanlarla birlikte Yahudi, Hristiyan ve Ermeni etnik kökenlerin uzun süre birlikte yaşamış olması Edirne'nin ne denli önemli bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Böyle bir yapıya sahip olan Edirne şehrinin idarecileri de büyük önem arz etmekte ve araştırılmayı zorunlu kılmaktadır. Edirne'nin bu yapısı, Edirne üzerine yapılacak araştırmaları özel kılmakla birlikte Osmanlı Devleti'nde meydana gelen değişimin daha kolay izlenmesini mümkün kılarak önemli bir örneklik oluşturmaktadır. Bunların yanında Edirne'yi ön plana çıkartan diğer bir husus da muazzam arşiv kaynaklarına sahip olmasıdır. Osmanlı Devleti'nin, devlet teşkilatı ve devlet geleneğinin üst düzeyde olduğunun en büyük göstergelerinden birisi de şüphesiz bizlere ulaşan muazzam arşiv belgelerinin varlığıdır. Bu arşiv kayıtları içerisinde önemli bir yer tutan ve bizim çalışmamızın da ana unsuru olan şer'iyye sicilleridir. Osmanlı Devleti'nin mahkeme kayıtları olan şer'iyye sicilleri, o döneme ait idari, hukuki, sosyal, ekonomik, etnik ve dini yapı hakkında eşsiz bilgilere ulaşma imkânını sağlar. Edirne'nin elimize ulaşmış 683 adet şer'iyye sicili defteri bulunmaktadır. Bu kritik dönem olan XVIII. Yüzyılda, çok önemli bir yere sahip olan Edirne'nin bu kadar çok şer'iyye sicili defterleri olmasına rağmen yapılan çalışmaların çok az oluşu bizi bu çalışmaya sevk eden önemli etkenlerden bir diğeridir. İşte bu incelemede, Osmanlı arşiv belgeleri ve Edirne şer'iyye sicilleri temel alınarak, XVIII. yüzyılın başlarında Edirne şehrinde görev yapan, bostancıbaşı, subaşı, yeniçeri serdari, kethüda yeri ve kale görevlileri gibi ehl-i örf taifesi ile ehl-i şer'i temsil eden kadı, müftü, naib, nakibüleşraf ve maliye görevlileri hakkında bilgi verilmiştir. Kısaca bu inceleme, bu dönemde yaşanan siyasi, idari, ekonomik ve kültürel gelişmelerin; konumu ve geçmişi itibarı ile önemli bir şehir olan Edirne'ye ne surette yansımaları ve XVIII. yüzyılda şehir idaresine etkilerini araştırmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Tarih, Osmanlı Şehri, Şehir İdaresi, Edirne, XVIII. Yüzyıl, Bostancıbaşı, Kadı.

Atıf Bilgisi

Dal, Sıtkı. "XVIII. Yüzyılın Başlarında Edirne Şehrinin İdarecileri (1700-1725)". *Rize İlahiyat Dergisi* 27 (Ekim 2024), 171-188.

<https://doi.org/10.32950/rid.1490118>

Yayın Bilgileri


Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 26.05.2024	Kabul Tarihi: 06.09.2024	Yayın Tarihi: 20.10.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu m: "XVIII. Yüzyılda Edirne (1700-1725)" başlıklı Prof. Dr. Ersin Gülsoy danışmanlığında hazırlanan doktora tezinden üretilmiştir		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisan:	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		




Dizinlenme Bilgisi



Administrators of the City of Edirne in the Early 18th Century (1700-1725)

Sıtkı DAL |  <https://orcid.org/000-0002-9396-425X>

Research Assistant | Author | sitki.dal@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan University |  <https://ror.org/0468j1635>

History | Rize, Türkiye

Abstract

The Ottoman State, which exerted its influence across three continents and accommodated various ethnicities, social and economic structures, military organizations, and administrative institutions, has left an enduring mark on world history for over six centuries. However, certain periods hold critical importance for extending the lifespan of a state. One such pivotal era in Ottoman history is the 18th century. During this period, the Ottoman State began to deviate from its classical structure due to social and economic challenges. The breakdown of the timar system and its replacement by the iltizam system resulted in administrative changes in the provinces. The state embarked on a transformational journey marked by intense diplomatic activity, reforms, and change. Among the locations where this transformation and change are most intriguingly observed is the city of Edirne, one of the leading cities of the Ottoman State in the 18th century. Given its pivotal importance during this critical period, Edirne stands as a city requiring extensive examination due to its unique characteristics, geographical location, and significant historical roles. Furthermore, its proximity to the Ottoman capital and its rich archival heritage make it a prominent subject of study. Edirne's geographical position and its historical roles demonstrate the well-established presence of every level of the Ottoman state apparatus. Additionally, the vitality of its economic life, coupled with the coexistence of Muslim, Jewish, Christian, and Armenian ethnicities, underscores its importance. Moreover, the administrators of Edirne play a crucial role, necessitating thorough investigation. Edirne's structure not only distinguishes it as a subject for specialized research but also facilitates the easier tracking of changes within the Ottoman state. Another aspect that elevates Edirne's significance is its extensive archival sources. One of the greatest indicators of the Ottoman state's advanced state organization and tradition lies in the existence of extensive archival documents. Among these records, the şer'iyye sicils, or Sharia court registers, occupy a prominent position. These court records provide unparalleled insights into administrative, legal, social, economic, ethnic, and religious structures of the time. Despite Edirne's possession of 683 surviving şer'iyye sicil registers from the critical 18th century, limited research on them underscores the significance of this study. In this study, based on Ottoman archival documents and Edirne court registers, information is provided about the officials who served in Edirne at the beginning of the 18th century, representing both the customary law faction, such as bostancıbaşı, subaşı, yeniçeri serdarı, kethüda, and castle officials, and the religious law faction, including judges, muftis, naibs, nakibüleşraf, and financial officials. In short, this study investigates how the political, administrative, economic, and cultural developments of the period reflected on Edirne, an important city due to its location and history, and examines their impact on urban governance in the 18th century.

Keywords

History, Ottoman City, City Administration, Edirne, XVIII. Century, Bostancıbaşı, Kadi.

Citation

Dal, Sıtkı. "Administrators of the City of Edirne in the Early 18th Century (1700-1725)". *Rize Theology Journal* 27 (October 2024), 171-188.

<https://doi.org/10.32950/rid.1490118>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 26.05.2024	Date of Acceptance: 06.09.2024	Date of Publication: 20.10.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used been properly cited. This article is derived from the doctoral dissertation titled " XVIII. Yüzyılda Edirne (1700-1725)" prepared under supervision of Prof. Dr. Ersin Gülsoy.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

Osmanlı Devleti'nin anlaşılması ve değişimlerin farkına varılması, her kademedeki eksikliklerin belirlenmesi ve toplumsal, hukuki ve ticari farklılıkların anlaşılması, bir bütünü oluşturan parçaların en ince ayrıntılarına kadar tetkik edilmesi ile mümkün olacaktır. İşte devletin küçük bir hülasası olan; sosyal ve ekonomik yapının tam olarak görüldüğü ve olayların cereyan ettiği yer olan şehirlerin her yönünün tetkik edilmesi bütünü anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Böyle hayati öneme haiz bir dönemde, sahip olduğu özellikler, konumu, geçmişte üstlenmiş olduğu çok önemli görevlerle Edirne, çok daha fazla çalışılması gereken bir şehir durumundadır. Bu kapsamda, şehirlerin sosyal ve ekonomik yapısı ile ilgili ayrıntılı araştırmalar, devletin genel yapısını ortaya çıkarmak açısından önem arz etmektedir. XVIII. yüzyıl, bu açıdan önemli bir dönemdir ve Edirne gibi bir şehrin bu dönemdeki rolü ve özellikleri incelenmesi gerekmektedir.

Osmanlı Devleti'nin mükemmel bir arşivcilik sistemine sahip olması; devlet teşkilatı ve geleneklerinin ne denli gelişmiş olduğunun en somut kanıtlarından biridir. Bu arşiv kayıtları arasında özel bir yer tutan ve çalışmanın ana unsuru olan şer'iyeye sicilleri, o döneme ait idari, hukuki, sosyal, ekonomik, etnik ve dini yapının ayrıntılı bir portresini sunar. Edirne'de 683 adet şer'iyeye sicili defterinin bulunması, XVIII. Yüzyıl gibi kritik bir dönemde, bu şehrin önemini farkındalığını arttırmaktadır. Ancak, bu zengin kaynaklara rağmen, Edirne üzerine yapılan çalışmaların arşivde bulunan belgelere oranı kıyaslandığında çok fazla araştırma yapma gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte Edirne şehrini çeşitli yönleriyle ele alan birçok çalışma yapılmıştır. Edirne üzerine hazırlanan bu çalışmaların en önemlilerinden bazıları zikre değerlidir. Edirne Tarihi ve XV. ve XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası, Vakıflar-Mülkler-Mukataalar Edirne şehri araştırmalarında en sık başvurulan ve en temel bilgilere sahip olan eserlerdendir. Özellikle M. Tayyip Gökbilgin tarafından vakıf ve mülklerle ilgili olarak kaleme alınmış olan eserde, tapu tahrir defterlerine dayalı olarak Paşa Livası'ndaki vakıf, mülk ve mukataaları ortaya konulmuştur. Bu çalışma, tahrir defterlerine dayalı olarak yapılan çalışmaların ilk örneklerindedir ve kendinden sonra yapılan çalışmalara örnek olmuştur.¹ Aynı yazarın Edirne ve Rumeli üzerine yazılan makalelerinden de yararlanılmıştır.

Edirne araştırmalarında mutlaka görülmesi gereken *Edirne, Edirne'nin 600. Fethi Yıldönümü Armağan Kitabı* da en temel kaynaklar arasındadır. Bu araştırmada bu eser de sık kullanıldı. Yine Rifat Kazancıgil ve Oral Onur'un şehir hakkındaki eserlerinin bütünü de kıymetli bilgiler ihtiva etmektedir. İslâm Ansiklopedileri de önemli bilgiler içerdiğinden en temel kaynaklar arasındadır.²

Bu araştırmada konu edilen tarihlerin, öncesi ve sonrasına dair Edirne şehriyle ilgili birçok tez çalışması yapılmıştır. Bunların en önemlisi Ahmet Yiğit tarafından hazırlanan *XVI. Yüzyılın İkinci Yarısında Edirne Kazası* adındaki tezidir.³ Bu tez, çalışmamızda tarihsel bütünlüğü sağlamak için istifade ettiğimiz en temel araştırmalar arasında yer almıştır. Yine daha sonraki tarihi kapsamına karşın geriye dönük bilgiler de veren *Osmanlı İdaresinde Edirne (1789-1839)* adındaki doktora tezi de kaynak çeşitliliğine sahip önemli ve güncel bir çalışmadır. Söz konusu çalışmada ele alınan tarihten XX. yüzyılın başlarına kadar Edirne'yi inceleyen *Tanzimat Döneminde Edirne (1839-1908)* de benzer planlı bir tezdur.⁴

Bu çalışmanın temel amacı, şer'iyeye sicillerine dayanarak XVIII. Yüzyılın ilk çeyreğinde Edirne'nin tarihini, sosyal ve ekonomik yapısını, idari teşkilatını, hukuki yapısını ve etnik çeşitliliğini aydınlatmaktır. Ayrıca, Osmanlı Devleti'ndeki değişimlerin ve olumsuzlukların şehir ve toplum hayatına etkilerini, halk ve idareciler arasındaki ilişkilerini inceleyerek, Osmanlı'nın sosyo-ekonomik ve şehir tarihine katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Ayrıca bu çalışmamızla Edirne'nin tarihine bir ışık tutarak, Edirne'nin dolayısıyla Osmanlı Devleti tarihinin anlaşılmasına katkı sağlamak istenmiştir. Ancak bu çalışma ile yapılanların yapılmayana göre çok ama çok daha az olduğunu müşahade ederek Edirne özelinde Osmanlı Devleti'nin daha birçok çalışma ile ancak anlaşılabilceği kanaatine varılmıştır. "Her şey biter ama Edirne bitmez" veciz sözü ile de Süheyl Ünver hocamız aynı manayı dile getirmiştir.

¹ Osman Nuri Peremeci, *Edirne Tarihi* (İstanbul: Edirne ve Yöresi Eski Eserleri Sevenler Kurumu Yayınları, 1939); Mehmet Tayyip Gökbilgin, *XV.-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livâsı: Vakıflar, Mülkler, Mukataalar* (İstanbul: Üçler, 1952); Cemil Cahit Can, *Edirne Bibliyografyası* (Edirne: Trakya Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, 2009).

² Ender Bilal - Oral Onur, *Edirne Çarşıları ve Yitirilen Tarihi Eserler* (İstanbul: Türk Kütüphaneciler Derneği Edirne Şb., 1985); Oral Onur, *Edirne Türbeleri Mezarlık ve Evlad-ı Fatihan Mezarları* (Edirne, 1994); Oral Onur, *Edirne Türk Tarihi Vesikalarından Kitabeler* (İstanbul: Yenilik Basımevi, 1972); Oral Onur, *Edirne Su Kültürü* (İstanbul: Acar Matbaacılık, 1978); Ratip Kazancıgil, *Edirne Mahalleleri Tarihçesi (1529-1990)* (İstanbul: Türk Kütüphaneciler Derneği Edirne Şubesi, 1992); Ratip Kazancıgil, *Edirne şehir Tarihi Kronolojisi (1300-1994)* (İstanbul: Edirne Valiliği Kültür Yayınları, 1999); Ratip Kazancıgil, Murat Tuğrul, *Edirne ve Osmanlı Padişahları* (Edirne: Türk Kütüphaneciler Derneği Yay., 2001); Cemil Cahit Can, *Edirne Bibliyografyası*.

³ Ahmet Yiğit, *XVI. Yüzyılın İkinci Yarısında Edirne Kazası* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 1998).

⁴ Sadık Emre Karakuş, *Osmanlı İdaresinde Edirne (1789-1839)* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2018); Tevfik Evci, *Tanzimat Döneminde Edirne (1839-1908)* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2019).

Coğrafi konumu ve tarihi geçmişi nedeniyle Osmanlı Devleti'nin merkezine yakın bir konumda bulunan ve zengin bir tarihi mirasa sahip olan Edirne, Balkan yarımadasının güneydoğu kesiminde, Arda ve Tunca çaylarının Meriç Nehri'yle birleştiği düzlüğün doğu kesiminde yer alır. Şehrin bulunduğu yer, Balkanların engebeli arazisi içinde nehirler ve vadiler ile oluşmuş yolların kavşak noktasında bulunmaktadır.⁵ Anadolu'yu Avrupa'ya bağlayan doğal güzergâhların en önemlisi, Balkan ve Rodop dağları arasında geniş bir vadi şeklinde ilerleyen Meriç Vadisi'nin oluşturduğu koridordur. Bu koridorun kuzeybatı ucu, Filibe üzerinden Sofya ve Niş yoluyla Macaristan'ın güney ovalarına, Tunca Vadisi güzergâhı da Tuna yoluyla Kırım ve Doğu Avrupa'ya açılır.⁶ Bu doğal geçitler, Roma döneminden itibaren faal olarak kullanılmıştır. Meriç vadisinin oluşturduğu bu koridoru Romalılar Via Militaris, Osmanlılar ise Orta Kol olarak adlandırmışlardır. Bu yol tarihin her devrinde ulaşım, taşımacılık ve haberleşme güzergâhı olmuştur. Edirne'nin bu merkezi konumu, şehri bölgesel organizasyon merkezi haline getirmiştir.⁷

Edirne'nin yakınlarda ilk yerleşme, Trak kabilelerinden Odrisler tarafından kurulmuştur. Makedonyalılar burayı bir koloni haline getirerek şehir Orestia adını vermişlerdir. Roma İmparatoru Hadrianus (117-138) zamanında Orestia adındaki bu kasaba genişletilerek yeniden imar edilmiş ve kasabaya Hadrianopolis adı verilmiştir.⁸ İslâm kaynaklarında şehrin adı Edrenos, Edrenaboli şeklinde kullanılmıştır. Osmanlılar zamanında benzer şekilde Edrine/Edrene/Edriyana/Adriyana şeklinde kullanılmaya devam edilmiştir. Uzun süre bu şekilde kullanıldıktan sonra XVIII. yüzyılda değişikliğe uğrayarak günümüzdeki kullanım biçimiyle Edirne olarak anılmaya başlanmıştır.⁹ Osmanlı kaynaklarında şehirlere yeni sıfatlar ekleme geleneğine dayalı olarak Edirne şehri *Darü'n-Nasr*, *Darü'l-Karar*, *Darü'l-Mülk-i Edirne* gibi isimlerle de anılmıştır.¹⁰

Osmanlıların Edirne üzerine hareketi 1354 sonrasında hızlıca gerçekleşmiştir. 1354'te meydana gelen depremle kale surlarının yıkılması üzerine Gelibolu'yu ele geçiren Osmanlı kuvvetleri, hızlı şekilde harekete geçerek Marmara sahili boyunca uzanan kale ve yerleşim yerlerini alarak, bölgeye Anadolu'dan getirilen göçmenleri yerleştirmeye başladılar. Evrenos Bey ve Hacı İlbey komutasındaki birlikler Malkara, İpsala, Dedeoğaç ve Dimetoka'ya ele geçirdikten sonra Edirne üzerine saldırıya geçtiler. Edirne'ye yardıma gelen Rum ve Bulgar kuvvetlerinin Sazlıdere'de yenilmesi üzerine şehir 1361 yılında Lala Şahin Paşa'ya teslim oldu. Osmanlıların teslim aldığı şehir, bu sırada iki-üç kilise ile beş-on mahalleden oluşuyordu. Şehir nüfusu bu sırada beş-on bin arasındaydı.¹¹ Osmanlıların Balkanlardaki ilerleyişini durdurarak Filibe ve Edirne'yi geri almak isteyen Haçlı kuvvetleri, Papa'nın ön ayak olmasıyla 1364 yılında harekete geçtiler. Sırp, Bulgar, Macar, Eflak ve Bosna kuvvetlerinden oluşan kuvvetler, şehir yakınındaki Sırpsındığı'ndaki baskında yenilgiye uğratılmıştır. Zaferden bir yıl sonra Edirne başkent yapılmış ve bundan sonra da sistemli iskâna devam edilmiştir.¹²

Osmanlıların Rumeli'ye geçerek topraklarını genişletmeleri ve Edirne'nin fethedilmesiyle birlikte Rumeli Beylerbeyliği kuruldu. Lala Şahin Paşa, ilk Rumeli Beylerbeyi olarak atandı. Yeni fethedilen Edirne, beylerbeyliğin merkezi oldu. Rumeli, artık ayrı bir idari ve askerî bölge haline getirilmiş ve bu idari yapının merkezi de Edirne olmuştur. Fetihler batıya kaydıkça, Edirne başkent durumunu korumakla birlikte beylerbeyliğin merkezi batıya doğru kaydırıldı. Rumeli Beylerbeyliğinin yeni merkezleri sırasıyla önce Filibe'ye, sonraki tarihlerde Sofya ve Manastır'a aktarıldı. İlk zamanlarda Vize, Kırkkilise ve Çirmen olmak üzere üç livadan oluşan beylerbeyliğin liva sayısı, XVI. yüzyılın başlarında yirmi dokuza ulaşmıştı. Bu sayı çok değişmeden yaklaşık olarak XVII. yüzyıl boyunca da devam etmiştir.¹³

XVI. yüzyılın ortalarında Edirne, Paşa Livası'na bağlı bir kaza durumunda bulunuyordu. Çirmen, Edirne'yi savunmada sağladığı kolaylıktan dolayı sancak merkezi yapılmış ve Edirne bu sancağa bağlı kalmıştır. Bu sancak, Rumeli Beylerbeyliğindeki en büyük sancak durumundaydı. Çirmen Sancağı mutasarrıfları uzun süre Çirmen'de oturduklarından Edirne şehrinin idaresi bostancibaşlarına havale edilmiştir. Edirne havalisinin güvenliğini ve asayişini sağlayan Çirmen sancağı mutasarrıfları şehrin idaresini büyük ölçüde bostancibaşına bırakıyordu.¹⁴

⁵ Mehmet Tayyip Gökbilgin, "Edirne", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türk Diyanet Vakfı, 1994), X/425.

⁶ Besim Darkot, "Edirne, Coğrafi Giriş", Edirne, *Edirne'nin 600. Fethi Yıldönümü Armağan Kitabı* (Ankara: TTK, 1993), 2-3.

⁷ John Haldon, *Bizans Tarih Atlası* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2007), 29-31.

⁸ Arif Müfid Mansel, *İlkçağda Edirne* (Ankara: Türk tarih kurumu, 1993), 22-24.

⁹ Mehmet Tayyip Gökbilgin, "Edirne", *MEB İslâm ansiklopedisi* (Eskişehir: Millî Eğitim Bakanlığı, 1997), IV/109; Mehmet Tayyip Gökbilgin, "Edirne", 1994, X/425.

¹⁰ Mehmet Tayyip Gökbilgin, "Edirne Şehrinin Kurucuları", *Edirne'nin 600. Fethi Yıldönümü Armağan Kitabı* (Ankara: TTK, 1993), 161.

¹¹ Mehmet Tayyip Gökbilgin, "Edirne", 1994, X/119; Mehmet Tayyip Gökbilgin, "Edirne", 1997, IV/425; Ahmet Badi Efendi, *Riyâz-ı Belde-i Edirne-20. Yüzyıla Kadar Osmanlı Edirnesi*, 1/69-70.

¹² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: TTK, 1997), 1/167-170.

¹³ Halil İnalçık, "Rumeli", *DiA* (İstanbul, 2008), XXXV/232-235; Orhan Kılıç, "Kuruluşundan 18. Yüzyılın Sonuna Kadar Rumeli Eyaletinin İdari Taksimatı", *Yeni Türkiye (Rumeli Özel Sayısı -I 66* (Haziran 2015), 1192.

¹⁴ 370 Numaralı *Muhasebe-i Vilayet-i Rumeli Defteri (937/1530)* (Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, 2001), 1/4-6; Siddık Çalık, *Çirmen Sancağı Örneğinde Balkanlar'da Osmanlı Düzeni (15-16. Yüzyıllar)* (Ankara: Bosna Hersek Dostları Vakfı, 2005), 5-6; İbrahim

Şehrin İdarecileri

Osmanlı'nın ilk devirlerinden itibaren padişahlar, her idari birime askerî sınıfa mensup bir beylerbeyi veya sancakbeyi ile padişahın hukuki salâhiyetini temsil eden bir kadı olmak üzere iki görevli tayin ederlerdi. Beylerbeyi veya sancakbeyi, kadının hükmü olmaksızın ceza veremez, kadı da kaza bölgesinde görevi dışında kendiliğinden yaptırımda bulunamazdı. Kadı, beyden bağımsız olarak aldığı kararlarda kanuna uymakla mükellefi. Kendisi doğrudan sultandan emir alıp, doğrudan da arzda bulunabilirdi.¹⁵

XVI. yüzyılın ortalarından itibaren ekonomik sıkıntı içerisine düşen devletin tımarları iltizama vermesi, askerî, idari ve ekonomik yapıyı bozduğu gibi şehir idaresinde de değişikliklere yol açtı. Görev yerine gitmeyen valilerin yerine atadıkları mütesellimler ve âyanlar, bölgelerinde nüfuzlarını artırırken merkezi ve yerel yönetimle güç mücadelesine girişmişlerdi. Klasik dönemde görülmeye başlayan bu değişim süreci Edirne'de de benzer şekilde işlemiştir. Ancak Edirne idari özellikleri sebebiyle, farklı bazı uygulamalara da sahne olmuştur.

Bostancıbaşı

Bostancılar, başlangıçta padişahların saray, bağ, bahçe ve bostanlarında çalışan görevliler iken idari ve askerî görevler üstlenmeye başlamışlardır. Edirne'deki Bostancı Ocağı, Edirne çevresinin güvenliğini sağladı. XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu göreve ek olarak subaşı ve yeniçeri ağasının emri altında, güvenlikle ilgili görevleri de yerine getirmeye başlamışlardı. XVII. yüzyılın ortalarında artık Edirne'nin güvenliği, şehre yakın suların getirilmesi, köprü inşası ve koruların korunması bostancıbaşına havale edilmişti. Edirne bostancıbaşı, şehirde bostancı ocağı askerlerinin idaresini ele alarak tüm Çirmen Sancağı'nın çeşitli görevlerini ve mütesellimlik görevlerini de yerine getirmiştir. Edirne Bostancıbaşı, olağan dönemlerde, şehirdeki en yüksek mülkî amir konumunda olduğundan bir çeşit vali gibi iş görüyordu. Doğrudan padişah tarafından yetenekli kişiler arasından ataması gerçekleştiriliyordu. Atamalar gerek ocaktan gerekse ocak dışından gerçekleştirilebiliyor, başarılı olunması durumunda vezaret rütbesi alınabiliyordu. Göreve atanan Bostancıbaşı, Saray-ı Cedid'deki Sepetçiler Köşkü'nde, askerler ise Sarayı ve Saraçhane Köprüsü yakınlarındaki Bostancı kışlalarında ikamet ediyorlardı.¹⁶

XVIII. yüzyılın başında da bostancıbaşının en önemli görevi, başkente zahire nakli, yabancılara zahire satışının kontrolü, asker ve cephane sevk etmek, esnaf düzeninin sağlanması, idaresi altındaki kazaların ve İstanbul-Edirne arasındaki yolun güvenliğini sağlamaktı.¹⁷ Edirne Bostancıbaşı, şehre gelen padişah, sadrazam gibi rütbeli devlet adamlarına merasimler düzenlemekle de görevliydi.¹⁸ XVIII. yüzyılın başlarında Edirne bostancıbaşına, Edirne dışında hatta kaza ve sancak sınırları dışında da görevler verilmiştir. Sancakbeyi ile bostancıbaşının görev sınırlarını net olarak ayırt etmek mümkün değildir. Ancak Edirne merkezindeki görevlerinin ağırlıklı olduğu anlaşılmaktadır. Her sancakta olduğu gibi kadılarla birlikte bu sorumluluğu yerine getiriyordu. Kadıların sorumlulukları hukuk ağırlıklı iken bostancıbaşılar her türlü görev üstlenmişlerdir. Eşkıyaların yakalanması ve eşkıyalığın önlenmesi, göçün önlenmesi, para değerinin korunması gibi işlerde görevlendiriliyorlardı. Edirne çevresiyle ilgili işlerde merkezin birinci muhatabı bostancıbaşı ile kadı idi. Çoğu kez merkez ikisine birden hitap ediyordu. Bazen de sancakbeyi ve mutasarrıfın görevlerini yerine getiriyordu.¹⁹

Edirne bostancıbaşı, şehir kethüdasının görevlerini de yerine getiriyordu. Bu sebeple olsa gerek Edirne'de devlet ve halk arasındaki ilişkilerde aracılık hizmetlerini yerine getiren şehir kethüdası kaydına rastlanmaz.²⁰ Bostancıbaşının en önemli görevleri arasında ocağın vefat edenlerinin terekelerini zapt etmek de vardı. Bunu kendisi veya atadığı vekili aracılığıyla yapıyordu. 1708 yılında Bostancıbaşı olan Ahmed Ağa bu görev için yerine Süleyman Usta'yı vekil tayin etmişti.²¹ Bu görev için

Sezgin, "Paşa Livası", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), XXXIV/183-184; Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet* (Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, 1309), X/211; Sadık Emre Karakuş, *Osmanlı İdaresinde Edirne (1789-1839)*, 205-207.

¹⁵ Nejat Göyünç, "Osmanlı Devleti'nde Taşra Teşkilatı (Tanzimat'a Kadar)", *Osmanlı* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), VI/77-88; Sadık Emre Karakuş, *Osmanlı İdaresinde Edirne (1789-1839)*, 208.

¹⁶ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı* (Ankara: TTK, 1998), 465-487; Murat Yıldız, "15.-19. Yüzyıllarda Edirne'de Asayiş Sağlayan Bir kurum: Edirne Bostancı Ocağı", *History Studies* 3/3 (2011), 385; Ahmet Yiğit, *XVI. Yüzyılın İkinci Yarısında Edirne Kazası*, 120.

¹⁷ BOA, A.DVNSMHHM.d., 130/865; BOA, A.DVNSMHHM.d., 1329, h.849. 1132.

¹⁸ Sadık Emre Karakuş, *Osmanlı İdaresinde Edirne (1789-1839)*, 224-227; BOA, A.DVNSMHHM.d., 119/1137.

¹⁹ BOA, A.DVNSMHHM.d., 111, h.961; BOA, A.DVNSMHHM.d., 111, h.1080; BOA, A.DVNSMHHM.d., 111, h.1651; BOA, A.DVNSMHHM.d., 111, h.1785; BOA, A.DVNSMHHM.d., 116, h.102; BOA, A.DVNSMHHM.d., 123, h.154; BOA, A.DVNSMHHM.d., 123, h.156; BOA, A.DVNSMHHM.d., 130, h.525; BOA, A.DVNSMHHM.d., 130, h.1045.

²⁰ Şenol Çelik, "Şehir Kethüdası", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), XXXVIII/451-453.

²¹ MŞH.ŞSC.d., 3966.32.b4.

bir terekeci başı da atayabilirdi. 1703 yılında terekeci başı görevinde Mustafa Ağa b. Abdullah bulunuyordu.²² Toplanan tereke gelirleri ocağa tahsis edilmişti.²³ XVIII. yüzyılın başlarında şehirde çok sayıda bostancı neferi bulunuyordu. Bunların idarecisi olarak şehirde bir bostancı başı vardı. Bostancı başı genellikle bu tarihlerde ocak içinden atanmıştır.²⁴

Tablo 1. Edirne Bostancı başlıları

Sıra No	Adı	Görev Yılı	Belge
1	Ali Ağa b. Halil	1114 (1702)	MŞH.ŞSC.d., 3961.25.a3.
2	Mehmed Ağa b. Ali b. Ahmed	1114 (1702)	MŞH.ŞSC.d., 3960.34.a1.
3	Hasan b. Abdullah b. Abdurrahman	1115 (1703)	MŞH.ŞSC.d., 3961.45.b1.
4	Ahmed Ağa b. Mehmed Ağa	1115 (1703)	MŞH.ŞSC.d.,1115. 3961.84.a1
5	Hüseyin Ağa b. Abdullah	1115 (1703)	MŞH.ŞSC.d.,1115. 3961.95.b1
6	Ahmed Ağa b. Osman b. Abdülkadir	1115 (1703)	MŞH.ŞSC.d.,3961.95.b1
7	Esseyid Hasan Ağa	1115 (1703)	MŞH.ŞSC.d.,3963.46.a1
8	Elhac Ali Ağa	1116 (1704)	MŞH.ŞSC.d.,3963.3.a2
9	Hüseyin Ağa b. Abdullah	1118 (1706)	MŞH.ŞSC.d.,3964.149.b1
10	Ahmed Ağa	1120 (1708)	MŞH.ŞSC.d.,3966. 23.b1
11	Elhac Halil Ağa	1126 (1714)	MŞH.ŞSC.d.,3969.63.b3
12	Ali Ağa b. Halil b. Himmet	1128 (1716)	MŞH.ŞSC.d.,3970.5.b1
13	Elhac Mustafa Ağa b. Mehmed	1128 (1716)	MŞH.ŞSC.d.,3970.75.b1
14	İbrahim Ağa b. Ahmed b. Hamza	1129 (1717)	MŞH.ŞSC.d.,3976. 61.a1
15	Mehmed Ağa b. Elhac İbrahim	1132 (1719)	MŞH.ŞSC.d.,3977.103.a2
16	Ahmed Ağa	1133 (1720)	MŞH.ŞSC.d.,3980.66.a2

Yeniçeri Serdarı

Yeniçeriler profesyonel asker olarak ordunun en önemli birimiydi. XVI. yüzyılın ortalarından itibaren taşraya çıkarılmalarından sonra şehir hayatında görünür olmuşlardır. Yeniçerilerin şehirlerde esnaflık ve ticaretle uğraşmaları sebebiyle ocağın düzenini sağlamak üzere Yeniçeri ağası veya serdarı atanma yoluna gidilmişti. Yeniçeri ağası tüm askerî birimlerden sorumluydu. Yeniçeriler şehirde kalede bulunur, şehrin güvenliğini sağlardı. Sefer zamanında sefere katılmak zorundaydılar.

Edirne’de durum diğer taşra şehirlerinden farklı bir seyir takip etmiştir. Edirne’de yaklaşık olarak ocağın kuruluşundan itibaren yeniçeriler yer almıştır. Edirne’nin fethinin hemen peşinden 1361 yılında yeniçeri kışlaları inşa edilmişti. Ancak XVI. yüzyılın ortalarından itibaren Bostancı Ocağı askerleri şehrin güvenliğini sağlamada ağırlıklarını koymuşlardır. Edirne’de Yeniçeri Ağası, Kaleiçi’nde Firuzaga Mahallesinde bulunan Ağa Kapısı’nda ikamet ediyordu. Yeniçeriler ise Daye Hatun, Menzil Ahır ve Karabulut mahallelerinde yer alan kışlalarında, odalarında, kiralık evlerde veya şehrin muhtelif semtlerindeki hanlarda oturmaktaydılar. Yeniçeriler kale kapılarının ve köprülerin korunması ve yangınların söndürülmesinden sorumluydular.²⁵ Yeniçeri ağası, Yeniçerilerin beytümal emini görevini de yerine getiriyordu. Bu kapsamda Yeniçeri serdarı “*vâris-i ma’rûfu olmayub muhalledfâtı hazîne-i beytü’l-mâla ‘â’id olmağın merkûm yeniçerilerin emîn-i beytü’l-mâlları olub tereke-i müteveffây-ı mezbûre*

²² MŞH.ŞSC.d., 3961.45.b1.

²³ MŞH.ŞSC.d., 3973.61.b1.

²⁴ MŞH.ŞSC.d., 3961. 15.a3; MŞH.ŞSC.d., 3961.92.b2.

²⁵ Kemal Beydilli, “Yeniçeriler”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/450-462; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapıkulu Ocakları* (Ankara: TTK, 1988), 1/69-70; Tayfun Tosuner, *Kavanin-i Yeniçeriyân-Yeniçeri Kanunları* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 57; Mücteba İlgürel, “Yeniçeriler”, *MEB İslam ansiklopedisi* (Eskişehir: MEB, 2011), 13/385; Mustafa Akdağ, “Genel Çizgileriyle XVII. Yüzyıl Türkiye Tarihi”, *Ankara Üniversitesi DTCCFD Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi* IV/VI (1966), 212-213; BOA, A.DVNSMHH.d., 132, h.550.

bi'l-emâne" beytul mal emini görevini de yerine getiriyordu.²⁶

Tablo 2. Edirne Yeniçeri Serdarları

Sıra No	Adı	Görev Yılı	Belge
1	Ali Ağa b. Mehmed b. Abdülkerim	1113-1114 (1701-1702)	MŞH.ŞSC.d.,3959.9.a3
2	Mehmed Ağa b. Mustafa	1115 (1703)	MŞH.ŞSC.d.,3959.93.b1
3	Abdurrahman Ağa b. Mehmed	1115 (1703)	MŞH.ŞSC.d.,3961.17.a1
4	Süleyman Ağa b. Hamza	1115 (1703)	MŞH.ŞSC.d.,3961.75.b1
5	İsmail Ağa	1116 (1704)	MŞH.ŞSC.d.,3963.90.a3
6	Hasan Çavuş	1124 (1712)	A.DVNSMHH.d., 117, h.1030.
7	Osman Ağa b. Abdullah. 1126	1126 (1714)	MŞH.ŞSC.d.,3968.29.a1
8	Elhac Mehmed Ağa b. Abdullah b. Abdurrahman	1128 (1716)	MŞH.ŞSC.d., 3970.61.a1.

Kethüdayeri

Altı bölük halkı kapıkulu süvari birliğiydi. İlk önce İstanbul'a yakın şehir ve kasabalarda görevlendirilen kapıkulu süvarileri, XVII. yüzyıldan itibaren taşraya da gönderilmeye başlamıştır. Şehirlerde görevlendirildikten sonra esnaflık ve ticarete başlamaları üzerine bölük mensuplarının işlerini takip etmek üzere kethüdayeri görevlendirilmiştir. Atamaları Altı Bölük mensuplarının yazdıkları müşterek mektup üzerine kadı onayıyla yapılırdı. Kethüdayeri, şehirde kendine bağlı askerlerin karışıklık çıkarmasını ve ocağa dışarıdan karışılmasını engellemekle görevliydi.²⁷ Şehirde doğrudan görev verilmezdi. 1714 yılında Sipahi Ocağı'nın kethüdayeri Ali idi.²⁸

Subaşı

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren güvenlik ve asayiş işleriyle uğraşan Subaşılık görevine rastlanır. Karacahisar'ın fethinden sonra şehrin imarı ve pazarın teftişi için subaşı tayin edilmiştir. XVI. yüzyıldan sonra beylerbeyi ve sancakbeyine bağlı vazife gören subaşılar, bâd-ı heva adı altında tahsil edilen vergileri topluyordu. Subaşı, sipahinin üstünde sancakbeyinin altında bir dereceye sahipti. XVII. yüzyılın ortalarından itibaren yeniden düzenlenen kapıkulu kanunnamesinde subaşının görevleri, suçları hapsedmek, yolsuzluk ve kalpazanlık yapanların takibi, cerrahların teftişi, geceleri asesbaşı ile kol gezmek olarak belirlenmişti.²⁹ Adli vakalarda ya da soruşturmalarda kadılara yardımcı olurlardı. Genellikle üç ay gibi kısa dönemlerle tayin ediliyorlardı. Özellikle Edirne subaşısının merkezden atanması tercih ediliyordu.³⁰

Subaşılık görevi genellikle "ber vech-i malikâne" veriliyordu.³¹ Subaşılardan yanında görevlerinde yardımcı olmak üzere asesler de görevlendiriliyordu. Asesler, güvenliği sağlamak, bâd-ı hevâ resimlerini ve bazı şehir içi gelirlerini toplamakla görevliydi. Ases görevine yeniçeriler de atanabilmekteydi. Aseslerin idaresi asesbaşı kethüdası tarafından sağlanırdı. XVI. yüzyılın ortalarında şehirde asesler ve ases kethüdasının varlığı belgelere yansımıştır.³² 1703 yılında Edirne subaşısı Mustafa idi. Bu kişi suçlularla iş birliği yaptığından Bozcaada'ya sürgün edilmişti.³³ 1717 yılında Subaşı Mustafa Ağa b. Abdullah idi.³⁴ 1721 yılında ise bu göreve Hacı Mustafa Çavuş getirilmişti.³⁵ XVIII. yüzyılın Edirne subaşılarının görevleri benzer şekilde yansımıştır. Örneğin Edirne'de

²⁶ MŞH.ŞSC.d., 3959.24.a2.

²⁷ Abdülkadir Özcan, "Altı Bölük", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/531; Sadık Emre Karakuş, *Osmanlı İdaresinde Edirne (1789-1839)*, 238.

²⁸ BOA, A.DVNSMHH.d., 122, h.348.

²⁹ BOA, A.DVNSMHH.d., 111/1971; BOA, A.DVNSMHH.d., 111/2249.

³⁰ J.H. Kramers, "Subaşı", *MEB İslam ansiklopedisi* (Eskişehir: MEB, 2001), 11/78-79; Mücteba İlgürel, "Subaşı", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/447; Mehmet Öz, "Osmanlı Klasik Döneminde Anadolu Kentleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 36 (2005), 57-88.

³¹ BOA, AE.SAMD.III., 59/5901. 1131.

³² Ahmet Yiğit, *XVI. Yüzyılın İkinci Yarısında Edirne Kazası*, 122.

³³ BOA, ADVSMHH.d., 114/610.1115.

³⁴ MŞH.ŞSC.d., 3975.86.a1.

³⁵ MŞH.ŞSC.d., 3979.99.b1; BOA, İE.TCT., 18/2001. 1132.

buyruldu yazmayı taklit eden Hasan, subaşı tarafından Edirne zindanında hapsedilmişti.³⁶

Nakibüleşraf

Nakibüleşraf, peygamber soyundan gelenlere tanınan imtiyazları korumak, haksız iddialarda bulunulmasını önlemek ve bu kişilerin evliliklerini takiple görevliydi. Atamaları İstanbul'daki Nakibüleşraf tarafından mektupla gerçekleştirilmekteydi. Cezalandırılmaları da özel şekilde yapılırdı. Bunu da yine Nakibüleşraf takip ederdi.³⁷ 1703-1718 yılları arasında müderris Esseyid Abdullah Efendi b. Ali Efendi nakibüleşraf görevinde bulunuyordu.³⁸ 1715 yılında bir süre müderris Esseyid Abdullah Efendi ve Elhac Mehmed Ağa b. Receb bu görevi yerine getirmiştir.³⁹

Saray Görevlileri

Edirne, çoğu Osmanlı padişahının av ve mesire sahasıydı. Padişahlar fırsat buldukça dinlenmek üzere Edirne çevresine gidiyorlardı. Bu sebeple de İstanbul'daki saray teşkilatının küçük bir örneği burada da işler hale getirilmişti. İstanbul'da bulunan görevlilerin birçoğu Edirne'de de bulunduruluyordu. Padişah ve şehzadeler vakit geçirmek ve av yapmak üzere Edirne'ye sıkça geliyorlardı. Geldiklerinde burada bulunan saraylarda ikamet ediyorlardı. Bu sebeple av ve mesire alanlarında görev yapan çok sayıda vazifeli bulunuyordu.

Topkapı sarayı kadar olmasa da sarayda bulunması gereken bütün görevliler Edirne'de bulunuyordu. Bu görevlilerin başında idareciler de yer alıyordu. Mirâhur burada bulunan önemli görevlilerdendi. 1701 yılında bu görevde Mirâhur-ı Evvel Yusuf Ağa b. Abdullah ve Mirâhur-ı Sâni İbrahim Ağa b. Abdullah b. Abdurrahman bulunuyordu. Bu görevliler şehirdeki Saray-ı Sultanî'de görevliydi.⁴⁰ 1715 yılında Matbâh-ı Âmire Emine Mehmed Ağa idi.⁴¹ Odun emini olarak 1701 yılında Mehmed Ağa idi.⁴² Şehirde padişahın saraylarında görevli Enderun Hasoda Ağası Kiler-i Hümayun kethüdası Mehmed Ağa b. Hüseyin idi.⁴³ 1702 yılında başaşçı olarak İbrahim Ağa b. Abdullah bulunuyordu. 1713 yılında Ahmed Bey b. Abdullah Matbâh-ı Âmire aşçısı idi. Aynı yıl Mehmed Efendi b. İbrahim Sarraclar kâtabi görevini yerine getiriyordu.⁴⁴ 1704 yılında Hayme-i Hassa mehterbaşısı Hasan,⁴⁵ 1713 yılında Abdülfettah Ağa b. Ramazan b. Abdullah, 1714 yılında ise Hasan idi.⁴⁶ Bunun dışında Mehterhane-i Hassa'da birçok görevli bulunuyordu.⁴⁷ 1706'da Receb Ağa b. Abdülkerim b. Mehmed çayır emini idi.⁴⁸ 1713 yılında Kiler-i Hassa vekilharıcı Ahmed Ağa b. Abdülkerim b. Abdullah idi.⁴⁹ 1716 yılında Rikab-ı Hümayun Haseki Ağası Halil Ağa idi.⁵⁰ Yine saray teşkilatında teberdarlar bulunuyordu. 1716 yılında Teberdar-ı Hassa Kethüdası Mehmed Ağa b. Mustafa b. Abdullah idi. Şehirde önemli sayıda teberdar görev yapıyordu.⁵¹ 1715 yılında Saman Emine Mustafa Ağa idi.⁵² 1717 yılında Saray-ı Atik'de Elhac Ali b. Osman ve Mehmed Ağa b. Hasan baltacı görevinde bulunuyordu.⁵³ 1721 yılında buzcubaşı Esseyid Elhac Mehmed Ağa b. Mustafa b. Abdullah idi.⁵⁴ Helvahane-i Amire'de Mehmed Çavuş görevliydi.⁵⁵ Şatırlar Kethüdası Mehmed idi.⁵⁶ Ekmekçiler de saray da görevliydi.⁵⁷

³⁶ BOA, A.DVNSMHHM.d., 111/1971.

³⁷ Murat Sarıcık, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Nakibül-Eşraflık Kurumu* (Ankara: TTK, 2003); Rüya Kılıç, *Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005).

³⁸ MŞH.ŞSC.d., 3963, 81.b1; MŞH.ŞSC.d., 3968, 23.b3; MŞH.ŞSC.d., 3977.44.b1.

³⁹ MŞH.ŞSC.d., 3970.74.b1.

⁴⁰ MŞH.ŞSC.d., 3959, 32.a3; MŞH.ŞSC.d., 3960, 21.a1, 22.a1, 22.b3.

⁴¹ MŞH.ŞSC.d., 3971. 109.b.

⁴² MŞH.ŞSC.d., 3959, 41.b2.

⁴³ MŞH.ŞSC.d., 3960, 16.b1.

⁴⁴ MŞH.ŞSC.d., 3960, 22.b3; MŞH.ŞSC.d., 3961, 106.b2.

⁴⁵ MŞH.ŞSC.d., 3964, 74.b1.

⁴⁶ MŞH.ŞSC.d., 3961, 49.a1; MŞH.ŞSC.d., 3968, 33.b1.

⁴⁷ MŞH.ŞSC.d., 3968, 22.a1.

⁴⁸ MŞH.ŞSC.d., 3964, 173.b1.

⁴⁹ MŞH.ŞSC.d., 3961, 84.b1.

⁵⁰ MŞH.ŞSC.d., 3973.25.b2.

⁵¹ MŞH.ŞSC.d., 3973.66.a1.

⁵² MŞH.ŞSC.d., 3974.38.b1.

⁵³ MŞH.ŞSC.d., 3976.79.b2.

⁵⁴ MŞH.ŞSC.d., 3979.7.a3.

⁵⁵ MŞH.ŞSC.d., 3961, 2.b1.1115.

⁵⁶ MŞH.ŞSC.d., 3964.216.a3.

⁵⁷ MŞH.ŞSC.d., 3966.116.b1.

Kale Görevlileri

Kale görevlileri başlıca dizdar, kale kethüdası ve askerlerden oluşuyordu. Kalenin idarecisi dizdar idi. Kale erlerinin idaresi ve düzeninden de sorumluydu. Dizdar, askerî görevinin yanında şehrin asayişi, kalede bulunan cephane, mühimmat, silahlar ve değerli eşyaların muhafazası, kalede hapsedilmiş suçluların korunması gibi görevlerden de sorumlu tutuluyordu. Dizdarlar, tımar tasarruf ettiklerinden askerî sınıfa dâhil sayılıyordu. Dizdarlık görevine öncelikli olarak yeniçeri, cebeci ve sipahi bölüklerinden atamalar yapılmıştır. Beylerbeyi ve sancakbeyine karşı sorumlu olan dizdar, görev durumuna göre kadiya karşı da sorumlu olabiliyordu.⁵⁸

Kaledeki diğer bir görevli olan kethüda, dizdarın yardımcılığını yürütmek ve düzenin sağlanmasından sorumluydu. Kethüda, kalede görevli tımar tasarruf eden yeniçeriler ve mustahfızların yazı işlemlerini ve tımar tevcihlerini hazırlayıp alaybeyine sunmakla görevliydi.⁵⁹ Kalenin savunmasında önemli sayıda asker de görev alıyordu. Kalede görevli askerler tımar tasarruf etmekte olup ihmallerinde dirlikleri ellerinden alınırdı.⁶⁰ XVII. yüzyılın ortalarında Edirne kalesinde dizdar, elli asker ve 40 top bulunuyordu.⁶¹ XVIII. yüzyılın başında kalede bir dizdar görevliydi.⁶² Edirne’de diğer kalelerde görülen beşlüyan askerine rastlanmaz. Ancak kalede bunun yerine cebeli istihdam edilmiştir.⁶³

Mahkeme Görevlileri

Edirne mahkemesinin çalışma düzeni şehrin büyüklüğüne ve iş yoğunluğuna dayalı olarak ihtisaslaşma ve görev taksimine dayanıyordu. Şehirde Mahkeme-i Kübra ve Mahkeme-i Suğra olmak üzere iki mahkeme binası bulunuyordu.⁶⁴ Şehirdeki mahkemeler ihtisaslaşmaya bağlı olarak alt mahkemelere de ayrılmıştı. Bu mahkemeler, Bâb, Askerî Kassam, Beledi Kassam, Haremeyn Teftişi Mahkemelerinden oluşuyordu. Bu mahkemelerde kalabalık bir görevli kadrosu yer alıyordu. Bu görevlilerin başlıcaları asıl görevliler olan kadı ve naib yanında kâtipler, muhızrlar, kethüda ve kassamlardan oluşuyordu.

Kadı

Mahkemelerin en başta gelen görevlileri kadılardı. Kadı, yargılama görevinin yanı sıra üstlendiği idari, ekonomik, askerî ve beledi görevlerle örfi hukukun da uygulayıcısı konumundaydı. Vakıfları ve çarşı-pazarı denetleme, ordunun lojistik ihtiyacını karşılama, tımarların denetimi, ulakların güvenliğini sağlama, noterlik, vekâlet, nikâh ve aile hukuku ile ilgili davalara bakma temel görevleri arasındaydı. Şehir idaresinde görevli bütün örfi görevlilerle yazışmalar genellikle kadı aracılığıyla yürütülüyordu. Bu da kadıların merkezi konumda yer almasını sağlıyordu. Kadıya, davalar, usulsüzlükler, vergiler, asayiş gibi çok geniş bir alanda yazılar yazılır veya kadılar aracılığıyla örfi görevlilere havale edilirdi.⁶⁵ Kadılıklar, büyüklüklerine ve önemine göre “mevleviyet” ve “kaza” olarak derecelendirilmişti. Edirne kadılığı, İstanbul’un fethine kadar en yüksek kadılıktı. İstanbul’un fethinden sonra ikinci konuma düşse de “bilad-ı selase” (Mekke-Medine-Bursa) kadılığına dâhil edilmişti. Kadı atamaları kazaskerler tarafından gerçekleştirilirdi. Sırası gelen kadının ataması için padişaha arzda bulunulur, atama gerçekleşmesi durumunda mektupla ilgili kadıya bildirilir ve beratı geldikten sonra atama işlemi tamamlanırdı. Edirne kadılarının görev yaptığı sabit bir mahkeme binası bulunuyordu. Osmanlı şehirlerinde ender rastlanan mülk mahkeme binası Edirne’nin bu açıdan önemini göstermektedir. Edirne mahkemesi çalışma düzeni açısından ihtisaslaşma ve iş bölümüne gitmiştir. Kadının işlem yoğunluğundan bir kısım davalara katılmayarak işlerin naib tarafından görüldüğü Bab Mahkemesi ve vefat edenlerin mal varlıklarını kayıt altına alan Askerî ve Beledi kassamlar bu ihtisaslaşmanın ürünüydü.⁶⁶

Edirne’de XVIII. yüzyılın başlarında kadıların sorumlulukları imparatorluğun diğer vilayetlerinde olduğu gibi benzer biçimde gelişmiştir. Esnafı denetlemek, uygunsuz bulunanların mahalleden sürgün edilmesi, yabancılara buğday satışının engellenmesi, sikke ayarının denetimi, orduca esnafın sefere katılımının sağlanması ve eşkıyalığın önlenmesi kadıların en önemli görevleri arasındadır. Yine yeniçerilerin şehirde sarraflık ederek para ayarının bozulmasının engellenmesi istenmiştir. Edirne kadısından

⁵⁸ Yusuf Oğuzoğlu, “Dizdar”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/481; Eftal Şükrü Batmaz, “Osmanlı Devleti’nde Kale Teşkilatına Genel Bir Bakış”, *OTAM* 7 (1996), 8.

⁵⁹ Mehmet Canatar, “Kethüda”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/332; Tuncer Baykara, *Osmanlı Taşra Teşkilatında XVIII. Yüzyılda Görev ve Görevliler (Anadolu)* (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1990), 7-10.

⁶⁰ İbrahim Güler, “XVIII. Yüzyılda Osmanlılarda Kale Mustahfızlığı Hakkında Bazı Bilgiler”, *Bayram Kodaman’a Armağan*, ed. Mehmet Ali Ünal (Samsun, 1993), 73-77.

⁶¹ Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006), 3.Kitap/241.

⁶² BOA, A.DVNSMHH.d., 117, h.1030.

⁶³ BOA, A.DVNSMHH.d., 119/992. 1124.

⁶⁴ MŞH.ŞSC.d., 3967, 71.a2.

⁶⁵ İlber Ortaylı, *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti’nde Kadı* (İstanbul: Kronik Kitap, 2016), 40-44; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: TTK, 1988), 83-86.

⁶⁶ Fahri Unan, “Mevleviyet” (Ankara, 2004), XXIX/467; Sadık Emre Karakuş, *Osmanlı İdaresinde Edirne (1789-1839)*, 265-268.

arastada bulunan orducu esnafının sefere muhalefetine engel olması ve sefere katılmalarının sağlanması istenmiştir.⁶⁷

Tablo 3. Edirne kadıları

Sıra No	Adı	Görev Yılı	Belge
1	Esseyid Ali Efendi	1113 (1701)	MŞH.ŞSC.d., 3959. 2.a1.
2	Mevlâna Ferczade Abdullah Efendi b. Ahmed	1113 (1701)	MŞH.ŞSC.d.,3959.67.a1
3	Mevlâna Bayezid Efendi b. Hüseyin	1113 (1701)	MŞH.ŞSC.d.,3959.69.b3
4	Mevlâna Hüseyin Efendi.	1114 (1702)	MŞH.ŞSC.d., 3959.69.b3
5	Esseyid Mehmed Efendi	1116 (1704)	MŞH.ŞSC.d.,3971.3.a1
6	İbrahim Efendi.	1116 (1704)	MŞH.ŞSC.d.,3971.23.a1
7	Mehmed b. Abdülaziz.	1116 (1704)	MŞH.ŞSC.d.,3963.3.a2
8	İbrahim Efendi	1117 (1705)	MŞH.ŞSC.d.,3964.62.a1
9	Kesrizade Abdurrahman	1126 (1714)	MŞH.ŞSC.d.,6291.66.b2
10	Muid Ahmed	1132-1139 (1719-1726)	MŞH.ŞSC.d.,3978.2.a1
11	Abdülvehhab Efendi	1135 (1722)	MŞH.ŞSC.d.,3979.100.b3

Naib

Mahkemede ihtiyaç durumunda kadiya yardımcı olmak ve vekâlet etmek üzere naib de görev yapmaktaydı. Naiblik emanet veya iltizam suretiyle verilebilirdi. Naib, kaza veya nahiyede bulunurdu. Şehirde; ölüm, yaralama, hırsızlık, tereke kayıtları ve vergi davalarına naibler de bakabilirdi. Naib, görevi karşılığı kaza halkından tevzi kayıtlarına eklenen naibiyye adıyla ücret alıyordu.⁶⁸

Edirne'de kurulu bulunan Mahkeme-i Suğra'da görevlilerin tamamı naiblerden oluşuyordu. Mahkeme-i Suğra'nın görev sınırlarını ve sorumluluklarını belirlemek mevcut belgelerle mümkün olmamıştır. Ancak belgelerden bu mahkemede görevli naiblerin ağırlıklı olarak mukataa, vakıf ve berat anlaşmazlıkları gibi ticarî konularla ilgilendikleri anlaşılmaktadır. Dimetoka, Kızılveli, Mihal Bey cizye mukataası, Boyoşova ve Ada mukataaları bütünüyle bu naiblerin elinden geçmişti.⁶⁹ Mahkeme-i Suğra naibleri sırasıyla Müslim Abdurrahman (1703-1705),⁷⁰ Ahmed (1707),⁷¹ Halil (1708),⁷² İbrahim (1711-1716),⁷³ Feyzullah (1723)⁷⁴ ve Osman (1725)⁷⁵ idi. Edirne kadılarının yerlerine vekâlet vererek bıraktıkları naibler de bulunuyordu. Bu naibler genellikle Edirne kadılarının atanmaları sırasındaki boşluklarda mahkemelere vekâlet etmişlerdir. Bunlar sırasıyla Ahmed (1701),⁷⁶ Kemaleddin (1702),⁷⁷ Resul (1704),⁷⁸ Hasan (1707),⁷⁹ Abdullah b. Mehmed (1716),⁸⁰ Mehmed (1716),⁸¹ Ömer (1717),⁸² İsmail (1720) idi.⁸³

⁶⁷ BOA, A.DVNSMHHM.d., 111/2316; BOA, A.DVNSMHHM.d., 112/582; BOA, A.DVNSMHHM.d., 114/902; BOA, A.DVNSMHHM.d., 115/52; BOA, A.DVNSMHHM.d., 115/413; BOA, A.DVNSMHHM.d., 118/141; BOA, A.DVNSMHHM.d., 118/452; BOA, A.DVNSMHHM.d., 121/848; BOA, A.DVNSMHHM.d., 129/459; BOA, A.DVNSMHHM.d., 129/1089; BOA, A.DVNSMHHM.d., 132/83; BOA, A.DVNSMHHM.d., 116/1056.

⁶⁸ Saim Yörük, *XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Adana Kazası (1700-1750)* (Erzurum: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmış Doktora Tezi, 2011), 93.

⁶⁹ BOA, İE.ML., 66/6211; BOA, İE.ML., 112/10605; BOA, İE.EV., 72/7798; BOA, AE.SAMD.III., 164/16062.

⁷⁰ BOA, İE.ML., 66/6211; BOA, İE.ML., 112/10605.

⁷¹ BOA, İE.ML., 98/9226.

⁷² BOA, İE.ML., 98/9226.

⁷³ BOA, İE.ML., 99/9328; BOA, AE.SAMD.III., 164/16062.

⁷⁴ BOA, İE.ML., 106/10050.

⁷⁵ BOA, İE.EV., 72/7798.

⁷⁶ BOA, İE.ADL., 7/461. 1113; BOA, İE.ADL., 5/324. 1113.

⁷⁷ BOA, TS.MA.e., 46/19.

⁷⁸ BOA, İE.ML., 111/10532.

⁷⁹ BOA, İE.ML., 102/9703.

⁸⁰ BOA, İE.ADL., 10/656.

⁸¹ BOA, İE.ML., 117/11113.

⁸² BOA, AE.SAMD.III., 199/19271; BOA, İE.ML., 118/11171.

⁸³ BOA, İE.ML., 90/8467.

Muhzır

Muhzır, suçluların nakli ve tarafların mahkemeye getirilmesini sağlayarak duruşma güvenliğini temin ederdi.⁸⁴ Muhzırların idaresi için başlarına kendi içlerinden bir muhzirbaşı atanabiliyordu. Ücretleri, işlemlerden alınan harç, vergilerden ihzariye adındaki ücretle veya tımar gelirleriyle karşılanmaktaydı. Yeri geldiğinde mahkemede şahit olarak da kullanılmışlardır. Muhzırların görev süreleri sınırlı değildi.⁸⁵

XVII. yüzyılın başında Edirne'de Elhac Mehmed Ağa b. Ali muhzir görevinde bulunuyordu.⁸⁶ 1704 yılında Hasan Çelebi b. Abdullah, Esseyid Hüseyin Çelebi, Mehmed Çelebi b. Abdullah olmak üzere üç muhzir,⁸⁷ 1706 yılında ise İsmail ve Ali Çelebi b. Abdullah olmak üzere iki muhzir görev yapıyordu.⁸⁸ Birden çok muhzir olduğundan başlarına bir muhzirbaşı da atanmıştı.

Kâtip

Başkâtip mahkemede, kadı ve naibden sonra gelen mahkeme görevlisiydi. Mahkemelerde başkâtip emri altında çalışan kâtipler ve mukayyitler de bulunuyordu. Kâtipler, mahkeme kayıtlarını ve merkezden gelen her türlü belgeyi usulünce kayda geçirmekle görevliydi. Mahkeme dışına gönderilecek belgeleri de yine usulünce yazarlardı. Gerekli hallerde keşif için de görevlendirilirdi. Padişah beratı ile göreve başlıyorlardı. Terfi ederek başkâtip oluyordu.⁸⁹ Kadılar geçici görevle ve kısa süreliğine görevde bulunmalarına karşın kâtipler uzun yıllar aynı mahkemede görev yapabiliyordu. Bu durum kâtipleri bazı yönlerden önemli hale getiriyordu. Kâtipler, kadı ve naibin şehirde olmadığı zamanlarda mahkeme işlerini yürütmek üzere tam yetki ile görevlendirilirdi. Genelde bölgenin yerlilerinden medrese mezunları arasından seçilirdi. Yıllarca fiilen kadılığın işlerini yürüttüğünden seçilmelerinde özen gösterilirdi. Görevleri usulsüzlük yapmadıktan sonra süreyle sınırlı değildi. Yaş ve rızasıyla çekilerek görevi sona ererdi. Bütün mahkeme düzeninin işleyişinden sorumluydular. Kâtipler onların idaresinde iş görürlerdi. Çoğu zaman mahkemelerde şuhudul hal olarak da bulunuyorlardı. Şehirde keşif gerektiren mahkeme işlerine genellikle başkâtipler giderdi. Yaptıkları iş karşılığında, işlerden vergi ve harç alırlardı.⁹⁰

Edirne mahkemelerinde çok sayıda kâtip görev almıştır. 1703 yılında Mustafa Çelebi mahkemede kâtiplik yapıyordu.⁹¹ 1705 yılında Ahmed Efendi yanında askerî kassam kâtibi olarak çalışıyordu.⁹² 1708 yılında Mustafa Efendi kâtip görevinde bulunuyordu.⁹³ Edirne'de idareciler ve mahkeme görevlileriyle anlaşarak halktan haksız vergi alan kâtiplerin mahkemelerde görev alması yasaklanmıştı.⁹⁴ 1714-1716 yılları arasında Mustafa Efendi, Hasan Efendi, Esseyid Abdurrahman Efendi,⁹⁵ Halil Efendi,⁹⁶ 1716-1722 yılları arasında ise Fındıkkzade Mehmed Efendi, İsmail Efendi, Halil Efendi, Yusuf Efendi, Ali Efendi ve Şehri Ahmed Efendi kâtiplik yapmıştır.⁹⁷

Kassam

Miras davalarında gerekli incelemeyi yaparak hükme bağlayan ve geriye kalan terekeyi varisler arasında İslam hukukuna uygun şekilde paylaştıran görevliydi. Kassam paylaşırma karşılığında terekelerden binde bir oranında pay almaktaydı. Askerî ve beledi olmak üzere ikiye ayrılıyordu. Askerî kassam, ümera aileleri yanında zamanla devlet işlerini yerine getiren kişilerin aileleri ile bazı imtiyazlı zümreleri de içine alan "askerî sınıf"a mensup kişilerin miraslarını bölüştüren görevliydi. Beledi kassam ise, askerî sınıf dışında kalan halktan vefat edenlerin mirasını paylaştıran görevliydi. Askerî kassamlar, kazaskere bağlıydı. Atamaları kazaskerler tarafından yapılırdı. Sancak merkezinde bulunurlar ve askerî sınıfa mensup kişilerin terekelerinin taksiminden elde edilen geliri kazaskerlere aktarırlardı. İş yoğunluğu düşük kazalarda askerî zümrenin terekeleri de kaza kadıları tarafından tutulurdu. Beledi kassamlar, genellikle büyük kazalarda iş yükünün yoğun olduğu yerlerde müstakil olarak atanırdı. Kassamlar, varislerin isteğiyle harekete geçer ve yaptıkları işlemde resm-i kısmet olarak ücret alırlardı. Tereke malları sük-ı sultanî'de

⁸⁴ BOA, A.DVNSMHHM.d., 120, h. 219, 1125

⁸⁵ Rifat Özdemir, *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Ankara* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986), 196.

⁸⁶ MŞH.ŞSC.d., 3959, 13.a1. B 1113

⁸⁷ MŞH.ŞSC.d., 3963, 83.b2.

⁸⁸ MŞH.ŞSC.d., 3965, 9.a1; MŞH.ŞSC.d., 3971.56.b3.

⁸⁹ Sadık Emre Karakuş, *Osmanlı İdaresinde Edirne (1789-1839)*, 278.

⁹⁰ Sadık Emre Karakuş, *Osmanlı İdaresinde Edirne (1789-1839)*, 273-278.

⁹¹ MŞH.ŞSC.d., 3962, 19.a1.

⁹² MŞH.ŞSC.d., 3964, 62.a1.

⁹³ MŞH.ŞSC.d., 3966, 75.a1.

⁹⁴ BOA, A.DVNSMHHM.d., 118, h.192.

⁹⁵ MŞH.ŞSC.d., 3970, 150, b1.

⁹⁶ MŞH.ŞSC.d., 3969, 49.a1.

⁹⁷ MŞH.ŞSC.d., 3974, 2.a3; MŞH.ŞSC.d., 3977, 23.a1; MŞH.ŞSC.d., 3979, 35.a2.

dellâl vasıtasıyla satışa da çıkarılabildi.⁹⁸

XVI. yüzyılın ikinci yarısında Edirne’de üç askerî kassam görev yapıyordu.⁹⁹ “*Edirne kazâsının umûr-ı kısmet-i ‘askerîyyesi tefvîz ve sipariş olunmuşdur ki vâki’ a ‘askerlerin muhalledfâtını zabt ve rûsûm-ı mutâdeyi tarafımıza îsâl edesin*” diyerek askerî kassam atanmıştır. Edirne’nin askerî kassam işleri ihaleyle katılanlar üzerine verilmiştir. XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde askerî kısmet işleri ihaleyle “*tefvîz*” edilmiştir. Edirne’de genellikle müderrisler askerî kassam görevini “*tefvîz*” ediyordu.¹⁰⁰ 1706 yılında yine Mevlâna Ataullah Efendi’ye askerî kassam görevindeyken görevi şöyle aktarılmıştı. “*Edirne kazâsının umûr-ı kısmet-i ‘askerîyyesi tarafımızdan cânib-i şerîfe tefvîz olunmuşdur ki kazâ-i mezbûrede vâki’ olan fevt-i ‘askerî muhalledfâtını tahrîr ve beyne’l-verese bi’l-farîza-i şer’iyye tevzî ve taksîm eyleyesin*”.¹⁰¹ Kassamlar kaza merkezindeki şehir ve kasabalar gibi kaza sınırlarındaki köy ve mahallelere de gidiyorlardı.¹⁰²

Askerî sınıfa mensup görevlinin vefatı durumunda “*husûs-ı âtiyyü’l-beyânı mahallinde istimâ’ ve tahrîr için savb-ı şer’den me’zûnen*” askerî kassam gönderiliyor ve kassam malı kayda geçirerek muhalledfatı düzenlemenin karşılığı olarak ücret alıyordu. Genellikle askerî veya beledi kassamlar evlere, askerî kışlalara, saray, han, kazaya bağlı sınırlar içerisinde bulunan köylere, tarlalara giderek mirası taksim edip muhalledfatı düzenliyorlardı. Özellikle mahallege gidip mahalleli huzurunda muhalledfat kaydı tutmak yaygındı.¹⁰³ Vekille tereke kaydı da yaygın bir uygulamaydı.¹⁰⁴ Askerî kassamın yanında kâtipler de bulunuyordu. 1715-1716 yıllarında Fındıkzade Mehmed Efendi, Feyzullah Efendi, Şehri Ahmed Efendi, Sakızizade Mustafa Efendi olmak üzere dört kâtip görev yapıyordu.¹⁰⁵

Beledi kassamlarda da durum benzerdi. 1703 yılında Elhac Abdüleffah beledi kassam olarak atandığında görevi şöyle belirtilmişti. “*Edirne kazâsında vâki’ olan mevâdd-ı belediye muhalledfâtını tahrîr ve Edirne’de vâki’ muhâsebe-i niyâbete ve keşf-i asâlet size sipâriş olunmuşdur*”. Sırasıyla Edirne’de beledi kassam görevinde bulunanlar şunlardı: 1712 yılında Elhac Abdülfettah, 1713 yılında İbrahim Efendi, 1722 yılında Uşaki Esseyid Mustafa, 1725 yılında ise Durmuşzade Mehmed Nurullah beledi kassam görevinde bulunmuşlardı. Mehmed Efendi b. Ahmed Efendi ise beledi kassam yanında kâtip olarak görev yapmıştı.¹⁰⁶

Maliye Görevlileri

Şehirde maliye görevlileri de bulunuyordu. Bunların başında hassa harcı emini ve beytülmal emini geliyordu. Hassa harcı emini, mirî binaların maliye işlerine bakıyordu. Köprü inşaatları, onarımlar ve yeni binaların inşaatı için harcanan parayı tutmakla görevliydi. Ayrıca kışın boşaltılan Edirne Sarayının odalarını kilitlerdi. Hüccette vekilin görevi şöyle belirtilmişti. “*Beytü’l-mâlının ahz u kabzına ve kassâm-ı ‘askerî ma’rifetiyle furuht edüb nukûdun taraf-ı beytü’l-mâle teslîme seni tarafımdan vekil eyledim. Âhirden bir ferde dahl ü ta’arruz etdirmeyesin*”.¹⁰⁷ 1701 yılında şehirde Ömer Efendi hassa harcı emini görevinde bulunuyordu.¹⁰⁸ Beytülmal emini vekil tayin ederek de görevini yerine getirebilirdi. Beytülmal emini Ahmed Ağa b. Mehmed Ağa, bu görevi yerine getirmesi için Elhac Ali b. Mehmed’i vekil tayin etmişti.¹⁰⁹

Edirne beytülmal-ı hassa ve amme emini gelirleri çoğu defa Edirne gümrük eminine yan kalemi olarak tefviz ediliyordu.¹¹⁰ Edirne Gümrüğü, İstanbul ve tevabii gümrüğüne bağlı bir kalem olarak idare ediliyordu. Atanan Edirne gümrüğü emini, aynı zamanda 1724 yılında İstanbul gümrüğü eminine bağlı olarak çalışıyordu.¹¹¹ Bazı yıllar Edirne Gümrüğü Mukataası’na Beytülmal Mukataası da bağlı bulunuyor ve buna bağlı Kızılağaç Yenicesi kazasındaki beyülmal-ı haymane, evlad-ı haymane, yave ve kaçkun bad-ı hevasına bağlı gelirler birlikte toplanıyordu.¹¹² Şehirde beytülmal emini yanında kâtipler de bulunuyordu.¹¹³ 1714 yılında kâtiplik görevinde Molla Ahmed bulunuyordu.¹¹⁴

⁹⁸ Said Öztürk, “Kassam” (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), XXIV/579.

⁹⁹ Ahmet Yiğit, *XVI. Yüzyılın İkinci Yarısında Edirne Kazası*, 121.

¹⁰⁰ MŞH.ŞSC.d., 3963.89.a2. 1116.

¹⁰¹ MŞH.ŞSC.d., 3965.3.a1.

¹⁰² MŞH.ŞSC.d., 3967.81.a2.

¹⁰³ MŞH.ŞSC.d., 3959.23.b2.

¹⁰⁴ MŞH.ŞSC.d., 3961.20.b2.

¹⁰⁵ MŞH.ŞSC.d.,3974.2.a3; MŞH.ŞSC.d.,3970.69.a1.

¹⁰⁶ MŞH.ŞSC.d.,3982.25.b2; MŞH.ŞSC.d.,6291.27.b2; MŞH.ŞSC.d.,6291.66.b2; MŞH.ŞSC.d.,3981.23.a2.

¹⁰⁷ MŞH.ŞSC.d., 3970.2.a5.

¹⁰⁸ BOA, AE.SMST.II., 29/2876.

¹⁰⁹ MŞH.ŞSC.d., 3962.19.a1.

¹¹⁰ MŞH.ŞSC.d., 6291.79.a1.

¹¹¹ MŞH.ŞSC.d., 3979.100.a1. “Edirne Gümrüğü mülhakatından beytülmal amme ve hassa mukataası”. 1134.

¹¹² BOA, AE.SAMD.II., 52/5169.

¹¹³ Ahmet Yiğit, *XVI. Yüzyılın İkinci Yarısında Edirne Kazası*, 123.

¹¹⁴ MŞH.ŞSC.d., 3969.3.b2.

Şehirde geçici görevle gelen maliye görevlileri de bulunuyordu. Bunların başında gelirleri toplamakla görevli muhassıl geliyordu. 1701 yılında Kurd Mustafa b. Ömer b. Abdurrahman Rumeli'de muhassıl-ı emvâl olarak görevlendirilmiş ve görevini yerine getirmek üzere Edirne'ye gelmişti.¹¹⁵ Bunun dışında 1722 yılında “Abdurrahman Ağa b. Abdullah hazînedâr-ı Edirne” olarak kayıtlı muhtemelen maliye ile ilgili bir görevli daha bulunuyordu.¹¹⁶

Tablo 4. Edirne'de görevli beytülmal-ı amme ve hassa eminleri

Sıra No	Adı	Görev Yılı	Belge
1	Elhac Derviş Ağa b. Mehmed Ağa, Süleyman Ağa b. Ahmed	1113 (1701)	MŞH.ŞSC.d., 3959.8.b1; 3959.28.a3
2	Mehmed Efendi b. Abdullah, Ahmed Ağa b. Mehmed Ağa, Mehmed Ağa b. Ali, Elhac Hüseyin Ağa b. Receb	1114 (1702)	MŞH.ŞSC.d., 3962.10.a1; 3962.19.a1; 3962.27.a1; 3963.90.b2
3	Hüseyin Ağa b. Hasan, Elhac İbrahim Ağa b. Elhac Ali, Elhac Mehmed Ağa b. Hüseyin	1115 (1703)	MŞH.ŞSC.d., 3961.10.a3; 3961.58.a2; 3961.116.b1
4	Mustafa Ağa b. Ali, İbrahim Beşe b. Abdullah, Mustafa Ağa b. Osman	1117 (1705)	MŞH.ŞSC.d., 3964.57.a2; 3964.73.b2; 3964.75.b2
5	Mehmed Bey, Esseyid Mustafa Ağa b. İvaz, Hasan Ağa b. Hüseyin	1118 (1706)	MŞH.ŞSC.d., 3965.9.b2; 3965.17.b2; 3971.62.b2
6	Mehmed Ağa	1119 (1707)	MŞH.ŞSC.d., 3965.100.b2
7	Hasan Ağa b. Mustafa, Ali b. Mehmed, Esseyid Mustafa	1220 (1708)	MŞH.ŞSC.d., 3966, 6.a2; 3966.39.a1; 3966.107.a4
8	İsmail b. Mustafa b. Abdullah, Hasan Ağa b. Mustafa	1121 (1709)	MŞH.ŞSC.d., 3967.14.b3; 3971.118.a3
9	İshak Ağa b. İbrahim	1122 (1710)	MŞH.ŞSC.d., 3967.115.a2
10	Elhac İbrahim Ağa b. Ali b. Abdullah, Elhac Mustafa Ağa b. Elhac Mehmed b. Abdullah	1226 (1714)	MŞH.ŞSC.d., 6291.68.a1; 6291.79.a1
11	Abdullah, Elhac Mustafa Ağa, Mehmed Ağa b. Mehmed	1127 (1715)	MŞH.ŞSC.d., 3968. 33.b1; 3972.4.b2; 3971.5.a3
12	(Mustafa Ağa b. Mehmed b. Ali, Elhac Mehmed Ağa b. Hüseyin	1128 (1716)	MŞH.ŞSC.d., 3972.14.a1; 3971.27.b1
13	Mustafa Ağa b. İbrahim b. Abdullah	1130 (1718)	MŞH.ŞSC.d., 3976.61.b3
14	Hasan Ağa b. Mehmed b. Abdülazz	1132 (1720)	MŞH.ŞSC.d., 3977.64.b1
15	Derviş Mehmed Ağa b. Ahmed b. Ali	1139 (1726)	MŞH.ŞSC.d., 3982.28.a1

¹¹⁵ MŞH.ŞSC.d., 3959, 80.a2.

¹¹⁶ MŞH.ŞSC.d., 3978.20.a2.

Gümrük Emini

Gümrük, devletlerarası ve ülke içi sınır geçişlerinde malların kontrol edilerek vergilendirildiği yerlerdir. Osmanlı döneminde ülke içinde de kara ve sahil gümrük rejimi uygulanıyordu. Gümrük noktalarından geçirilen mal ve eşyadan vergi alınıyordu. Gümrük idaresinde birinci derecede sorumlu gümrük emini idi. Gümrük emini, gümrük vergilerinin toplanması, kaçakçılığın önlenmesi ve gümrük görevlilerinin idaresinden sorumluydu. XVIII. yüzyılın başlarında Edirne Gümrüğü, İstanbul Gümrüğüne bağlı olarak idare ediliyordu.¹¹⁷ 1701 yılında Edirne Gümrüğü Emini Ahmed Ağa idi.¹¹⁸ 1710 yılında ise Osman bu görevde bulunuyordu.¹¹⁹ Gümrük emini emrinde kâtip ve ambar emini gibi görevliler de çalışıyordu.¹²⁰ 1716 yılında Gümrük kâtibi Ahmed Efendi idi.¹²¹

Muhtesip

Devletin kuruluşundan itibaren şehirlerde vergilerin toplanması, esnafın denetimi, mal, fiyat ve tartıların kontrolü gibi konularda görev yapan muhtesipler bulunmaktaydı. Muhtesipler, ihtisab rüsûmu adı altında tahsil edilen damga, mizan, yevmiye-i dekakin ve bâc-ı bazar gibi vergileri toplarlardı.¹²² Edirne ihtisab gelirleri, mukataa şeklinde “*ber vech-i mâlikâne*” işletiliyordu. XVIII. yüzyılın başında 1712 yılında muhtesib görevinde Mehmed Ağa bulunuyordu. Aynı yıl şehrin dellalı ise Mehmed Çelebi idi.¹²³ 1719-1720 yıllarında Halil Ağa b. Elhac Arslan ihtisab ağası görevini yerine getiriyordu. Kâtibi ise Mehmed Efendi idi.¹²⁴

Mimarbaşı

Mimarbaşı, başlangıçta saraya ve devlete ait inşaatlarda görev alırken İstanbul’un fethinden sonra Hassa Mimarlar Ocağı’nın kurulmasıyla birlikte devlete ait su yolu, cami ve mescit, mektep inşası ve onarımı, yol yapımı, inşaat keşfi ve tahmini bedel belirleme gibi şehircilik hizmetleriyle ilgili görevlerde bulunmuştur. Mimarlar, görevli buldukları şehirde bütün kamu işlerinin inşası ve onarımında görevlendiriliyorlardı. Sefer sırasında gerekli yol, köprü ve kaldırımların yapılmasında da görevlendiriliyorlardı.¹²⁵ Şehir mimarı şehirde bulunan marangoz, doğramacı, taşçı, demirci gibi bütün teknik mesleklerin başı sayılıyordu.¹²⁶

Edirne şehir mimarı İstanbul’daki sermimara bağlıydı ve onun tarafından atanıyordu.¹²⁷ 1701 yılında Edirne’nin hassa mimarı İbrahim, 1705 yılında Mustafa Halife b. Abdullah idi. 1708 yılında ise mimar İbrahim Ağa b. Abdullah idi.¹²⁸ Yine aynı yıl içinde mimar olan Ebubekir yeteneğinin olmadığını anlaşılmış üzerine görevinden alınmış, yerine Hacı Hasan atanmıştı.¹²⁹ Şehir mimarı, sefer sırasında görevlendirilen en önde gelen grubu oluşturuyordu. Sefer sırasında Belgrad Kalesine Edirne mimarı Ahmed Ağa görevlendirilmişti.¹³⁰ Gerek duyulması durumunda diğer yerleşim yerlerine İstanbul’dan gerekli personel desteği yapılıyordu. 1708 yılında Edirne’de saray, bahçe ve kaldırımların onarımının yapılması için Mimar Ağa tarafından İstanbul’dan çok sayıda kaldırımcı gönderilmişti.¹³¹

¹¹⁷ MŞH.ŞSC.d., 3964.216.b2. “Edirne gümrüğü İstanbul gümrüğü mülhakatından ve bu gümrüğe bağlı Beytülmal gümrüğü Hasan bey’e tefviz” edilmiştir. 1118.

¹¹⁸ BOA.AE.SMST.II., 121/13257.

¹¹⁹ BOA, AE.SAMD.II., 52/5169.

¹²⁰ Mübahat S. Kütükoğlu, “Gümrük-Osmanlılar’da Gümrük”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), XIV/263-268.

¹²¹ MŞH.ŞSC.d., 3973.9.b2.

¹²² Musa Çadırcı, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapıları* (Ankara: TTK, 1991), 119-120; Ahmet Yiğit, *XVI. Yüzyılın İkinci Yarısında Edirne Kazası*, 120-121.

¹²³ MŞH.ŞSC.d., 3962, 19.a1.

¹²⁴ MŞH.ŞSC.d., 3977.114.a1; MŞH.ŞSC.d., 3980.30.a3.

¹²⁵ Erhan Afyoncu, “XVI. Yüzyılda Hassa Mimarları”, *İsmail Aka Armağanı* (İzmir: 1999, ts.), 207-216; Şerafettin Turan, “Mimarbaşı”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/90-91; Cengiz Orhonlu, “Şehir Mimarları”, *Osmanlı Araştırmaları* II/2 (1981), 1-30; BOA, A.DVNSMHM.d., 118,h.171. Defterdar Mahmud Efendi mimar keşfiyle gerçekleştirilmişti.

¹²⁶ BOA, AE.SAMD.III., 26/2451.

¹²⁷ MŞH.ŞSC.d., 3964, 173.b1; BOA, İE.TCT., 8/932. 1112.

¹²⁸ MŞH.ŞSC.d., 3966, 49.a1.

¹²⁹ BOA, A.DVNSMHM.d., 121/1382; BOA,A.DVNSMHM.d., 121, h.1070.

¹³⁰ BOA, İE. AS., 31/2754. 1113.

¹³¹ BOA, C.SM., 21/1069. 1120.

Müderris

Müderris, medreselerde eğitim faaliyetlerinde bulunan öğretim kadrosunu oluşturuyordu. Müderrisler, medrese eğitiminin ardından icazet alarak medreselerde görev almak üzere kazaskere başvuruda bulunurdu. Ruzname defterine ismi kaydedildikten sonra atanıncaya kadar mülazemet süresini beklerdi. Kazasker ve şeyhülislamın teklifi, sadrazamın arzı ile berat aldıktan sonra başlangıçta yirmili medreseye tayin edilirdi. Başarısına göre yüksek dereceli medreselere doğru terfiye başlardı.¹³² Edirne'deki müderrisler, diğer şehirlerde olduğu gibi padişah beratıyla atanmakta ve medresenin vakıf şartına göre yevmiye ve maaşlarını almaktaydılar. Vakıf gelirleri dışında da ek görevine göre tahsisli yerlerden gelirler alabilirlerdi. Mahkemelerde kâtiplik yapmanın yanı sıra vakıflarda da görev alabilirlerdi. XVIII. yüzyılın başlarında şehirde çok sayıda medresede görevli pek çok müderris eğitim faaliyetinde bulunuyordu.

Hekim

Osmanlı şehir hayatında hekimler de yerlerini almışlardır. Hekimler, darüşşifalarda tecrübeli bir tabip, özel tabip veya cerrah dükkânlarında yetişiyorlardı. Edirne, sağlık hizmetleri açısından öne çıkan şehirler arasındaydı. 1488 yılında inşa edilen II. Bayezid Darüşşifasında çok sayıda hekim görev yapıyordu.¹³³ XVIII. yüzyıl başında şehirde baş cerrah ve cerrahlar görev yapıyordu. 1701 tarihinde Ahmed Ağa b. Ali b. Abdurrahman, 1713 yılında Ali Çelebi b. Süleyman, 1717 yılında Mehmed Ağa b. Abdullah başcerrah görevinde bulunuyordu.¹³⁴ 1709 yılında Başhekim ise Mustafa Efendi b. Ahmed idi.¹³⁵

Vakıf Görevlileri

Şehirlerde genellikle cami, mescit, zaviye, tekke ve türbelerde görev yapan şeyh, imam, müezzin, muvakkit, enamhan, kayyum, çerağcı, noktacı, hatip, kayyım, kayyımbaş, vaiz, hafız, aşırhan, fetihhan, cüzhan, şifahan, mumhan, alemdar, türbedar, zaviyedar, duagu, bevvab ve ferraş gibi çok sayıda vakıf görevlisi de yer alıyordu.¹³⁶ Büyük vakıfların birden çok kâtibi bulunabiliyordu. Edirne'de Sultan Bayezid Vakfı'nın kâtipliğini Ahmed Efendi yapıyordu. Özellikle büyük vakıflarda vakıf müfettişi de bulunuyordu. Evkaf-ı Haremeyn-i Şerifeyn müfettişi olarak görev yapan Esseyid Yahya Efendi b. Esseyid Veli vakıfları teftiş ediyordu.¹³⁷ Vakıfların idaresinde ise müteveli, nazır, kâtip, cabi, muhasip ve mutemet gibi görevliler bulunuyordu. Şehirdeki büyük vakıflardan birisi olan Sultan Bayezid Vakfının cabisi Ahmed Efendi b. Ali b. Abdurrahman idi.¹³⁸

Sonuç

Rumeli'nin başlangıcında Avrupa'ya açılan yolların kavşağında yer alan Edirne, Osmanlı tarihinde önemli bir yere sahip olmuştur. Osmanlı'nın kuruluşu sırasında fethedilmiş ve önce beylerbeylik merkezi ardından bu idari birimin daha ileriye taşınmasıyla kaza merkezi yapılmıştır. İdari açıdan küçülse de imparatorluğun sayılı şehirleri arasındaki konumunu sürdürmüştür. Padişahın av alanı içinde olması ise şehre ayrı bir karakter kazandırmıştır. Şehir bu yönüyle yani sık sık padişahın uğrak yeri olması sebebiyle başkentten bir sayfiye şehri konumunu yerine getirmiştir. Padişah Edirne'ye sıkça uğramıştır. Bu durumdan dolayı özel ve kendine has bir idari yapıya bürünmüştür. Bu sebeple şehir büyük bir nüfus barındırmasına karşın sancak merkezi yapılmamış, sadece kaza merkezi olarak bırakılmıştır.

XVIII. yüzyılda klasik dönemin bütün görevlileri şehirde varlığını devam ettiriyordu. Hatta bu görevlilerin sayıca çokluğu şehir idaresinde bir uzmanlaşmanın gerçekleştiği izlenimi vermektedir. Şehirde çok sayıda kadı ve mahkeme görevlileri görev yapıyordu. Bu yönüyle şehirde kadınların, şehir idaresinde etkinliklerini devam ettirdikleri görülmektedir. Şehirde ehl-i şer'in temsilcisi olarak diğer Osmanlı şehirlerinden farklı olarak çok sayıda kadı bulunuyordu. Bunlar hukukun uygulayıcılarıydılar. Bunlar yanında esnaf teşkilatı da işler halde bulunuyordu. Esnaf temsilcileri şehirde canlı bir ticaret hayatının varlığına işaret etmektedir.

¹³² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı (Ankara: TTK, 1988), 45-56.

¹³³ Osman Şevki Uludağ, Osmanlılar Devrinde Türk Hekimliği (Ankara: TTK, 2010), 36; Bedi N. Şehsuvaroğlu, "Edirne II. Bayezid Darüşşifası", Edirne'nin 600. Fethi Yıldönümü Armağan Kitabı (Ankara: TTK, 1993), 257-263.

¹³⁴ MŞH.ŞSC.d., 3959, 34.a2. "bu fakir etibba-i hassa olub mahmiye-i Edirne Daye Hatun Mahallesinde sakin olan..". L 1113; BOA, AE.SMST.II. 138/15278; BOA, AE.SMST.II. 136/15119; MŞH.ŞSC.d., 3976.88.b3.

¹³⁵ MŞH.ŞSC.d., 3967, 20.1b.

¹³⁶ MŞH.ŞSC.d., 3973.34.a2. "Haci Bali Mahallesinde sakin fevt vaiz Şeyh Hüseyin Efendi b. Cafer b. Mustafa; MŞH.ŞSC.d., 3973.54.a2. Edirne'de Süleymaniye Küçük Pazarında Cami-i Atik Şeyhi Esseyid Mustafa Efendi.; MŞH.ŞSC.d., 3961.59.b; MŞH.ŞSC.d., 3969.39.b2.

¹³⁷ MŞH.ŞSC.d., 3960, 11.a1. 1114; MŞH.ŞSC.d., 6291, 76.b3.

¹³⁸ MŞH.ŞSC.d., 3976.91.b2; MŞH.ŞSC.d., 3980.92.a1. Hatice Sultanın Edirne'deki emlakinin nazır Elhac Hüseyin Ağa, mukayyidi ise İbrahim Efendi idi. 1134.

Şehirde XVIII. yüzyılın yükselen ve taşra idaresine her açıdan ele alan ayanlara ise henüz rastlanmaz. Bu dönemde birçok bölgede yönetimde ayanların ciddi etkisi görülmesine karşın Edirne’de yönetimde ayanların etkisine rastlanmamıştır. Ayanların ele geçirdikleri mütesellimler ise Çirmen Sancağı’nda görevliydi. 1700-1725 yılları arasında gerek şehir idaresi gerekse bostancıbaşılığın ayanların etkinliğine girdiğine dair bir işaret yoktur. Bu yönüyle XVIII. yüzyıl, hâlâ klasik şehir idarecilerinin bulunduğu bir tarihtir. Bostancıbaşı, diğer bölgelerin aksine Edirne’de en önemli yönetici olarak varlığını devam ettirmesi dikkat çekicidir. Muhtemelen bundan çok uzak bir tarihte şehir idaresini Edirne’de yerine getiren bostancıbaşılarn konumlarında görünmeye başlayacaklardır. Bostancıbaşılar hâlâ klasik dönem yapısını koruyordu. Aynı zamanda bostancıbaşı olarak şehir dışından veya ocak içinden atama usulü uygulanmaya devam ediliyordu.

Kaynakça | References

1-Arşiv Kaynakları

a-Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

- A.DVNSMHM.d. (Bab-ı Asafi Mühmmme Defterleri), 111; 112; 114; 115; 116; 117; 118; 119; 120; 121; 122; 123; 129; 130; 132.
 AE.SAMD.II. (Ali Emiri Tasnifi II. Ahmed), 52/5169.
 AE.SAMD.III.(Ali Emiri Tasnifi III. Ahmed), 26/2451; 59/5901; 164/16062; 199/19271.
 AE.SMST.II. (Ali Emiri Tasnifi Mustafa II), 29/2876; 121/13257; 136/15119; 138/15278.
 C.SM. (Cevdet Saray), 21/1069.
 İE. AS. (İbnülemin Askeri), 31/2754.
 İE.ADL. (İbnülemin Adliye), 5/324; 7/461; 10/656.
 İE.EV. (İbnülemin Evkaf), 72/7798.
 İE.ML. (İbnülemin Maliye), 66/6211; İE.ML., 90/8647; 98/9226; 99/9328; 102/9703; 106/10050; 111/10532; 112/10605; 117/11113; 118/11171.
 İE.TCT. (İbnülemin Tevcihat), 8/932; 18/2001.
 TS.MA.e (Topkapı Sarayı Müzersi Arşivi Evrakı), 46/19.

b-Kadı Sicilleri (Edirne)

- MŞH.ŞSC.d., 3959; 3960; 3961; 3962; 3963; 3964; 3965; 3966; 3967; 3968; 3969; 3970; 3971; 3972; 3973; 3974; 3975; 3976; 3977; 3978; 3979; 3980; 3981; 3982; 6291.

c-Tahrir Defteri

- 370 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Rumili Defteri (937/1530). Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, 2001.

2-Araştırma ve İnceleme Eserler

- Afyoncu, Erhan. "XVI. Yüzyılda Hassa Mimarları". İsmail Aka Armağanı. 207-216. İzmir: 1999, ts.
 Ahmed Cevdet Paşa. Tarih-i Cevdet. Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, 1309.
 Akdağ, Mustafa. "Genel Çizgileriyle XVII. Yüzyıl Türkiye Tarihi". Ankara Üniversitesi DTCFD Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi IV/VI (1966), 212-213.
 Batmaz, Eftal Şükrü. "Osmanlı Devleti'nde Kale Teşkilatına Genel Bir Bakış". OTAM 7 (1996), 8.
 Baykara, Tuncer. Osmanlı Taşra Teşkilatında XVIII. Yüzyılda Görev ve Görevliler (Anadolu). Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1990.
 Beydilli, Kemal. "Yeniçeriler". DİA. 43/450-462. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
 Can, Cemil Cahit. Edirne Bibliyografyası (Edirne: Trakya Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, 2009)
 Canatar, Mehmet. "Kethüda". DİA. 25/332. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
 Çadırcı, Musa. Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapıları. Ankara: TTK, 1991.
 Çalık, Sıddık. Çirmen Sancağı Örneğinde Balkanlar'da Osmanlı Düzeni (15.-16. Yüzyıllar). Ankara: Bosna Hersek Dostları Vakfı, 2005.
 Çelik, Şenol. "Şehir Kethüdası". DİA. XXXVIII/451-453. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
 Darkot, Besim. "Edirne, Coğrafi Giriş". Edirne, Edirne'nin 600. Fethi Yıldönümü Armağan Kitabı. Ankara: TTK, 2. Basım, 1993.
 Efendi, Ahmet Badi. Riyâz-ı Belde-i Edirne-20. Yüzyıla Kadar Osmanlı Edirne'si. çev. Niyazi Adıgüzel- Raşit Gündoğdu. İstanbul: Trakya Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, 2014.
 Ender Bilal - Oral Onur, Edirne Çarşıları ve Yitirilen Tarihi Eserler (İstanbul: Türk Kütüphaneciler Derneği Edirne Şb., 1985)
 Evcı, Tevfik. Tanzimat Döneminde Edirne (1839-1908) (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2019).
 Gökbilgin, Mehmet Tayyip. "Edirne Şehrinin Kurucuları". Edirne'nin 600. Fethi Yıldönümü Armağan Kitabı. Ankara: TTK, 2., 1993.
 Gökbilgin, Mehmet Tayyip. "Edirne". MEB İslam ansiklopedisi. IV/109. Eskişehir: Millî Eğitim Bakanlığı, 1997.
 Gökbilgin, Mehmet Tayyip. "Edirne". TDV İslam Ansiklopedisi. X/425. İstanbul: Türk Diyanet Vakfı, 1994.
 Gökbilgin, Mehmet Tayyip. XV.-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livâsı: Vakıflar, Mülkler, Mukataaalar (İstanbul: Üçler, 1952)
 Göyünç, Nejat. "Osmanlı Devleti'nde Taşra Teşkilatı (Tanzimat'a Kadar)". Osmanlı. VI/77-88. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
 Güler Kıvrak, XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Edirne Gümrüğü (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1989)

- Güler, İbrahim. "XVIII. Yüzyılda Osmanlılarda Kale Mustahfızlığı Hakkında Bazı Bilgiler". Bayram Kodaman'a Armağan. ed. Mehmet Ali Ünal. Samsun, 1993.
- Haldon, John. Bizans Tarih Atlası. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2007.
- Hamit Aydoğan, Evliya Çelebi'ye Göre 17. Yüzyılda Edirne (Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019)
- İlgürel, Mücteba. "Subaşı". DİA. 37/447. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- İlgürel, Mücteba. "Yeniçeriler". MEB İslam ansiklopedisi. 13/385. Eskişehir: MEB, 2011.
- İnalçık, Halil İnalçık. "Rumeli". DİA. XXXV/232-235. İstanbul, 2008.
- J.H. Kramers. "Subaşı". MEB İslam ansiklopedisi. 11/78-79. Eskişehir: MEB, 2001.
- Karakuş, Sadık Emre. Osmanlı İdaresinde Edirne (1789-1839). Elâzığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2018.
- Kazancıgil, Ratıp. Edirne şehir Tarihi Kronolojisi (1300-1994) (İstanbul: Edirne Valiliği Kültür Yayınları, 1999)
- Kazancıgil, Ratıp. Edirne Mahalleleri Tarihçesi (1529-1990) (İstanbul: Türk Kütüphaneciler Derneği Edirne Şubesi, 1992)
- Kazancıgil, Ratıp. Murat Tuğrul, Edirne ve Osmanlı Padişahları (Edirne: Türk Kütüphaneciler Derneği Yay., 2001)
- Kılıç, Orhan. "Kuruluşundan 18. Yüzyılın Sonuna Kadar Rumeli Eyaletinin İdari Taksimatı". Yeni Türkiye (Rumeli Özel Sayısı -I 66 (Haziran 2015), 1192.
- Kılıç, Rüya. Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.
- Kütükoğlu, Mübahat S.. "Gümrük-Osmanlılar 'da Gümrük". DİA. XIV/263-268. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Mansel, Arif Müfid. İlkçağda Edirne. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2., 1993.
- Oğuzoğlu, Yusuf. "Dizdar". DİA. 9/481. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Onur, Oral. Edirne Su Kültürü (İstanbul: Acar Matbaacılık, 1978)
- Onur, Oral. Edirne Türbeleri Mezarlık ve Evlad-ı Fatihan Mezarları (Edirne, 1994)
- Onur, Oral. Edirne Türk Tarihi Vesikalarından Kitabeler (İstanbul: Yenilik Basımevi, 1972)
- Orhonlu, Cengiz. "Şehir Mimarları". Osmanlı Araştırmaları II/2 (1981), 1-30.
- Ortaylı, İlber. Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı. İstanbul: Kronik Kitap, 2019.
- Öz, Mehmet. "Osmanlı Klasik Döneminde Anadolu Kentleri". Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi 3 6 (2005), 57-88.
- Özcan, Abdülkadir. "Altı Bölük". DİA. 2/531. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Özdemir, Rıfat. XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Ankara. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986.
- Öztürk, Said. "Kassam". XXIV/579. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Peremeci, Osman Nuri. Edirne Tarihi (İstanbul: Edirne ve Yöresi Eski Eserleri Sevenler Kurumu Yayınları, 1939)
- Sarıçık, Murat. Osmanlı İmparatorluğu'nda Nakibül-Eşrafık Kurumu. Ankara: TTK, 2003.
- Sezgin, İbrahim. "Paşa Livası". DİA. XXXIV/183-184. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Şehsuvaroğlu, Bedi N. "Edirne II. Bayezid Darüşşifası". Edirne'nin 600. Fethi Yıldönümü Armağan Kitabı. 257-263. Ankara: TTK, 2. Basım, 1993.
- Tosuner, Tayfin. Kavanin-i Yeniçeriyen-Yeniçeri Kanunları. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Turan, Şerafettin. "Mimarbaşı". DİA. 30/90-91. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Uludağ, Osman Şevki. Osmanlılar Devrinde Türk Hekimliği. Ankara: TTK, 2010.
- Unan, Fahri. "Mevleviyet". XXIX/467. Ankara, 2004.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapıkulu Ocakları. Ankara: TTK, 1988.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı. Ankara: TTK, 1988.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı. Ankara: TTK, 3. Basım, 1998.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. Osmanlı Tarihi. Ankara: TTK, 7. Basım, 1997.
- Yıldız, Murat. "15.-19. Yüzyıllarda Edirne'de Asayiş Sağlayan Bir Kurum: Edirne Bostancı Ocağı". History Studies 3/3 (2011), 385.
- Yılmaz Çetiner, TD 1070 Numaralı Edirne Evkaf Defteri (Muğla: Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009)
- Yiğit, Ahmet. XVI. Yüzyılın İkinci Yarısında Edirne Kazası. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 1998.
- Yörük, Saim. XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Adana Kazası (1700-1750). Erzurum: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2011.
- Zillî, Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed. Evliya Çelebi Seyahatnamesi. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.

Şerhu Muhtasari't-Tahâvî ve Şerhu Muhtasari'l-Kerhî'nin Şer'î Deliller Açısından Mukayesesi

İslam AK | <https://orcid.org/0009-0001-6993-6136>

Vaiz | Yazar | islam_ak21@erdogan.edu.tr

Diyanet İşleri Başkanlığı | ROR: <https://ror.org/007x4cq57>

İslam Hukuku | Rize, Türkiye

Tayyip NACAR | <https://orcid.org/0000-0003-0879-9841>

Dr. Öğr. Üyesi | Sorumlu Yazar | tayyip.nacar@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi | ROR: <https://ror.org/0468j1635>

İslam Hukuku | Rize, Türkiye

Öz

Hanefî mezhebinin temel kaynakları ilk olarak Tahâvî (ö. 321/933) ve Kerhî (ö. 340/952) gibi fakihler tarafından belirli tercihler doğrultusunda özetlenerek muhtasar metinler oluşturulmuştur. Sonrasında Tahâvî'nin *el-Muhtasar'ı* Cessâs (ö. 370/981), Kerhî'nin *el-Muhtasar'ı* ise Kudûrî (ö. 428/1037) tarafından şerh edilmiştir. Şerhlerin; fıkıh geleneğindeki temel kurucu metinlerin çizdiği çerçeveyi geliştirerek zenginleştirme, hükümlerin kaynaklarla irtibatını kurmak, metnin önermelerini yeniden gözden geçirecek güncellemek ve metni çeşitli ilim dalları açısından tahlil ederek terim ve ifadelerini açıklamak gibi işlevleri bulunmaktadır. Bu çalışma, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* ve *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*'nin şer'î deliller bağlamında mukayesesi konu edinmektedir. Eserlerin Hanefî mezhebinde telif edilen ilk şerhlerden olmaları ve mezhep birikimini temsil gücü yüksek eserler arasında yer almaları çalışma konusu olarak tercih edilmelerinde etkili olmuştur. Eserlerin geniş hacimli olmaları sebebiyle şârihlerin mesailerinin daha nitelikli olduğu düşünülen ibadetler bölümü örneklem olarak seçilmiştir. Çalışmanın amacı, aynı geleneği temsil eden iki şerhin benzeşen ve ayrılan yönlerini tespit etmek suretiyle mezhep birikimine katkılarının anlaşılmasını ve özgün değerlerinin ortaya çıkarılmasını sağlamaktır. Bu amacın gerçekleştirilmesi, modern dönemde şerhlerin özgünlüğü hususunda gündeme gelen iddialara da mütevazı bir cevap oluşturacaktır. Çalışmada bu amaca uygun olarak karşılaştırmalı analiz yöntemi kullanılmıştır. Çalışma giriş ve sonuç dışında iki bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde araştırma konusu eserler hakkında kısaca tanıtıcı bilgi verilmiştir. İkinci bölümde ise şârihlerin meseleleri temellendirirken hangi şer'î delillere başvurdukları, delilleri ne derece yoğun ve etkili kullandıkları ibadetler bölümü özelinde mukayese edilmiştir. Mukayese neticesinde şerhlerde meselelerin temellendirilmesinde esas itibarıyla benzer delillere başvurulsa da bu delillerin hükümlerle irtibatının kurulmasında farklı yaklaşımlar sergilendiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu durum, her bir şârihin belli bir birikimi temsil etmekle birlikte kendi metodolojik yaklaşımını geliştirdiğini göstermektedir. Cessâs meseleleri temellendirirken naklî delillere Kudûrî'den daha fazla yer vermiş; Kitâb, Sünnet, icmâ ve sahâbî kavli delillerini daha etkili ve yoğun kullanmıştır. Sünnet delili bağlamında birçok rivayeti senediyle aktarmış; yoğun olarak sened ve metin tenkidinde bulunmuştur. Cessâs şer'î deliller bağlamında Kudûrî'den farklı olarak şer'u men kablenâ deliline müracaat etmiştir. Cessâs'ın naklî şer'î delilleri daha etkili kullanmasında usulcülüğünün önemli etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda o, fıkıh usulünü deliller üzerinde başarılı bir şekilde uygulamış, naklî ve akli delilleri birlikte kullanarak eserinde sağlam ve tutarlı bir üslup ortaya koymuştur. Kudûrî kıyas delilini Cessâs'tan daha yoğun kullanmış, meselelerin temellendirilmesinde mezhep içi kıyasa sıkça başvurmuştur. Fakih kimliğiyle daha ziyade delil-hüküm ilişkisine odaklanmış ve mezhebin fikhî birikimini şerhine yansıtmaya çalışmıştır. Şârihlerin delillere yaklaşımlarındaki bu çeşitlilik, şerhlerin eskiyi tekrarlayıcı metinler olmadığını, aksine her birinin fıkıh birikimine kendi bağlamında özgün ve nitelikli katkılar sunduğunu ortaya koymaktadır. Mezheplerin gelişip kurumsallaşmasında önemli katkıları bulunan şerhlerin mukayeseli incelenmesi, geçmiş birikimin akademik dünyaya kazandırılmasını sağladığı gibi günümüz fıkıh anlayışının ulaştığı seviyenin değerlendirilmesine de imkân taniyacaktır.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Hanefî Mezhebi, Şerh, Mukayese, Cessâs, Kudûrî

Atıf Bilgisi

Ak, İslam-Nacar, Tayyip. "Şerhu Muhtasari't-Tahâvî ve Şerhu Muhtasari'l-Kerhî'nin Şer'î Deliller Açısından Mukayesesi". *Rize İlahiyat Dergisi* 27 (Ekim 2024), 189-204.

<https://doi.org/10.32950/rid.1507736>

Yayın Bilgileri


Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 30.06.2024	Kabul Tarihi: 15.10.2024	Yayın Tarihi: 20.10.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu çalışma Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde Dr. Öğr. Üyesi Tayyip NACAR danışmanlığında İslam AK tarafından hazırlanan yüksek lisans tezinden üretilmiştir.		
Yazar Katkı Düzeyleri	Sorumlu yazar (İA) %60, yazar (TN) %40.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		




Dizinlenme Bilgisi




Comparison of *Sharh Mukhtasar al-Tahāwī* and *Sharh Mukhtasar al-Karkhī* in terms of Shar'ī Evidence

İslam AK |  <https://orcid.org/0009-0001-6993-6136>


Preacher | Author | islam_ak21@erdogan.edu.tr

Presidency of Religious Affairs |  <https://ror.org/007x4cq57>

Islamic Law | Rize, Türkiye

Tayip NACAR |  <https://orcid.org/0000-0003-0879-9841>

Assist. Prof. | Corresponding Author | tayip.nacar@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University |  <https://ror.org/0468j1635>

Islamic Law | Rize, Türkiye

Abstract

The foundational texts of the Hanafi school were first summarized by jurists such as Tahāwī (d. 321/933) and Karhī (d. 340/952) into concise texts (muḥtaṣar) based on specific preferences. Subsequently, Tahāwī's al-Muḥtaṣar was commented upon by al-Jaṣṣāṣ (d. 370/981), while Karhī's al-Muḥtaṣar was glossed by al-Kudūrī (d. 428/1037). These commentaries served various purposes, such as enriching and expanding the framework set by the foundational texts of the fiqh tradition, establishing connections between legal rulings and their sources, revisiting and updating the propositions in the texts, and analyzing them from various disciplines to clarify their terms and expressions. This study examines the comparison of *Sharh al-Muḥtaṣar al-Tahāwī* and *Sharh al-Muḥtaṣar al-Karhī* within the context of legal proofs (ṣar'ī dalā'il). These works were chosen due to their status as the first commentaries written in the Hanafi school and their strong representation of the school's scholarly tradition. Given the extensive nature of the texts, the section on acts of worship (ibādāt), where the commentators' efforts appear more thorough, has been selected as the focus of the study. The aim of this study is to identify the converging and diverging aspects of the two commentaries and to elucidate their contributions to the school's scholarly tradition and their original value. Achieving this objective will also provide a modest response to contemporary claims regarding the originality of these commentaries. In line with this objective, a comparative analysis method has been employed. The study is structured into two main sections, aside from the introduction and conclusion. The first section offers brief introductory information about the works under examination. The second section compares how the commentators employed legal proofs in the section on acts of worship, focusing on the extent and effectiveness of their use of such proofs. As a result of the comparison, it was concluded that, while similar proofs were generally utilized to substantiate issues in both commentaries, the approaches to linking these proofs to the rulings differed. This indicates that each commentator, while representing a shared tradition, developed their own methodological approach. Al-Jaṣṣāṣ, for example, placed greater emphasis on textual proofs (naqli dalā'il) than al-Kudūrī, making more frequent and effective use of proofs such as the Qur'ān, Sunnah, ijma', and the statements of Companions (ṣaḥābī qawl). In the context of Sunnah, he transmitted numerous narrations with their chains (isnād) and engaged heavily in textual and chain criticism. Moreover, al-Jaṣṣāṣ uniquely referred to the principle of ṣar'u man qablana (the law of previous communities). His greater reliance on textual proofs is attributed to his expertise in legal theory (uṣūl al-fiqh), which he successfully applied to these proofs, combining both textual and rational proofs to present a solid and consistent approach in his commentary. On the other hand, al-Kudūrī relied more extensively on analogical reasoning (qiyās) than al-Jaṣṣāṣ, frequently utilizing intra-school analogies in substantiating issues. His focus, as a jurist (faqīh), was more on the relationship between proofs and rulings, and he sought to reflect the Hanafi school's legal tradition in his commentary. This diversity in the commentators' approaches to legal proofs highlights that these commentaries are not merely repetitive works; rather, each one offers unique and valuable contributions to the Hanafi school's legal tradition. A comparative study of such commentaries, which played a significant role in the development and institutionalization of the schools of law, not only helps preserve past knowledge for the academic world but also provides an opportunity to assess the current state of Islamic jurisprudential understanding.

Keywords

Islamic Law, Hanafi madhhab, Sharh, Comparison, Jassas, Qudūri

Citation

Ak, İslam -Nacar, Tayip. "Comparison of *Sharh Mukhtasar al-Tahāwī* and *Sharh Mukhtasar al-Karkhī* in terms of Shar'ī Evidence". *Rize Theology Journal* 27 (October 2024), 189-204.

<https://doi.org/10.32950/rid.1507736>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 30.06.2024	Date of Acceptance: 15.10.2024	Date of Publication: 20.10.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. This study is based on a master's thesis prepared by Islam AK under the supervision of Assist. Prof. Tayip NACAR at Recep Tayyip Erdoğan University Graduate School of Education.		
Auth. Contribution Rates	Corresponding author (İA) %60 , author (TN) %40.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

Hız Peygamber'in (s.a.v.) gözetiminde yetişen sahâbe neslinden itibaren tevarüs edilerek her neslin özgün katkılarıyla sonraki kuşaklara aktarılan ilmî birikim/fıkıh malzemesi müctehid imamlar döneminde işlenip geliştirilerek bütüncül ve sistematik bir yapıya kavuşturulmuştur. Sistematik yapı kazanan ve bir ilme dönüşen fıkıh malzemesi, müctehid imamlar veya öğrencileri tarafından kitaplarda tedvin ve tasnif edilmiştir. Hanefî mezhebi literatürünün temelini Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve öğrencilerinin görüşlerinin derlendiği eserler oluşturmaktadır.¹ Bu eserlerden Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) tarafından derlenen ve şöhret yoluyla nakledilen *zâhirü'r-rivâye* veya *mesâilü'l-usûl* olarak isimlendirilen görüş ve eserler mezhebin esasını teşkil etmektedir.² Mezhebin gelişim sürecinde bu eser ve görüşler esas alınarak mezhep birikimini yansıtacak şekilde farklı telif türleri oluşturulmuştur. Bu telif türlerinden biri de ilk örnekleri IV. (X.) asırda görülmeye başlanan fıkıh şerhleridir.

Mezhebin nazari açıdan gelişimine önemli katkılar sunan şerhlerin, hukuk geleneğindeki temel kurucu metinlerin çizdiği çerçeveyi geliştirerek zenginleştirmek, zamanla gelişen durumları itibara alarak metnin önermelerini yeniden gözden geçirmek, metni çeşitli ilim dalları açısından tahlil ederek terim ve ifadelerini açıklamak gibi fonksiyonları bulunmaktadır.³ Bu çalışmada Hanefî mezhebi Irak ekolüne mensup usulcü bir fakih olan Cessâs'ın (ö. 370/981) *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* adlı eseri ile Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî* adlı eseri mukayese edilecektir. Şerhlerin temsil gücü yüksek eserler içerisinde yer almaları ve şerhedilen muhtasar metinlerin Hanefî mezhebinde muteber metinlerden olmaları araştırma konusu olarak tercih edilmelerinde etkili olmuştur. Mukayese, çalışmanın hacmi göz önünde bulundurularak ibadetler bölümü özelinde ve şârihlerin şer'î delillerden istifade şekilleri çerçevesinde yapılacaktır. Şerhlerde ibâdât konuları işlenirken şer'î delillere daha yoğun yer verilmesi söz konusu bölümün örneklem olarak seçilmesinde belirleyici olmuştur. Çalışma, aynı fıkıh geleneği içerisinde telif edilmiş şerhlerden mezhebin klasikleşme sürecine önemli katkıları bulunan iki örneğini mukayese ederek benzer ve farklı yönlerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Geleneksel ilim anlayışında şerh ve hâşiyelerin önemli bir yeri bulunmakla birlikte özellikle XIX. yüzyıldan itibaren şerhlerin özgünlüğü hususunda çeşitli itirazlar gündeme getirilmiş ve bu kapsamda şerhlerin tekrar ve taklitten ibaret olduğu, teferruata hasredildiği ve özgün fikir üretme çabalarını yavaşlattığı iddia edilmiştir.⁴ Dolayısıyla bu çalışma söz konusu iddiaların gerçeği ne derece yansıttığının görülmesine mütevazı bir katkı da sunmuş olacaktır. Şerhlerin özgünlüğünün tespiti için başvurulabilecek yöntemlerden biri, karşılaştırmalı analizdir. Bu yöntemle şerhler arasındaki ortak noktalar ve ayrılıklar ortaya konularak şerhlerin mahiyeti görülmüş olacaktır. Fırû fıkıh şerhlerine dair müstakil çalışmalar bulunmakla birlikte araştırma konumuzu oluşturan eserlerin şer'î deliller bağlamında mukayeselerini konu edinen bir çalışma tespit edilememiştir.⁵

¹ Hayreddin Karaman, "Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/1; Hacı Yunus Apaydın, *Fıkıh Kaynakları (Nass ve İctihat)* (Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2021), 20; Osman Bayder, "Klasik Usul Eserlerine Göre Mezhebin Kurucu İmamlığının Anlamı", *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]* 37 (2) (ts.), 466-468.

² Yaygın olan görüşe göre eş-Şeybânî tarafından derlenen ve kendisinden tevâtür ve şöhret yoluyla nakledilen eserler *zâhirü'r-rivâye*; âhâd yolla nakledilen eserler ise *gayru zâhirü'r-rivâye (nevâdir)* olarak adlandırılmaktadır. Ancak Orhan Ençakar, farklı bir mülahaza ileri sürmektedir. Ona göre Ebû Hanîfe'nin meclisinde tartışılıp kayda geçirilen, daha sonra da Şeybânî tarafından yeniden düzenlenen mezhebin temel mesâili ile bu mesâilin yazıldığı kitaplara *zâhirü'r-rivâye*; mezhep imamlarının usulde yer almayan mesâili ve bu mesâilin genelde talebeler tarafından kayıt altına alınması suretiyle oluşan eserlere ise *nevâdir* denilmektedir. bk. Orhan Ençakar, "Bir Mezhebin Yitik Kültürü: Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 44 (2020), 3-5.

³ Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 94; Muhammed b. Lütfî es-Şabbâğ, *el-Menâhic ve'l-Etrü't-te'lifyyetü fi Tûrâşinâ* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1985), 50-51; Eyyüp Said Kaya, "Şerh (Fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/560-561.

⁴ İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz -Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not-* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2021). Çeşitli çalışmalarda bu iddialar ele alınmış ve şerhlerin özgünlüğü ispatlanmaya çalışılmıştır. Söz gelimi İsmail Kara *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz -Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not-* adlı eserinde şerh ve haşiye geleneği hakkında günümüzde ilim câmiası arasında yaygın olan eğilimlerin aksine farklı ve eleştirel bir yaklaşım sergilemiştir. Yine Mustafa Çil, "Fıkıh Usulü Metnine Şerh Katkısı: Menarü'l-Envar Çizgisi" adlı doktora tezinde şerhin metne katkısını ortaya koymuş ve fıkıh usulü şerhlerinin özgünlüğünü irdelemiştir. bk. Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz -Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not-*; Mustafa Çil, *Fıkıh Usulü Metnine Şerh Katkısı: Menarü'l-Envar Çizgisi* (Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018).

⁵ Yakın zamanda Havva Altuntaş tarafından kaleme alınan "İlk Dönem Hanefî Şerh Geleneği (Şerhu Muhtasari't-Tahâvî Örneği)" adlı doktora tezinde yazar Cessâs'ın şerhinin özellikleri ile şerhte takip edilen metodu tespit etmeye çalışmış, söz konusu şerhin Hanefî fikhini ne ölçüde takip ettiğini ve getirdiği yeniliklerin neler olduğunu ortaya koymayı hedeflemiştir. bk. Havva Altuntaş, *İlk Dönem Hanefî Şerh Geleneği (Şerhu Muhtasari't-Tahâvî Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024).

1. Çalışma Konusu Şerhler Hakkında Bilgi

1.1. Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî

Bu eser, Hanefî mezhebinde ilk muhtasar metin olan Tahâvî'nin *el-Muhtaşar'ı* üzerine Cessâs'ın yazdığı şerhtir. *el-Muhtaşar'ın kebîr* ve *şagîr* şeklinde kullanılan iki versiyonunun bulunduğu,⁶ Cessâs'ın şerh ettiği muhtasarın *el-Muhtaşari's-şagîr* nüshası olduğu ifade edilmiştir.⁷ Cessâs şerhe yazdığı kısa mukaddimede, bir dostunun kendisinden *el-Muhtaşar'ı* şerh etmesini istemesi üzerine bu eseri kaleme aldığını söyler.⁸

Cessâs meseleleri işlerken önce *el-Muhtaşar'ın* metnini aktarır, ardından şerhe başlar. *el-Muhtaşar'ın* metnini -küçük farklılıklarla - genelde aynen aktarmaya önem verir. Ancak bazı durumlarda metinde zikredilen farklı görüşleri hafifleterek sadece tercih ettiği görüşü aktardığı da görülür.

Metnin tahlil, ta'lîl, tenkit ve tashih edilmesi, usûl ve fûrû konularının kuşatılarak kapsamlı bir şekilde sunulması, görüş ve itirazların incelenmesinde fenkâle/fenkûle⁹ yönteminin kullanılması Cessâs'ın şerhinin başlıca özelliklerindedir. Cessâs prensip olarak ihtilaflı konuları delilleriyle ayrıntılı bir şekilde ele alır, mezhep içi ihtilaflı konularda genelde Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih edip temellendirir, mezhepler arası ihtilaflı konularda ise fakihlerin ismini zikretmemekle birlikte umumiyetle İmam Şâfiî'nin iddia ve itirazlarına cevap verir, hatta yer yer hiciv ifadeleri kullanır.

Kaynaklarda bu şerhin ne zaman telif edildiğine dair bilgi bulunmamıştır. Ancak Cessâs'ın ilk ve son eseri olmadığı aşikardır. Çünkü Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân*¹⁰ ve *el-Fuşûl*'de¹¹ *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî'ye*; *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*'de *Mesâilü'l-Hilaf*,¹² *Şerhu Câmi'i'l-kebîr*¹³ ve *Şerhu'l-Menâsik*'e¹⁴ atıfta bulunması bu şerhin *Ahkâmü'l-Kur'ân* ve *el-Fuşûl*'den önce, diğer eserlerinden ise sonra kaleme alındığını gösterir.

1.2. Şerhu Muhtaşari'l-Kerhî

Hanefî mezhebinde ilk muhtasar eserlerden biri olan Kerhî'nin *el-Muhtaşar'ı* üzerine Kudûrî'nin muhtemelen en son kaleme aldığı eseridir.¹⁵

Kudûrî şerhin mukaddimesinde Kerhî'nin, muhtasarını kısa metin oluşturmak amacıyla telif etmesine rağmen ibâdât bahislerinden sonra yeni konular eklediğini, özellikle de rehin bahsinden sonra eserin hacmini genişlettiğini, kendisinin de bu eseri hacim dengesini gözeterek şerh ettiğini ve Kerhî'nin ele almadığı bazı konuları eklediğini zikreder.¹⁶ Bu itibarla Kudûrî'nin ibâdât bahislerinde muhtasar metne katkısının diğer kısımlara nazaran daha fazla olduğu söylenebilir.

Meseleler işlenirken ihtilafların delilleriyle birlikte zikredilmesi, hatta aynı fakihden nakledilen farklı rivayet ve kavillerin belirtilmesi, şerh yöntemi olarak memzûc yöntemin benimsenmesi gibi hususlar Kudûrî'nin şerhinin başlıca özelliklerindedir. Kudûrî her meselede önce Hânefi mezhebinin görüşünü -varsa- mezhep içi ihtilaflarla birlikte zikreder, ardından diğer mezheplerin görüşlerini aktarır. İmam Şâfiî ile İmam Mâlik'in görüşlerinin farklı olması ve bu görüşlerin Hanefî mezhebinde benimsenen görüşe aykırılık arz etmesi durumunda her birinin görüşünü ayrı ayrı zikreder. İkisinin aynı görüşte olması ve bu görüşün Hanefî mezhebinin görüşüne muhalif bulunması durumunda ise genellikle sadece İmam Şâfiî'nin görüşünü zikretmekle yetinir.

Kudûrî tercih ettiği görüşleri genellikle sarıh bir şekilde belirtmemekle birlikte en çok İmam Şâfiî'nin görüşlerini eleştirir. Eleştirileri bazen mezhep içi fakihlere yönelik de olabilmektedir. Bu kapsamda Kerhî ve Tahâvî, Kudûrî'nin eleştirdiği kimseler arasında yer alır.

⁶ Davut İltaş, "Tahâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/387. Kudûrî'nin *Şerhu Muhtaşari'l-Kerhî* adlı eserinde bir meseleyi işlerken konu ile ilgili zikrettiği ifadelerin *el-Muhtaşar'ın* bazı nüshalarında geçtiğini söylemesi söz konusu eserin farklı nüshalarının bulunduğu teyit eder mahiyettedir. bk. Kudûrî, *Şerhu Muhtaşari'l-Kerhî*, 1/433.

⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, (Tahkikin girişi), 1/50-51.

⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, (Müellifin mukaddimesi), 1/195.

⁹ Fenkâle, قَلَتْ - قَلَتْ vb. gibi kalıplarla konuşma üslubu tarzında sunulan beyânî nüktelerdir. bk. Nizâr 'Aṭallah Ahmed Şâlih, "Fenkûlâtü'z-Zemaşerî el-Belâğiyeti fi Süreti Yûsuf", *Mecelletu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye* 16 (2017), 52.

¹⁰ Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. 'Abdu's-Selâm Muhammed 'Alî Şâhîn (Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/99, 3/54, 485.

¹¹ Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-'Usûl* (Kuveyt: Vezâretü'l-'Evkâfi'l- Kuveytiyye, 1414/1994), 1/69.

¹² Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 1/226, 238, 297, 327, 378, 403, 658, 2/168

¹³ Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 3/284, 7/442, 459, 475, 8/267.

¹⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 2/479.

¹⁵ Necmeddin Güney, *Kuduri'nin "Şerhu Muhtasaril-Kerhi" adlı eserinin Siyer Bölümünün Edisyon Kritiği* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 1, 79.

¹⁶ Kudûrî, *Şerhu Muhtaşari'l-Kerhî*, 1/53.

2. Şer'î Deliller Açısından Mukayese

Şer'î delil, ister kat'î ister zannî olsun şer'î ameli hükümlere kaynaklık eden dinî-hukukî delillerdir.¹⁷ Şer'î delillerin genel çerçevesini Muâz hadisi belirlemektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.) Muâz b. Cebel'i Yemen'e yönetici olarak tayin ettiğinde ona ne ile hükmedeceğini sormuş, Muâz da Allah'ın kitabıyla, onda bulamazsa Resûlullah'ın sünnetiyle hükmedeceğini, onda da bulamazsa kendi görüşüyle icihad ederek meseleyi hükme bağlayacağını söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) "Allah'ın elçisinin elçisini, Resûlü'nün razı olacağı şeye muvaffak kılan Allah'a hamdolsun" diyerek memnuniyetini belirtmiştir.¹⁸ Bu hadis bağlamında Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde şer'î kaynakların genel olarak Kitâb, Sünnet ve ictihattan oluştuğu görülmektedir.¹⁹ Hz. Peygamber'in vefatını takiben sahabe döneminde icmâ ve kıyas delil olarak ortaya çıkmış, sonrasında kurucu imamlarla birlikte istihsan, mesâlih-i mürsele gibi yöntem mahiyetli deliller gündeme gelmiştir.²⁰

Şer'î deliller değişik açılardan farklı tasniflere tabi tutulmuştur. Bu bölümde şer'î deliller, aslî ve fer'î deliller olmak üzere iki kısımda ele alınacaktır.

2.1. Aslî Deliller

2.1.1. Kitâb

Hükümlerin temel kaynağı, Allah'ın Kitâb'ıdır. Şârihler meseleleri işlerken ilk olarak konu hakkındaki âyetlere başvurmuşlardır. Âyetleri delil olarak kullanırken bazen âyeti, mânaya delaletinin kat'î olması sebebiyle açıklamaya ihtiyaç duymaksızın sadece zikretmekle yetinmişler, bazen de âyetin delaletinin tespiti bağlamında hadis ve sahâbî kavline yer vermişlerdir. Mesela Cessâs, Tahâvî'nin "Şehir ve köyler dışında olup su bulamayan kişi teyemmüm yapar." ifadesini aktardıktan sonra ilgili âyetin "...su bulamamışsanız o zaman temiz bir toprağa teyemmüm edin."²¹ kısmını delil olarak aktarır ve ilave bir açıklama yapmaz.²² Başka bir meselede aynı âyetin öncesinde geçen "لَمَسْتُم" ifadesinin cinsel ilişki mânasında olduğunu Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulaması ve Hz. Ali ile İbn Abbas'ın görüşlerinin bu yönde olmasıyla delillendirir.²³ Kudûrî de namaz ve zekâtın vücûbiyetine delil olarak "Namazı kılın, zekâtı verin..."²⁴ âyetini zikreder, ondaki lafızlarla ilgili bir açıklama yapmaz.²⁵ "...Yüzünüzü yıkayın."²⁶ âyetindeki "وَجُوهَ" kelimesinin yüzün dış kısmını ifade ettiğini, iç kısmının ise âyetin kapsamına dahil olmadığını, dolayısıyla abdestte mazmaza ve istinşakın farz olmadığını, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir bedeviye abdest almayı öğretirken bu iki fiili zikretmemiş olmasıyla delillendirir.²⁷ Şârihler bazen âyetlerde geçen ifadelerin delaletinin tespitinde fakihlerin görüşlerine yer vermişlerdir. Mesela zekât gelirlerinin harcanacağı yerleri bildiren âyette²⁸ geçen "وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ" ifadesiyle kastedilenin ne olduğu hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Cessâs ve Kudûrî bu ifade ile kastedilenin, Ebû Yûsuf'a göre "Allah yolunda savaşanlar", İmam Muhammed'e göre ise "Hac için yola çıkan ancak hac yapması engellenen kişiler" olduğunu nakletmişlerdir.²⁹ Şârihler bazen de âyetlerin sebep-i nüzulünü aktarmışlardır. Cessâs altı, Kudûrî ise beş âyetin sebep-i nüzûlüne yer vermiştir.³⁰ Cessâs ve Kudûrî'nin sebep-i nüzulünü zikrettikleri ortak âyet, "Nereye dönerseniz Allah'ın zâtı oradadır."³¹ âyetidir. Cessâs bu âyetin iki farklı sebep-i nüzulünü aktarmıştır. Birincisi, Âmir b. Rebîa'dan nakledilen şu rivayettir: "Karanlık bir gecede Hz. Peygamber (s.a.v.) ile beraberdik. Kiblenin hangi taraf olduğunu bilmediğimizden herkes kendi tespitine göre namazını kıldı. Sabah olunca bu

¹⁷ Muhammed Mustafa ez-Zühaylî, *el-Vecîz fi uşûli'l-fıkhi'l-İslâmî* (Dimaşk: Daru'l Hayr, 1427), 1/130.

¹⁸ Suleymân b. el-Eş'âs es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muḥammed Muḥyiddîn 'Abdulḥamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Aşriyye, ts.), "el-Akdiye", 11.

¹⁹ Hacı Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Ankara: Bilay Yayınları, 2017), 37.

²⁰ Subhî Mahmesânî, "İslam Hukukunun Tedvini I", çev. İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh ve Fıkıh Tarihi İncelemeleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 432.

²¹ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), en-Nisâ 4/43.

²² Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/414.

²³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/383.

²⁴ el-Bakara 2/43.

²⁵ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 1/271, 2/131.

²⁶ el-Mâide 5/6.

²⁷ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 1/66-67.

²⁸ et-Tevbe 9/60.

²⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/375-376, Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 2/185.

³⁰ Örnekler için bk. Ebû Bekir el-Cessâs, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, ed. 'İsmetullah 'İnâyetullah Muḥammed (Beyrut: Daru'l-Beşâ'iri'l-İslamiyye; Dârü's-Sirâc, 2010), 1/570-571, 2/376, 502, 1/464, 2/130, 385-386; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, thk. Abdullah Nezir Ahmed Abdurrahman (Kuveyt: Daru Esfar, 2022), 1/341, 340, 354, 258-259, 391-392.

³¹ el-Bakara 2/115.

durumu Hz. Peygamber'e (s.a.v.) anlattık. Bunun üzerine âyet nâzil oldu.”³² İkincisi, Câbir b. Abdillâh'tan nakledilen şu rivayettir: “Rasûlullah (s.a.v.) benim de içinde bulunduğum bir seriyye göndermişti. Yolculuk esnasında karanlık çöktü ve biz kible yönünü tespit edemedik. İçimizden bir grup, ‘Biz kibleyi tespit ettik, kuzeye doğru şöyledir.’ dediler ve o yönde bir çizgi çektiler. Diğer bir grup ise ‘Kible güneye doğru şöyledir.’ dediler ve o yönde bir çizgi çektiler. Sabah olup da güneş doğduğunda söz konusu çizgilerin yanlış olduğu ortaya çıktı. Biz seriyyeden döndüğümüzde yaptığımız şeyi Hz. Peygamber'e (s.a.v.) sorduk ve bunun üzerine âyet nâzil oldu.”³³ Kudûrî ise sened zikretmeksizin şu ifadeleri aktarmaktadır: “Ashab kiblenin yönünü bilmediğinden kendi tespitlerine göre namazı kıldılar. Ancak bu tespitlerinin yanlış olduğu ortaya çıktı. Hz. Peygamber (s.a.v.) bu durumdan haberdar olmasına rağmen karşı çıkmadı. Ardından âyet nâzil oldu.”³⁴

Âyetler arasında gerçek anlamda bir teâruzun varlığından söz edilemez. Çünkü âyetler arasında çelişkinin bulunduğunu söylemek Allah Teâlâ'yı acizlikle nitelemek anlamına gelir. Oysa Allah (c.c.) bundan münezzehtir. Dolayısıyla bu şekildeki teâruz hakiki olmayıp bilakis nüzûl sebeplerini bilmediğimiz için kendi açımızdan ihtilafı gideremediğimiz bir durumu ifade eder.³⁵ Cessâs zâhiren birbiriyle çelişen âyetler arasındaki teâruzu giderme yoluna başvurmuştur. Mesela “*Artık yüzünü Mescid-i Haram yönüne çevir!*”³⁶ âyetinde açık bir şekilde namaz kılarken Kâbe'ye yönelme emri bulunmaktadır. “*O halde hangi tarafa yönelerseniz yönelin, Allah'ın yüzü (hoşnutluğu ve sevgisi) oradadır.*”³⁷ âyetinde ise kişinin ictihadının kendisini ulaştırdığı yöne doğru yönelmesinin yeterli olacağı anlaşılmaktadır. Cessâs bu iki âyetin arasını şu şekilde cem' eder: Kişi açıkça görebilme veya bizzat ona yönelme imkânına sahip olduğunda Kâbe'ye yönelmekle yükümlü olup bundan başkası da kendisi için yeterli olmaz. Kâbe'nin görülmesi veya kible yönünün belirlenmesi hususunda kapalılık bulunması durumunda ise ictihadının kendisini ulaştırdığı yöne doğru yönelmekle yükümlü olup bunu yapması kendisi için yeterli olur.³⁸ Kudûrî'nin âyetler arasındaki teâruzu gidermek için başvurduğu bir örnek tespit edilmemiştir.³⁹

2.1.2. Sünnet

Sünnet, fakihlerin hüküm çıkarırken en sık kullandıkları delillerden biridir. Şârihler ikinci kaynak olarak sünnete hemen her meselede başvurmuşlardır. Şârihlerin hadis kullanımı ve değerlendirmesine dair mesailerini şu şekilde maddelendirilebilir:

- Cessâs ve Kudûrî bazen aynı hadisi farklı tarihlerle zikrettikleri⁴⁰ gibi bazen de aynı hadisi farklı şekillerde yorumlamışlardır.⁴¹
- Cessâs yer yer râvî değerlendirmesi yapar. Mesela bazı râvîler hakkında “sâkıf/sâkıtü'l-hadîs”,⁴² “zayıf”,⁴³ “meçhul”,⁴⁴ “süü'l-hıfz”,⁴⁵ “hatası çok”⁴⁶ gibi kavramlar kullanılmaktadır. Kudûrî ise râvîler hakkında cerh ve ta'dile çok az yer verir. Mesela bir râvînin zayıf olduğuna dair ehl-i hadis'in ittifak ettiğini,⁴⁷ “meçhul” olduğu söylenen bir râvînin aslında meçhul olmadığını,⁴⁸ bir hadiste yer alan ifadenin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sözü olup olmaması hususunda râvînin şüpheye düştüğünü belirtir.⁴⁹
- Hz. Peygamber'den (s.a.v.) aktarılan makbul haberler arasında bazen teâruz bulunabilmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) aynı konuda birbirinden farklı hüküm vermesi hem akla hem de dinin yükümlülük ilkelerine aykırı olduğundan haberler arasında gerçek bir teâruzun varlığından bahsedilemez. Dolayısıyla çelişik gözükten hadisler arasındaki teâruz zâhirendir.⁵⁰ Haberler

³² Tirmizî, “Şalât”, 257

³³ Ebü'l-Hasen 'Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekuṭnî, *Sunenu'd-Dârekuṭnî* (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1424/2004), 1/271; Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 1/570-571.

³⁴ Kudûrî, *Şerhu Muhtaşari'l-Kerhî*, 1/341; âyetin nüzûlü hakkında detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâb-ı Nüzûl*, çev. Necati Tetik - Necdet Çağıl (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 41-42.

³⁵ Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 297.

³⁶ el-Bakara 2/144.

³⁷ el-Bakara 2/115.

³⁸ Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 1/569.

³⁹ Kudûrî Cessâs'ın teâruz olarak değerlendirdiği meselede benzer açıklamalar yapmaktadır. Ancak burada âyetler arasında teâruz bulunduğuna dair ifade kullanmamıştır. Bk. Kudûrî, *Şerhu Muhtaşari'l-Kerhî*, 1/340-341.

⁴⁰ bk. Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 1/339-344, 2/415-416; Kudûrî, *Şerhu Muhtaşari'l-Kerhî*, 1/78, 2/358-359.

⁴¹ bk. Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 1/603-607, 2/486; Kudûrî, *Şerhu Muhtaşari'l-Kerhî*, 1/387-388, 2/421-422.

⁴² Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 1/393, 398, 2/156, 7/357.

⁴³ Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 1/254, 396, 397, 450, 456, 721, 2/119, 490, 237, 7/315.

⁴⁴ Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 1/295, 395, 555.

⁴⁵ Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 7/315.

⁴⁶ Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 2/490.

⁴⁷ Kudûrî, *Şerhu Muhtaşari'l-Kerhî*, 1/468.

⁴⁸ Kudûrî, *Şerhu Muhtaşari'l-Kerhî*, 1/244.

⁴⁹ Kudûrî, *Şerhu Muhtaşari'l-Kerhî*, 2/137.

⁵⁰ bk. Abdullah Aydınlı, “Muhtelifü'l-Hadîs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2020), 31/75.

arasındaki ihtilafı gidermek için nasıl bir yöntem takip edileceği hususunda fakihler ihtilaf etmişlerdir. Hanefilere göre teâruz durumunda haberlerin tarihi biliniyorsa önce “nesh”e gidilir. Tarihi bilinmiyorsa haberlerden biri diğerine “tercih” edilir. Tercihin mümkün olmaması durumunda “cem’ ve te’lif” yapılır. Bu da mümkün değilse “tesâkut (terk)” edilir.⁵¹

Cessâs ve Kudûrî'nin teâruz eden haberler arasındaki ihtilafı gidermeye yönelik mesailerini şu şekildedir:

1. Nesh: Şârihler teâruz eden haberlerden hangisinin önce vârid olduğunun bilinmesi halinde nesh yoluna gitmişlerdir. Mesela yırtıcı hayvanların artıklarının hükmü hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır.⁵² Ancak yırtıcı hayvanların artığının temiz olduğu hükmünün, bu hayvanların etlerinin yenilmesinin haram kılınmadan önceki zamana ait bir hüküm olduğu, etlerinin haram kılınmasıyla artıklarının da haram kılındığı bilinmektedir. Dolayısıyla temiz oluşuna dair hüküm, daha sonra necis olduğunu bildiren haberlerle neshedilmiştir.⁵³

2. Tercih: Şârihler bazen muhtelif rivayetler arasında tercihte bulunmaktadır. Cessâs'ın şerhinde tercih sebebi saydığı kriterler şunlardır: a) Teâruz eden haberlerden biri yasaklama getirirken diğeri mubahlık bildirmesi durumunda yasaklama getiren haber tercih edilir. b) Teâruz eden haberlerden birinin râvilerinin zayıf olması durumunda diğer haber tercih edilir. c) Teâruz eden haberlerden asıllara uygun olan rivayet tercih edilir. d) Umûmü'l-belvâ olan konuda haber-i vâhid tercih edilmez. e) Teâruz eden haberlerden biriyle amel edileceğine dair ittifak oluşması durumunda ittifak edilen haber tercih edilir.⁵⁴

Kudûrî'nin ise şu hususları tercih sebebi saydığı anlaşılmaktadır: a) Umûmü'l-belvâ olan meselede müstefiz olarak nakledilmeyen haber kabul edilmez. b) Hadisi rivayet eden râvinin, rivayeti naklettiği kişi ile arasında inkitâ olması durumunda hadisi tercih edilmez. c) Hz. Peygamber'den (s.a.v.) vârid olan kavli ve fiilî hadisler birbiriyle teâruz etmesi durumunda kavli haberler tercih edilir.⁵⁵

3. Cem ve Te'lif: Şârihler bazen de hadisler arasında cem ve te'lif yoluna gitmişlerdir. Mesela “Hayvan derilerinin tabaklanarak temizlenmesi” örneğinde hem Cessâs hem de Kudûrî cem ve te'lif yoluna gitmiştir. Şöyle ki tabaklanan deriler hakkında farklı hüküm ifade eden rivayetler bulunmaktadır. “Deri tabaklanınca temiz olur.”⁵⁶ hadisinden ölü hayvan derisi olsa bile tabaklanan derinin temiz olacağı anlaşılmaktadır. Başka bir hadiste ise “Ölü hayvanların derilerinden (إهاب) ve sinirlerinden faydalanmayın.”⁵⁷ denilmektedir. Bu hadisten ister tabaklanmış ister tabaklanmamış olsun ölü hayvanın derisinin temiz olmadığı anlaşılmaktadır. Bu itibarla her iki rivayet arasında teâruz meydana gelmektedir. Şârihler hadisler arasında cem ve te'lif yoluna başvurarak hadiste zikredilen إهاب kelimesinin tabaklanmamış deri için kullanıldığını, إديم kelimesinin ise tabaklanan deri için kullanıldığını ifade etmişlerdir. Dolayısıyla ikinci hadis hayvanın derisinin tabaklandıktan sonraki haliyle ilgili hüküm bildirmektedir. Cessâs, ilk hadisi İbn Abbas, Âişe, Ümmü Seleme, Meymûne ve Seleme b. Muhabbek'in Hz. Peygamber'den (s.a.v.) çeşitli lafızlarla aktardıklarını ve hepsinin ifade ettiği ortak anlamın “tabaklanma ile derilerin temizleneceği” şeklinde olduğunu ifade etmiştir. Kudûrî ise bu hadisi temrîz sığasıyla⁵⁸ nakletmiştir. İkinci hadisi ise hem Cessâs hem de Kudûrî Abdullah b. Ukeym'den nakletmişlerdir.⁵⁹

4. Tesâkut/Tevakkuf.⁶⁰ Şârihler, haberler arasındaki teâruzu giderme yöntemlerinden tesâkuta da başvurmuşlardır. Mesela evcil eşek artığının hükmü hakkında birbirleriyle teâruz eden haberler vardır.⁶¹ Kudûrî, haberlerin teâruz etmesi sebebiyle kıyasa

⁵¹ Hanefîlerin farklı yöntem takip ettiklerine dair görüşler de bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Halil İbrahim Turhan, “Hicrî İlk Beş Asırda Hanefî Fıkıh Usûlünde Muâriz Haber Nazariyesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXI/3 (2017), 1829-1832.

⁵² bk. Dârekuṭnî, *Sunenu'd-Dârekuṭnî*, 1/31.; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısrî et-Ṭahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, thk. Muhammed Zuhrî en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câdilḥaḥ (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994), 1/15.

⁵³ Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 1/285-287; Kudûrî, *Şerhu Muhtaşari'l-Kerhî*, 1/171; Benzer örnekler için bk. Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 1/464, 541, 602-607, 671, 680.

⁵⁴ Örnekler için sırasıyla bk. Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 1/285-286, 286-287, 178-180, 542.

⁵⁵ Örnekler için sırasıyla bk. Kudûrî, *Şerhu Muhtaşari'l-Kerhî*, 1/66-67, 171, 387-388. Tercih sebepleri hakkında detaylı bilgi için bk. Abdülmecîd Türkmânî, *el-Medḥal ilâ Diraseti'l-hadis 'ala Menheci'l-hanefiyye* (Beyrut: Darü'r-Reyâhîn, 1442), 299-304; İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifül-Hadis İlmî)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 228-248.

⁵⁶ Ebû'l-Ḥâsen Muslim b. el-Ḥaccâc el-Ḳuşeyrî en-Nisâbü'rî Muslim, *Şahîhu Muslim*, thk. Muhammed Fuâd 'Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsî'l-'Arabî, 1374/1955), “Hayız”, 105.

⁵⁷ Ebû Dâvûd, “Libâs”, 41; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Fu'âd 'Abdülbâkî (Mısır: Şirketü Muştafâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1395/1975), “Libâs”, 7.

⁵⁸ Burada hadisin hocadan muteber bir yolla alındığını kesin biçimde göstermeyen edilgen fiil kalıbıyla nakledildiği kastedilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Erdinç Ahatlı, “Temrîz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/434.

⁵⁹ Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 1/294, 295; Kudûrî, *Şerhu Muhtaşari'l-Kerhî*, 1/203.

⁶⁰ Aralarındaki teâruzun giderilemediği iki hadis de amel etmeyip bir çözüm bulununcaya kadar beklemeyi ifade eden tesâkut, teâruz eden hadisler arasındaki ihtilafı gidermek için başvurulan son yöntemdir. Osman Demir, “Tevakkuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/579.

⁶¹ İlgili rivayetler için bk. Dârekuṭnî, *Sünenu'd-Dârekuṭnî*, 1/62; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm el-Buḥârî, *el-Câmi'u's-Şâhih*, thk. Muhammed Zuheyr en-Nâşir (Beyrut: Dâru Ṭavkî'n-Necât, 1422), “Zebâih ve's-Şayd”, 28.

başvurulduğunu, ancak kıyasların da birbiriyle teâruz ettiğini ve bu kıyaslardan birinin diğerine tercih edilmediğini ifade eder. Kudûrî daha sonra “Ebû Hanîfe’ye göre ... bir meselede Allah’ın hükmünün tevakkuf olması mümkündür.” ifadesini kullanarak ilgili konuda tesâkut edildiğine işaret eder.⁶²

Konuyla ilgili Cessâs’ın şerhinden ise şu örnek zikredilebilir: Cemaatle kılınan namazda imamın kıraatinin cemaatin kıraati yerine geçtiği, dolayısıyla Fâtiha dahi olsa cemaatin imamın arkasında kıraatte bulunmaması gerektiği hususunda birçok hadis bulunmaktadır.⁶³ Aynı zamanda Ubâde b. Sâmit’ten rivayet edilen “İmamın arkadaysanız sadece Fâtiha ile kıraatte bulununuz. Çünkü Fâtiha’yı okumayan kişinin namazı geçersizdir.”⁶⁴ hadisi bulunmaktadır. Bu hadis diğer hadislerle teâruz etmektedir. Cessâs burada ihtilafı giderme yollarına başvurur. Önce Ubâde’den nakledilen hadisin metninde ve senedinde ızdırab bulunduğunu ifade eder. Dolayısıyla böyle bir hadis diğer makbul hadisler karşısında itibara alınmayacaktır. İkinci olarak Cessâs, bu hadis sahih kabul edilse bile nesih kapsamında değerlendirilmesini mümkün görür. Son olarak ise teâruzu giderme yöntemlerinin kabul edilmemesi halinde her iki rivayetin de amelden düşürülerek (tesâkut) konu ile ilgili diğer haberlerle amel edileceğini belirtir.⁶⁵

d) Şârihler zaman zaman metin tenkidinde bulunmuşlardır. Metin tenkidi, hadis metninin muhtevanın doğruluğunu, gerçeğe uygunluk derecesini tespit etmektir.⁶⁶ Cessâs hayızın en uzun müddetinin on gün olduğunu delillerle ortaya koyduktan sonra muhaliflerinin ileri sürdüğü, “hayızın en uzun müddetinin on beş gün” olduğuna işaret eden “... kadının hayız görmesi sebebiyle hayatının yarısında (نصف عمرها) namaz kılamadığı”⁶⁷ şeklindeki rivayeti aktarmış ve bu rivayeti iki açıdan tenkide tâbi tutmuştur: Birincisi, rivayette kullanılan “نصف عمرها” ifadesi hiç kimse tarafından kullanılmamış, aksine hadis “شطر عمرها” ifadesiyle nakledilmiştir. Bu ifadenin نصف (yarı) kelimesiyle aynı anlamda kullanıldığına dair bir delâlet de yoktur. İkincisi ise rivayette kullanılan “نصف عمرها” ifadesi vakiyla bağdaşmamaktadır. Şöyle ki hiçbir kadın hayatının yarısını hayızlı olarak geçirmez. Çünkü kadın bulûğa kadar hayız olmaz. Dolayısıyla bulûğ sonrası öncesiyle birlikte değerlendirildiğinde hayatının yarısını temiz, yarısını da hayızlı olarak geçirmesinin mümkün olmadığı anlaşılır.⁶⁸

Kudûrî de “bulûğ yaşı” ile ilgili aktardığı haberin metnini tenkit etmektedir. Şöyle ki bulûğ için itibara alınan ölçü, çocuğun ihtilâm olması ya da çocuğun belli azâmi yaş sınırına ulaşmasıdır. Azâmi yaş sınırı Ebû Hanîfe’ye göre erkek için on sekiz, kız için ise on yedi yaşını tamamlaması, İmâmeyne göre ise erkek-kız ayrımı olmaksızın on beş yaşını tamamlamasıdır. Bu durumda kişi hükmen bulûğa ermiş sayılır. Müellifin İmâmeyn’in görüşünü temellendirmek için zikrettiği hadis şu şekildedir:⁶⁹ “İbn Ömer’den rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir: On dört yaşında iken Uhud Savaşına (3/625) katılmam için Hz. Peygamber’e (s.a.v.) takdim edildim. Savaşa katılmamı kabul etmedi ve beni bâliğ olarak görmedi. On beş yaşında iken Hendek Savaşına (5/627) katılmam için Hz. Peygamber’e (s.a.v.) yine takdim edildim. Bu sefer beni kabul etti.”⁷⁰ Başka bir rivayette de “On üç yaşında iken Bedir Savaşına (2/624) katılmam için Hz. Peygamber’e (s.a.v.) takdim edildim. Savaşa katılmamı kabul etmedi.” şeklinde ifade bulunmaktadır. İlgili hadislerin metninden Bedir ve Hendek Gazvesi arasında iki yıl; Uhud ve Hendek Gazvesi arasında ise bir yıl olduğu anlaşılmaktadır. Hakikatte ise Bedir ve Hendek Gazvesi arasında üç yıl; Uhud ve Hendek Gazvesi arasında ise bir yıldan fazla zaman vardır.⁷¹

e) Şârihler rivayetlerle ilgili değerlendirmelerinde birçok hadis usûlü kavramını kullanmıştır. Cessâs “mütevâtir”, “meşhûr/müstefiz”, “âhâd”, “muttasıl”, “munkatî”, “mürsel”, “şâz”, “muztarib”, “müddrec”, “merfû”, “mekuf”, “maktû” ve “münker” kavramlarını zikretmiştir.⁷² Kudûrî ise “meşhûr/müstefiz”, “âhâd”, “merfu”, “mekuf”, “zayıf”, “şaz”, “muztarib”, “müsned”, ve “mürsel” kavramlarına yer vermiştir.⁷³

⁶² Kudûrî, *Şerhu Muhtasarî'l-Kerhî*, 1/171-172.

⁶³ Örnek için bk. Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sunen*, ed. Muhammed Fu’âd ‘Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi Kütübî'l-‘Arabiyye, ts.), 2/“İkâmetü’ş-şalât”, 13.

⁶⁴ Ebû Dâvûd, “Şalât”, 131-132.

⁶⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasarî'l-Tahâvî*, 1/658-659. Cessâs’ın tesâkuttan bahsettiği diğer yerler için bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasarî'l-Tahâvî*, 1/277, 671, 2/239, 254, 490-491.

⁶⁶ Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi - Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), 36, (İbrahim Kafesoğlu’nun “Tarih Metodu Ders Notları” adlı eserinden nakledilmektedir).

⁶⁷ Buḥârî, “Hayız”, 6; Müslim, “İmân”, 132.

⁶⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasarî'l-Tahâvî*, 1/484-485. Metin tenkidi ile ilgili benzer örnekler için bk. 1/538-539.

⁶⁹ Ebû Hanîfe’nin zikrettiği hadis hakkında metin tenkidi yapılmadığı için ayrıca zikredilmemiştir.

⁷⁰ Tirmizî, “Ahkâm”, 24.

⁷¹ bk. Kudûrî, *Şerhu Muhtasarî'l-Kerhî*, 2/12-14.

⁷² Bazı örnekler için sırasıyla bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasarî'l-Tahâvî*, 1/316, 527, 2/68; 1/293, 632, 669; 1/221, 399, 456; 1/39, 637; 2/238; 1/399, 2/7; 1/399, 2/40; 2/156; 2/120; 1/343; 255; 2/233, 326; 2/60.

⁷³ Bazı örnekler için sırasıyla bk. Kudûrî, *Şerhu Muhtasarî'l-Kerhî*, 1/67, 72, 248; 1/369; 1/125, 244; 2/32; 1/139; 1/594, 2/305; 1/530, 2/14; 1/250, 251, 407. Şârihlerin ortak kullandıkları kavramlar şunlardır: meşhur/müstefiz, âhâd, mürsel, şâz, muztarib, merfu ve mekuf. Kudûrî Cessâs’tan farklı olarak müsned kavramını, Cessâs ise Kudûrî’den farklı olarak mütevâtir, muttasıl, munkatî, müddrec, maktû ve münker kavramlarını kullanmıştır.

2.1.3. İcmâ

Hız. Peygamber'in (s.a.v.) otoritesinin ümmetin şahsında yaşatılması fonksiyonuna sahip olan icmâ, Hız. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonraki herhangi bir zaman diliminde müctehidlerin dinî bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmeleridir.⁷⁴ Şârihler doktrinlerini temellendirirken icmâ deliline yoğun olarak başvurmuşlar ve icmâyı ihtilafların giderilmesinde önemli bir kaynak olarak değerlendirmişlerdir.⁷⁵ "İttifak vardır" ve "ihtilaf yoktur" gibi ifadeler şârihler tarafından icmâ anlamında kullanılmış, bu ifadelerle belirli görüşlerin geniş bir alimler topluluğu tarafından kabul gördüğü vurgulanmıştır.⁷⁶ İcmâyı aykırı görüşlerin kabul edilemeyeceği belirtilerek mezhebin doktriner bütünlüğü korunmaya çalışılmıştır. Şârihler tarafından icmâ delilinin bu denli sık kullanılması, Hanefi mezhebinin fıkıh anlayışında toplumsal ve bilimsel uzlaşıya verilen önemin göstergesi olarak yorumlanabilir.

Şerhlerde konular işlenirken kimi zaman konu ile alakalı ileri sürülen bazı görüşlerin icmâyı aykırı olduğundan bahsedilir. Mesela Kudûrî, "kuyuların necasetten temizlenmesi" meselesinde Bişr el-Merîsî'nin (ö. 218/833) konu ile alakalı görüşünü ve görüşünün temellendirmesini aktardıktan sonra bu görüşün icmâyı muhalif olduğunu belirtir.⁷⁷ Yine Cessâs'ın "sûrelerin başında bulunan Besmele'nin Kur'an'dan bir âyet sayılıp sayılmaması" hususundaki şu değerlendirmeleri de örnek olarak zikredilebilir: Kûfe ve Basra kurrâları Besmele'nin Fâtiha'dan sayılması hususunda ihtilaf etmişlerdir. Kûfe kurrâsı Besmele'yi Fâtiha'dan sayarken Basra kurrâsı ise Fâtiha'dan saymamıştır. Bununla beraber kurrâ-i emsâr ve fukaha-i emsâr, Fâtiha dışındaki sûrelerin başında bulunan Besmele'nin o sûrelerin bir parçası olmadığı hususunda ihtilaf etmemişlerdir. Buna binaen bir kimse Fâtiha dışındaki sûrelerin başında bulunan besmelenin o sûrelerin parçası olduğunu söylerse kurrâ ve fakihlerin icmâsına muhalefet etmiş olur.⁷⁸

Âmm lafzın delalet ettiği fertlerden bir kısmının kapsamından çıkarılması ya da delaletinin, kapsamındaki fertlerden bir kısmı için geçerli kılınmasına tahsîs denir.⁷⁹ Tahsîs delillerinden biri de icmâdır. Cessâs, Kudûrî'den farklı olarak Kur'an'ın icmâ ile tahsîs edildiği yerlere zaman zaman değinmektedir. Mesela "Kur'an'dan kolayımıza geleni okuyun."⁸⁰ âyetinin zâhirine göre namazda bir âyetten daha aşağısının okunmasının câiz olması gerekirken, âyetin umûmu icmâ ile tahsîs edildiğinden dolayı câiz değildir.⁸¹

Yine Cessâs'ın -açıkça ifade etmese de- yer yer sükûtî icmâdan bahsettiği görülmektedir.⁸² Mesela Hız. Peygamber'den (s.a.v.) itibaren sağlığı yerinde olan fakir kimselere zekât verilmesine rağmen ne seleften ne de haleften hiç kimsenin bu duruma karşı çıkmadığını, dolayısıyla da onlara zekât verilebileceğine dair icmâ oluştuğunu belirtir.⁸³

Kudûrî ise bir mesele hakkında tarihi bilinen ve açıkça ifade edilen bir söz bulunması durumunda o söz ile amel etmenin, mesele hakkında vârid olan fiil ile amel etmekten daha evlâ olduğu hususunda icmâ bulunduğunu belirtmektedir. Şöyle ki rükûda yapılan tesbihler hususunda Hız. Peygamber'den (s.a.v.) aktarılan rivayetlerle sahâbe uygulamasına dair rivayetler arasında farklılıklar bulunmaktadır. Mesela Hız. Ebû Bekir'in rükûda iki kere "سبحان الله" demesi, İbn Abbas'ın ise "اللهم لك ركعت" demesi gibi sahâbe uygulamasına dair birçok farklı rivayet vardır. Bununla birlikte Hız. Peygamber'in (s.a.v.) rükûda üç kere "سبحان ربي العظيم" dediği, hatta Hız. Peygamber'in (s.a.v.) "Öyleyse ulu rabbinin ismini tesbih et."⁸⁴ âyeti nâzil olmadan önce rükûda "اللهم لك ركعت" cümlesini söylediği, ancak âyetin nâzil olmasıyla artık rükûlardaki tesbihin "سبحان ربي العظيم" şeklinde olması gerektiğini ifade ettiği⁸⁵ rivayet edilmiştir. Dolayısıyla burada uygulamaya yönelik rivayetlerin karşısında, tarih olarak daha sonra gerçekleştiği bilinen haberler bulunmaktadır. Burada sahâbenin uygulaması meselenin fiilî boyutunu, Hız. Peygamber'den (s.a.v.)

⁷⁴ İbrahim Kâfi Dönmez, "İcmâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/417; Apaydın, *Fıkıh Kaynakları*, 62.

⁷⁵ Cessâs'ın icmâ teorisi hakkında detaylı bilgi için bk. Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Usûl*, 3/257-270; Tayip Nacar, *el-Füsûl Bağlamında Hanefî Usûl Kâideleri* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 88-113; Ayşe Küsmez, *Cessâs'ın İcmâ Anlayışı* (Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 60-153.

⁷⁶ Bazı örnekler için bk. Ceşşâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/240, 308, 310, 333, 739, 2/61, 85, 90, 164, 312; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 1/29 139, 365, 506, 620, 639, 2/160.

⁷⁷ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 1/150-152.

⁷⁸ Ceşşâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/590.

⁷⁹ Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsîs* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 40.

⁸⁰ el-Müzzemmil 73/20.

⁸¹ Ceşşâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/965. Konuyla ilgili diğer örnekler için bk. Ceşşâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/340, 342, 344, 514, 708, 719.

⁸² Çalışmanın inceleme alanı dışındaki bazı yerlerde bu ifadeden bahsedilmekte hatta sükûtî icmânın kabul edilmemesi durumunda icmânın gerçekleşmesinin (âdeten) mümkün olamayacağı ifade edilmektedir. bk. Ceşşâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 3/290.

⁸³ Ceşşâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/394; diğer bazı örnekler için bk. Ceşşâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/273, 328-333, 2/579.

⁸⁴ el-Vâkıa, 56/96.

⁸⁵ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Bustî İbn Hibbân, *es-Şaḥîḥ*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1408/1988), 2/506.

aktarılan haberler ise kavlî boyutunu oluşturur. Kavlî olanın fiili olana tercih edilmesi gerektiği hususunda ise icmâ vardır.⁸⁶

2.1.4. Kıyas

Hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak özelliğe dayanarak hükmü açıkça naslarda belirtilen meseleye göre belirlemeyi⁸⁷ ifade eden kıyas, söz konusu şerhlerin her ikisinde de en çok başvurulan deliller arasında yer alır. Kıyas delilinin şerhlerde babların tamamında kullanıldığı görülmektedir. Kıyasın ictihadın esasını oluşturması, fikhın esasının da ictihad olması kıyasın yoğun bir şekilde kullanılmasını gerektirmiştir. Burada kıyasın kullanımı ile ilgili şerhlerde görülen bazı değerlendirmelere maddeler halinde yer verilecektir.

a) Nasların Ta'lîli: Şer'î hükümler kıyasa uygunluk bakımından ta'lîlî ve taabbudî olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Bir nasın hükmünün taabbudî olması ilkesel anlamda kıyasa kapalı olduğunu gösterir.⁸⁸ Nitekim Cessâs ve Kudûrî, tevkîfî olan meselelerde kıyas yapılamayacağını zikrederler. İbâdât konularının taabbudî hükümlerin esasını oluşturması, bu konuların tamamen kıyasa kapalı olduğu anlamına gelmez. Müelliflerin hakkında nas olmayan konuların hükmünü tespit ederken illeti aklen idrak edilebilir meselelerde kıyasa başvurmaları bunu açıkça göstermektedir. Mesela Cessâs namazda iken meshin süresinin sona ermesi durumunda ayakların yıkanması gerektiği meselesini, su bulunması durumunda teyemmümün hükmünün iptal olması meselesine kıyas etmektedir.⁸⁹ Kudûrî ise başı mesh ederken niyetin gerekli olmaması durumuna kıyasla, mestler ve sargılar üzerine yapılan meshte de niyetin gerekli olmadığını ifade eder.⁹⁰

b) Kıyasın Geçerlilik Alanı: Kıyasın geçerli olabilmesi için illetin aklen kavranabilir olması, mesele hakkında nas bulunmaması, hükmün istisnai olmaması gibi şartların sağlanması gerekmektedir. Şerhlerde kıyas kapsamına girmediği belirtilen hususlar şunlardır:

1. Hükmü nas ile belirlenmiş bir mesele kıyasa konu olamaz. Kesin bilgi ifade eden Kitâb, mütevâtir haber ve icmâ ile kesine yakın bilgi (ilmu't-tuma'nîne) ifade eden meşhur haberin zannî bilgi ifade eden kıyasa önceleneceği aşıkardır. Nas kapsamında değerlendirilen haber-i vâhid ise zannî bilgi ifade etmekle birlikte hükmü haber-i vâhid ile belirlenmiş bir meselede kıyas yapılamaz. Çünkü her ikisi de zannî olmakla birlikte haber-i vâhidin vahiy kaynaklı olması onu müctehidin zannından daha üstün kılar.⁹¹ Nitekim şârihlerin birçok yerde kıyası terk ederek haber-i vâhidle hüküm verdikleri görülmektedir. Mesela nebîzle abdest alma meselesinde kıyasın, nebîzle abdest almanın câiz olmasını gerektirdiği halde ilgili hadis sebebiyle söz konusu kıyasın terk edildiğini belirtmişlerdir.⁹²

2. Şer'î miktarların tespitinde kıyas kullanılmaz. Şârihler ibadetlerdeki miktarların tevkîfî olduğunu, tevkîfî olan bir meselenin hükmünün de kıyasla bilinmeyeceğini belirtmişlerdir.⁹³ Dolayısıyla namaz rek'atlarının sayısı, hayız, nifas ve sefer müddetleri, mesh miktarı, keffâretlerin tespiti gibi konularda kıyas ile hüküm verilemez. Mesela Cessâs ve Kudûrî hayızın en asgari ve ekseri müddetinin bu kapsamda bir mesele olduğunu belirtirler. Şöyle ki hayız müddetinin tespitinde vahye dayalı bildirimden başka yol yoktur. Çünkü hayızın müddeti kıyas yoluyla elde edilecek bilgilerden değildir. Dolayısıyla bu konudaki haberlere müracaat edilmelidir. Haberlerde ise hayızın asgari müddetinin üç gün, ekseri müddetinin ise on gün olduğu bildirilmiştir.⁹⁴

2.2. Fer'î Deliller

Fer'î/tâli delil, edille-i erba'aya bağlı olan ve onlardan çıkarılmış ikinci derecede delillerdir.⁹⁵ Bu delillerin hücciyeti konusunda farklı kanaatler bulunmaktadır. Edille-i erba'anın hücciyetini kabul eden âlimler bunların hücciyeti hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.⁹⁶

Bu başlık altında, fer'î deliller bağlamında şerhlerde yer verildiği tespit edilen istihsan, sahâbî kavli, örf ve şer'u men kablênâ delilleri ele alınacaktır.

⁸⁶ bk. Kudûrî, *Şerhu Muhtaşari'l-Kerhî*, 1/390-392.

⁸⁷ H. Yunus Apaydın, "Kıyas (Fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/529.

⁸⁸ Nasların ta'lîli hususunda detaylı bilgi için bk. Abdurrahman Candan, *İslâm Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (ta'lil)* (Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005), 17-26; İlyas Yıldırım, *Haneî Usûl Geleneğinde İlet Tespit Yolları* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020), 234-246.

⁸⁹ Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 1/436.

⁹⁰ Kudûrî, *Şerhu Muhtaşari'l-Kerhî*, 1/254.

⁹¹ Detaylı bilgi için bk. Ceşşâs, *el-Fusûl fi'l-'Usûl*, 4/105-106.

⁹² Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 1/199; Kudûrî, *Şerhu Muhtaşari'l-Kerhî*, 1/245.

⁹³ Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 1/483, 484, 2/9, 138; Kudûrî, *Şerhu Muhtaşari'l-Kerhî*, 1/419, 470, 2/359.

⁹⁴ Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 1/483-484; Kudûrî, *Şerhu Muhtaşari'l-Kerhî*, 1/126. Konu ile ilgili hadisler için bk. Dâreketü'nî, *Sunenu'd-Dâreketü'nî*, 1/209, 210.

⁹⁵ ez-Zühaylî, *el-Vecîz fi usûli'l-fıkhi'l-İslâmî*, 1/131-132.

⁹⁶ Zeydân, *Fıkıh Usûlü*, 190.

2.2.1. İstihsan

İstihsan, müctehidin bir meselede özel bir delile dayanarak o meselenin benzerlerinde izlenen genel kuraldan ve ilk hatıra gelen çözümden vazgeçmesi ve hukukun amacına daha uygun bulduğu başka bir hüküm vermesidir.⁹⁷

Cessâs ve Kudûrî zaman zaman istihsan deliline başvurur. Cessâs, istihsan delilini belirtmek üzere “kıyası terk ettik” gibi ifadeler kullanır.⁹⁸ İstihsan kelimesini sarahaten kullanmayı ise çok fazla tercih etmez. Kudûrî ise genelde istihsan kelimesini sarahaten zikreder,⁹⁹ istihsanen hükmü verilmiş bir meselenin önce kıyasa göre, ardından da istihsana göre hükmünü ifade eder. İstihsan olmayan yerlerde ise kıyas kelimesini kullanmayı fazla tercih etmez.¹⁰⁰

Şârihlerin kullandıkları istihsan çeşitleri şöyledir:

1. Nas sebebiyle istihsan: Mesela kıyasa göre çorba ve sirke gibi sıvılarla abdest almak câiz olmadığı gibi nebîz ile abdest almanın da câiz olmaması gerekir. Ancak Ebû Hanîfe'ye göre “...su bulamazsanız teyemmüm edin.”¹⁰¹ âyetinin zâhiri ve Hz. Peygamber'in su bulunmaması durumunda nebîzle abdest aldığını belirten hadis¹⁰² göz önünde bulundurularak kıyas terk edilmiştir.¹⁰³

2. İcmâ sebebiyle istihsan: Cessâs'ın zikrettiği şu durum örnek olarak zikredilebilir: Elbisenin bir kısmına necâset bulaşması ve bu kısmın neresi olduğunun bilinmemesi hâlinde kıyasa göre necâsetin yerini tespit için araştırma yapılması ve o bölgenin yıkanması gerekir. Ancak fakihler, böyle bir durumda araştırmanın gerekli olmadığı ve benzer ölçüde başka yeri yıkamanın yeterli olacağı hususunda ittifak etmişlerdir.¹⁰⁴ Kudûrî bu meseleyle ilgili icmâ olduğundan bahsetmemiştir.¹⁰⁵

Kudûrî'nin zikrettiği şu durum da icmâ sebebiyle istihsana örnek olarak sunulabilir: Kıyasa göre içerisine necâset düşen kuyuların bir kısmının ya da tamamının boşaltılmasıyla kuyu temiz hale gelmez. Çünkü suyun bir kısmının boşaltılması durumunda kuyuya gelen yeni su, kuyuda kalan önceki necis su ile karışacağından pislenecektir. Kuyunun tamamının boşaltılması durumunda da kuyunun duvarlarındaki necâset kuyuya gelen yeni suya temas edeceğinden su yine pislenecektir. Ancak bu kıyas, icmâya aykırı olması sebebiyle terk edilmiş ve kuyudaki suyun bir kısmının ya da tamamının boşaltılmasıyla kuyunun temiz hale geleceğine hükmedilmiştir.¹⁰⁶

3. Örf sebebiyle istihsan: Cessâs'ın kurban kesen iki kişinin hatalı davranarak biri diğerinin kurbanını kesmesi meselesinde zikrettiği şu durum örnek olarak verilebilir. Kurbanın yalnızca sahibinin niyetiyle geçerli bir ibadet olması sebebiyle konu hakkındaki yerleşik kurala göre her birinin kestiği kurbanın, kendi kurbanı yerine geçmemesi gerekirdi. Ancak insanların kurbanlarını kendileri kesmeyip onlar adına bu işleri başkalarının yürütmesi örf haline gelmiştir. Dolayısıyla kişinin kurbanını belirli hale getirmesi, kesilmesi hususunda verilmiş izin konumunda sayılacağından başka birinin kestiği kurban kendi kurbanı yerine geçer.¹⁰⁷ Kudûrî konu ile ilgili benzer açıklamalarda bulunmakla birlikte bu meseleyi örf sebebiyle değil, zaruret sebebiyle istihsan kapsamında değerlendirir.¹⁰⁸ Bu da istihsan gerekçeleri hususunda fakihler arasında ihtilaf olabileceğini göstermektedir.

4. İhtiyat sebebiyle istihsan: Kudûrî'nin belirttiği üzere abdest alınan kuyuda farenin ölü olarak bulunması durumunda farenin kuyuya ne zaman düştüğü kesin olarak bilinmediği sürece kıyasa göre kılınan namazların iadesi gerekmez. Ancak istihsana göre, kuyuya düşen fare şişmişse kılınan üç günlük namazın, eğer şişmemiş ise bir günlük namazın iadesi gerekir. Bu konuda İmâmeyn kıyas ile verilen hükmü, Ebû Hanîfe ise ihtiyat ilkesine binaen istihsan ile verilen hükmü tercih etmiştir.¹⁰⁹ Cessâs'ın bu hususta bir açıklaması tespit edilmemiştir.

⁹⁷ Ali Bardakoğlu, “İstihsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/339. Cessâs'a göre istihsan; kendisine nispetle üstünlüğü bulunan bir delille kıyasın terkedilmesidir. bk. Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-'Usûl* 4/234.

⁹⁸ Bazı örnekler için bk. Ceşşâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/211, 226, 544, 2/78, 2/82.

⁹⁹ Bazı örnekler için bk. Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 1/107, 636, 632, 2/399, 450, 6/365.

¹⁰⁰ Şerhte, konu hakkında istihsan olmamasına ya da istihsana değinilmemesine rağmen nadiren kıyasa göre hüküm verildiği belirtilen yerler bulunmaktadır. Örnekler için bk. Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 1/151, 239, 470, 2/49.

¹⁰¹ el-Mâide 5/6.

¹⁰² Bazı rivayetler için bk. İbn Mâce, “Tahâret”, 13; Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/77-78.

¹⁰³ Ceşşâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/199-206; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 1/243-245.

¹⁰⁴ Ceşşâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/292.

¹⁰⁵ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 1/193-196.

¹⁰⁶ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 1/151-152, 160.

¹⁰⁷ Ceşşâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 7/366.

¹⁰⁸ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 6/384.

¹⁰⁹ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 1/109.

2.2.2. Sahâbî Kavli

Cessâs ve Kudûrî konuları işlerken sık sık sahâbî kavline başvurmuşlardır. Şârihlerin sahâbî kavli ile ilgili mesailerini şu şekildedir:

a) Muhalifi bulunmayan sahâbî kavli: Bu kapsamda yer alan sahâbî kavlinin hücciyeti hususunda ittifak vardır.¹¹⁰ Nitekim müellifler sükûtfî icmâ ile sabit olan sahâbî uygulamalarını delil kabul etmişlerdir. Mesela Cessâs, zekât ödemesinin zekât verilecek gruplardan sadece birine yapılması durumunda edasının geçerli olacağına dair görüşü, sahâbî uygulamalarıyla delillendirir. Ona göre hiçbir sahâbîden bunun aksini belirtecek rivayet nakledilmediğinden icmâ oluşmuştur.¹¹¹ Kudûrî aynı meseleyi işlerken benzer hadislerle yer vermesine rağmen Cessâs'tan farklı bir temellendirme ve izahta bulunduğu görülmektedir.¹¹²

Kudûrî bu bağlamda “tertîb sahibi bir kimse cemaatle namaz kılarken daha önce kılamadığı namazı hatırlaması durumunda cemaatle kıldığı namazı iade etmesi gerektiğine”¹¹³ dair rivayeti aktarır. Ardından da bu rivayetin mevkuf olması ve bunun aksini iddia eden sahâbînin de bulunmaması sebebiyle söz konusu rivayetin hüccet olacağını belirtir.¹¹⁴ Cessâs aynı meseleyi işlemekle birlikte Kudûrî'den farklı temellendirme yapmıştır.¹¹⁵

b) İctihada kapalı konularda sahâbî kavli: Şârihler, tevkîfî olan konular ilkesel anlamda ictihada kapalı olduğu için bu konularda sahâbî kavlinin dikkate alınması gerektiğini belirtmişler ve bunların Hz. Peygamber'den (s.a.v.) aktarılan rivayetler gibi değerlendirilebileceğini ifade etmişlerdir. Mesela namaz rekatlarının sayısı, hayzın asgari ve azami ölçüsü bu kapsamdadır.¹¹⁶

c) İctihada açık konularda sahâbî kavli: Şârihlerin ictihada açık konularda sahâbî kavline/ameline başvurma yöntemleri şu şekildedir: 1) mezhebin ilgili konudaki görüşünü temellendirmek, 2) konu hakkında rivayet edilen merfû hadisleri desteklemek, 3) merfû hadis bulunmaması durumunda meselenin hükmünü delillendirmek, 4) ictihadî konularda sahâbînin ihtilafını belirtmek.¹¹⁷

Ayrıca Cessâs Hz. Peygamber'in (s.a.v.) işlediği bütün fiillerin bağlayıcılık ifade etmediği gibi sahâbenin her fiilinin de bağlayıcılık ifade etmediğini belirtir.¹¹⁸

2.2.3. Örf

Örf, insanların çoğunluğunun benimseyip alışkanlık haline getirdikleri işler veya duyulduğunda akla başka anlam gelmeyecek derecede özel bir anlamda kullanmayı âdet edindikleri lafızlardır.¹¹⁹

Şârihler meseleleri işlerken örfü delil olarak kullanmışlardır. Cessâs'ın şu ifadeleri örnek olarak sunulabilir: Abdestte başın meshedilmesi farz olan miktarının tayininde ya asıllara ya da örfü müracaat edilmelidir. Asıllarda dörtte bir ölçüsünün dikkate alındığı hususunda ittifak edilen bir hüküm yoktur. Örfte ise bir şahsın dörtte biri görüldüğünde tamamı görülmüş gibi kabul edilir. Söz gelimi bir kişi “Bir şahıs gördüm.” dediğinde bu sözden asgari olarak onun dörtte birini gördüğü anlaşılır. Bu kadarlık bir kısmını görmesine rağmen o şahsı gördüğünü söylemesi örfen geçerli bir kullanım olunca, başın meshinde dörtte birlik kısmın/perçem miktarının dikkate alınması da örfün delaletiyle sabit bir hüküm olur.¹²⁰ Kudûrî aynı meseleyi örf bağlamında ele almıştır.¹²¹

Kudûrî'nin şu açıklamaları örfün örneği olarak zikredilebilir: Hz. Peygamber (s.a.v.) Allah'ın kitabını en iyi okuyan kimsenin imamlığa, sünneti en iyi bilen kimseden daha ehil olduğunu belirtmiştir.¹²² Çünkü asr-ı saâdetde insanlar Kur'an'ı okurken/ezberlerken ahkâmını da öğrenerek hayatlarına uyguluyorlardı. Dolayısıyla bir kimsenin Kur'an'ı fazla okuması o kişinin ilminin de fazla olduğuna delalet etmekteydi. Ancak günümüzde insanlar Kur'an'ı yalın olarak ezberlemekte olup

¹¹⁰ Cessâs, *el-Fușûl fî'l-'Usûl*, 3/361.

¹¹¹ Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 2/377-378.

¹¹² Kudûrî, *Şerhu Muhtaşari'l-Kerhî*, 2/181-186.

¹¹³ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısrî e't-Tahâvî, *Muhtaşaru ihtilâfî'l-ulemâ'*, thk. 'Abdullâh Nezîr Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995/1416), 1/286.

¹¹⁴ Kudûrî, *Şerhu Muhtaşari'l-Kerhî*, 2/32; Benzer örnekler için bk. Kudûrî, *Şerhu Muhtaşari'l-Kerhî*, 1/641, 2/180.

¹¹⁵ bk. Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 1/702-709.

¹¹⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 1/483, 484, 489, 2/9; Kudûrî, *Şerhu Muhtaşari'l-Kerhî*, 1/126, 470, 6/360.

¹¹⁷ Örnekler için bk. Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 1/301, 380-383, 672, 712-713, 2/12, 147; Kudûrî, *Şerhu Muhtaşari'l-Kerhî*, 1/387, 404, 433, 2/148, 173, 2/108.

¹¹⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 2/348-349.

¹¹⁹ Zekiyüddin Şâ'ban, *Uşûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî* (İstanbul: Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.), 191.

¹²⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 1/319.

¹²¹ Kudûrî, *Şerhu Muhtaşari'l-Kerhî*, 1/69-70.

¹²² Tirmizî, “Şalât”, 235.

üzerinde tefekkür etmemektedir. Bu gerekçeye binaen sünneti en iyi bilen kimsenin imamlığa ehil olma sıralamasında en önde yer alması uygundur.¹²³ Cessâs meseleyi işlerken aynı hadisi delil olarak kullanmakla birlikte Kudûrî'den farklı açıklama yapmıştır.¹²⁴

2.2.4. Şer'u Men Kablenâ

Şer'u men kablenâ, Allah'ın peygamberleri aracılığı ile önceki ümmetler için koyduğu hükümlerdir.¹²⁵ Önceki şeriatların hükümlerinden Kur'an ve Sünnet'te adı geçmeyen ve nesh edildiği bilinen hükümler muteber değilken İslâm'da geçerliliğinin bulunduğu nas ile onaylanan hükümler hüccet sayılmıştır. Ancak önceki şeriatlarda bulunan bir hükmün naslarda yer almasına rağmen nesh edildiğine ya da İslâm şeriatında geçerli olduğuna dair bir bilginin bulunmaması hâlinde şer'u men kablenâ'nın delil olarak itibara alınıp alınamayacağı hususunda âlimlerin farklı kanaatleri bulunmaktadır.¹²⁶ Cessâs, "kurbanın vâcip olduğunun delilleri" meselesini işlerken kurbanın Hz. İbrâhim'in sünneti olduğunu belirttikten sonra "Önceki şeriatlar, başka bir şeriat tarafından nesh edildiğine dair delil bulunmaması durumunda bizim için bağlayıcıdır." ifadelerini kullanır.¹²⁷ Cessâs'ın bu ifadelerinden şer'u men kablenâyı delil olarak kabul ettiği görülmektedir. Kudûrî bu meselede çeşitli haberler aktararak kurbanın vâcip olduğunu ispatlamaktadır. Ancak meseleyi delillendirirken şer'u men kablenâ'ya başvurmamıştır.¹²⁸ Çalışmanın örneklemi kapsamında Kudûrî'nin şer'u men kablenânın hücciyetine dair sarih bir ifadesi görülmemiştir.

Sonuç

Şârihler fikhî meseleleri işlerken konu hakkında doğrudan veya dolaylı âyet/âyetler bulunması hâlinde öncelikle Kitâb deliline müracaat etmişlerdir. Bazen doğrudan âyetlerin zâhiriyle istidlâlde bulunmuşlar, bazen de âyetlerin hükme delaletini tespit bağlamında sünnet, sahâbî kavli veya fakihlerin görüşlerinden istimdad etmişlerdir. Cessâs "Kitâb" delilini Kudûrî'den daha yoğun ve etkili kullanmıştır.

Konu hakkında âyet bulunmaması hâlinde veya âyetin hükme delaletini tespit bağlamında hadislere müracaat etmişlerdir. Sünnet, şerhlerde nicelik itibarıyla en çok kullanılan delildir. Şârihler haberlerin teâruzu durumunda şayet tarihleri biliniyorsa "nesh"e gitmişlerdir. Tarihleri bilinmiyorsa birini diğerine "tercih" etmişler veya "cem' ve te'lif" yapmışlardır. Bunun da mümkün olmaması durumunda tesâkut/tevakkufa gitmişlerdir. Bu sıralama Hanefilerin tearuz durumunda takip ettikleri yöntemle uyum arz etmektedir.

Şârihler teâruzu gidermek için bazen aynı meselede farklı yöntem takip etmişlerdir. Birinin haberler arasında tercihte bulunduğu meselede diğeri nâsih-mensuh ilişkisi kurarak çözüm üretebilmiştir. Cessâs haberler arasındaki teâruzu gidermede Kudûrî'den daha yoğun mesai harcamış, bazı durumlarda aynı meselede teâruzu gidermek için alternatif yöntemler kullanmıştır. Böylece savunduğu görüşün doğruluğunu bütün itirazlardan uzak şekilde ispatlamaya çalışmış gözükmektedir.

Şârihler hadisleri yorumlarken farklı üslup benimsemiş, haberleri metin tenkidine tabi tutmuş ve fikhî ihtilafların ortaya çıkmasında etkili olan âhâd haberlere yönelik değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Hakkında makbûl âhâd haber bulunan meselelerde kıyası terk etmişlerdir. Bu noktada ehl-i re'yin akıl ve kıyası önceleyerek haber-i vâhidi göz ardı ettiği yönündeki iddiaların gerçeği yansıtmadığı söylenebilir. Cessâs şerhinde Kudûrî'ye göre daha fazla râvi değerlendirmesi yapmış, hadis usûlü kavramlarını daha yoğun şekilde kullanmıştır. Bu durum, Cessâs'ın hadis ilmindeki yetkinliğinin göstergesi olarak yorumlanabilir.

Şârihler nasların delaletini tespit ve mezhep görüşlerinin temellendirmesinde icmâ deliline yoğun olarak başvurmuşlar ve icmâyâ aykırı görüşlerin kabul edilemeyeceğini belirtmişlerdir. İcmâ ile bazen ümmetin bazen mezhebin bazen de meşhur fakihlerin ittifakını kastetmişlerdir. Cessâs icmâ deliline Kudûrî'den daha fazla müracaat ederek mezhebin doktriner bütünlüğünü korumaya çalışmış gözükmektedir.

Şârihler, illeti aklen idrak edilebilir meselelerde kıyasa başvurmuş olmakla birlikte namaz rek'atlarının sayısı, başın mesh edilecek miktarı ve keffâretler gibi miktarların ve hükmü nasla belirlenmiş meselelerin tespitinde kıyasın geçerli olmayacağını belirtmişlerdir. Miktarların tespitinde -mezhep içi fakihler dahi olsa- kıyasa başvuranları eleştirmişler ve bu meselelerin hükmünü nassın delâleti ile temellendirmişlerdir. Cessâs, Kudûrî'den farklı olarak meşru bir ictihadın başka bir ictihad ile

¹²³ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 2/8-9.

¹²⁴ Ceşşâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/62-63.

¹²⁵ Zühaylî, *el-Vecîz*, 1/275.

¹²⁶ Muhammed Ebu Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, çev. Abdülkadir Şener (Ankara: Fecr Yayınları, 1990), 262-263.

¹²⁷ Ceşşâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 7/308.

¹²⁸ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 6/355-358.

nakzedilmeyeceğini belirtmiş, kıyas delilini Kudûrî'den daha yoğun ve etkili işlemiştir. Kudûrî ise istihsanen hüküm verilen yerlerde meselenin kıyasa göre hükmünü de çoğunlukla belirtmiştir.

Şârihler fer'î deliller bağlamında istihsan, sahâbî kavli ve örfü ortak kullanmışlardır. Cessâs bunlara ilave olarak şer'u men kablennâya da müracaat etmiştir. İstihsan delilini Kudûrî Cessâs'tan, sahâbî kavli ve örfü ise Cessâs Kudûrî'den daha yoğun kullanmıştır. Şârihler aynı meselede bazen farklı delillere başvurmuşlar bazen de aynı meseleyi farklı delillerle gerekçelendirmişlerdir. Sözelimi Cessâs meseleyi örfle delillendirirken Kudûrî sahâbî kavline başvurabilmiş, birinin örf sebebiyle istihsan olarak değerlendirdiği meseleyi diğeri zaruret sebebiyle istihsan kapsamında yorumlayabilmiştir.

Şârihler meseleleri temellendirirken sahip oldukları bilgi birikimi, fıkıh yetkinliği ve zamansal ihtiyaçların etkisiyle farklı delillerden istifade edebilmişler, farklı yorum ve ta'liller yapabilmişlerdir. Cessâs usûlcü kimliğinin etkisiyle daha çok şer'î delillerin hükme delaletinde mantıksal ve metodolojik yönleri ön plana çıkarırken, Kudûrî fakih kimliğiyle daha ziyade delil-hüküm ilişkisine odaklanmış gözükmektedir. İbadetler bölümü özelinde ulaşılan bu sonuçlar, araştırma konusu şerhlerin geçmişin tekrarı olmanın ötesinde fıkıh birikimine önemli katkılar sunan özgün telifler olduğunu göstermektedir.

Kaynakça | References

- Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Ahatlı, Erdinç. "Temrîz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/433-434. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Altuntaş, Havva. *İlk Dönem Hanefî Şerh Geleneği (Şerhu Muhtasari't-Tahâvî Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024.
- Apaydın, H. Yunus. "Kıyas (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/529-539. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Apaydın, Hacı Yunus. *Fıkhın Kaynakları (Nass ve İctihat)*. Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Apaydın, Hacı Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Ankara: Bilay Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Aydın, Abdullah. "Muhtelifü'l-Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/74-77. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Bardakoğlu, Ali. "İstihsan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/339-347. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Bayder, Osman. "Klasik Usul Eserlerine Göre Mezhebin Kurucu İmamlığının Anlamı". *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]* 37 (2) (ts.), 463-471.
- Bedir, Murteza. *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Buḥârî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Buḥârî. *el-Câmi'u-ş-şâhiḥ*. thk. Muḥammed Zuheyr en-Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Ṭavḳî'n-Necât, 1422.
- Candan, Abdurrahman. *İslam Hukukunda İllet Tespit Yöntemleri (ta'lil)*. Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005.
- Ceşşâş, Ebû Bekir Aḥmed b. 'Alî er-Râzî. *Âḥkâmu'l-Ḳur'ân*. thk. 'Abdu's-Selâm Muḥammed 'Alî Şâhîn. 3 Cilt. Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Ceşşâş, Ebû Bekir Aḥmed b. 'Alî er-Râzî. *el-Fuṣûl fi'l-'Usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vezâretu'l-'Evḳâfi'l- Kuveytiyye, 1414/1994.
- Ceşşâş, Ebû Bekir Aḥmed b. 'Alî er-Râzî. *Şerhu Muḥtaşari't-Tahâvî*. thk. 'İşmetullâh 'İnâyetullah Muḥammed vd. 8 Cilt. Beyrut; Medine: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye; Dâru's-Sirâc, 1431/2010.
- Çakan, İsmail Lütfî. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmi)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 7. Basım, 2015.
- Çil, Mustafa. *Fıkıh Usulü Metnine Şerh Katkısı: Menarü'l Envar Çizgisi*. Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
- Dâreḳuṭnî, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Ömer b. Ahmed. *Sunenu'd-Dâreḳuṭnî*. 5 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1424/2004.
- Demir, Osman. "Tevakkuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/579. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "İcmâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/417-431. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'âş es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muḥammed Muḥyiddîn 'Abdulḥamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, ts.
- Ebu Zehra, Muḥammad. *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*. çev. Abdülkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınları, 1990.
- Ençakar, Orhan. "Bir Mezhebin Yitik Kültürü: Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 44 (2020), 1-36.
- Güney, Necmeddin. *Kuduri'nin "Şerhu Muhtasari'l-Kerhî" adlı eserinin Siyer Bölümünün Edisyon Kritiği*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- İbn Ḥibbân, Ebû Ḥâtim Muḥammed b. Ḥibbân el-Bustî. *es-Şâhiḥ*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût. 18 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1408/1988.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Yezîd. *Sunen*. ed. Muḥammed Fu'âd 'Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi Kütübü'l-'Arabiyye, ts.
- İltaş, Davut. "Tahâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/385-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz - Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not-*. İstanbul: Dergah Yayınları, 6. Basım, 2021.
- Karaman, Hayreddin. "Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/1-14. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kaya, Eyyüp Said. "Şerh (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/560-564. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Ḳudûrî, Ebû'l-Ḥuseyn Aḥmed b. Ebî Bekr Muḥammed b. Aḥmed. *et-Tecrîd*. thk. Muḥammed Aḥmed Serrâc - 'Alî Cum'a Muḥammed. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 1427/2006.

- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *Şerhu Muhtaşari'l-Kerhî*. thk. Abdullah Nezir Ahmed Abdurrahman. 9 Cilt. Kuveyt: Daru Esfar, 2022.
- Küsmez, Ayşe. *Cessâs'ın İcmâ Anlayışı*. Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Mahmesânî, Subhî. "İslam Hukukunun Tedvini I". çev. İbrahim Kâfi Dönmez. *Fıkıh ve Fıkıh Tarihi İncelemeleri*. 431-444. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Muslim, Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *Şaḥîhu Muslim*. thk. Muḥammed Fuâd 'Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1374/1955.
- Nacar, Tayip. *el-Füsûl Bağlamında Hanefî Usûl Kâideleri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Nizâr 'Aḥallah Aḥmed Şalih. "Fenḳulâtu'z-Zemaḥşerî el-Belâğiyyeti fi Süreti Yûsuf". *Mecelletu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye* 16 (2017), 49-98.
- Şabbâğ, Muḥammed b. Lütfî. *el-Menâhic ve'l-Eḫrû't-te'lifiyyetü fi Türâşinâ*. Beyrut: Mektebetü'l-İslamiyye, 1985.
- Şâ'ban, Zekiyüddin. *Uşûlü'l-Fıḳhî'l-İslâmî*. İstanbul: Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed el-Mışrî. *Muhtaşari't-Tahâvî*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. Lecnetu İhyâi'l-Me'ârifî'n-Nu'mâniyye, ts.
- Ṭahâvî, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed el-Mışrî. *Muhtaşaru ihtilâfi'l-ulemâ'*. thk. 'Abdullâh Neẓîr Aḥmed. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995/1416.
- Ṭahâvî, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed el-Mışrî. *Şerhu Me'âni'l-âşâr*. thk. Muḥammed Zuhri en-Neccâr - Muḥammed Seyyid Câdilḥaḳ. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- Tirmizî, Ebû 'İsâ Muḥammed b. 'İsâ. *Sunenu't-Tirmizî*. thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir - Fu'âd 'Abdulbâkî. 5 Cilt. Mısır: Şirketu Muştafâ'l-Bâbî'l-Ḥalebî, 1395/1975.
- Turhan, Halil İbrahim. "Hicrî İlk Beş Asırda Hanefî Fıkıh Usûlünde Muâriz Haber Nazariyesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXI/3 (2017), 1825-1872.
- Türkmânî, Abdülmecid. *el-Medḥal ilâ Diraseti'l-ḥadis 'ala Menheci'l-ḥanefiyye*. Beyrut: Darü'r-Reyâhîn, 2. Basım, 1442.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed. *Esbâb-ı Nüzûl*. çev. Necati Tetik - Necdet Çağlı. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi -Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar-*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.
- Yıldırım, İlyas. *Hanefî Usûl Geleneğinde İletî Tespit Yolları*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.
- Zühaylî, Muhammed Mustafa. *el-Vecîz fi uşûli'l-fıḳhî'l-İslâmî*. Dimaşk: Daru'l Hayr, 2. Basım, 1427.

Buhara Hanefî Usûlcülerinin Mâtürîdî Mezhebine Muhalefeti: Pezdevî-Serahsî Örneği

Bahaddin KARAKUŞ | <https://orcid.org/0000-0003-1980-0705>

Dr. | Yazar | bahaddinkarakus42@gmail.com

Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı | **ROR**: <https://ror.org/04n9e8n41>

İslam Hukuku | Konya, Türkiye

Öz

Hanefî mezhebinin hem kelâm hem de fıkıh usûlü ile ilgili yazım metodunun istikrar bulduğu H. VIII. asır öncesi dönemde Buhara ve Semerkant'ta, birbirinden farklı mezhep içi ekollerine şahitlik edilmektedir. Özellikle fıkıh ve usûlünde söz sahibi olan Buhara Hanefîliği, fıkıh usûlünde olduğu gibi kelâmında da Mâtürîdî'nin görüşlerine muhalif bir tavır geliştirmiştir. Genel olarak Buhara meşâyihinde gördüğümüz bu eğilimin bir kısım bariz örnekleri, Hanefî fıkıh usûlüne şeklini veren iki önemli usûlcü olan Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî (ö. 482/1089) ve Şemsü'l-eimme es-Serahsî'ye (ö. 483/1090 [?]) aittir. Onlar fıkıh usûlü tartışmalarında hüsun-kubuh ve tekvîn gibi bazı temel esaslarda İmâm Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) muhalif görüşler belirterek mezhebin kelâm sisteminin henüz tam olarak kurumsallaşmadığı bu dönemde kimi zaman Eş'arîlerle uzlaşan bir noktaya kayabilmiştir. Her ne kadar onların bütünüyle Eş'arîliği benimsediğini söylemek mümkün olmasa da Mâtürîdîliğe karşı mesafeli bir çizgiye oldukları yadsınamaz bir gerçektir. Kısa bir zaman sonra Mâtürîdî usûlcüler tarafından, Hanefî mezhebi içinde ehl-i hadis/Eş'arî çizgiye meyleden usûlcülerin eleştiri konusu yapıldığı bilinmektedir. Mevcut veriler değerlendirildiğinde, zikri geçen iki usûlcünün bu eleştirilerin konusu olmaya uygun bir kelâm-usûl düşüncesine sahip olduklarını söylemek mümkündür. Bu iddianın daha detaylı araştırmalarla teyit edilme ihtimali bulunmakla birlikte mevcut değerlendirmede bu görüşün ispatlanabileceği düşünülmektedir. Zira Buharalı fakihlerin Mâtürîdîliğe karşı çıktıkları konular kelâmın merkezinde yer alan meselelerdir. Konumuz açısından Buharalı usûlcülerin neden Mâtürîdîliğe karşı kimi zaman ilgisiz kimi zaman da muhalif tavır içerisine girdiği sorusu hayati öneme sahiptir. Kanaatimizce sorumuzun cevabının en önemli kısmı Buharalıların ilmî zihniyetlerinde gizlidir. Mâtürîdî-Semerkant usûl geleneği açık bir şekilde fıkıh usûlünü, kelâmın bir dalı olarak tasvir etmiş ve usûl görüşlerini bu doğrultuda geliştirmiştir. Oldukça erken bir dönemde, belki en geç H. IV. asrın başlarında İmâm Mâtürîdî sadece bireysel bir çaba olarak değil aynı zamanda Semerkant meşâyihine adına fıkıhla birlikte kelâmın da verilerini dikkate alan bir usûl yazım metodu benimsemiştir. Onun kelâm merkezli bu usûl yazım metodu H. V. asrın sonundan itibaren yeniden ihya edilmeye çalışılmıştır. Buharalı usûlcüler yaşadıkları asırda muhtemelen Mâtürîdî'nin eserlerine ve görüşlerine vâkıf oldukları halde usûl eserlerinde ona ismen atıf yapmadıkları gibi usûl yazım metodu açısından da çok farklı bir meslek takip etmişlerdir. Usûli görüşlerini kelâmî arka planıyla değil de fûrû fıkıhla ilişkilendirerek açıklama yoluna giden bu âlimler, kelâmî meselelere ancak zaruret halinde ve ihtiyaç miktarı değişmeyi daha doğru bulmuşlardır. Bu dönemde Buhara meşâyihinin kelâm ilmine karşı mesafeli tavrına dair nakiller de dikkate alınınca bu durum daha anlaşılır bir hal almaktadır. Böylece tam olarak Mâtürîdî kelâm sistemini benimsemedikleri anlaşılın Buharalılar, bazı usûl konularında Mâtürîdîliğe muhalif ve kimi zaman tepkisel yaklaşımlar sergileyebilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Fıkıh Usûlü, Kelâm, Mâtürîdîlik, Pezdevî, Serahsî

Atf Bilgisi

Karakuş, Bahaddin. "Buhara Hanefî Usûlcülerinin Mâtürîdî Mezhebine Muhalefeti: Pezdevî-Serahsî Örneği". *Rize İlahiyat Dergisi* 27 (Ekim 2024), 205-216.

<https://doi.org/10.32950/rid.1498895>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 10.06.2024	Kabul Tarihi: 14.10.2024	Yayın Tarihi: 20.10.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi



The Opposition of Bukharan Usulists to the Māturīdī Madhhab: The Case of al-Pazdawī and al-Sarakhsī

Bahaddin KARAKUŞ |  <https://orcid.org/0000-0003-1980-0705>

Dr. | Author | bahaddinkarakus42@gmail.com

Ministry of Family and Social Services |  <https://ror.org/04n9e8n41>

Islamic Law | Konya, Türkiye

Abstract

In the period before the VIIIth century AH, when the Hanafi madhhab's method of writing on both theology and the methodology of fiqh stabilized, in Bukhara and Samarkand, different sectarian schools of thought are witnessed. In particular, Bukhara Hanafism, which had a say in jurisprudence and the methodology of jurisprudence, developed an oppositional attitude to al-Māturīdī's views in theology as well as in the methodology of jurisprudence. Some obvious examples of this tendency, which we see in Bukhara's mashayikh in general, belong to Fakhr al-Islām al-Pazdawī and Shams al-eimme al-Sarakhsī, two important jurists who shaped the method of fiqh. In their discussions on the usul al-fiqh, they expressed opposing views to Imām al-Māturīdī (d. 333/944) on some basic principles such as husun-kubuh and takwīn. Thus, in this period when the theological system of Māturīdism was not yet fully institutionalised, they sometimes shifted to a point of reconciliation with the Ash'arites. Although it is not possible to say that they adopted Ash'arism in its entirety, it is undeniable that they distanced themselves from Māturīdism. It is known that after a short period of time, the Māturīdī jurists criticized the jurists within the sect who leaned towards the Ahl al-Hadīth/Ash'arī line. When the available data are evaluated, it is possible to say that the two aforementioned usulists had a theology-usul thought that was suitable to be the subject of these criticisms. Although there is a possibility that this claim can be confirmed with more detailed research, it is thought that this view can be proved in the current evaluation. This is because the issues that the Bukharan jurists opposed to Māturīdism are the issues at the center of kalām. In terms of our subject, the question of why Bukharan jurists were sometimes indifferent and sometimes opposed to Māturīdism is of vital importance. The above evaluation of the historical process points to one aspect of the issue. However, in our opinion, the most important part of the answer to our question lies in the scholarly mentality of the Bukharans. The Māturīdī-Samarqand tradition clearly portrayed the usul al-fiqh as a branch of theology and developed its views accordingly. Quite early on, perhaps as early as the beginning of the fourth century AH, Imām al-Māturīdī (d. 333/944) adopted a method of writing usul not only as an individual endeavor but also on behalf of the Samarqand mashāyil that took into account the data of kalām as well as fiqh. This method of writing usul al-usul centered on kalām has been attempted to be revived since the end of the Vth century AH. Although the Bukharan jurists were probably familiar with al-Māturīdī's works and views in their century, they did not refer to him by name in their usul works and followed a very different profession in terms of the method of writing usul. These scholars, who tried to explain their usul al-usul opinions in relation to furu fiqh rather than their theological background, found it more appropriate to mention theological issues only in case of necessity and to the extent of need. This becomes more understandable when we take into account the reports about the distant attitude of the Bukhara mashayyah towards theology during this period. Thus, the Bukharans, who apparently did not fully embrace the Māturīdī system of kalām, were able to display oppositional and sometimes reactive approaches to Māturīdism on some matters of usul.

Keywords

Usul Al-fiqh, Kalam, Māturīdism, al-Pazdawī, al-Sarakhsī

Citation

Karakuş, Bahaddin. "The Opposition of Bukharan Usulists to the Māturīdī Madhhab: The Case of al-Pazdawī and al-Sarakhsī". *Rize Theology Journal* 27 (October 2024), 205-216.

<https://doi.org/10.32950/rid.1498895>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 10.06.2024	Date of Acceptance: 14.10.2024	Date of Publication: 20.10.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

Buhara İslâm'ın ilk asrında fethedilmiş güzide bir şehir ve Mâveraünnehir'in en önemli ilim-irfan merkezlerinden biridir. Hicrî II. asırdan itibaren Hanefîliğin temsil edildiğini gördüğümüz bu belde, özellikle mezhebin ağırlık merkezinin Irak'tan Mâveraünnehir'e taşınması sonrası hem fıkıh usûlünde hem de fıkıhta mezhebe yön veren âlimlerin sahnede olmaya başladığı bir sürecin başşehri konumuna yükselmiştir.¹ Sonraki asırlarda mezhebin baskın fıkıh ve fıkıh usûlü geleneği de büyük ölçüde bu coğrafyanın âlimleri tarafından şekillendirilecektir.

Fıkıh usûlünün gelişimini ve kronolojisini kelâm ilmininkiyle mukayese ettiğimizde anlamlı bir ilişki kurmanın oldukça kolay olduğu görülecektir. H. IV. asırdan itibaren kelâm mezheplerinin ana karakterlerinin iyice olgunlaştığı ve benzer şekilde usûl ilminin de bu dönemde daha fazla ön plana çıktığı görülmektedir. Çünkü mezheplerin doktriner yapısını makul bir zeminde muhaliflerine karşı savunabilmeleri için fıkıh usûlü ilminin verileri kullanışlı bir alt yapı sağlamaktaydı. Dahası en genel manasıyla fıkıhtan kelâma, soyut düşüncenin esaslarını belirleyen fıkıh usûlü, tek tek kabullerden oluşan tartışmalı konuların, tutarlı bir şekilde izahını yapması yönüyle yeniden bilgi üretebilmenin anahtarı konumundaydı ve mezhep kavramının bekası için vazgeçilemez bir unsurdu.

H. IV. asırda Irak'ta, mezhebin ilk önemli usûl eserlerinin telif edilmeye başlandığı görülmektedir. H. V. asırdan itibaren aynı çizgiyi takip eden bir yazım metodunun Buhara'ya intikal ettiği bilinen bir husustur. Ancak Mu'tezile'yle aynı coğrafyayı paylaşan ve yer yer onların kelâmî görüşlerini de benimseyen Irak Hanefîlerinin usûli tercihleri bütünüyle Buhara usûlcüleri tarafından benimsenmemiştir. Özellikle kelâmî arka plana sahip bazı usûl görüşlerinde Buharalıların isim zikretmeden Irak-Mu'tezile meşâyihinin görüşlerini ciddi şekilde tenkit ettiği görülmektedir. Kelâmda sıkı bir Ehl-i sünnet/Hanefî aidiyetine sahip olan Buhara meşâyihî mezhebin, esasen Mu'tezile çizgisinden uzak olduğunu ispat için çaba sarf etmişlerdir. Ancak bu noktada benimsedikleri bazı kelâmî görüşlerin Mâtürîdîlikle örtüştüğünü söylemek de zordur. Onlar Ebû Hanîfe'nin eserlerinde gördüğümüz kelâm çizgisine sadık kalmakla birlikte H. V. asırda yeniden yükselen ve daha sistematik hale getirilmeye çalışılan Mâtürîdî çizgiyi takip etmekten kaçınmışlardır. Genel olarak Semerkant meşâyihî kadar kelâma ilgi duymadıkları anlaşılabilir. Buharalı usûlcülerin kendilerini Ehl-i sünnet içinde konumlandırmakla birlikte kimi zaman Eş'arî görüşlerle uzlaştığı kimi zaman ise onların da kelâmî kabullerini tenkit ettiği vakidir. Birkaç asır içinde Buhara Hanefîliğinin Eş'arîliğe yaklaşmasında ilmî, siyasî ve sosyolojik birçok etkiden bahsedilebilir. Ancak kanaatimizce en önemli sebeplerden biri Semerkant-Mâtürîdî kelâm-usûl geleneğinin baskılanması sonucu Ehl-i sünnet'in diğer temsilcisi olan ve Selçuklu devleti tarafından da desteklenen Eş'arîliğin bölgede güçlenme imkânı bulmasıdır. Bununla birlikte Buhara Hanefîliği fıkıh ve fıkıh usûlünde gösterdiği başarıyı kelâmî tavırlarında yakalayamamış, özellikle yedinci asırdan itibaren Semerkant-Mâtürîdî kelâmî Hanefîleri neredeyse tek başına temsil eden bir itikâdî mezhep olarak teşekkül etmiştir.

Çalışmamız zikri geçen iki usûlcünün fıkıh usûlü eserlerinde kelâmla ilişkilendirilen usûl konularında Mâtürîdî mezhebine muhalif görüşlerinin izini sürmeye çalışacaktır. Yukarıda belirttiğimiz gibi bu muhalefeti isim vermeden yaptıkları için görüşlerin tespiti satır aralarından yapılmaya gayret edilmiştir. Daha önce Buhara Hanefîliğinin kelâmî tavırları ve mezhep içindeki farklı yaklaşımlarını sınırlı olarak inceleyen bazı akademik çalışmalar mevcuttur. Abdullah Demir tarafından gündeme getirilen bu konuda "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih Ve Mütakellim Hanefîler Örneği" ismiyle yapılan çalışma bunlardan en önemlilerindedir. Bu çalışmada konunun usûlî zeminine temas edilmemiş, kelâm ve mezhepler tarihi açısından değerlendirmelere yer verilmiştir. Diğer bir önemli çalışma Heysem Hazne tarafından "Tetavvuru'l-fikri'l-usûlî el-Hanefî" ismiyle neşredilen eserdir. Burada fıkıh usûlünün hemen bütün konularında Buhara ve Semerkant meşâyihinin ihtilaflarına yer verilmiştir. Bununla birlikte Buhara meşâyihinin ve Mâtürîdîlerin ihtilaflarında, kelâmî temele sahip usûl görüşlerinin arka planı tam olarak tahlil edilmemiştir. Yakın dönemde, ülkemizde yapılan bazı lisansüstü çalışmalarda da Buhara meşâyihî ile Semerkant meşâyihinin fıkıh usûlü ve kelâm konularındaki ihtilaflarına kısmen yer verilmiştir. Fakat görebildiğimiz kadarıyla, bu araştırma dışında Pezdevî ve Serahsî bağlamında ve fıkıh usûlü-kelâm ilişkisi özelinde Buhara meşâyihinin Mâtürîdîlik karşısındaki konumlarına yoğunlaşan müstakil bir çalışma yoktur.

1. Buhara ve Mâtürîdî Usûl Gelenekleri Arasındaki Ayrışma

Buhara usûl geleneğinin en önemli iki ismi Pezdevî ve Serahsî kelâmî tavırlarında, ortak hocaları olan ve bazı kelâm-usûl görüşleri kitaplara geçmiş olan Halvânî'den (ö. 452/1060 [?]) daha farklı bir yol takip etmişlerdir. Aşağıda göreceğimiz üzere

¹ Mürteza Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 39-40.

onların kelâmî tavırlarında, usûl çizgisini takip ettikleri Debûsî (ö. 430/1039) ile de tam olarak uzlaştıklarını söylemek mümkün değildir. Dönemin kaynakları ve yaşanan süreçler dikkate alındığında aslında bu dönemde bölgede yükselişte olan ve Mu'tezilî hasımlarına karşı ciddi bir güç haline gelen Eş'arîlikten beslendiklerine dair emareler mevcuttur. Özellikle H. V. asırda devlet eliyle baskılanması sonucu Irak'ta güç kaybeden, sonrasında benzer baskıları Mâverâünnehir'de de yaşayan Mu'tezile, Harezmi'de sınırlı bir bölgede faaliyetlerini devam ettirmek zorunda kalmıştır.² Ancak halen Mâveraünnehir'de de etkili oldukları ve Ebû Hanîfe'nin bölgedeki karizmasından da yararlanarak kendilerini fıkhîta Hanefîliğe nispet ettikleri hissedilmektedir. Nitekim Pezdevî usûl eserinin mukaddimesinde Ebû Hanîfe ve ashabını Mu'tezile'den teberrî etmek için, bir usûl eserinden beklenmeyecek uzun tartışmalara girişmiştir.³ Mu'tezile'nin, Hanefîlik üzerinden yarattığı gerilimden duyulan rahatsızlık neticesinde ortaya konduğu anlaşılabilir bu satırlar Buharalı usûlcülerin kelâmî yönelimlerinde, Mu'tezile ile mücadeleye çokça mesai harcamış Hanefî kelâmcı Ebû Mansur el-Mâtürîdî'ye veya genel olarak Semerkant meşâyihine meylettiklerini akla getirirse de vakia böyle değildir. Onlar Mâtürîdîliği ne kelâmî görüşlerinde ne de fıkhî usûlü görüşlerinde bir referans noktası olarak kabul etmişlerdir. Debûsî'nin usûl eserinde de gördüğümüz üzere Pezdevî ve Serahsî kitaplarının hiçbir yerinde Mâtürîdî'ye ismen atıf yapmamıştır. Dahası özellikle fıkhî usûlü görüşlerinde Mâtürîdî ve Semerkant usûl geleneğine çoğu kere muhalefet etmeyi tercih etmişlerdir. Öyle ki bu noktadaki ihtilaflar bir araya getirildiğinde neredeyse, Buhara ile Semerkant usûl çizgisini iki ayrı mezhep olarak konumlandırabileceğimiz bir noktaya varmaktadır.⁴

Bu iki meşâyih grubunun usûldeki ihtilafları büyük ölçüde kelâm merkezli konulara dayanmaktadır. Mâtürîdî, fıkhî usûlü konularını, kelâm ilmiyle ilgili olduğunu kabul ettiği bağlantılarla ele almış, kelâm-fıkhî usûlü bütünlüğünü her daim gözetmeye dikkat etmiştir. Bu doğrultuda oluşan usûl görüşlerinde özellikle Hanefî/Mu'tezile-İrak âlimlerinin usûldeki tercihlerine bilinçli bir şekilde muhalefet etmiştir. Mâtürîdî usûlcüler fıkhî usûlünü doğrudan kelâmın bir alt dalı olarak konumlandırırken Pezdevî, ilimleri temelde tevhid-sıfat ilmi ve şeriat/fıkhî ilmi olarak ikiye ayırmıştır. Fıkhî usûlünü şeriatın asılları olarak daha umumi bir manayla tanımlamasından yola çıkarak en azından Semerkantlı usûlcüler gibi kelâmın bir alt dalı olarak görmediği söylenebilir. Buharalı usûlcülerin öncüsü sayılan Debûsî'nin usûlde Mâtürîdî'yi değil de Irak meşâyihini takip etmesi, Iraklıların görüşlerinin Mâveraünnehir'de de yaygınlık kazanmasına yol açmıştır. Fakat Pezdevî-Serahsî (Şeyhayn) çizgisi, temeli Mu'tezile kelâmına dayanan bazı usûl görüşlerinin tenkidinden kaçınmamış, isim vermeksizin Irak meşâyihinin kabullerini i'tizalle ilişkilerine dikkat çekerek tenkit etmiştir. Bu noktada Mâtürîdî'ye muvafakat etmişlerse de ismen ondan bahsetmekten kaçınmışlardır. Hâlbuki Mâtürîdî'nin kendi görüşleri ve genel olarak Semerkant meşâyihinin usûl görüşleri bir araya getirildiğinde usûlün temel konularının neredeyse tamamında görüş belirttiği görülmektedir. Ayrıca Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî'nin kardeşi Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin (ö. 493/1100) *Ma'rifetü'l-hucecî's-şer'iyye* eserinde ve yine Fahrü'l-İslâm'ın talebesi Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) kitaplarında gördüğümüz gibi Mâtürîdî usûl görüşleri bu dönemde bilinmekteydi.⁵ Dolayısıyla Şeyhayn, kelâm merkezli usûl meselelerinde Irak usûl görüşlerine muhalefet ederlerken, Mâtürîdî görüşleri benimsemekten bilinçli bir şekilde kaçınmışlardı.

Burada hemen akla gelen diğer ihtimal Şeyhayn'ın Mâtürîdî kelâmına mesafeli dururken, Ehl-i sünnet'in V. asırda, kelâmda yükselen diğer mezhebi olan Eş'arîliğe meyletmiş olabileceğidir. Nitekim Alâeddin es-Semerkandî (ö. 539/1144) usûl eserinin mukaddimesinde Hanefîler içinden bir meşâyih grubunu Mu'tezile'ye meylederken diğerlerinin de Eş'arî-elhî hadis çizgiye kaymasından ve bu yüzden Hanefî mezhebinin mihverinin olduğundan farklı bir noktaya doğru evrildiğinden dert yanmaktadır.⁶ Burada i'tizâl meyledenlerin Irak meşâyihî olduğu bilinmektedir. Peki, acaba Eş'arî çizgiye kayanlar kimlerdir? Irak'tan sonra mezhebin en güçlü fakihlerinin yetiştiği, Debûsî ve sonrasında usûlde bir gelenek oluşturmayı başaran Buhara meşâyihî burada akla gelen ilk topluluktur. Nitekim Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî kendi döneminde Hanefî ashabından çoğu kimsenin Eş'arî'nin kitaplarını elde ettiğine ve onun görüşlerinden istifade ettiğine dikkat çekmiştir.⁷

² Zübeyir Bulut, "Karşı Mihne Uygulamaları ve Er-Risaletü'l-Kâdiriyye (Kâdirî İtikadı)", KADER Kelam Araştırmaları Dergisi 15/1 (2017), 91.

³ Alâüddin Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî* (Kahire: Daru'l-kitâbi'l-İslâmî, 1308), 1/7-9.

⁴ Bu ihtilafların genel bir değerlendirmesi için bk.: Heysem Abülhamid Hazne, *Tetavvuru'l-fikri'l-usûli el-Hanefî* (Lübnan: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2015).

⁵ Muhammed b. Muhammed Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Ma'rifetü'l-hucecî's-şer'iyye* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000), 65; Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed Nesefî, *Tebseratü'l-edille fi usûli'd-dîn* (Dimeşk: Institut Français de Damas, 1990), 1/358-359.

⁶ Ebû Bekr Alâüddin Muhammed b. Ahmed Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl* (Katar: Matâbiu'd-davhati'l-hadisiyye, 1984), 2.

⁷ Muhammed b. Muhammed Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-dîn* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2005), 14. Buhara meşâyihinin kelâmî tavırları ile ilgili daha geniş bir değerlendirme için bk.: Abdullah Demir, "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütetekellim Hanefîler Örneği", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Veli Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik-* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 645; Osman Aydın, "İmâm Mâtürîdî'nin Yetiştirdiği İlmî Ortam ve Semerkant'ta İlim Merkezleri", *Diyanet İlmî Dergi* 55/3 (15 Eylül 2019), 586.

2.1. Hüsün-Kubhun Aklîliği ve Hüsün Emrin Medlûlü Yahut Mûcebi Olması

Mâtürîdî'nin usûl düşüncesinde hüsün-kubhun aklîliğinin net bir şekilde kabul edildiği ve erken bir dönemde sistematik olarak ele alındığı görülmektedir. O, imanın ve dahası nübüvvetin aklen zorunlu olduğunu ispat sadedinde aklî hükümleri üç kısımda ele almıştır. Akıl yoluyla zorunlu olarak hüsnü bilinen birinci kısmın misalini, nimete şükretmek; kabihliği zorunlu olarak bilinen küfür ise ikinci kısmın misalini oluşturur. Nübüvvet aracılığıyla elde edilen vahiy bilgisine zorunlu olarak ihtiyaç duyulan bölüm ise bu taksimde üçüncü kısmı oluşturmaktadır. Bu kısımda akıl, temelde bazı şeylerin hasen ya da kabih olduğunu idrak etme kuvvetine sahiptir ama detaylarında vahiy bilgisine muhtaçtır.⁸ Özellikle helal ve haramlarla ilgili bilginin sadece Kitab, resuller ve Allah'tan gelen haber yoluyla elde edileceğini vurgulaması onu Mu'tezile'nin hüsün-kubuh anlayışından ayırır.⁹ Sözelimi ibadetin hasen olduğuna dair temel bilgi akıl vasıtasıyla zihinde meydana gelse de sureti, miktarı ve vakitleri gibi bazı ayrıntılar vahiy olmaksızın tam manasıyla bilinemez. Vahiy birinci ve ikinci kısımdakilere muhalif olarak gelemez fakat üçüncü kısımda asılları mevcut olan hükümlere paralel olarak onları tafsilatlandırmak üzere gelir. Ayrıca birinci ve ikinci kısımda zarureten bilinen hükümleri teyit için vahyin gelmesi de Allah'ın kuluna bir ikramıdır.¹⁰ Mâtürîdî'nin bu anlayışını esas alan Semerkant usûl geleneğine bağlı Alaeddin es-Semerkandî ve Necmeddin en-Neseî gibi âlimler hüsün, emrin mûcebi değil medlûlü olacağı görüşünü benimsemişlerdir. Yani Allah'ın emrettiği bir şey henüz emredilmeden önce de hasendir, hakîm olan Şâri' hakkında aksi düşünülemez. Emredilenin vacip ya da mendup olduğu ve bunların da hasen olduğu bilindiğine göre emirdeki hüsün emredilmeden önce de sabit olacağı anlaşılır. Diğer yandan hikmet sahibi birinin emrinin hasen vasfına sahip olmaması, sefih birinin emrine benzeyeceğinden, me'mûrun bihin emirden önce de hasen vasfına sahip olduğu yani emrin/nassın hüsnü bilinen şeye delalet ettiği kabul edilmiş olmaktadır.¹¹

Pezdevî-Serahsî çizgisine baktığımız zaman hüsün-kubuh düşüncesinde esaslı bir şekilde Mâtürîdî düşünceye muhalefet ettiklerini görürüz. Pezdevî, fıkıh usûlü eserinde hüsün şer'î bir hüküm olduğuna vurgu yapmıştır. Şâri' tarafından emredilen fiillerdeki hüsün ancak şeriat yoluyla yani hitabın gelmesinden sonra bilinebileceğini, akılla idrak edilemeyeceğini, çünkü aklın hiçbir şeyi vacip kılamayacağını belirterek, hüsün emrin medlûlü değil mûcebi olacağını ifade etmiştir.¹² Pezdevî'nin ifadelerinin kısmen muğlak olması hasebiyle, Pezdevî şârihleri hüsün-kubuh konusunda müellifin görüşünün tam olarak Eş'arîler gibi hüsün emrin mûcebi mi yoksa Mâtürîdîler gibi medlûlü mü olduğunu tespit için farklı yorumlar yapmışlardır. Râmuşî (ö. 667/1269), Sığnâkî (ö. 714/1314) ve Erzincânî (ö. 700/1300'den sonra), Pezdevî'nin ifadelerini, ona göre hüsün ve kubhun aklî değil sem'î olacağı şeklinde yorumlamışlardır. Çünkü Şâri' hakîmdir, hikmeti gereği ancak hasen olanı emreder ve bu mânâda hüsün emrin medlûlü değil, mûcebidir. Hikmet sahibi olan Şâri'den emir geldikten sonra emredilenin hasen olduğuna kanaat getirilecektir. Değilse lügat ya da akıl yoluyla hüsün-kubuh tam olarak bilinemez. Akıl herhangi bir emir gelmeden önce hasen ya da kabih olacağına hüküm verme kapasitesine sahip değildir. Bilakis akla biçilecek yol, Şâri'den sadır olan emrin hüsnünü tanımak için bir alet olmasıyla sınırlıdır.¹³ Abdülaziz el-Buhârî ise ilk bakışta Pezdevî'nin ifadelerinden hüsün emrin mûcebi olacağını anlaşıldığını kabul etmektedir. Nitekim Pezdevî, nefsi itibarıyla (li-nefsihi) hüsnü sabit olanlar arasında iman ve namazı aynı kategoride zikretmektedir. Hâlbuki Debûsî, bu kısma örnek verirken imanı değil, hüsnü ittifakla sem'î olarak sabit olan namazı örnek vermiştir. Pezdevî'nin imanı buraya dâhil etmesi Eş'arîler gibi hüsün aklî değil şer'î olduğunu kabul ettiğini düşündürür. Fakat imanın hiçbir zaman mükellefiyetinin düşmeyeceğini belirtmesi, Abdülaziz Buhârî'ye göre bu ihtimali zayıflatmaktadır.¹⁴ Bâbertî (ö. 786/1384) de bu itirazı cevaplayarak Pezdevî'ye göre hüsün sem'î olduğunu savunmuştur. Ona göre namaz mükellefiyetinin bazı durumlarda düştüğü halde imanın düşmemesi aklî olmasını ispat etmez, bilakis imanın vücûd ve ademi itibarıyla neshe ihtimali olmamasıyla ilgilidir. Bu yüzden Pezdevî'nin ifadelerinden hüsün ve

⁸ “إنما يكون [الحجة] في العبادات والشرائع التي سبيل معرفتها السمع لا العقل، وأما الدين فإن سبيل لزومه بالعقل؛ فلا يكون لهم في ذلك على الله حجة؛ إذ في خلقه كل أحد من “ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne* (Beirut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005), 3/421.

⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 6/56.

¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 3/421; 10/542; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 268-269, 290; Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed Semerkandî, *Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'ân* (Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eser Kütüphanesi, 179), 229b; Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed Semerkandî, *Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'ân* (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 48), 250a.

¹¹ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 175-176; Ebû Hafz Ömer b. Muhammed Necmeddin Neseî, *Tahsilü usûli'l-fıkıh ve tafsilü'l-makâlât fihâ 'ale'l-vech*, thk. Bahaddin Karakuş (İstanbul: Daru bâbi'l-ilm, 2023), 40.

¹² “ومن قضية الشرع في هذا الباب أن حكم الأمر موصوف بالحسن، عرف ذلك بكونه مأمورا به لا بالعقل نفسه؛ إذ العقل غير موجب بحال” Alâüddîn Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî* (Kahire: Daru'l-kitâbi'l-İslamî, 1308), 1/182.

¹³ Ali b. Muhammed er-Râmuşî Hamidüddin ed-Darîr, *Fevâidü'l-Pezdevî* (Beirut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2017), 1/353; Hüsameddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc b. Alî Sığnâkî, *el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî* (Mektebetü'r-Rüşd li'l-Neşr ve't-Tevzî', ts.), 1/461; Ömer b. Abdülmuhsin Erzincânî, *et-Tekmil şerhu usûli'l-Pezdevî* (Daru'n-nur, 2022), 1/433.

¹⁴ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/183, 188.

kubhun sem'î olduğu anlaşılmalıdır.¹⁵ Sonuç olarak Pezdevî'ye göre hüsün ve kubhun emir ve nehiy açısından aklî değil sem'î olduğu anlaşılmaktadır ki bu aynı zamanda Eş'arîlerin görüşüdür. Akıl ise fikhî hükümlerle kulun mükellef olması için gerekli ehliyetin şartı yani esasen mûcib değil, bir araçtır.¹⁶

Serahsî, daha sarîh bir ifadeyle Mâtürîdîlerin ve Iraklıların benimsediği görüşe atıf yaparak, ancak isim vermeksizin bazı Hanefî meşâyihinin hüsün-kubhun aklîliğini savunduğunu belirtmiştir. Fakat ona göre emirdeki hüsnün sem'î olduğunu yani hüsnün, emrin mûcebi olduğunu söylemek gerekir.¹⁷ Böylece Semerkant meşâyihî, hüsün ve kubhun aklîliğini kabul ettiği halde, Serahsî bunların şer'îliğini savunmaktadır. Ancak Şeyhayn'ın yaklaşımının müteahhir Hanefî usûlünde diğer konulardaki kadar takip edildiğini söylemek güçtür. Nitekim müteahhir dönemin önemli usûl metinlerinden *el-Menâr*'da Şeyhayn'ın görüşü takip edilse de şârihlerin ve müteahhir dönemdeki usûlcülerin genel olarak hüsün ve kubhun aklîliğini savunarak, Mâtürîdî görüşü devam ettirdiği görülür.¹⁸

2.2. Aklın İmanı Vacip Kılması

Hüsün ve kubhun aklîliği meselesi ile ilgili ihtilaflar özellikle emir ve nehiyle ilgili çok sayıda usûl konusunu etkilemiştir. Mâtürîdî'nin bu bağlamda özellikle vurgu yaptığı bir tartışma da aklın insan tabiatı karşısında pozisyonu ve teklifi hükümlerde ne derece etkili olacağıdır. O, aklın vahiy karşısındaki konumu kadar, aklın insan tabiatı karşısındaki diyalektiğine de yer vermiştir denilebilir. Çünkü vahiy gelmeden insanın doğruyu bulmasının önündeki en mühim engel insanın tabiatından kaynaklanan şehvetleri ve güdüleridir. Fakat Allah, insan tabiatındaki olumsuz eğilimlere karşı bir denge unsuru olarak akıl melekesini de vermiştir. Böylece insan, arzularını dizginleyerek, fayda ve zararı yani hasen ve kabihî idrak edebilecektir. İnsan vahiyden önce icmâlî olarak vicdanında bulduğu aklî meyiller aracılığıyla hakikate yönelirken, vahiy geldiğinde, yine akıl yoluyla hakikati bulması bir lütuf olarak ona kolaylaştırılmıştır.¹⁹ Hatta insanın doğuştan fitrat üzere olması da Allah'ın ona yaradılışında yüklediği bu meyile işaret etmektedir. Bu yüzden çocukluğundan itibaren kendi haline bırakılan her insan aklıyla vahdâniyyet ve rubûbiyyet gibi temel bilgilere ulaşabilir.²⁰ Zaten daha öncesinde Mâtürîdî'nin yetiştiği okul olarak bilinen İyâziyye Okulu çevresinde de aklın imanı vacip, küfrü haram kılması kabul edilmiş bir husustur ve talebesi Rüstüfağnî (ö. 345/956) de fetvalarında aynı görüşü dile getirmiştir.²¹

Böylece Semerkant meşâyihinin erken dönemlerinden itibaren devam edecek olan kabule göre; akla sadece iman hususunda bir sorumluluk yüklenmektedir. Şer'iyât yani amele dönük teklif hükümler hususunda akla, hüküm verici değil sadece tanımlayıcı bir yetki verilmiş olmaktadır.²² Semerkantlılar hasen olanı emretmenin yahut kabih olandan sakındırmanın Allah'a vacip olmadığını belirtmişlerdir. Fiillerin hasen-kabih olarak vasıflanmasına rağmen Allah'ın bunlara riayet etmesinin zâtı için zorunlu olmadığı noktasında da Mu'tezile'nin hüsün-kubuh anlayışından ayrılmaktaydılar.²³

Mâtürîdî ile aynı yüzyılda yaşayan Hanefî âlimlerden Ebû'l-Mu'în en-Nesefî'nin büyük dedesi Mekhûl en-Nesefî (ö. 318/930) vahiy dışındaki delillerle de kişinin imanla mesul olacağını dile getirenlerdendir. Ona göre, nübüvvet aralıksız olarak devam etmemiş olsa ve vahiyden hiçbir şey kendine ulaşmamış olsa bile, kâinata gördüğü ayetler ve ibretler neticesinde herkes marifetulah hususunda mükelleftir, bundan kimsenin bütünüyle muaf tutulması düşünülemez.²⁴ Bir nesil sonraki Semerkant meşâyihinden Ebû Seleme es-Semerkandî (IV/X. asrın ikinci yarısı) ve Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Yahya Beşâğarî (IV/X. asrın ikinci yarısı) de akıllı olduğu halde imanı terk etmenin ebediyen azabı gerektireceğini ve bunda kimsenin mazur olamayacağını belirtmişlerdir.²⁵

¹⁵ Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd Bâbertî, *et-Takrîr li Usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî* (Kuveyt: Kuveyt Vakıflar Bakanlığı, 2005), 1/507; 2/9.

¹⁶ Mevlânâ Mehmed İzmîrî, *Hâşiyetü İzmîrî ale Mirâtü'l-usûl* (İstanbul: Sirâc Yayınevi, 2023), 1/480-484; Karakuş, *Mu'tezile Fıkıh Usûlüniün Hanefî Usûlüne Etkisi*, 207.

¹⁷ Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Daru'l-marife, 2004), 1/60.

¹⁸ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Teftâzânî, *Şerhu't-Telviḥ ale't-Tavzîḥ* (Mısır: Mektebetü sabih, ts.), 1/365; Muhammed b. Hamze b. Muhammed Şemsüddin Fenârî, *Fusûlu'l-bedâ'î fi usûli's-şerâ'î* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 1/182; Ahmed b. Ebî Saïd Molla Cîven, *Nürü'l-envâr fi şerhi'l-Menâr* (Karaçi: Mektebetü Büşra, 2015), 1/147; İbn Nizamiddin Ensârî, *Fevâtihu'r-rahamât bi şerhi Müsellemi's-subût* (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2012), 1/23; Ahmed Efendi Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâtü'l-İmâm* (Karaçi: Zam Zam Publishers, 2004), 75-76. Benzer tartışmalar için bk.: Mehmet Sait Arvas, *Fıkıh Usulü Kelam İlişkisi*, "Hicri VII. Asra kadar Hanefî Usulü Bağlamında", (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018) 177-178; 204-206; 213; 217-220.

¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 2/322; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 88; Semerkandî, *Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'ân* (Esad Efendi, 48), 250a-b.

²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 8/271.

²¹ Muhammed b. Abdilhamîd es-Semerkandî Üsmendî, *Lübâbü'l-kelem*, thk. M. Said Özvarlı (İstanbul: TDV Yayınları, 2019), 55; Ahmed b. Musa Keşşî, *Mecmûu'l-havâdis ve'n-nevâzil ve'l-vâkıât* (Kerkük: Mektebetü emîr-Daru İbn Hazm, 2023), 3/1498, 1539.

²² Mustafâ Saim Yeprem, *Matürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi* (Ankara: TDV Yayınları, 2015), (Arapça bölüm), 57.

²³ Ali Bardakoğlu, "Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî", *Ebû Mansur Semerkandî Matürîdî (862-944)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1986), 43.

²⁴ Ebû Mutî' b. Fazl Mekhûl en-Nesefî, *Kitâbü'r-red ale ehli'l-bida' ve'l-ehvâ'i'd-dâle* (Konya: Hikmetevi Yayınları, 2013), 155-156.

²⁵ Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Yahyâ Beşâğarî, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn* (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2015), 14, 41-42.

Pezdevî ve Serahsî'nin hüsün-kubuh konusundaki yaklaşımları, onları aklın, teklifi açıdan hiçbir şeyi vacip kılamayacağı sonucuna götürmüştür. Pezdevî, imanın, akıl alametleri kendisinde görülen buluşu yaklaştırmış bir çocuğa ya da kendisine davet ulaşmayan kimselere doğrudan vacip olmayacağını söylemiştir. O burada, Debûsî'nin sistemleştirdiği haliyle nefsü'l-vücûb-vücûbu'l-edâ ayırımına işaret ederek konuyu temellendirmiştir. Bu durumda akıllı bir sabîye aslen iman vacip denilse bile, edâ zorunluluğu yani iman etme yükümlülüğü, miktarını sadece Allah'ın tayin edeceği bir zaman zarfında gerçekleştirir. Böylece, kendince gerek Mu'tezile'nin gerekse Eş'arîlerin iki uç görüş olarak tanımladığı yaklaşımlarından kaçınılmış olmaktadır. Zira Mu'tezile'ye göre akıl, imanı doğrudan vacip kılarken, Eş'arîler kulu küfürden dahî sorumlu tutmamış, teklifi açıdan insan aklını neredeyse tamamen yok saymıştır. Görüldüğü kadarıyla Pezdevî, hüsün-kubuhun aklî olduğunu kabul etmese de, aklın belli şartlar oluştuktan sonra imanı vacip kılacağını kabul etmekte ve bu iki konu arasında zorunlu bir bağlantı kurmamaktadır. Ona göre şer'î emirlerdeki hüsnün akla nisbeti sahih olmasa da, akıllı kimse Allah'tan gelen bazı işaretler ve tecrübe yoluyla imanı elde edebilir, yani nihayetinde imanın vacip olması akla değil vahiy gibi Allah'tan gelen bilgiye bağlanmıştır. Fakat imanda teklifi zorunluluktan bahsetmek yine de kesin değildir. Hatta bu seviyede bir idrake ulaşmadan vefat eden kimse iman etmeden ölse ahirette mesul olmayacaktır.²⁶ Pezdevî bu durumu bir adım daha ileri götürerek küfrün de zatı itibariyle/aklen yasak olmadığını, bilakis Allah tarafından naslar aracılığıyla yasak kılındığını iddia etmiştir.²⁷ Bu ifadeler daha sonra gelen şârihlerce Mâtürîdî mezhebinden ayrılarak Eş'arîler gibi küfrün aklen değil şer'î emir dolayısıyla yasaklandığı düşüncesine götüreceği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Zira Mâtürîdîlere göre şeriat gelmeden önce aklen iman vacip olduğu gibi küfür de haramdır. Hâlbuki Pezdevî'nin ifadelerinin hüsün-kubuhun akliliğini tamamen devre dışı bırakacak bir neticeyle sonuçlanması muhtemeldir. Fakat Pezdevî – kendince- bu kabulleriyle illetleri yok sayan Cebriyye ile illetleri zatı itibariyle mûcib gören Mu'tezile arasında orta bir yol tutmaktadır.²⁸

Serahsî, hocası Halvânî'den âkil sabîye imanın vacip olacağına dair bir nakilde bulunmuş ve sonra ona muhalefet ederek aklın imanı vacip kılmayacağını kabul etmiştir.²⁹ Bazı kaynaklarda Serahsî ile birlikte Kâdîhân'ın da hüsün-kubuh hususunda Eş'arîlere muvafakat ettiği ve ona göre aklın imanı vacip kılmadığı gibi kendisine davet ulaşmayan kimsenin küfre düşse bile azap görmeyeceği aktarılmıştır. Bu iddianın göstergesi sayılabilecek bir fetva Kâdîhân'ın (ö. 592/1196) fetvaları arasında mevcuttur. Buna göre hanımına: "Allah tüm müşriklere azap ederse sen boşsun." diyen kimsenin hanımı boş olmaz. Çünkü müşriklere azap olunmayacak bir taifenin var olması mümkündür.³⁰ Kâdîhân'ın böyle demesinin sebebi, kendilerine davet ulaşmayan müşrikler ahirette akıllarıyla hükmederek iman etmedikleri için mesul olmayacağından, azap görmeyeceklerini kabul etmesidir.³¹ Bu görüş ismi geçen iki âlim dışında, aynı zamanda bir kısım Buhara meşâyihinin görüşü olarak nakledilmiştir.³²

Sonuç olarak, Buharalı usûlcülerin Mâtürîdî görüşüne muhalefet ettikleri söylenebilir. Pezdevî ve Serahsî, hüsün ve kubuhun akliliğini ve aklın imanı vacip kılmasını kabul etmemekle Mâtürîdîlerin görüşünden bir hayli uzaklaşmışlardır. Öyle ki, Eş'arîlerle aralarındaki tek fark akıl sahibi kimse için küfrün caiz olup olmayacağıdır. Hatta Ebü'l-Yûsuf el-Pezdevî bu konuda da Eş'arî görüşü benimseyerek kendisine davet ulaşmayan akıllı kimsenin küfür üzere ölse bile ahirette mesul olmamasını mümkün görmüştür. Ona göre Buhara imâmının bu konudaki genel görüşü Eş'arîlerle aynıdır. Ebü Hanîfe'den yapılan rivayet ise marifetullahın resul geldikten sonra vacip olması şeklinde tevîl edilmelidir.³³

2.3. Tekvîn Sıfatı

Buharalı usûlcülerin Mâtürîdîlere muhalefet ettiği bir başka konu da tekvîn sıfatındaki görüşleridir. Konuya girmeden önce Ehl-i sünnet kelâm mezheplerinin görüşlerine kısaca değinmek faydalı olacaktır. Eş'arîlere göre Allah'ın tekvin, tahlîk, terzîk, ihyâ ve benzeri fiili sıfatları kadîm değildir. Bu fiiller Allah'ın kadîm kelâmıyla var olurlar ve bu fiil sıfatlar hâdistir. Kur'ân'da geçen: "Allah bir şeye ol der, o da derhal olur." meâlindeki ayetlerden yola çıkan Eş'arîler, Allah'ın yoktan var etmesini hakiki manada

²⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/229-236; Kivâmüddîn Emîr Kâtib b. Emîr İtkânî, *eş-Şâmil fi şerhi Usûli'l-Pezdevî (min bidâyeti's-sebep ilâ âhiri'l-Kitâb)* (Riyad: İmam Muhammed Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 324.

²⁷ "وهذا كأفعال العباد من الطاعات ليس بموجبة للثواب بذواتها بل الله تعالى يفضله جعلها كذلك فصارت النسبة إليها بفضله وكذلك العقاب يضاف إلى الكفر عن هذا الوجه"; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/172.

²⁸ Sıġnâkî, *el-Kâfi*, 4/2034-2037; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/170-172; İtkânî, *eş-Şâmil*, 14-22; Bâbertî, *Takrîr*, 7/174-178.

²⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/339-340.

³⁰ Fahrüddîn Hasen b. Mansûr Kâdîhan, *el-Fetâva'l-hânîyye* (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2009), 1/444; Yûsuf b. Ömer Nebîre-i Şeyh Ömer, *Câmi'ü'l-muzmerât ve'l-müşkilât* (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2018), 4/141.

³¹ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 78-79; Mevlânâ Mehmed İzmîrî, *Kemâlî'd-dirâye fi cem'i'r-rivâye min şürûhi'l-Mülteka* (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2017), 3/386.

³² Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere fi'l-akâ'idü'l-münciye fi'l-âhire* (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2002), 159.

³³ Ebü'l-Yûsuf Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 214-217. Doğrusu Ebü'l-Yûsuf'ün bu yorumu oldukça tartıma açık bir tevîldir. Çünkü tartışmanın bir ayağı da resul gelmiş olsa yani fetret devri olmasa da ıssız bir yerde yaşayan kimsenin akli dolayısıyla imanla mükellef olup olmayacağıdır.

³⁴ el-Bakara 2/117, Yâsin 36/82.

kadîm kelâmıyla ilişkilendirerek, tekvîn sıfatını kadîm kabul etmemişler, yaratılışı kadîm kelâma izafe etmişlerdir.³⁵ Mâtürîdîler ise ilgili ayetlerdeki ifadenin Allah'ın kelâmıyla doğrudan ilişkilendirilemeyeceğini, bunun yerine Allah'ın kadîm olan tekvîn sıfatı ile eşyayı yarattığını, ayetteki “*ol der, o da derhal oluverir*”³⁶ emrinin hakikatte emir değil süratle iş görme manasına mecaz/süratten kinaye olduğunu savunmuştur. Çünkü onlara göre kadîm bir sıfat olarak tekvîn ile bu sıfatın tahakkuku neticesinde meydana gelen mükevven farklı şeylerdir.³⁷

Ebü'l-Üsr el-Pezdevî'ye göre ayetteki emirle kastedilen, yaratmadaki süratten mecaz olması değil, hakikaten yaratılmasının illeti olan kadîm kelâmın kendisidir.³⁸ Aslında burada emrin vücup ifade etmesi konusunu ele alan Pezdevî, genellikle tekvîn meselesiyle ilgili tartışılan bu ayetin tefsirinde mecaz anlayışını reddedip, hakiki kelâma yaptığı vurguyla, Mâtürîdîlerin “ol” emriyle süratten mecaz/kinâye kastedildiğini kabul ederek temellendirdikleri tekvîn anlayışını reddetmiş olmaktadır. Onun bu ifadeleriyle Mâtürîdîler'e muhalefet ettiği hususunda ittifak eden Pezdevî şârihleri, Eş'arîlerle aynı görüşte olup olmadığı hakkında farklı görüşler benimsemişlerdir. Hamîdüddîn ed-Darîr'e (ö. 666/1268) göre Pezdevî, Mâtürîdîlere muhalefet etmekle birlikte tam olarak Eş'arîlerin görüşünü de benimsememiş, kendine has üçüncü bir görüşü benimsemiş olmaktadır.³⁹ Hamîdüddîn ed-Darîr'in yorumunu sonraki dönemde diğer şârihlerden Erzincânî, Sıgnâkî ve Bâbertî kabul etmiştir.⁴⁰ Fakat Abdülaziz el-Buhârî, Pezdevî adına yapılan bu tevili isabetli bulmamış, onun tam olarak Eş'arîlerle aynı şeyi ifade ettiği sonucuna ulaşmıştır. Nitekim Pezdevî'nin *Usûl*'ünün başka bir nüshasından ve yine Pezdevî'nin *Takvîmü'l-edille* şerhindeki ifadelerinden iktibasta bulunan Abdülaziz el-Buhârî'ye göre, Pezdevî'nin ifadelerinin üçüncü bir görüş olarak anlaşılması kelâmî açıdan bazı sorunlar doğuracaktır. Buna göre, emir lafzının hakiki mânâsına yaptığı vurgu onu Eş'arîlerle aynı noktaya getirmektedir.⁴¹

Serahsî ise -doğrudan Mâtürîdîler'nin görüşünü kastederek- ilgili ayetteki ifadenin, bazılarının zannettiği gibi mecaz/kinâye manasında tekvîne işaret etmediğini, emir sîgasıyla hakikaten yaratmanın meydana geldiğini söyleyerek açıkça tekvîn görüşüne karşı çıkmıştır.⁴² Zikri geçen şerhlerden Abdülaziz el-Buhârî dışındaki isimler Debûsî'nin görüşünün Mâtürîdîler gibi olduğunu yani Allah'ın kadîm tekvîn sıfatıyla yarattığını kabul ettiğini söylemişlerdir. Ancak Debûsî aynı bağlamda yani emrin vücup ifade etmesi konusunda ilgili ayeti zikrederek, buradaki emrin, emredilen şeyin yaratılması/îcâdı için olduğunu ve emirle îcâddan kinaye yapıldığını belirtmiş, Mâtürîdîlerin, emrin süratten mecaz/kinâye olması görüşüne değinmemiştir.⁴³ Bu haliyle Debûsî'nin Mâtürîdîlerin görüşünü benimsediğini söylemek mümkündür.

Netice itibarıyla Buhara meşâyihinin Mâtürîdîlerin tekvîn anlayışından uzak oldukları anlaşılmaktadır. Burada şöyle bir ihtimal gündeme gelebilir: Belki de Mâtürîdî'nin tekvîn sıfatı ile ilgili yorumları⁴⁴ bu dönemde, bu coğrafyada henüz çok bilinmiyordu. Ancak Ebü'l-Mu'in'in Mâtürîdî'nin görüşlerini sistematik hale getirmesinden sonra tekvîn anlayışı Mâtürîdîliğin alamet-i fârikalarından sayılır olmuştu. İlk bakışta makul görünen bu itiraz, aynı dönemdeki kelâm eserlerine göz atınca anlamını yitirmektedir. Çünkü Fahu'l-İslâm el-Pezdevî'nin kardeşi Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî kelâm kitabında Mâtürîdî'nin tekvîn hakkındaki görüşünü Ehl-i sünnet'in görüşü olarak tercih etmiş, diğer fırkalarla birlikte Eş'arîler'in görüşlerini de tartışmıştır. Hatta Pezdevî ve Serahsî'nin az önce tercih ettiğini belirttiğimiz görüşü olan; yaradılışın Allah'ın kadîm kelâmı ile meydana geldiği iddiasını tekvîn-mükevven ayrımını kabul etmeyenlerin -muhtemelen Eş'arîleri kastediyor- bir istidlali olarak nakletmiştir.⁴⁵ Buna göre Pezdevî ve Serahsî'nin tercih ettikleri görüşün Mâtürîdîliğe karşı ve Eş'arîlik lehinde kasıtlı bir tavır olarak okunması zemininin mevcut olduğu söylenebilir.

³⁵ Ebü'l-Muzaffer İserfâyîni, *et-Tebîrî fî'd-dîn ve temyîzu'l-fırkâti'n-nâciye ani'l-fıraki'l-hâlîkîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 166; Hikmet Yağlı Mavil, “Eş'arîlik Ve Mâtürîdîlik Arasındaki İhtilafli Meselelere Bir Katkı: Kün Emri Ve Yaratmaya Tesiri”. *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 81-84.

³⁶ el-Bakara 2/117.

³⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlî's-sünne*, 1/548; 6/506; Ebü'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed Neseî, *Tebîratü'l-edille fî usûli'd-dîn* (Dimeşk: Institut Français de Damas, 1990), 1/317; Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (Esad Efendi, 48), 108b; Ebü Hafs Ömer b. Muhammed Necmeddin Neseî, *et-Teyîrî fî't-tefsîr* (İstanbul: Darü'l-lübab, ts.), 2/420; 9/270.

³⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfi'l-esrâr*, 1/113.

³⁹ Hamîdüddîn ed-Darîr, *Fevâidü'l-Pezdevî*, 1/294.

⁴⁰ Erzincânî, *et-Tekmil*, 1/307; Sıgnâkî, *el-Kâfi*, 1/344; Bâbertî, *Takrîr*, 1/353.

⁴¹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfi'l-esrâr*, 1/115.

⁴² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/18; Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Ali el-Kârî, *Minehü'l-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fikhi'l-ekber* (Beyrut: Darü'l-Beşâ'iri'l-İslamiyye, 2009), 131.

⁴³ Ebü Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed Debûsî, *Takvîmü'l-edille* (Beyrut: Darü'l-kütübü'l-İlmiyye, 2001), 38.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*'de tekvîn ile görüşlerini sistematik olarak ele almış, müteahhir dönemdeki haline yakın ve net bir şekilde konuyla ilgili görüşlerini serdetmiştir. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 126-130.

⁴⁵ Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 76, 78.

2.4. Hükümün Tanımı

Tekvîn meselesiyle ilişkilendirilen bir başka konu da hükümün tanımıyla ilgili tartışmalardır. Alâeddin es-Semerkindî'ye göre hükümün tanımındaki; Allah'ın hitabının kendisi ya da hitabın eseri olması şeklindeki ihtilaf, tekvîn-mükevven ayrımı ile ilgilidir. Mâtürîdîler tekvînin kadîm bir sıfat olarak mükevvenden farklı olduğunu, dolayısıyla hükümün de mahkûmdan farklı olduğunu savunmuştur. Onlara göre Allah'ın ezeli sıfatı olan hitâbı/kelâmı kastedildiğinde Allah'ın bir mesele hakkında hüküm vermesi manasında ezeli sıfatı kastedilir. Ancak kulların fiilleri neticesinde ortaya çıkan farz ve haram gibi teklîfi hükümler bu ezeli sıfatın taallukları olarak hâdistir. Bu yüzden şer'î hükümler, hitâbın kendisi olarak değil kadîm hitabın eseri olarak tanımlanmalıdır. Bu dakik ayrım, Mâtürîdîlerin tekvîn-mükevven ayrımındaki yaklaşımlarından kaynaklanır. Çünkü nasıl ki Allah'ın kadîm sıfatı olan tekvîn ile bu sıfatla yaratılan mükevven farklı ise kelâm ile hüküm de ayrı şeylerdir. Nitekim tekvîn-mükevven ayrımını kabul etmeyen Eş'arîler ve Mu'tezile, hüküm, hitâbın eseri olarak değil bizatihi kendisi olarak kabul etmişlerdir.⁴⁶

Bazı modern ve klasik usûl kitaplarında Fukaha-Hanefî metoduna göre hükümün, hitabın eseri olduğu yönündeki genel kabul Semerkant meşâyihî için doğrudur. Fakat tekvîn-mükevven ayrımını kabul etmeyen Eş'arî-Mu'tezilî usûlcüler gibi, Buharalı Hanefî usûlcülerin -Pezdevî-Serahsî- çizgisine bu tanımın isnadı sorunlu hale gelmektedir. Çünkü bu konu tekvîn meselesindeki kelâmî kabullerin bir hülasasıdır ve Buharalılar bu konuda Mâtürîdîler gibi düşünmediği halde, Mâtürîdîlerin hüküm tanımının onlara isnadı doğru değildir. Buhara meşâyihinin kendi eserlerinde doğrudan hüküm tanımına dair bir ifadeye rastlanmamaktadır. Ancak Sadrüşşerîa, "hüküm hitâbın kendisidir" şeklindeki tarifi Eş'arîlere tâbî olan bazı müteahhir ulemânın görüşü olarak vermekle yetinmiş ve bir isim zikretmemiştir.⁴⁷ Sadrüşşerîa'nın burada kastettiği müteahhir ulemânın Eş'arîlere tabi olan bir kısım Buhara Hanefîsi olması muhtemeldir.⁴⁸

Sonuç

Hanefîlerin fıkıh usûlü ile ilgili mezhep içi ihtilafları dikkatle incelendiğinde aslında kâhîr ekseriyetinin kelâmî arka plana sahip ve çoğu kez fûrû fıkıhta pratik bir sonucu olmayan ihtilaflar olduğunu söylemek mümkündür. Bu minvalde akla gelen ilk ihtimal fıkıh usûlünde benimsenen bazı görüşlerin kelâmî tartışmalar ekseninde geliştiğidir ki, işbu çalışmada Buhara'daki en önemli usûlcülerden Fahrul-İslâm el-Pezdevî ve Şemsü'l-eimme es-Serahsî'nin usûl eserleri üzerinden kelâmî görüşlerinin izleri aranmıştır. Özellikle fıkıhta ve fıkıh usûlünde söz sahibi olan Buhara Hanefîliği, fıkıh usûlünde olduğu gibi kelâmîde de Mâtürîdî'nin bazı görüşlerine muhalif bir tavır geliştirmiştir. Genel olarak Buhara meşâyihinde gördüğümüz bu eğilimin bir kısım bariz örnekleri, müteahhir dönemde fıkıh usûlüne şeklini veren iki önemli usûlcü olan Fahrul-İslâm el-Pezdevî ve Şemsü'l-eimme es-Serahsî'ye aittir. .

Buhara Hanefîliği mezhebin gelişim gösterdiği ilk asırlardan itibaren fıkıh ve fıkıh usûlünde oldukça etkili bir konumda olmayı başarmıştır. Bu başarının arkasında özellikle fûrû fıkıh alanında ön planda olmaları ve buna bağlı olarak fıkıh usûlünde kurumsallaşmayı sağlamaları etkili olmuştur. Fakat kelâmî tartışmaların yoğun bir şekilde devam ettiği H. V. asırda müesses bir kelâm mezhebi düşüncesi sunmakta aynı başarıyı gösterdiklerini söylemek mümkün değildir. Genel olarak Ebû Hanîfe'nin eserleri vasıtasıyla tevârüs eden kelâmî esaslara bağlı kalarak Ehl-i sünnet-Hanefî çizgiyi takip etmişlerdir. Böylece Irak'ta bir tür savrulma yaşayarak kurucu imam Ebû Hanîfe'ye kelâmîde muhalefet eden ve Mu'tezile ile uzlaştığı düşünülen Irak Hanefîliğinden ayrılmış olmaktadır. Diğer yandan bölgede kelâmî görüşleri aradan geçen bir asır içinde hâlâ etkisini sürdüren İmâm Mâtürîdî'ye de tepkisel bir yaklaşım göstererek, onun görüşlerini benimsememiş, hatta kimi zaman Eş'arî mezhebiyle yakınlaşmak pahasına ona muhalefet etmişlerdir. Buharalı usûlcülerden Pezdevî ve Serahsî, bu muhalefeti onun ismini açıkça zikretmeden yürüten iki önemli isimdir. Çünkü nihayetinde, bölgede Ehl-i sünnet aleyhine güçlenen bir Mu'tezile tehlikesi vardır. Aynı fikhî mezhebi paylaştıkları ve Ehl-i sünnet hassasiyeti yüksek bu kelâm âlimini bir hasım olarak konumlandırmak onların aleyhine olacaktır.

Pezdevî ve Serahsî kelâm eseri yazmamakla birlikte fıkıh usûlü eserlerinde bazı meselelerin satır aralarında Mâtürîdî kelâmına muhalefetlerini görür hale getirmişlerdir. Çalışmamızda ele aldığımız hüsün-kubuh, aklın imanı vacip kılması, tekvîn ve hükümün tanımı başlıklarında kimi zaman doğrudan kimi zaman da dolaylı olarak Mâtürîdî çizgiden farklı bir noktada olduklarını söylemek mümkündür. Daha detaylı araştırmalarla bu iddianın kesinleştirilmesi ihtimali varsa da, işbu değerlendirme aracılığıyla bu kanının ispat edilebileceği düşünülmektedir. Çünkü Buharalı usûlcülerin Mâtürîdîliğe muhalefet ettikleri konular

⁴⁶ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 17-18.

⁴⁷ Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, 1/21, 24; Muhammad Abu al-Fath Bayanuni, "Hüküm (Fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/466.

⁴⁸ Karakuş, *Mu'tezile Fıkıh Usûlüünün Hanefî Usûlüne Etkisi*, 90.

kelâmın merkezindeki konulardır ve tekvîn meselesinde olduğu gibi, bu dönemde sadece Mâtûrîdîler tarafından benimsenen, onların şîârı haline gelmiş konulardır. Nitekim bu iddia ilk defa bizim ortaya attığımız bir görüş değildir. Kadim dönemde hem usûl hem de kelâm eserlerinde Pezdevî-Serahsî çizgisinin Mâtûrîdî'ye muhalefeti zaten resmedilmiştir. Diğer bir konu ise ismi geçen usûlcülerin bütünüyle Eş'ârîliği benimseyip benimsemediğidir. Pezdevî'de gördüğümüz gibi kimi zaman Eş'ârîlerin görüşünün mezhep ismi zikredilerek eleştirilmesi bu ihtimalin kesin olarak ispatını geçersiz kılmaktadır. Yine de ihtilaf edilen bu konularda Buhara meşâyihinin -özellikle Serahsî'nin- Eş'ârîliğe meylettığı ya da en azından onlarla uzlaşmacı bir noktada oldukları söylenebilecektir.

Kaynakça | References

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn. *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Kahire: Daru'l-kitâbi'l-İslâmî, 1308.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân. *Minehü'l-ravzi'l-ezher fî şerhi'l-Fıkhî'l-ekber*. Beyrut: Daru'l-Beşa'iri'l-İslamiyye, 2009.
- Arvas, Mehmet Sait. *Fıkh Usulü Kelam İlişkisi, "Hicri VII. Asra kadar Hanefî Usulü Bağlamında"*, (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).
- Aydınlı, Osman. "İmâm Mâtürîdî'nin Yetiştirdiği İlmî Ortam ve Semerkant'ta İlim Merkezleri". *Diyanet İlmî Dergi* 55/3 (15 Eylül 2019), 565-599.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd. *et-Takrîr li Usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*. 8 Cilt. Kuveyt: Kuveyt Vakıflar Bakanlığı, 2005.
- Bardakoğlu, Ali. "*Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî*". *Ebü Mansur Semerkandî Matürîdî (862-944)*. 33-50. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1986.
- Bayanuni, Muhammad Abu al-Fath. "Hüküm (Fıkh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/466-468. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bedir, Mürteza. *Fıkh Mezhep Sünnet*. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Beşâğarî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Yahyâ. *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2015.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi. *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*. Karaçi: Zam Zam Publishhers, 2004.
- Bulut, Zübeyir. "Karşı Mihne Uygulamaları ve Er-Risaletü'l-Kâdiriyye (Kâdirî İtikadı)", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2017).
- Debûsî, Ebü Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed. *Takvîmü'l-edille*. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2001.
- Demir, Abdullah. "*Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütakellim Hanefiler Örneği*". IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu - Hanefîlik-Mâtürîdîlik-. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- Ebü'l-Yüsr Pezdevî, Muhammed b. Muhammed. *Usûli'd-dîn*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2005.
- Ebü'l-Yüsr Pezdevî, Muhammed b. Muhammed. *Ma'rifetü'l-huceci's-şer'iyye*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000.
- Ensârî, İbn Nizamiddin. *Fevâtihu'r-rahâmât bi şerhi Müsellemü's-subût*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2012.
- Erzincânî, Ömer b. Abdülmuhsin. *et-Tekmil şerhu usûli'l-Pezdevî*. 6 Cilt. Daru'n-nur, 2022.
- Fenârî, Muhammed b. Hamze b. Muhammed Şemsuddin. *Fusûlu'l bedâ'î fi usûli's-şerâ'î*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2006.
- Hamidüddin ed-Darîr, Ali b. Muhammed er-Râmûşî. *Fevâidü'l-Pezdevî*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2017.
- Hazne, Heysem Abülhamid. *Tetavvuru'l-fikri'l-usûli el-Hanefî*. Lübnan: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2015.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *el-Müsâyere fi'l-akâ'idü'l-münciye fi'l-âhire*. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1. Baskı., 2002.
- İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer. *et-Tebîr fi'd-dîn ve temyîzu'l-fırkâti'n-nâciye ani'l-fıraki'l-hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hût. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- İtkânî, Kıvâmüddîn Emîr Kâtib b. Emîr. *eş-Şâmil fi şerhi Usûli'l-Pezdevî (min bidâyeti's-sebeb ilâ âhiri'l-Kitâb)*. Riyad: İmam Muhammed Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- İzmîrî, Mevlânâ Mehmed. *Hâşiyetü İzmîrî ale Mirâtü'l-usûl*. 2 Cilt. İstanbul: Sirâc Yayınevi, 2023.
- İzmîrî, Mevlânâ Mehmed. *Kemâlü'd-dirâye fi cem'î'r-rivâye min şürûhi'l-Mülteka*. 11 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2017.
- Kâdîhan, Fahrüddîn Hasen b. Mansûr. *el-Fetâva'l-Hâniyye*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2009.
- Karakuş, Bahaddin. *Hicri II-VI Asırlarda Mu'tezile Fıkh Usûlünün Hanefî Usûlüne Etkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Keşşî, Ahmed b. Musa. *Mecmû'u'l-havâdis ve'n-nevâzil ve'l-vâkât*. 3 Cilt. Kerkük: Mektebetü emîr-Daru İbn Hazm, 2023.
- Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu't-Tevhîd*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehlî's-Sünne*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2005.
- Mekhûl en-Nesefî, Ebü Mutî' b. Fazl. *Kitâbü'r-red ale ehli'l-bida' ve'l-ehvâi'd-dâle*. Konya: Hikmetevi Yayınları, 2013.
- Molla Cîven, Ahmed b. Ebî Saîd. *Nûrû'l-envâr fi şerhi'l-Menâr*. 2 Cilt. Karaçi: Mektebetü Büşra, 2015.
- Nebîre-i Şeyh Ömer, Yûsuf b. Ömer. *Câmi'u'l-muzmerât ve'l-müşkilât*. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2018.
- Necmeddin Nesefî, Ebü Hafs Ömer b. Muhammed. *et-Teyîr fî't-tefsîr*. 15 Cilt. İstanbul: Darü'l-lübab, ts.
- Necmeddin Nesefî, Ebü Hafs Ömer b. Muhammed. *Tahsilu usuli'l-fikh ve tafsilu'l-makâlât fihâ 'ale'l-vech*. thk. Bahaddin Karakuş. İstanbul: Daru bâbi'l-ilm, 2023.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebîratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. 2 Cilt. Dimeşk: Institut Français de Damas, 1990.
- Semerkandî, Ebü Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl*. Katar: Matâbiu'd-davhati'l-hadisiyye, 1984.
- Semerkandî, Ebü Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Şerhu Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 48, 1b-386b.
- Semerkandî, Ebü Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Şerhu Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eser Kütüphanesi, 179, 1b-1062a.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-marife, 2004.
- Sığnâkî, Hüsâmeddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc b. Alî. *el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî*. 5 Cilt. Mektebetü'r-Rüşd li'l-Neşr ve't-Tevzî', ts.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavzîh*. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü sabîh, ts.

Üsmendî, Muhammed b. Abdilhamîd es-Semerkindî. *Lübâbü'l-keîâm*. thk. M. Said Özvarlı. İstanbul: TDV Yayınları, 2. Baskı., 2019.

Yağlı Mavil, Hikmet. "Eş'arîlik Ve Mâtürîdîlik Arasındaki İhtilafî Meselelere Bir Katkı: Kün Emri Ve Yaratmaya Tesiri". *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 64-94. <https://doi.org/10.33931/abuifd.902409>.

Yeprem, Mustafa Saim. *Matürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhî*. Ankara: TDV Yayınları, 2. Baskı., 2015.

Şaff 61/6 Âyetinin 'Ubeyy b. Ka'b'a İsnad Edilen Kırâ'ati: Hz. Muhammed'in "Ahmed İsmiyle Müjdelenmesi mi?" Yoksa "Peygamberlerin Sonuncusu Olduğuna Atıf Mı?"

Orhan GÜVEL | <https://orcid.org/0000-0002-6104-8177>

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | guvelorhan@gmail.com

Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi | [ROR: https://ror.org/03h8sa373](https://ror.org/03h8sa373)

Tefsir | Osmaniye, Türkiye

Öz

Kur'an'ın Şaff 61/6 âyetinde Hz. İsa'nın kendinden sonra Ahmed ismi ya da sıfatında bir peygamberin gelişini müjdelmesi konu edilmektedir. Bazı Müslüman âlimlerin ilk asırlardan itibaren bu müjdelemenin izlerini İncillerde yer alan Paraclete/Faraklit kelimesiyle ilişkilendirmesi, meselenin Müslüman ve Hristiyan kültür arasındaki temel polemik konularından birine dönüşmesine kapı aralamıştır. İki kültür arasında Şaff 61/6 âyeti çerçevesinde yürütülen tartışmalar âyetin sahâbeden 'Ubeyy Ka'b'a isnad edilen alternatif bir kırâ'atinin ortaya çıkmasıyla yeniden alevlenmiştir. Bu kırâ'at farklılığı ilk olarak Arthur Jeffery (öl. 1959) tarafından San Lorenzo de El Escorial Manastırı Kraliyet Kütüphanesinde kayıtlı bulunan Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-Merandî'nin (öl. 588/1192) *Kurratu 'Ayni'l-Kurrâ' fi'l-Kırâ'at* adlı eserinin yazmasında rastlanmıştır. Bu okuyuşa göre Şaff 61/6 âyetinde Hz. İsa'dan sonra Ahmed isminde bir peygamberin geleceği değil ümmetin son ümmet ve kendisinin de nebîlik ve resullük müessesesinin son temsilcisi olacağı bir peygamberin gelişini müjdelenmektedir. Bu çalışmada Şaff 61/6 âyetinin İslâmî kaynaklarda yorumlanması ve 'Ubeyy b. Ka'b'a isnad edilen kırâ'at hakkında bilgi içeren Batılı ve Arap yazarlara ait çalışmalar nitel araştırma yöntemi kullanılarak tetkik edilmiştir. Tefsir geleneğinde âyetin daha çok Hz. Muhammed'in Ahmed ismi ya da sıfatıyla müjdelenmesi cihetiyle yorumlamaya konu edildiği görülmektedir. Arthur Jeffery'nin dikkat çektiği kırâ'at farklılığı hakkında en kapsamlı değerlendirme ise Sean W. Anthony'ye ve Zekeriyâ Muhammed'e (öl. 2023) aittir. Anthony, 'Ubeyy b. Ka'b'a isnad edilen kırâ'ati Kur'an'ın diksiyonuna uymadığı ve başka kaynaklar tarafından teyit edilemediği gerekçesiyle âyetin orijinal ve tarihsel olarak tercihe şayan bir okuması olarak görülemeyeceğini ifade ederken, Muhammed âyetin Hatt-ı Osmânî'ye göre yazılışı ve 'Ubeyy kırâ'ati arasındaki farklılığın taşhîften kaynaklı olabileceği üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda Muhammed, âyetin doğru okunması için üçüncü alternatif bir kırâ'at önermektedir. Muhammed'in önerdiği kırâ'ate göre âyet şöyle meâllendirilebilir: "Meryem oğlu İsa, 'Ey İsrailoğulları! Ben size Allah tarafından gönderilmiş bir elçiyim. Ben elinizdeki Tevrat'ı tasdik etmek ve benden sonra gelecek, ümmeti en faziletli/üstün ümmet olacak Allah'ın kendisiyle nebîlik müessesesini nihayete erdireceği bir peygamberi müjdellemek için gönderildim. Onlar: 'Bunlar düpedüz bir sihirdir.' dediler." (Şaff 61/6) Yapılan incelemede Şaff 61/6 âyeti hakkında 'Ubeyy b. Ka'b'a isnad edilen kırâ'at ve Muhammed'in önerdiği alternatif kırâ'atinin kadim Mushaf'lar ve kırâ'at farklılıklarına dair bilgi içeren kaynaklar tarafından teyit edilemediği ve Kur'an üslubuyla uyumlu olmadığı tespit edilmiştir. Her iki okuyuşun da hem lafız hem de içerdikleri anlam bakımından Hatt-ı Osmânî okuyuşuna göre tercih edilebilecek bir durum arz etmediği görülmüştür. Merandî'nin eserinde 'Ubeyy b. Ka'b'a isnad edilen kırâ'atin ilgili sahâbînin kişisel Mushafına düştüğü tefsirî bir açıklama ya da Hz. Osman Mushafının ortaya çıkmasından önce tedavülde olan yedi harf kabîlinden bir kırâ'ate dayanıyor olmasının kuvvetle muhtemel olduğu anlaşılmıştır. İlgili kırâ'atte Ahmed isminin zikredilmiyor oluşunun Hz. Osman Mushafı'nın otantiklik düzeyini etkileyecek bir yönünün bulunmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Kırâ'at, Şaff 61/6 Âyeti, Ahmed, Faraklit, 'Ubeyy b. Ka'b

Atıf Bilgisi

Güvel, Orhan. "Şaff 61/6 Âyetinin 'Ubeyy b. Ka'b'a İsnad Edilen Kırâ'ati: Hz. Muhammed'in 'Ahmed İsmiyle Müjdelenmesi mi?' Yoksa 'Peygamberlerin Sonuncusu Olduğuna Atıf Mı?'" *Rize İlahiyat Dergisi* 27 (Ekim 2024), 217-234.

<https://doi.org/10.32950/rid.1487038>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 20.05.2024	Kabul Tarihi: 17.09.2024	Yayın Tarihi: 20.10.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyyatdergi@erdoğan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		




Dizinlenme Bilgisi



The Kirā'at of The Verse Şaff 61/6 as Ascribed to 'Ubayy b. Ka'b: "The Prophet Muhammed's Promise With The Name Aḥmed?" or "An Attribution to his Being The Last of The Prophets?"

Orhan GÜVEL |  <https://orcid.org/0000-0002-6104-8177>

Assist. Prof. | Author | guvelorhan@gmail.com

Osmaniye Korkut Ata University |  <https://ror.org/03h8sa373>

Tafsir | Osmaniye, Türkiye

Abstract

In the Qur'ānic verse Şaff 61/6, the Prophet 'Īsa announces the coming of a prophet with the name or attribute of Ahmad after him. Since the first centuries, some Muslim scholars have associated the traces of this announcement with the word Paraclete in the Gospels, which has opened the door for the issue to become one of the main polemical issues between Muslim and Christian cultures. The debate between the two cultures over the verse Şaff 61/6 was reignited by the emergence of an alternative qirā'at of the verse attributed to the Companion 'Ubayy Ka'b. This difference of qirā'at was first encountered by Arthur Jeffery (d. 1959) in the manuscript of Abū Ishāq Ibrāhīm b. Muḥammad al-Marandī's (d. 588/1192) *Ḳurrā'atu 'Ayni al-Ḳurrā' fi al-Ḳirā'at* in the Royal Library of the Monastery of San Lorenzo de El Escorial. According to this qirā'at, the verse Şaff 61/6 does not herald the coming of a prophet named Ahmad after the Prophet 'Īsā, but the coming of a prophet whose ummah will be the last ummah and who will be the last representative of the institution of prophethood and messengership. In this study, the interpretation of the verse Şaff 61/6 in Islamic sources and the works of Western and Arabic authors that contain information about the qirā'at attributed to 'Ubayy b. Ka'b were analyzed using qualitative research methodology. In the exegetical tradition, the verse is mostly interpreted in terms of the glad tidings of the Prophet Muhammad with the name or attribute of Ahmad. The most comprehensive evaluation of the difference in the qirā'at pointed out by Arthur Jeffery belongs to Sean W. Anthony and Zakariyyā Muḥammad (d. 2023). While Anthony argues that the qirā'at attributed to 'Ubayy b. Ka'b cannot be regarded as an original and historically preferable reading of the verse because it does not conform to the diction of the Qur'ān and cannot be confirmed by other sources, Muḥammad emphasizes that the difference between the 'Ubayy's qirā'at and the 'Ubayy's qirā'at may be due to the taṣhīf. In this context, Muḥammad proposes a third alternative qirā'at for the correct reading of the verse. According to Muḥammad's suggested qirā'at, the verse can be translated as follows: "Īsā, son of Mary, said, O Children of Israel! I am a messenger sent to you from Allah, to confirm the Torah that you have, and to bring good tidings of a prophet who will come after me, whose ummah will be the most virtuous/superior ummah, and with whom Allah will end the institution of prophethood. They said: 'This is sheer magic.'" The analysis revealed that the qirā'at attributed to 'Ubayy b. Ka'b about the verse Şaff 61/6 and the alternative qirā'at suggested by Muḥammad could not be confirmed by the ancient Mushafs and the sources containing information about the differences in qirā'at and were not compatible with the Qur'ānic style. It has been observed that both recitations are not preferable to the Khatt al-Osmānī recitation in terms of both the wording and the meaning they contain. It is highly probable that the qirā'at attributed to 'Ubayy b. Ka'b in al-Marandī's work is based on an exegetical commentary on the personal Mushaf of the companion or on a qirā'at of the seven letters that was in circulation before the appearance of the Mushaf of Uthman. It is concluded that the absence of the name Ahmad in the relevant qirā'at does not affect the authenticity of the Mushaf of Uthman. (Şaff 61/6)

Keywords

Tafsir, Qirā'at, Şaff 61/6 Verse, Ahmad, Paraclete, 'Ubayy b. Ka'b

Citation

Güvel, Orhan. "The Kirā'at of The Verse Şaff 61/6 as Ascribed to 'Ubayy b. Ka'b: 'The Prophet Muhammed's Promise With The Name Aḥmed?' or 'An Attribution to his Being The Last of The Prophets?'" . *Rize Theology Journal* 27 (October 2024), 217-234.

<https://doi.org/10.32950/rid.1487038>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 20.05.2024	Date of Acceptance: 17.09.2024	Date of Publication: 20.10.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

Kur'ân'ı Kerîm'in evveleminde muhataplara bir konuşma/tilâvet biçiminde nakledildiği bilinmektedir. Hz. Muhammed'in peygamberlik hayatı boyunca muhataplarına okuduğu Kur'ân bölümleri hem hıfz hem de kitabet yoluyla kayıt altına alınmaya çalışılmıştır. Özellikle Hz. Osman döneminde yürütülen cem' ve istinsah faaliyetlerinde Kur'ân bölümlerinin yazılışı ve okunmasında belirli bir standardizasyon yakalanmaya gayret edilse de bu hususta tam muvaffak olunduğunu söylemek güçtür.

Şüphesiz bunda çeşitli amiller etkili olmuştur. Bunların başında Arap yazısının o dönemde henüz yazılı bir metni sonraki nesillere standart bir biçimde aktarma niteliğine sahip olmaması gelmektedir. Öyle ki Kur'ân bölümlerinin yazıldığı ilk sahifelerin noktalama ve harekelemeden ârî olmasından dolayı o dönemde yazılı bir Kur'ân bölümü ancak onu ezberden okuyabilen biri tarafından doğru okunabilmektedir. Başka bir deyişle bu yazılı malzeme yalnızca ezberi korumaya yardımcı olan kayıtlardan ibarettir. Bundan dolayı Aloys Sprenger'in (öl. 1893) isabetle ifade ettiği üzere "hafızayı desteklemeye yönelik not defterleriyle neşredilmiş kitaplar arasında ayırım yapılması"¹ zaruridir.

Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer dönemindeki cem' faaliyetlerinin muharrik unsuru büyük ölçüde Kur'ân bölümlerinin kaybolma endişesidir. Hz. Osman dönemine gelindiğinde buna Kur'ân âyetlerini farklı okumaktan kaynaklanan ihtilafları giderme gayesinin de eşlik ettiği görülmektedir. Bundan dolayı Hz. Osman döneminde yürütülen cem' ve istinsah faaliyetleri çerçevesinde Arap yazısının o dönemde sahip olduğu tüm eksikliklere rağmen Kur'ân âyetleri standart bir biçim ve okuyuşla kayıt altına alınmaya çalışılmış ancak bu çok sayıda âyetin farklı kırâ'at edilmesine mâni olamamıştır. Farklı okuyuşların ortaya çıkmasında seçkin sahâbîlerin farklı coğrafyalarda kendilerine has ilim halkaları kurmalarının etkisi yadsınamaz.

Mushaflaşma sonrası Kur'ân âyetlerinin tek bir okuyuşla sınırlandırılmaması sonraki dönemde bir kırâ'atin makbul görülebilmesi için belirli şartlara uyması gerektiği anlayışını ortaya çıkarmıştır. Bu şartlardan ilk akla gelenleri bir kırâ'atin sıhhat problemi olmayan bir senedle nakledilmiş olmasına ilaveten Hatt-ı Osmânî ve Arap dili gramerine uygunluk arz etmesidir. Bu şartları yerine getiren okuyuşlar makbul kırâ'at kategorisinde görülürken şartları tam sağlamayanlar şâz ya da mevdu' kırâat olarak nitelenmiştir.

Bu kırâ'atlerden özellikle Hatt-ı 'Osmânî'ye uymayanlar mushaf farklılığı olarak isimlendirilebilecek düzeyde farklı okuyuşları ihtiva etmektedir. Bu nakillerde 'Abdullah b. Mes'ûd ve 'Ubeyy b. Ka'b gibi yaşadıkları dönemde otorite görülen isimlerin kişisel mushaflarına ve bu mushaflarda yer alan farklı okuyuşlarına işaret edilmektedir. Bu nakillerdeki okuma farklılığı çoğu kez Hatt-ı Osmânî'yle uyumludur. Ancak bu okuyuşlarda yer yer sahâbenin tefsirî açıklamalarına ve Hz. Muhammed döneminde Kur'ânî ifadelerin farklı lafızlarla okunmasına ruhsat tanıyan yedi harf gibi uygulamaların izlerine de rastlanabilmektedir. Bundan kastımız bir âyetin Hatt-ı Osmânî'den tamamen farklı bir biçimde ve ilave lafızlarla okunmasıdır. Bu türden okuyuşları şâz kırâ'atten ziyade Mushaf farklılığı sınıfında görmek daha isabetli olacaktır.

Kaynaklarda mushaf farklılığı sınıfına dâhil edilebilecek bir kırâ'ate Şaff 61/6 âyeti hakkında sahabeden 'Ubeyy b. Ka'b'a (öl. 33/654) isnad edilen bir nakilde rastlanmaktadır. İlk olarak Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-Merandî'nin (öl. 588/1192) *Qur'ratu 'ayni'l-kurrâ' fi'l-kırâ'at* adlı eserinin yazmasında Amerikalı Filolog ve Mushaf Tarihi Uzmanı Arthur Jeffery (öl. 1959) tarafından tespit edilen bu kırâ'at, Şaff 61/6 âyetinin Hatt-ı Osmânî'yle yazılışından ve makbul kırâ'atlarından farklı bir muhtevaya sahiptir.

Arthur Jeffery'nin dikkat çektiği bu kırâ'at farklılığı hakkında en kapsamlı değerlendirme Filistinli Şair ve Edebiyatçı Zekeriyâ Muhammed'e (öl. 2023)² ve Sean W. Anthony'ye aittir. Yine İngiliz Dinler Tarihçisi Geoffrey Parrinder (öl. 2005) âyetin farklı okunuşuna temas eden yazarlar arasındadır. Tunus'ta 'Abdulmecîd eş-Şerefi editörlüğünde bir heyet tarafından hazırlanan ve günümüze ulaşan tüm kırâ'at ve mushaf farklılıklarını tespit etmeyi hedefleyen *el-Muşhaf ve kırâ'atuhu* adlı çalışmada ise bu kırâ'ate Jeffery'e atıfla işaret edilmekle yetinilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkçede bu kırâ'at farklılığına değinen bir çalışma mevcut değildir.

'Ubeyy b. Ka'b kırâ'atine göre Şaff 61/6 âyetinde, Hz. Muhammed'in "Ahmed" ismiyle Hz. 'İsâ'dan sonra gelecek peygamber olacağı değil ümmetinin son ümmet ve kendisinin de peygamberlik müessesesinin son temsilcisi olacağı müjdelmektedir. Bu çalışmada Şaff 61/6 âyetinin yorumlanması ve 'Ubeyy b. Ka'b'a isnad edilen kırâ'at farklılığı hakkında bilgi içeren kaynaklar nitel araştırma yöntemi kullanılarak incelemeye tabi tutulacaktır. İlk olarak Şaff 61/6 âyetinin İslâmî kaynaklarda yorumlanışına değinilecek, sonrasında Jeffery, Parrinder, Anthony ve Muhammed'in değerlendirmeleri çerçevesinde ilgili kırâ'at farklılığının tahliline yer verilecektir.

¹ Gregor Schoeler, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Yazı ve Rivayet*, çev. Güllü Yıldız (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022), 14.

² Yazarın asıl adı Dâvud Maḥmûd 'İd Maḥmûd Şaḳîr'dir. Yazılarında Zekeriyâ Muhammed mahlasını kullanması ve bu ismiyle şöhret bulmasından ötürü çalışmada yazar bu adıyla anılacaktır.

1. İslâmî Kaynaklarda Şaff 61/6 Âyetinin Yorumlanması

Kaynaklarda medenî sûreler arasında sayılan Şaff sûresinin altıncı âyetinde Hz. 'İsâ'nın kendinden sonra "Ahmed" ismi ya da sıfatında bir nebî geleceğini müjdelemesi konu edinilmekte ve tefsirlerde âyet sıklıkla bu cihetten yorumlanmaya konu olmaktadır. Türkçe meâllerde âyet genellikle şu muhtevada çevrilmektedir: "Vaktiyle Meryem oğlu 'İsâ 'Ey İsrailoğulları! Ben size Allah tarafından gönderilmiş bir elçiyim. Ben elinizdeki Tevrat'ı tasdik etmek ve benden sonra gelecek ismi ya da sıfatı Ahmed [övgüye mazhar] olacak bir peygamberi müjdelemek üzere gönderildim.' demişti. 'İsâ ya da Ahmed (Hz. Muhammed) onlara bir takım beyyinâta gelince, muhatapları, 'Bunlar düpedüz bir sihirdir.' dediler." (Şaff 61/6)

İbn İshâk (öl. 151/768), ehlikitaba mensup Yahudi ve Hıristiyan din adamlarının, kendi kutsal kitaplarında sıfatları ve ismi zikredildiğinden peygamberliğini ilan etmeden önce Hz. Muhammed'i en iyi tanıyanlar olduğunu ifade etmekte ve gerek "İşte o kimseler [vakti geldiğinde] ellerinin altındaki Tevrat'ta ve İncil'de kendisinden söz edilmiş olduğunu görecekları ümmî [yani geçmişte vahiy kültürüne sahip olmayan ve çoğu okuma yazma bilmeyen Arap milletine mensup] peygambere uyacak kimselerdir." (A'râf 7/157) âyeti, gerekse "Yahudilere Allah tarafından ellerinin altındaki Tevrat'ı [özü/kaynağı itibarıyla] tasdik eden bir vahiy [Kur'an] ulaşınca onu hemen reddettiler. Hâlbuki öteden beri kâfirlere [müşrik Araplara] karşı üstünlük sağlamak için, [Rabbimiz! Bize önderlik edip yol gösterecek bir peygamber ve vahiy gönder!] diye yalvarıp yakaranlar da bunlardı. Hâl böyleyken Allah tarafından gönderildiğini gayet iyi bildikleri peygamber kendilerine gelince onu inkâr ettiler. Allah'ın laneti o kâfirlerin üzerine olsun!" (Bakara 2/89) âyetine işaret ederek onların öncesinde Ahmed isminde Hz. İbrahim'in dinine mensup bir peygamberin gönderileceğini söyleyerek putperestlere üstünlük tasladıklarını belirtmektedir.³

'Amr b. Şuraḥbil'den (öl. 63/683) ilk vahiyyle ilgili nakledilen bir rivâyette Hz. Muhammed'e vahiy meleği tarafından Fâtîha sûresinin okunması ve sonrasında Varaḳa b. Nevfel'e (öl. 610(?)) gelişi hikâye edilmektedir. Rivâyete göre Varaḳa durumu Hz. Muhammed'ten dinleyip ona üç kez peşi sıra müjdelere olsun dedikten sonra "Şahitlik ederim ki sen 'İsâ'nın müjdelediği elçisin." demiştir. Sonrasında "Benden sonra gelecek, ismi Ahmed olan bir elçiyi müjdeliyorum." âyetini okuyan Varaḳa 'Şahitlik ederim ki sen Ahmed'sin, şahitlik ederim ki sen Muhammed'sin..." demiştir.⁴ Yine Ebu Mûsâ el-Eş'arî'den (öl. 42/662-663) nakledilen bir rivâyette Ca'fer b. Ebî Ṭâlib'in (öl. 8/629) Necâşî Aşhame'nin (öl. 9/630) huzuruna çıktığında neden kendisine secde etmediklerini sorması üzerine onun, Allah'tan başkasına secde etmediklerini, Allah'ın içlerinden birini elçi olarak gönderdiğini, bu elçinin 'İsâ b. Meryem'in müjdelediği elçi olduğunu söyleyerek, Şaff 61/6 âyetindeki "Benden sonra gelecek ismi ya da sıfatı Ahmed olan bir elçiyi müjdeliyorum." meâlindeki âyeti okuduğu ifade edilmektedir.⁵

Şaff 61/6 âyetinin nüzul tarihini mevcut veriler göz önünde bulundurulduğunda tespit etmek güç görünmektedir. Ancak gerek Şaff sûresinin medenî sûreler arasında sayılması gerekse muhtevasının medenî dönemle mutabık bir durum arz etmesi özellikle rivâyetteki Varaḳa'nın ilgili âyeti okuduğu yönündeki ifadeye ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini göstermektedir. Ca'fer b. Ebî Ṭâlib'in H 7. yıla değin Habeşistan'da kaldığı bilinmektedir. İlk Habeşistan hicretinde olmasa da sonraki dönemde bu âyetin nüzulünden haber almış olma ihtimali vardır. Ancak rivâyette Necâşî'yle ilk karşılaşmadan bahsedildiği dikkate alındığında bu görüşmede Hz. Muhammed'in Ahmed ismiyle müjdelenmesinin de ayrıca tetkike muhtaç olduğu ifade edilebilir.

Bazı rivâyetlerde Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerden ayrılan vasıflarına işaret edilmektedir. Hz. Muhammed'e ref' edilerek nakledilen bu rivâyetlerin inceleme konusu yaptığımız âyetin Hatt-ı Osmânî'de yazılışı ve 'Ubeyy b. Ka'b'a nispet edilen kırâ'atiyle benzeşen yönleri mevcuttur. Bunlardan birine yine 'Ubeyy b. Ka'b kanalıyla gelen bir rivâyette rastlanması câlib-i dikkattir.

'Ubeyy b. Ka'b yoluyla gelen bir rivâyette Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerden ayrılan beş vasfına işaret edilmektedir. Bunlardan ilki düşmana korku salmakla desteklenmek, ikincisi yeryüzünün anahtarlarına sahip olmak, üçüncüsü Ahmed ismiyle adlandırılmak "سَمِيَتْ أَحْمَدُ" dördüncüsü toprağın kendisine tâhir/temiz kılınması ve sonuncusu ümmetinin en hayırlı ümmet "وَجَعَلْتَ أُمَّتِي خَيْرَ الْأُمَّمِ" olmasıdır.⁶ Dikkat edilecek olursa burada Hz. Muhammed'in Ahmed ismiyle adlandırılma vasfı Şaff 61/6 âyetinin Hatt-ı Osmânî'deki okunuşuyla mutabıktır. Ümmetinin en hayırlı ümmet olduğunun vurgulanması ise âyetin 'Ubeyy b. Ka'b'a isnad edilen kırâ'atiyle ilişkilidir. Zira rivâyetteki "أُمَّتِي خَيْرَ الْأُمَّمِ" ifadesiyle ikinci bölümde inceleme konusu yapacağımız okuyuş farklılığındaki "أُمَّتُهُ آخِرُ الْأُمَّمِ" ifadesi arasında hem biçim hem de anlam bakımından yakınlık vardır. Bu ilişki rivâyetin 'Ubeyy b. Ka'b'tan rivâyet edilmiş olması bakımından ayrı bir öneme sahiptir.

Cubeyr b. Muṭ'im'den (öl. 59/678-679) Hz. Muhammed'e ref' edilerek nakledilen bazı rivâyetlerde Hz. Muhammed'in beş farklı

³ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr Muṭṭalibî, *es-Sîre (Kitâbu's-sîyer ve'l-meḳâzî)*, nşr. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978), 83.

⁴ 'Abdullâh b. el-'Absî Ebû Bekr b. Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, nşr. Sa'd b. Nâşır eş-Şetrî (Riyad: Dâru Kunûzi İşbilyâ, 2015), XX/357.

⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, XX/418.

⁶ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İshâk el-Mekkî Fâkihî, *Aḥbârü Mekke fi kadîmi'd-dehri ve ḥadîsihi*, nşr. 'Abdulmelik 'Abdullâh Dehîş (Beyrut: Dâru Ḥaḍar, 1994), III/90.

ismi olduğuna vurgu yapılmaktadır: “Allah’ın resulü şöyle dedi: Benim beş ismim var. Ben Muhammed’im, Ahmed’im, el-Mâhî’yim, el-Ĥâşir’im, el-‘Âkib’im.”⁷ Rivâyetin bazı tariklerinde bu beş ismin delalet ettiği anlamlara da değinilmektedir. Buna göre Muhammed ve Ahmed isimleri özel isim olarak zikredilirken el-Ĥâşir “Diriliş Günü insanların adımlarını takip ederek toplanacağı kişi”, el-Mâhî “Allah’ın kendisiyle küfrü/inkârı sileceği kişi, el-‘Âkib ise “sonuncu” anlamına gelmektedir.⁸ Rivâyetin bazı tariklerinde el-‘Âkib isminin el-‘Âhîr “الآخر” kelimesiyle şerh edilmesi, bu ismin Hz. Muhammed’in son peygamber olduğuna işaret eden bir anlamda yorumlandığını göstermektedir.⁹ İnceleme konusu yaptığımız kırâ’at farklılığında “يَخْتُمُ اللَّهُ بِهِ الْأَنْبِيَاءَ وَالرُّسُلَ” denilerek Hz. Muhammed’in nübüvvet müessesinin son temsilcisi olduğuna işaret edilmesi bakımından bu da önemli bir kayıttır.

‘İrbâd b. Sâriye’den (öl. 75/694) nakledilen bir rivâyette de Şaff 61/6 âyetiyle ilişkili ifadelere yer verilmektedir. Hz. Muhammed’e ref’ edilerek nakledilen bu rivâyette, Hz. Muhammed’in Hz. Âdem, henüz toprak hâlindeyken kendisinin Allah katında peygamberlerin sonuncusu “خَاتَمُ النَّبِيِّينَ” diye yazılı bulunduğu; atası Hz. İbrahim’in duası, Hz. ‘İsâ’nın müjdesi ve annesinin gördüğü bir rüyanın neticesi olduğunu ifade etmesinden bahsedilmektedir. Yine ‘Ubâde b. Şâmit’ten (öl. 34/654) nakledilen bir rivâyette Hz. Muhammed’e bize kendinden bahset, denmesi üzerine “Ben İbrahim’in duasıyım. Beni en son müjdeleyen de ‘İsâ’dır.” dediği bilgisine yer verilmektedir.¹⁰

‘Abdullah b. Mes’ûd’tan (öl. 32/652-653) mevķûf olarak nakledilen bir rivâyette Hz. Muhammed’in hayat sahnesine çıkmadan müjdelenen peygamberlerin beşincisi olduğu vurgulanmakta ve Hûd 11/71 âyetinde Hz. İbrahim’e Hz. İshâk ve Hz. Yakub’un, Âl-i İmrân 3/39 âyetinde Hz. Zekeriyâ’ya Hz. Yahyâ’nın, Âl-i İmrân 3/45 âyetinde Hz. Meryem’e Hz. ‘İsâ’nın ve son olarak Şaff 61/6 âyetinde Hz. ‘İsâ’nın diliyle Hz. Muhammed’in müjdelendiğine işaret edilmektedir. Yine Beyhaķ’ın (öl.458/1066) *Delâ’ilu’n-Nubuvve*’sinde, Hz. Muhammed’in Kur’ân’da “Muhammed, Ahmed, ‘Abdullah, Tâhâ ve Yâsîn” olmak üzere beş farklı isminin zikredildiğine işaret edilmektedir.¹¹

Kaynaklarda Şaff 61/6 âyetinde geleceği müjdelenen Ahmed ismindeki nebînin Hz. Muhammed olmadığı yönünde kabullere de rastlanmaktadır. Ebû ‘Alî el-Cubbâ’î’nin (öl. 303/916) *Kitâb’ul-makâlât* eserinde “Zikru’l-karâmiye ve Zikru’l-Mesîh” başlığı altında Ķarmaķîlerin Hıristiyanlardan mülhem bir yaklaşımla Hz. Muhammed’ten sonra da peygamber geleceğini savunduklarına değinilmektedir. Burada nakledildiğine göre Ķarmaķîler, Hz. ‘İsâ’nın İncil’de kendinden sonra Ahmed isminde bir peygamberin gelişini müjdelediğini kabul etmekle birlikte bu peygamberin Hz. Muhammed olmadığını ileri sürmektedir. Onlara göre Hz. Muhammed’in adı Ahmed değil Muhammed olduğuna göre Hz. ‘İsâ’nın kendinden sonra geleceğini müjdelediği peygamber henüz zuhur etmemiştir. Hz. Muhammed’in bir adının Ahmed olduğu ve son peygamber olduğunun reddi anlamına gelen bu yaklaşım, Cubbâ’î’ye göre bir kimsenin iki isim alamayacağı kabulüne dayanmaktadır. Cubbâ’î, Tevrat, Zebur ve İncil’in Ķarmaķîlerin bu yaklaşımını neyettiğini ifade etmektedir. Zira ona göre nasıl Hz. Ya’ķûb İsrâ’îlullah, Hz. ‘İsâ Mesîh ve Hz. İlyâs Yâsîn diye isimlendirildiyse, Hz. Muhammed de Ahmed diye isimlendirilmiştir. Cubbâ’î sonrasında tarihte dört peygamberin iki isimle anıldığına dair ‘Abdullah b. Cerrâr’dan nakledilen bir rivâyet aktarır.¹²

Kitâb’ul-makâlât’ta düşülen muhakkik notunda da işaret edildiği üzere Cubbâ’î’nin ‘Abdullah b. Cerrâr’dan Hz. Muhammed’e ref’ ederek naklettiği rivâyeti diğer kaynaklardan teyit etmek mümkün görünmemektedir. Ancak benzer içerikte bir rivâyete Ĥalîl b. Aĥmed’in (öl.170/787) *Kitâbu’l-‘ayn*’ında rastlanmaktadır. Senedsiz nakledilen bu rivâyette, ‘Abdullah b. Cerrâr’ın ref’ ederek naklettiğinden farklı olarak tarihte beş peygamberin iki isimle anıldığına değinilmekte ve Muhammed-Aĥmed, ‘İsâ-Mesîh, Żu’l-Kifl-İlyâs, İsrâ’îl-Ya’ķûb ve Yûnus-Żu’n-Nûn eşleştirmelerine yer verilmektedir.¹³

Gerek Ahzâb 33/40 âyetinde Hz. Muhammed’in peygamberlik müessesesinin son temsilcisi olduğuna işaret edilmesi gerekse A’râf 7/157 âyetinde Hz. Muhammed’in ehlikitabın kutsal kitaplarında zikredildiğine yönelik atıflar gerekse yukarıda bazılarında işaret ettiğimiz Hz. Muhammed’in kendisini Ahmed, Hz. ‘İsâ’nın müjdesi, el-‘Âkib ve Ĥâtemu’n-Nebiyîn olarak isimlendirdiğine dair nakiller, Müslüman gelenekte Hz. Muhammed’in son peygamber ve ehlikitap kültüründe ismi ya da sıfatlarıyla geleceği önceden müjdelenen bir nebî olarak görüldüğünün açık işaretleridir. Bu hususun inceleme konusu yaptığımız âyet hakkında

⁷ Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe Dîneverî, *el-Mesâ’il ve’l-ecvibe*, nşr. Mervân ‘Atiyye, Muĥsin Ĥârabe (Beyrut: Dâru İbn Keşîr, 1990), 203.

⁸ Ebû ‘Abdurrahmân Aĥmed b. Şu’ayb el-Ĥorâsânî Nesâ’î, *es-Sunenu’l-kubrâ*, nşr. Heyet (Kahire: Dâru’t-Teşîl, 2012), XIII/463.

⁹ Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. ‘Abdullâh İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru’l-Ķur’âni’l-‘Azîz*, nşr. Ĥuseyn b. ‘Ukkâşe, Muhammed b. Muşţafâ Kenz (Kahire: el-Fârûķu’l-Ĥadîşe, 2002), IV/383.

¹⁰ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî Ĥaberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli ‘ayyi’l-Ķur’ân*, nşr. ‘Abdullâh b. ‘Abdilmuĥsin Turķî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), XXII/613; Ebû’l-Ķâsim ‘Alî b. el-Ĥâsen İbn ‘Asâkir, *Târîĥu Dimeşk*, nşr. ‘Omer b. Ćarâme ‘Amravî (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1995), III/393.

¹¹ Ebû Bekr Aĥmed b. el-Ĥuseyn b. ‘Alî Ĥusevcirdî Beyhaķî, *Delâ’ilu’n-nubuvve*, nşr. ‘Abdu’lmu’ţî Ķal’acî (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1988), I/159; İbn ‘Asâkir, *Târîĥu Dimeşk*, III/393-394.

¹² Ebû ‘Alî Cubbâ’î, *Kitâb’ul-makâlât*, thk. Özkan Şimşek vd. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 95.

¹³ Ĥalîl b. Aĥmed, Ebû ‘Abdurrahmân Ĥalîl b. Aĥmed Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘ayn*, nşr. Mehdi Maĥzûmî, İbrahim Sâmerî (Beyrut: Mektebetu’l-Hilâl, 1988), III/189.

nakledilen kırâ't farklılığının doğru anlaşılmasında son derece önemli bir yöne sahip olduğunda şüphe yoktur. İlgili bölümde bu meselenin değerlendirmesine yer verilecektir.

Şaff 61/6 âyetinde Hz. Muhammed'in Hz. 'İsâ'nın diliyle müjdelendiği "Ahmed" kelimesinin bir özel isim mi yoksa ismin müsemmasına delalet eden bir ism-i fâ'il "aḥmedu" ya da ism-i mef'ûl "maḥmûd" anlamında mı kullanıldığı ihtilaflıdır.

Âyette Hz. Muhammed'in Hz. 'İsâ'nın diliyle Ahmed özel ismine atıfla müjdelendiğini kabul eden bazı Müslüman âlimler İncillerde bunun izini aramaya yönelmiştir. Bu bağlamda âyette geçen Aḥmed isminin Süryânîcede Faraklit/Paraklit (فارقليط) ismine karşılık geldiğini söyleyenler olduğu gibi¹⁴ bu ismin Süryânîcede Munḥamenna (المنحمننا) ve Yunancada Beraklîtis (البرقليطس) kelimeleriyle karşılandığını ifade edenler de mevcuttur.¹⁵

Bu yorumun en eski örneklerinden birine İbn İshâk'a (öl. 151/768) isnad edilen bir rivâyette rastlanmaktadır. Sean W. Anthony, konuya dair kaleme aldığı makalesinde bunu ilk girişim olarak nitelemekte, hatta İbn İshâk'ın mevzuyla ilgili olarak (Yuhanna 15/16-23) bölümünden yaptığı çevirinin Arapça konuşan Hıristiyanların yaptıklarından dahi erken bir döneme tarihlenmesi bakımından büyük öneme sahip olduğunu vurgulamaktadır. Anthony'ye göre bu çeviriye değer katan diğer önemli unsur İncil'in sonraki dönemde Arapçaya yapılan çevirileri gibi ne Yunanca ne de Süryânîceden yapılmış olmasıdır. Yazar, bu çevirinin Hıristiyan Filistin Ârâmîcesine dayandığına dair önemli işaretler bulunduğunu belirtir.¹⁶

Burada İbn İshâk'tan nakledilen mezkûr rivâyetin tam çevirisine yer vermek faydalı olacaktır: "İbn İshâk dedi ki: Bana 'İsâ b. Meryem'in, Rasulullah'ın sıfatları hakkında İncil'de İncil ehline okuması için Allah'tan gelen, onlara gönderilecek Allah'ın elçisine dair şunları söylediği bilgisi ulaştı: 'Beni kim öfkelenirse -Havari Yuhanna'nın 'İsâ b. Meryem'in yaşadığı dönem hakkında onlara bir İncil istinsah ettiğinde belirttiğine göre- Rabbi öfkelenir. Eğer onların huzurunda benden önce hiç kimsenin yapmadığı şeyleri yapmamış olsaydım onların bir günahı olmazdı. Ancak şimdiden inkâra yeltendiler ve beni ve aynı zamanda da Rabbi galebe çalacaklarını düşündüler. Ancak Yasa'daki söz mutlak surette yerine getirilmelidir. Onlar beni boş yere öfkelenirdiler. Şu hâlde Rabbin kendi katından size göndereceği Munḥamennâ ve Rabbin katından çıkan Kutsal Ruh gelirse bu durumda o, bana ve sizlere şahitlik edecektir. Çünkü siz daha önce benimlediniz. Bunu size, yakınmayasınız diye söyledim.' Munḥamennâ Süryânîcede Muhammed ismine karşılık gelir. Yunancada ise bu Baraklîtis kelimesiyle karşılaşılır."¹⁷

Abdulaḥad Dâvûd (öl. 1930), Kitâb-ı Mukaddes'in Süryânîce tercümesinde kullanılan paraqlêta kelimesinin Ârâmîce karşılığının "Mhamda" yahut "Hamîda" olduğunu ve Grekçe'deki "Periqlêtos" a tekabül ettiğini, İncil'deki paraklêtosun "Periqlête" kelimesinin bozulmuş şekli olduğunu ileri sürmüştür.¹⁸ Aḥmed kelimesi Ârâmîce "Mnhmna" olarak da Latinize edilmektedir.

Latinceye paracletus olarak geçen kelime parakalô fiiline dayanmakta ve "yanına çağırmak" anlamına gelmektedir. Kelimenin kilise dilindeki karşılığı ise "teselli etmek"tir. Paraklêtos kelimesi de "yardıma çağrılan, müdafaa eden, şefaatçi" anlamlara gelirken kilise dilinde "teselli veren" manasında karşılık bulmaktadır. Yahudi din bilginleri bu kelimeyi "yardım eden, savunan, elçi ve aracı" şeklinde anlarken bir Yahudi filozofu olan Philo "savunucu, aracı" anlamında da kullanmıştır. Hıristiyanlara göre Hz. 'İsâ'nın geleceğini müjdelediği paraklêtos, Rûhulkudüs'tür. 'İsâ Mesîh'in kendilerinden ayrılması sebebiyle hüznlenen havârilere Rûhulkudüs bir teselli olmak üzere geldiği için kelime bazı kaynaklarda "teselli veren" diye çevrilmektedir.¹⁹

Hıristiyan kültüründe baskın farklı dillerde Aḥmed kelimesi ya da sıfatına karşılık geldiği savunulan kelimeler Yuhanna İncil'inin muhtelif bölümlerinde zikredilmektedir.²⁰ Yukarıda İbn İshâk'tan naklettiğimize ilaveten bu bölümlerden bazılarının Türkçe çevirilerini şu şekilde sıralayabiliriz:

"Beni seviyorsanız, buyruklarımı yerine getirirsiniz. Ben de Baba'dan dileyeceğim. O sonsuza dek sizinle birlikte olsun diye size başka bir Yardımcı, Gerçeğin Ruhu'nu verecek. Dünya O'nu kabul edemez. Çünkü O'nu ne görür ne de tanır. Siz O'nu tanıyorsunuz. Çünkü O aranızda yaşıyor ve içinizde olacaktır." (Yuhanna 14/15-17)

"Ama Baba'nın benim adımla göndereceği Yardımcı, Kutsal Ruh (Paraklet), size her şeyi öğretecek, bütün söylediklerimi size hatırlatacak." (Yuhanna 14/26)

¹⁴ Ebû'l-Ḥasan Muḳâtil b. Suleymân Belhî, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, nşr. 'Abdullâh Maḥmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâs, 2002), IV/316.

¹⁵ Ebû Muhammed 'Abdulmelik b. Hişâm el-Ḥimyerî, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, nşr. Muştafâ Saḳkâ vd. Kahire: Mektebetu Muştafâ el-Bâbî'l-Ḥalebî, 1955), I/233.

¹⁶ Sean W. Anthony, "Muḥammad, Menaḥem, and the Paraclete: New Light on İbn İshâq's (d. 150/767) Arabic Version of John 15:23-16:1" Published online by Cambridge University Press May 2016 / Bulletin of the School of Oriental and African Studies Volume 79, Issue 2, June 2016, pp. 258.

¹⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, I/232-233.

¹⁸ Abdul'Ahad Dawud, *Muhammad in the Bible* (Kuala Lumpur: Penerbitan Pustaka Antara, 1980), 215.

¹⁹ Mehmet Aydın, "Faraklit", TDV İslâm Ansiklopedisi. Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/165.

²⁰ Örneğin İngilizce ve Arapça İncil çevirilerinde "Parakletos" Comforter (مُعَزِّي), Helper, Advocate ve Paraclete kelimeleriyle karşılanmaktadır. Parakletos kelimesinin aslımı Periklytos olarak kabul eden bazı Müslüman âlimler ise bunu Famous veya Glorious olarak çevirebilmektedir.

“Size gerçeği söylüyorum, benim gidişim sizin yararınızdır. Gitmezsem, Yardımcı (Paraklet) size gelmez. Ama gidersem, O'nu size gönderirim. O gelince günah, doğruluk ve gelecek yargı konusunda dünyayı suçlu olduğuna ikna edecektir.” (Yuhanna 16/7-8)

“Ne var ki O, yani Gerçeğin Ruhunu gelince sizi tüm gerçeğe yöneltecek. Çünkü kendiliğinden konuşmayacak, yalnız duyduklarını söyleyecek ve gelecekte olacakları size bildirecek. O beni yüceltecek. Çünkü benim olandan alıp size bildirecek.” (Yuhanna 16/13-14)

Şaff sûresinde Hz. Muhammed'in “Ahmed” ismiyle müjdelenmesini Tora'nın Yaratılış kitabındaki bir bölümle ilişkilendiren müfessirler de mevcuttur.²¹ İlgili pasajın çevirisi şu şekildedir: “Sahibi gelene kadar Krallık asası Yahuda'nın elinden çıkmayacak, Yönetim hep onun soyunda kalacak, Uluslar onun sözünü dinleyecek.” (Yaratılış 49:10)

Yuhanna İncili ve Yaratılış kitabından naklettiğimiz bölümlerin Müslüman âlimlerin Hz. Muhammed'in Kitab-ı Mukaddes'te ismi ya da birtakım sıfatlarıyla zikredildiği iddialarını destekleyecek bir muhteva sunduğunu söylemek güçtür. Bu durum Ahmed ismi ve diğer sıfat kabîlinden ifadelerin aslının birtakım değişikliklere uğrayarak Kitab-ı Mukaddes'te yer aldığı yönündeki iddialar da izah edilemeyecek düzeyde görünmektedir. Kanaatimizce Kitâb-ı Mukaddes metninin otantiklik düzeyi dikkate alındığında Kur'ân başta olmak üzere İslâmî metinlerle ehlikitap kültürüne ait kutsal metinler arasında yüzeysel ilişkilendirmelerde bulunmak risklidir. Bunun için özellikle dinler tarihi araştırmalarından da destek alınarak çok daha kapsamlı tetkikler yapılmasına ihtiyaç duyulduğu ortadadır. Çalışmamız Şaff 61/5 âyetinin alternatif bir kırâ'atinin tahliline odaklandığından burada Ahmed-Faraklit karşılaştırmasının detaylı biçimde ele alınabilmesi imkân dâhilinde değildir. Ancak konunun müstakil bir çalışmada ele alınmayı hak ettiği ortadadır.²²

Hıristiyan din adamlarının Müslüman gelenekteki Faraklit-Hz. Muhammed eşleştirmesini ciddiye almadığı hatta çalışmalarında buna cevaben reddiye kabîlinden bazı açıklamalarda bulunduğu görülmektedir. Sonuç olarak Şaff 61/6 âyeti ve İslâmî kaynaklarda yorumlanışının, iki dine mensup ulema sınıfı arasında günümüze değin güncelliğini koruyan önemli polemik konuları arasında yer aldığı rahatlıkla ifade edilebilir. Bu çalışmada inceleme konusu yaptığımız kırâ'at farklılığı özellikle Hıristiyan din âlimlerinin ilgisini cezbedecek bir muhtevaya sahiptir. Zira bu okuyuşa göre, Şaff 61/6 âyetinde Hz. Muhammed'in Ahmed adıyla Hz. İsa'dan sonra gelecek peygamber olacağı değil, ümmetinin son ümmet olacağı ve peygamberliğin kendisiyle son bulacağı müjdelenmiş olmaktadır.

Âyetteki “Ahmed” kelimesini yukarıda temas ettiğimiz üzere özel isim yerine ism-i fâ'il olarak kabul edenlere göre ise Ahmed “Allah'ı çokça hamd eden”, ism-i mef'ûl olarak yorumlayanlara göre de “en fazla hamde layık olan” anlamına gelmektedir.²³ Örneğin İbn 'Aţîyye el-Endelûsî (öl. 541/1147) âyetteki Ahmed kelimesinin şahıs ismi olmaktan ziyade ismin müsemmasına delalet eden bir anlamda kullanıldığını söylemekte ve Hz. Muhammed'in kendisiyle isimlendirildiği fiile “وَأَحْمَدُ فَعَلَ سَمِي بِهِ” işaret ettiğini ifade etmektedir.²⁴ Tâhîr b. 'Âşûr (öl. 1973) da vakıya mutabık olmadığı gerekçesiyle âyetteki Ahmed isminin Hz. Muhammed'e işaret eden muayyen bir şahıs ismi olarak kullanılmadığını ifade etmektedir. Zira ona göre ne ehlikitap tarafından gelmesi beklenen peygamberin ne de Hz. Muhammed'in hayatı boyunca bu özel isimle anıldığına dair bir kayıt mevcuttur. Yukarıda bazılarını temas ettiğimiz Hz. Muhammed'den beş farklı ismi olduğuna dair nakledilen rivâyetlere değinen İbn 'Âşûr, bu rivâyetlerde Hz. Muhammed'in tağlib yoluyla hem özel ismini hem de bu ismin sahip olduğu özel sıfatı kapsayacak isimlendirmelere yer verdiğini ve bunların beş isimle de sınırlı olmadığını belirtmektedir. Buna göre âyetteki Ahmed nitelemesi tüm kemal sıfatlarını kapsayan bir muhtevaya sahiptir ve Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'in risâleti ve şeriatı bakımından kendisinden daha faziletli olduğunu ifade ettiği yönünde yorumlanmaya müsaittir.²⁵

²¹ Ahmed Muştafâ Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1985), IX/81-82.

²² Konuyu Ahmed-Parakletos karşılaştırması üzerinden tahlil eden bazı örnek çalışmalar için bk. George Sale, *The Koran* (London: y.y., 1844), 449; L. Bevan Jones, “The Paraclete or Mohammed: The Verdict of an Ancient Manuscript”, *Muslim World*, 10 (1920): 112-125; A. Guthrie and E.F.F. Bishop, “The Paraclete, Almunhamanna and Ahmad”, *The Muslim World* 41 (1951), 251-256; W. Montgomery Watt, “His Name is Ahmad”, *The Muslim World* 43/2 (1953), 110-117; Uri Rubin, “The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims, A Textual Analysis” *Studies in Late Antiquity and Early Islam*, Princeton: The Darwin Press, 1995, pp. 22; Sean W. Anthony, “Muhammad, Menaḥem, and the Paraclete: New Light on Ibn Ishāq's (d. 150/767) Arabic Version of John 15:23-16:1” Published online by Cambridge University Press: 10 May 2016/ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* Volume 79, Issue 2, June 2016, pp. 255-278.

²³ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm Şa'lebi, *el-Keşf ve'l-beyân*, nşr. Ebû Muhammed b. 'Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 2002), IX/303-304.

²⁴ Ebû Muhammed 'Abdülhak b. Çâlib b. 'Abdurrahmân b. Temmâm İbn 'Aţîyye Endelûsî, *el-Muḥarreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, nşr. 'Abdüsselâm 'Abduşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2001), V/303.

²⁵ Muhammed b. Tâhîr b. 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984), XXVIII/182-183. Bir rivâyette Hz. Muhammed'in Tevrat'taki isminin ümmetini ateşten uzaklaştıran anlamında “Ahyede”, Zebûr'daki isminin putlara ibadet etmeyi silen/yok eden anlamında el-Mâhî, İncil'de Ahmed Kur'ân'da ise gök ve yeryüzü ehlinin övgüsüne mazhar olmuş anlamında Muhammed ismiyle anıldığını ifade ettiği nakledilmektedir. Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Başrî Mâverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, nşr. Seyyid b. 'Abdulmakşûd b. 'Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.), V/529. Buradan hareketle Hz. Muhammed'in kaynaklarda hangi isimlerle anıldığını ve bunların sened ve metin açısından değerlendirmesini içeren müstakil bir çalışmanın İbn 'Âşûr'un

Şaff 61/6 âyetinin yorumlanmasındaki ihtilafli hususlardan biri de “فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ” ifadesindeki fiile tayin edilecek öznenin/fâ'ilin belirlenmesinde ortaya çıkmaktadır. Âyetin sonundaki “قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ” ifadesi de hâliyle buna göre anlam kazanmaktadır. Âyetin öncesindeki diğer âyetlerle ilişkisi dikkat alındığında burada Hz. 'İsâ ve kavminin konu edinildiğini söyleyenlerin yanı sıra hemen sonrasında gelen Şaff 61/7 âyetinde İslam'a çağrılan kişiden bahsedilmesinden hareketle burada Hz. Muhammed'in kastedilmiş olabileceğini ifade edenler mevcuttur.²⁶ Mâturîdî (öl. 333/945), mezkûr ithamın her iki peygambere de yapılmış olabileceğine dair “Denildi.” (قيل) sigasıyla zayıflığına işaret ettiği bir görüş nakletmektedir.²⁷ Burada kavmine beyyinâtlarla gelenin Hz. 'İsâ olarak tayin edilmesinin Hz. Muhammed'in muasırlarına Hz. 'İsâ'nın kavminin örnek verilmesi anlamına geldiği veya “اسْمُهُ أَحْمَدُ” ifadesinden sonra dönemin müminlerine hitaben “Ahmed o inkârcılara geldiğinde onlar bu apaçık bir sihir dir dediler.” manasında yorumlanabileceği de dile getirilmiştir.²⁸

İlgili fiilin öznesi olarak Hz. 'İsâ'yı tayin edenlere göre beyyinât Kur'ân'da zikri geçen ölüleri diriltme ve benzeri Hz. 'İsâ'ya nispet edilen bazı fiillerken, Hz. Muhammed olduğu yönünde yorumlayan bazıları bunu Kur'ân âyetleri ve gösterilen diğer deliller anlamında yorumlamıştır.²⁹ Mâverdî (öl. 450/1058), bu ayette Hz. Muhammed'in Ahmed ismiyle müjdelenenmesinin iki hususu ihtiva ettiğini ifade etmektedir. Bunlardan biri Hz. 'İsâ'nın gelmesi durumunda Hz. Muhammed'e iman etmeleri hususunda kavmine tebliğde bulunması ikincisi ise Hz. Muhammed'in gelmesiyle bunun Hz. 'İsâ'nın mucizeleri arasında sayılacak olmasıdır.³⁰

Şiî kaynaklarda A'râf 7/157 ve Şaff 61/6 âyeti Hz. 'Ali (öl. 40/661) ve soyuyla ilişkilendirilmektedir. Bir rivâyette Hz. Muhammed'in bir Yahudiye Tevrat'ta Hz. Musa'nın kendisinden sonra İsrailoğullarına uymalarını emrettiği beş şeyi haber vermesi durumunda kendisine iman edip etmeyeceğini sorması ve Yahudinin buna olumlu yanıt vermesi konu edilmektedir. Bunun üzerine Hz. Muhammed'in Yahudiye “Tevrat'ın başında 'Muhammed Allah'ın Resulüdür.' yazılıdır. İbrancada bu 'Tâbe' kelimesiyle karşılaşılır.” diyerek A'râf 7/157 ve Şaff 61/6 âyetlerini okuduğu belirtilmektedir. Rivâyete göre bundan sonra Hz. Muhammed, Tevrat'ta kendi isminin yer aldığı ilk satırdan sonraki ikinci satırda vaşîsi 'Alî b. Ebî Tâlib'in, üçüncü ve dördüncü satırda torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in, beşinci satırda ise âlemlerin kadınlarının efendisi olan anneleri Hz. Fâtıma'nın yer aldığını söylemiş, vaşîsinin (Hz. 'Alî) Tevrat'ta “İlyâ”, torunlarının ise “Şeber” ve Şubeyr” diye isimlendirildiğini ve bu ikisinin Hz. Fâtıma'nın iki nuru olduğunu ifade etmiştir. Yahudi bunun üzerine “Doğru söyledin ey Muhammed.” diyerek peygamberi doğrulamıştır. Sonrasında rivâyet ehlibeytin nebîlerden bile faziletli olduğu, ehlibeyti sevmenin kişinin dininin kemale ermesi için elzem olduğu ve benzeri ifadelerle devam etmektedir.³¹

Şaff 61/6 âyetinin İslâmî kaynaklarda yorumlanışını özetledikten sonra 'Ubeyy b. Ka'b'a isnad edilen ilgili kırâ'at farklılığının kaynağıyla Batılı ve Arap araştırmacıların konu hakkındaki değerlendirmelerine yer vereceğimiz bölüme geçebiliriz.

2. Şaff 61/6 Âyetinin 'Ubeyy b. Ka'b Kırâ'atine Göre Okunuşu

'Ubeyy b. Ka'b'a isnad edilen okunuş farklılığına geçmeden önce Şaff 61/6 âyetinin Hatt-ı Osmânî'yle uyumlu kırâ'at farklılıklarına işaret etmek faydalı olacaktır. Âyetteki “مِنْ بَعْدِي” bir kırâ'atte “ي” harfi manşub olarak “مِنْ بَعْدِي”، başka bir kırâ'atte ise “ي” harfinin hazfedilmesiyle “مِنْ بَعْدِ” olarak okunmuştur. Yine âyetteki “سِحْرٌ” bir kırâ'atte ism-i fâ'il vezninde “سَاحِرٌ” olarak okunmuştur. Buna göre ilk yaygın okumada sihir ithamına maruz bırakılan peygamberlerin getirdiği beyyinât olurken, ism-i fâ'il olarak okunduğunda peygamberlerin şahsına “büyücü” suçlamasının yöneltmesi anlamına gelmektedir.

Arthur Jeffery'nin (öl. 1959) İspanya'nın başkenti Madrid kentinde bulunan San Lorenzo de El Escorial Manastırı Kraliyet Kütüphanesinde (1332/1337 E قراءات) numarasıyla kayıtlı bulunan Ebû İshâk İbrâhîm b. Muḥammed el-Merandî'nin (öl. 588/1192) *Ḳurratu 'Ayni'l-Ḳurrâ' fi'l-Ḳırâ'at* adlı eserinin yazmasında³² rastladığı bu kırâ'at farklılığı tespit edebildiğimiz kadar

yukarıda dikkat çektiği konunun vuzuha kavuşturulmasına katkı sunacağından şüphe yoktur. Çalışmanın sınırlarını zorlayacağından burada mevzunun detaylarına değinmek imkân dâhilinde değildir. Müslüman çocuklara H 2. asrın ilk çeyreğine kadar Ahmed isminin verilmediği yönünde bir tespit için ayrıca bk. W. Montgomery Watt, “His Name is Ahmad”, 111.

²⁶ Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Omer et-Teymî Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsî'l-'Arabî, 1999), XXIX/529; Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr Suyûtî, *Mu'tereku'l-akrân fi 'icâzi'l-Ḳur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988), III/111; Suyûtî, *ed-Durru'l-menşûr* (Beyrut: y.y., ts.), VIII/148.

²⁷ Ebû Manşûr Muḥammed b. Muḥammed Mâturîdî, *Te'vilâtü ehli's-sunne*, nşr. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), IX/631.

²⁸ İbn 'Aţîyye, *el-Muḥarreru'l-vecîz*, V/303.

²⁹ Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, IV/318; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muḥammed el-Murâdî Neḥḥâs, İ'râbu'l-Ḳur'ân, nşr. 'Abdulmun'im Ḥalîl İbrâhîm (Beyrut: Menşûrât Muḥammed 'Alî Beydûn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 277.

³⁰ Mâverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, V/529.

³¹ Muḥammed Bâkır Meclîsî, *Biḥâru'l-envâr* (Beyrut: Muessesetu'l-Vefâ, 1983), IX/298, XIII/332; Muḥammed Hüseyin Taḫâḫbâḫ, *Tefsîru'l-mîzân* (b.y.: y.y., ts.), XIX/137.

³² Merandî'nin ilgili eserinin yazmasına şu linkten erişim sağlanabilmektedir: https://archive.org/details/quran_moad_hotmail_2 (Erişim 22 Nisan 2024)

yalnızca bu yazmada yer almakta; eski, yazma mushaf lar ve kırâ'at farklılıkları hakkında bilgi ihtiva eden diğer kaynaklar tarafından teyit edilebilir bir durum arz etmemektedir.

İlgili okuyuş farklılığına değinmeden önce yazma eserin genel özelliklerine değinmek faydalı olacaktır. Merandî'ye ait eserin İspanya'da bulunan yazması müellif nüshasıdır. Hicri altıncı asır âlimleri arasında sayılan Merandî bu eserini vefatına yakın bir dönemde Rebiulevvel'in sonu bir salı günü 588/1192'de tamamlamıştır. 226 varaktan oluşan yazmanın her varağında yer alan iki farklı sayfada 26-27 satıra yer verilmekte bu da her bir sayfada yaklaşık 15 kelimeye tekabül etmektedir. Yazmanın 226b yüzü boş bırakılmıştır. Okunaklı bir nüshadır ve üzerinde çok sayıda haşiye, ta'lik, mukâbele ve mütâlaa notu mevcuttur. Üzerindeki en eski mütâlaa notunun (H 747 Şevval Çarşamba) kaydıyla 'Alî b. İbrâhîm el-Ba'îlî isminde bir âlime ait olduğu görülmektedir.³³

Burada mukayesenin daha sağlıklı yapılabilmesi için öncelikle Şaff 61/6 âyetinin Hatt-ı Osmânî'yle yazılışını zikretmek mevzunun takibini kolaylaştıracaktır.

Şaff 61/6 âyetinin Hatt-ı Osmânî'yle yazılışı şu şekildedir:

وَأَذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ

Arthur Jeffery tarafından tespit edilen ve yazma eserin 201a ve 201b numaralı varaklarının yer aldığı bölümde iç marjine, aşağıdan yukarıya doğru, sonradan eklenmiş olduğu açıkça fark edilen farklı bir yazı stiliyle "قرا ابي ابن كعب" şeklinde verilen sahâbeden 'Ubeyy b. Ka'b'a isnad edilen alternatif kırâ'at ise şu şekildedir:

وَأَذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ، وَأُبَشِّرُكُمْ بِنَبِيِّ أُمَّتِهِ آخِرُ الْأُمَّمِ يَخْتَمُ اللَّهُ بِهِ الْأَنْبِيَاءَ وَالرُّسُلَ. قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ

Dikkat edilirse iki okunuş arasındaki en bariz fark, Hatt-ı Osmânî'yle uyumlu okuyuşta aslî ve aşağıdaki çeviri metinde bold olarak belirtilen "مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ" ifadeleri yerine yine diğer kırâ'atte bold olarak gösterilen "وَأُبَشِّرُكُمْ بِنَبِيِّ أُمَّتِهِ آخِرُ الْأُمَّمِ يَخْتَمُ اللَّهُ بِهِ الْأَنْبِيَاءَ وَالرُّسُلَ" ifadelerine yer verilmesidir. Buna göre kırâ'at ve yorum farklılıklarını da yansıtırsak Hatt-ı Osmânî'ye göre âyet şöyle meâllendirilebilir: "Meryem oğlu 'Îsâ, 'Ey İsrailoğulları! Ben size Allah tarafından gönderilmiş bir elçiyim. **Ben elinizdeki Tevrat'ı tasdik etmek ve benden sonra gelecek ismi ya da sıfatı Ahmed olacak bir peygamberi müjdelemek üzere gönderildim.**' demişti. 'Îsâ ya da Muhammed, beyyinâtla geldiğinde muhatapları 'Bunlar düpedüz bir sihirdir.' ya da 'Bu apaçık bir büyücü/sihirbaz.' dediler." (Şaff 61/6)

Âyetin 'Ubeyy b. Ka'b'a isnad edilen okunuşu esas alınır ise şu şekilde meâllendirilebileceği kanaatindeyiz: "Meryem oğlu 'Îsâ, 'Ey İsrailoğulları! Ben size Allah tarafından gönderilmiş bir elçiyim. **Size ümmetinin son ümmet olacağı ve Allah'ın kendisiyle nebîlik ve resullük müessesesini nihayete erdireceği bir peygamberin gelişini müjdeliyorum.**' demişti. Onlar bunun üzerine 'Bu apaçık bir sihirdir.' ya da 'Bu apaçık bir büyücü/sihirbaz.' dediler." (Şaff 61/6)

2.1. Batılı ve Arap Araştırmacıların 'Ubeyy b. Ka'b Kırâ'atine Dair Değerlendirmeleri

Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'ân* kitabında bu kırâ'at farklılığını zikretmek dışında bir yoruma başvurmamaktadır.³⁴ Ancak kitabının başka bir bölümünde Şaff 61/6 âyetindeki kırâ'at farklılığının yer aldığı Merandî'nin ilgili eserini örnek göstererek, 'Abdullah b. Mes'ûd ve 'Ubeyy b. Ka'b kırâ'atlerine dair burada zikretmeye değer bir değerlendirme yapmaktadır. Jeffery'e göre Hatt-ı Osmânî'yle kıyaslandığında bu iki sahâbîye isnad edilen okuyuşlar arasında ciddi benzerlikler olduğu görülmektedir. Hatta bazen bu, araştırmacıda iki sahâbîden birinin okuyuşunun diğerine isnad edilmiş olabileceği şüphesini ihlas ettirmektedir. İbn Mes'ûd'a isnad edilen bir okunuşun başka bir kaynakta 'Ubeyy b. Ka'b'a atfedildiğini tespit etmek bunun en açık kanıtlarındandır. Yazar bu bağlamda, 'Ubeyy b. Ka'b'ın kırâ'atleri için başvurulacak en zengin kaynak olarak nitelediği Merandî'nin *Qurratu 'Ayni'l-Ķurrâ'*sında başka kaynaklarda yalnızca İbn Mes'ûd'a isnad edilen çok sayıda okuma farklılığının 'Ubeyy b. Ka'b'a atfedilmesini şaşırtıcı bulduğunu ifade eder.³⁵ Jeffery'nin burada dikkat çektiği hususun tefsir ve kıraat bilim dalları çatısı altında incelemeye değer yönleri bulunmaktadır.

Batı'da Şaff 61/6 âyetinin 'Ubeyy b. Kâ'b kırâ'atine göre okunuşuna değinen diğer bir isim İngiliz Dinler Tarihçisi Geoffrey Parrinder'dır (öl. 2005). *Jesus in the Qur'ân* adlı eserinde konuya temas eden yazar, Şaff 61/6 âyetinin -Mushaf tertibine göre- Kur'ân'ın Hz. 'Îsâ'nın ağzından naklettiği son ve en önemli açıklama olduğunu ifade etmektedir. Âyetin okunmasında Hz. Muhammed'in sekreterlerinden biri olarak nitelediği 'Ubeyy b. Ka'b'a isnad edilen önemli bir varyantının bulunduğu işaret eden Parrinder, sonrasında şu değerlendirmede bulunur: "Âyet, 'Ey İsrailoğulları ben size gönderilmiş, Allah'ın bir resulüyüm.

³³ <https://mtafsis.net/threads/40575.ھـ6-ق-6-المردني-القواسي-للقرآن-عين-قرء-حمل-قرء-عين-للقرآن-القواسي-المردني-ق-6-ھـ6> (Erişim 22 Nisan 2024)

³⁴ Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'ân: The Old Codices* (Leiden, E. J. Brill, 1937), 170.

³⁵ Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'ân*, 116.

Size ümmeti son ümmet olacak ve Allah'ın kendisiyle peygamberler ve elçiler üzerine mühür vuracağı bir peygamberi müjdeliyorum.' anlamında okunmuştur. Bu okuyuşta Ahmed isminin yer almadığı ancak peygamberleri ve elçileri mühürleyecek bir peygamberden açıkça bahsedildiği belirtilebilir. Bununla birlikte makbul (Resmu'l-MuŞhaf'a uygun) okuyuş ilk versiyondur ve âyetteki Ahmed kelimesinin yaygın yorumu Hz. 'İsâ'nın önceden geleceğini haber verdiği Muhammed'e işaret ettiği yönündedir.³⁶

2.1.1. Sean W. Anthony'nin 'Ubeyy b. Ka'b Kirâ'tine Dair Değerlendirmesi

Batı'da ilgili kirâ't farklılığına dair en geniş değerlendirmeye Sean W. Anthony'nin İbn İshâk örneği bağlamında Muhammed, Menahem ve Paraclete terimleri arasındaki ilişkiye odaklanan çalışmasında yer verilmektedir. Şaff 61/6 ve Yuhanna İncili arasında kurulmaya çalışılan ilişkinin en iyi ihtimalle zayıf olduğunu belirten Anthony, büyük olasılıkla bu Kur'ân âyetinde Yuhanna'nın Paraclete'sine hiçbir atıfta bulunulmadığını ifade etmektedir. Ona göre -önceki bölümlerde çevirisini verdiğimiz- İbn İshâk'ın İncil'in farazi alt metnine dayandırdığı argüman da "kırmızı ringa balığı"³⁷ kabilinden bir çıkarımdır.³⁸

Yukarıdaki tespitin Şaff 61/6 âyetindeki "Ahmed" kelimesinin anlaşılmasında bir çözüme ulaşılamadığı manasına geldiğini vurgulayan yazar, asırlar boyunca bu sorunsalın hallolması için çeşitli çözüm önerileri ortaya koyulduğunu söylemektedir. Bunlardan biri Anthony'nin filolojik çözüm olarak nitelediği yaklaşımdır. Bu çözüm önerisinde Şaff 61/6 âyetiyle Yuhanna İncili'nin Paraclete'si arasındaki ilişki muhafaza edilmeye çalışılmakta ve Arapça Ahmed ve Yunanca Paráklētos kelimeleri arasındaki uyumsuzluğun giderilmesi amaçlanmaktadır. Buna göre Yunanca "savunucu" anlamına gelen Paráklētos kelimesi ya yanlış okunmuş ya da yanlış anlaşılmıştır. Kelimenin aslı Periklytós'tur ve ünlü, çok ünlü hatta biraz hayal gücü kullanılırsa övülen anlamına gelmektedir. Yazar, bu yoruma ilk olarak La Sapienza Üniversitesi Arapça profesörlerinden İtalyan Ludovico Marracci'nin (öl. 1700) *Alcorani Textus Universus Arabicè et Latinè*³⁹ adlı Latince Kur'ân çevirisinde değinildiğine işaret etmektedir.⁴⁰ Sonrasında Marracci'nin mevzuya dair yorumunun bazı değişikliklerle Müslüman yazarlara ait popüler apolojetik yazılarda kendine yer bulduğunu, hatırı sayılır bir takipçi kitlesine de ulaştığını ifade eden yazar, bu etkinin güncelliğini koruduğuna dikkat çeker. Ona göre Müslüman yazarların, Kur'ân'da ehlikatın kutsal yazılı metinlerinin tahrif edildiği yönündeki iddialara dayanan yazılarında, Yunanca Yuhanna İncili'nde orijinal okuyuşun Paráklētos'tan ziyade Periklytós olduğu ileri sürülmektedir. Anthony, Müslüman yazarların mevzuya dair kullandığı argümanların nihayetinde Papa XI. Innocentius'a (öl. 1689) günah çıkaran Meryem Ana Cemiyetine mensup bir rahib olan Marracci'nin eserine dayanıyor olmasını kaderin bir cilvesi olarak niteler.⁴¹

Burada Marracci'nin Kur'ân'da Hz. Muhammed'in Ahmed ismiyle müjdelenmesine dair değerlendirmesini paylaşmak faydalı olacaktır. Marracci gerek Şaff 61/6 âyetinin meâlîne düştüğü notlar (Notae) kısmında gerekse reddiyeler (Refutationes) diye başlıklandığı bölümde konuya dair şunları söylemektedir:

"Sanırım dinden dönmüş bir Yunan, Muhammed'i 'İsâ'nın gönderdiği Kutsal Ruh'un 'İsâ tarafından Paracletum, yani elçi veya tesellici değil de Periclytum, yani çok ünlü ve şerefli/mümtaz olarak isimlendirildiği konusunda ikna etti ki bu da aşırı övülmüş anlamındaki Ahmed ismiyle yeteri derecede uyum içindedir. Kur'ân'ın 'İsâ'yla ilgili bu müjde iddiası tamamen yanlıştır. Hıristiyan kaynaklarının hiçbir yerinde böyle bir şey geçmez. Eğer Muhammediler bunun Hıristiyanlar tarafından tahrif edildiğini veya görmezlikten geldiğini iddia ederlerse birincisi biz bunun imkânsız olduğunu başka yerde gösterdik, ikincisi bu kadar önemli bir şeyin söylenip de yüzyıllarca Hıristiyanların bu konuda sessiz kalması ve onlar tarafından bilinmemesi makul değildir ve bu tamamen bir iddiadan ibarettir.⁴² Sean W. Antony, Marracci'nin dinden dönmüş bir Yunan'ın Hz. Muhammed'i Paracletum'un Periclytum olduğu hususunda ikna ettiğine dair çizdiği senaryonun absürt sayılabilecek derecede karmaşık olduğunu ifade etmekte ve çalışmasında bunun nedenlerine temas etmektedir.⁴³

³⁶ Geoffrey Parrinder, *Jesus in the Qur'ân* (Oxford: Oneworld Publications, 2003), 96-97.

³⁷ Kırmızı ringa balığı (İng. Red Herring), dikkatleri önemli bir sorudan uzaklaştırmaya neden olan sahte bir argüman türüdür. https://tr.wikipedia.org/wiki/Kırmızı_Ringa_Balığı (Erişim 1 Mayıs 2024)

³⁸ Sean W. Anthony, "Muhammad, Menahem, and the Paraclete: New Light on Ibn İshâq's (d. 150/767) Arabic Version of John 15:23-16:1", 274.

³⁹ 17. yüzyıla ait bu Latince Kur'ân çevirisi hakkında detaylı bilgi için bk. Naif Yaşar, "Ludovico Marraccio Lucensi ve Alcorani Textus Universus Arabicè et Latinè Adlı Kur'ân Tercümesi Üzerine" Tefsir Araştırmaları Dergisi 2:2 (Ekim 2018), 250-265. Eserin tam metnine şu linkten erişim sağlanabilmektedir: https://archive.org/details/bub_gb_-KZEAAAACAAJ/mode/2up (Erişim 24 Nisan 2024)

⁴⁰ Sean W. Anthony, "Muhammad, Menahem, and the Paraclete: New Light on Ibn İshâq's (d. 150/767) Arabic Version of John 15:23-16:1", 274.

⁴¹ Sean W. Anthony, "Muhammad, Menahem, and the Paraclete: New Light on Ibn İshâq's (d. 150/767) Arabic Version of John 15:23-16:1", 274.

⁴² Ludovico Marracci, *Alcorani Textus Universus Arabicè et Latinè* (Patavii: Ex Typographia Seminarii, 1698), 719-720. Marracci'nin Latince meâlden yaptığımız iktibasın çevirisini Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Naif Yaşar'a borçluyuz. Bu vesileyle kendisine teşekkürlerimizi sunuyoruz.

⁴³ Sean W. Anthony, "Muhammad, Menahem, and the Paraclete: New Light on Ibn İshâq's (d. 150/767) Arabic Version of John 15:23-16:1", 274.

Marracci, çalışmasının ilk bölümlerinde de İbn Teymiyye'nin (öl. 728/1328) Hz. Muhammed'in Kitab-ı Mukaddes'te müjdelendiği yönündeki iddialarına cevap vermektedir. İbn Teymiyye'den (öl. 728/1328) Aḥmed b. Abdulḥalîm adıyla Müdafaa (Apologia) yazan bir Müslüman âlim diye bahseden Marracci, sayfalarca onun iddialarını çürütmeye çalışmaktadır. İbn Teymiyye'nin özellikle Eski Ahid'in bazı pasajlarının Hz. Muhammed'i müjdelediğini savunduğunu ifade eden Marracci, burada sunulan pasajların konuyla hiçbir alakası olmadığını ileri sürmekte ve Eski Ahid'e göre Hz. İbrahim'in tek oğlunun İshak olduğunu ve dolayısıyla Hz. İbrahim'in neslinden bahseden tüm pasajlarda kastedilenin İshak'ın soyu olduğunu, Hz. İsmail'in köle annesine nispet edildiğini savunmaktadır. Ayrıca Tesniye 33:2'de zikredilen dağların yerlerinin İbn Teymiyye tarafından karıştırıldığını iddia eden yazar, buradaki Fârân/Paran “فَارَانَ” dağının Mekke'de değil Galile/Celile'de olduğunu fakat bugün Mekke'deki dağın Fârân ismiyle anıldığını söyler. Yazar keza İbn Teymiyye'nin eserinde Tekvin 17:20 ayetine bağlı yapılan bir kabalistik hesaplama atıf yapmakta ve bu hesaplamanın yanlış olduğunu ifade etmektedir. Marracci, bu bölümde İbn Teymiyye'nin mevzuyla dair daha birçok iddiasını çürütmeye çalışır.⁴⁴

Marracci, açıkça zikretmese de burada İbn Teymiyye'ye (eserde Aḥmed b. Abdulḥalîm) *el-Cevâbu's-Şaḥîḥ limen beddele dîne'l-Mesîḥ* adlı eseri üzerinden cevaplar verdiği görülmektedir. Metinde zikrettiği Arapça ifadeler İbn Teymiyye'nin mezkûr eserinde rastlanması bunu açık biçimde teyit etmektedir.⁴⁵ Marracci'nin reddiyesi ve İbn Teymiyye'nin *el-Cevâbu's-Şaḥîḥ*'i üzerinden mukayeseli yapılacak bir çalışmanın, Müslüman-Hıristiyan kültür arasındaki temel polemik konularından birinin doğru anlaşılmasına önemli katkılar sunacağına şüphe yoktur.

Sean W. Anthony'e göre diğer radikal öneri, Yeni Ahit yerine Kur'ân metnini değiştirmeyi teklif etmektedir. Yazarın kodikolojik çözüm diye isimlendirdiği bu yol, tarihsel olarak çok daha az onaylanmış olsa da Hz. İsa'nın gelecekte bir peygamberin gelişini müjdelediği Şaff 61/6 âyetinin alternatif bir okuyuşuna dayanmaktadır. Arthur Jeffery'nin yaklaşık bir asır önce tespit ettiği bu kırâ'atin, âyetin tamamen farklı bir okuyuşunu içerdiğini ifade eden yazar, sonrasında çalışmamızda üzerinde durduğumuz kırâ'at farklılığının İngilizce çevirisine yer verir.⁴⁶

'Ubeyy kırâ'atinde Ahmed isminden hiç bahsedilmediğini ve ilgili kırâ'atin çok geç denebilecek bir kaynakta tespit edildiğine işaret eden Anthony, Merandî'ye ait yazmanın yeri ve özellikleri hakkında özet bilgi verir. Kur'ân'ın en eski yazmalarında onaylanmayan bu kırâ'atin, 'Ubeyy b. Ka'b'ın Kur'ân'ı en orijinal dolayısıyla en iyi okuyan isimler arasında sayılmasına dayanak teşkil eden herhangi bir argümanı sarp bir yokuşla karşı karşıya getirdiğini belirten Anthony, bununla birlikte Merandî'nin 'Ubeyy'e atfettiği okuyuşun dikkatli bir değerlendirmeyi hak ettiğini vurgulayarak ilgili okumanın ait olduğu tarihin yedinci yüzyıl kadar eskiye götürülmesini muhtemel bulur.⁴⁷

'Ubeyy kırâ'atinin ilk göze çarpan tonunun eskatolojik olduğuna işaret eden yazar, öte yandan yedinci yüzyıldan sonraya ait sayılabilecek yönleri bulunduğunu savunur. Bu okuyuşta Hz. Muhammed'in son peygamber olarak tasvir edilmesinin kategorik ve net olduğunu belirten Anthony, bunun Ahzâb 33/40 âyetindeki Hâtemu'n-Nebîyyîn nitelemesiyle paralelliğine vurgu yapar. Sonrasında Arap şiirinden Hz. Muhammed'in Hâtemu'n-Nebîyyîn olarak tavsif edilmesine dair bazı örnekler veren yazar, Merandî'deki kırâ'atin Hz. Muhammed'i kategorik olarak nebîler ve resullerin mührü olarak nitelemesinin muhtemelen Kur'ân'da karşılaşılması beklenenden daha sistematik ve gelişmiş bir peygamberliği yansıttığına işaret eder.⁴⁸

Anthony, 'Ubeyy kırâ'atindeki “enbiyâ” ve “rusul” kelimelerinin peş peşe kullanımının Kur'ân'da sıklıkla zikredilmelerine rağmen hiçbir âyette rastlanmayan bir biçimde okunduğuna dikkat çekmekte ve bunun Kur'ân'ın diksiyonuyla çeliştiğini söylemektedir. Sonrasında ilgili okuyuştaki “âḥiru'l-umem” ifadesine değinen yazar, Kur'ân'ın hiçbir yerinde Hz. Muhammed'in ümmeti için bu ifadenin kullanılmadığını hatırlatır. Bu ifadenin haddizatında Kur'ân eskatolojisiyle çelişme de ilk kez erken hadis literatüründe ortaya çıktığını savunan yazar, yukarıda saydığı yönler itibarıyla Merandî'nin 'Ubeyy Mushafı'na atfettiği kırâ'atin Şaff 61/6 âyetinin orijinal ve tarihsel olarak tercihe şayan bir okuması olarak görülmesine karşı çıktığını belirtmektedir.⁴⁹

⁴⁴ Ludovico Marracci, *Alcorani Textus Universus Arabicè et Latinè*, 26-30. Metinde atıf yapılan Kitab-ı Mukaddes bölümlerinin Türkçesi şu şekildedir: “İsmail'e gelince, seni işittim. Onu kutsayacak, verimli kılacak, soyunu alabildiğine çoğaltacağım. On iki beyin babası olacak. Soyunu büyük bir ulus yapacağım.” (Tekvin/Yaratılış 17/20); “Tanrı adamı Musa, ölümünden önce İsraililer'i kutsadı. Şöyle dedi: “RAB Sina Dağı'ndan geldi, Halkına Seir'den doğdu ve Paran Dağı'ndan parladı. On binlerce kutsalıyla birlikte geldi, Sağ elinde halkı için alev alev yanan ateş vardı.” (Tesniye/Yasa'nın Tekrarı 33/1-2) <https://incil.info/kitap/gen/1> (Erişim 25 Nisan 2024)

⁴⁵ Marracci'nin eserinde İbn Teymiyye'nin ilgili çalışmasına atıf yapılan bazı bölümler için bk. Ebû'l-Abbâs Aḥmed b. 'Abdulḥalîm el-Ḥarrânî İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-Şaḥîḥ limen beddele dîne'l-Mesîḥ*, nşr. Alî b. Ḥasen vd. (Riyad: Dâru'l-Âşîme,1999), IV/175, V/200.

⁴⁶ Sean W. Anthony, “Muḥammad, Menaḥem, and the Paraclete: New Light on Ibn İshâq's (d. 150/767) Arabic Version of John 15:23-16:1”, 275.

⁴⁷ Sean W. Anthony, “Muḥammad, Menaḥem, and the Paraclete: New Light on Ibn İshâq's (d. 150/767) Arabic Version of John 15:23-16:1”, 275.

⁴⁸ Sean W. Anthony, “Muḥammad, Menaḥem, and the Paraclete: New Light on Ibn İshâq's (d. 150/767) Arabic Version of John 15:23-16:1”, 275-276.

⁴⁹ Sean W. Anthony, “Muḥammad, Menaḥem, and the Paraclete: New Light on Ibn İshâq's (d. 150/767) Arabic Version of John 15:23-16:1”, 276.

Anthony'nin Şaff 61/6'daki sorunsalın giderilmesinde mezhepçi çözüm diye adlandırdığı üçüncü ve son yorum, önceki bölümlerde değindiğimiz Cubbâ'î'nin Karmağilerden naklettiği, aslında âyette Hz. Muhammed'den değil Hz. İ'sâ'dan sonra gelecek Ahmed adında başka bir peygamberden bahsedildiği yönündeki kabule yaslanmaktadır. Yazar, uç bir örnek olsa da bunun tüm Müslümanların Kur'ân'daki Ahmed'i Hz. Muhammed ile özdeşleştirmede göstermesi bakımından önemli olduğunu kaydeder.⁵⁰

Sean W. Anthony, çalışmasının sonunda en güvenilir çözümün kendisinin minimalist çözüm olarak adlandırdığı yol olduğunu ifade etmektedir. Bu çözüm önerisinin İbn İshâk'ın İncil'de metin arama öncülünü reddettiği gibi tefsir geleneğinde bazı müfessirler tarafından da hüsnükabul gördüğünü ifade eden yazar, âyetteki Ahmed kelimesinin özel isimden ziyade bir sıfat olarak kabul edilmesi durumunda sorunun çözülebileceğini belirtmektedir. Anthony, son olarak şu değerlendirmeyi yapar: "Arapça 'ismuhu aḥmad' ifadesi 'onun adı Ahmed'tir' anlamında değil 'en çok övülen' manasında okunmalıdır. Bu okuma, Hz. İ'sâ'nın Kur'ân'daki beyanıyla Yuhanna İncili'nin Paraclete söylemi arasındaki farazi bağlantıyı koparacak ve iki söylemi birbirinden ayıracaktır. Bu iki metnin birbirinden ayrılması, Kur'ân'ın her âyetini İncil'in bir alt metnine, ara metnine ya da kaynak metnine yerleştirme yönündeki amansız dürtüye meydan okusa da Şaff 61/6 âyetinin İncil'deki kanıt metnlerinin metinsel örümcek ağlarından böylesine kesin bir şekilde ayrılması, en azından bu örnekte, en ikna edici okumaya imkân tanımaktadır."⁵¹

2.1.2. Zekeriyyâ Muḥammed'in 'Ubeyy b. Ka'b Kırâ'atine Dair Değerlendirmesi

Jeffery ve Parrinder'in büyük ölçüde işaret etmekle yetinerek tahliline gereksinim duymadığı Anthony'nin ise özet sayılabilecek bir değerlendirmeye yer verdiği Şaff 61/6 âyetinin 'Ubeyy b. Ka'b'a isnad edilen kırâ'ati hakkında en kapsamlı ve özgün yaklaşımlardan biri Filistinli Edebiyatçı Zekeriyyâ Muḥammed'e (öl. 2023) aittir. Muḥammed, Lübnan merkezli el-Aḥbâr Gazetesi'ndeki köşesinde "Şaff Sûresi'nde İsmi Ahmed Olan Bir Nebînin Müjdelmesi Muammasına Dair" başlığıyla kaleme aldığı yazısında özellikle Ahmed-Faraklit ilişkilendirmesinin Müslüman ve Hıristiyan kültür arasında önemli polemik konularından birini teşkil ettiğini vurgulamaktadır. İlgili kırâ'at farklılığının Merandî tarafından mı yoksa başka biri tarafından mı ilgili varağa eklendiğini tespit etmenin pek mümkün görünmediğini ifade eden Muḥammed, bunu kitabın asıl müellifi dışında birinin ekleme ihtimalini daha yüksek bulduğunu ifade eder.⁵²

Bizce de ikinci ihtimal daha olasıdır. Zira çalışmamızın ekler bölümünde yer alan yazmanın ilgili bölümünde, ana metinde kullanılan yazı stiliyle varaktaki iki yüzün tam ortasında aşağıdan yukarı doğru kayda geçirilmiş tek satırdan müteşekkil kırâ'at farklılığının birbirinden farklı kalemlerden çıktığı net biçimde görülmektedir. Muḥammed, çalışmada Merandî'nin yazma eserinin tahkik edilerek neşredildiğini ancak matbu nüshaya ulaşamadığı için eserin yazmasından hareketle çalışmasını tamamladığını belirtmektedir. Yaptığımız taramada eserin tahkik edildiğine dair haricî herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Bundan dolayı 'Ubeyy b. Ka'b kırâ'atine dair bilgilere tıpkı Muḥammed gibi eserin yazması üzerinden temas edilmiştir.

Muḥammed, Jeffrey'nin mezkûr kitabının onlarca yıl önce yayımlanmış olmasına rağmen dikkat çekici bir muhtevaya sahip olan bu kırâ'at farklılığının ciddi bir ilgi uyandırmaması karşısında şaşkınlığını ifade etmektedir. Ona göre Sean W. Anthony'nin 2016'da İbn İshak ve Paraclete/Faraklit üzerine bir makale yayınlamasından sonra ancak bu kırâ'at kısmen de olsa dikkatleri çekebilmiştir. Bu makalenin yayımlanmasından sonra Arap dünyasındaki web siteleri ve sosyal medya mecralarında bundan bahsedilmeye başlandığını belirten Muḥammed, bununla birlikte mevzunun dinî kimliğe dayalı Müslüman-Hıristiyan tartışmaları bağlamında veya vahiy fikrini geçersiz kılmak isteyen bazı Arap ateistlerin yazılarında kullanıldığına işaret etmektedir. Yazar, Arap dünyasında meselenin ilmî araştırma saikiyle değil daha çok ideolojik bir bağlamda ele alındığını vurgulamaktadır.⁵³ Bu husus konunun din sosyolojisi bağlamında da değerlendirilmesi gereken yönleri haiz olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

⁵⁰ Sean W. Anthony, "Muḥammad, Menaḥem, and the Paraclete: New Light on Ibn İshâq's (d. 150/767) Arabic Version of John 15:23-16:1", 276. Ṭaberî (öl. 310/923), *et-Târîḥ*'inde -Anthony'nin de çalışmada dikkat çektiği üzere- Karmağilerin liderlerinden Aḥmed b. Muḥammed b. El-Ḥanefiyye için tebliğ faaliyeti yürüten bir Karmağî'ye ait mektup metnine yer verir. Mektubun içeriği, bu fırkanın Hz. Muhammed'in son peygamber ve Şaff 61/6 âyetinde müjdelenen peygamber olduğunu neden kabul etmediklerini açık biçimde resmetmektedir. Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî Ṭaberî, *Târîḥu'r-rusul ve'l-mulûk ve Şilatu târîḥ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986), V/602-603.

⁵¹ Sean W. Anthony, "Muḥammad, Menaḥem, and the Paraclete: New Light on Ibn İshâq's (d. 150/767) Arabic Version of John 15:23-16:1", 277. Anthony çalışmada ayrıca Menaḥem adında bir mesihin geliş beklentisinin Geç Antik Çağ'da Yahudi Mesihçiliğinin ana temalarından birini teşkil ettiğini söylemekte ve İslâmî kaynaklarda Munḥamennâ vb. kelimelerle Hz. Muhammed'e işaret ettiği savunulan kelimelerle bu inanç arasında bir etkileşim olup olmadığını tahlil etmektedir. Bu da dinler tarihi alanında incelenmeye değer bir konudur. Sean W. Anthony, "Muḥammad, Menaḥem, and the Paraclete: New Light on Ibn İshâq's (d. 150/767) Arabic Version of John 15:23-16:1", 269-273.

⁵² <https://al-akhbar.com/Kalimat/331391> (Erişim 27 Nisan 2024)

⁵³ <https://al-akhbar.com/Kalimat/331391> (Erişim 27 Nisan 2024)

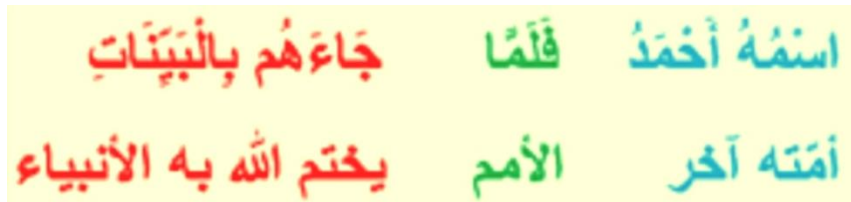
'Ubeyy b. Ka'b'a isnad edilen kırâ'atte Ahmed isminin zikredilmemesinin, Şaff 61/6 âyetinde Ahmed isminde bir nebînin geleceğinin müjdelenmesi muammasının anlaşılabilmesi için yeni bir kapı açması beklenecekken bunun tam aksi etkiye bulunduğu, mevzu hakkındaki gizemin daha da arttığını ifade eden Muḥammed, âyetin ilgili kırâ'atında Ahmed isminin yer almamasının Ahmed isminde bir nebînin müjdelenmesinin Kur'ân metnine sonradan ilave edildiği yönünde alalecele faraziyelere kapı araladığını belirtir. Yazara göre bu, en kolaycı ve semeresi en az olan çözüm yoludur.⁵⁴

Muḥammed, bu kırâ'atin nispeten geç döneme ait bir eserde ortaya çıkmasının nedenine de değinir. Yazara göre bunun ana nedeni Müslüman gelenekte Şaff 61/6 âyetinden hareketle Hz. Muhammed'in Ahmed ismiyle müjdelenmesinin neredeyse üzerinde icma edilen bir inanç esası olarak kabul görmesidir. Öte yandan Müslüman âlimlere bu kırâ'atte Ahmed isminin geçmemesi, Hıristiyan karşıtları için İslam'a eleştiri yöneltebilecekleri bir açık kapı olarak görünmüş olabilir. Muḥammed, bunun yanı sıra Hıristiyanların kutsal kitap literatüründe Ahmed isminde bir nebînin izine rastlanmadığını ve bu durumun Müslüman gelenekteki Ahmed isminde bir peygamberin müjdelendiği yönündeki kabulün sağlam bir zemine yaslanmadığını ortaya koyduğunu savunmaktadır. Ona göre bu durum ilk asırlarda Müslüman âlimleri Şaff 61/6 âyeti hakkında -Mushaf'ına son derece ihtimam ve değer atfettikleri sahâbîlerden olmasına rağmen- 'Ubeyy b. Ka'b'a isnad edilen kırâ'ati kamuoyunun dikkatinden uzak tutmaya sevk etmiştir. 'Ubeyy kırâ'atinin bu kadar önemli bir içeriğe sahip olmasına rağmen nadir zikredilen kırâ'atlar arasında yer almasının sırrı budur. İslam ve Hıristiyanlık arasındaki kelâmî tartışmaların ilk asırlara nispeten yatışmasından sonra âyetteki farklı okunuşun zikredilmesinin artık ciddi bir tehlike arz etmediğini ifade eden Muḥammed, bundan dolayı geç dönem sayılabilecek kaynaklarda ancak kayıtlara geçebildiğini ileri sürmektedir. Bu da yazara göre kırâ'atin Merandî'ye (öl. 588/1192) ait geç bir kaynaktan zikredilmesinin ilk bakışta görüldüğünden daha derin nedenleri olduğu anlamına gelmektedir.⁵⁵

Zekeriyâ Muḥammed, Merandî'nin eserindeki bu kırâ'at farklılığı kaydını Şaff 61/6 âyetindeki müjdelemenin Kur'ân metnine sonradan ilave edildiği yönündeki spekülâtif iddialara dayanak olarak kullanılmasını faydasız ve konuyu çözümsüzlüğe iten bir yaklaşım olarak niteler. Meselenin çözümü için iki farklı okunuş arasındaki boşluğun doldurulması teklifinde bulunan Muḥammed'e göre, Kur'ân'ın aslı metninde bu denli bir tenakuzun yer alması imkân dâhilinde değildir. Zira bir okumada Ahmed isminde bir nebîden bahsedilirken diğer okuma bu isimde bir nebînin mevcudiyetini nefyettirmektedir. Yazar iki okuyuş arasında bu derece bir fark olmasını şüphe verici bulur. Bu durum Muḥammed'in zihninde ilgili âyetin aslî metninin okunmasında bir taşhîf olması ihtimalinin belirmesine zemin hazırlamış gözükmektedir. Muḥammed, ilgili âyetin aslî sîgasından hareketle iki okuyuş arasında yapılacak bir karşılaştırmanın asıl olanla ondan türeyen okuyuşu tespit etme imkânı sunabileceğini ileri sürmektedir.⁵⁶

Yazar ilk olarak âyetin her iki okuyuşunu zikretmekte ve aralarındaki farklılığın ana mihrini Ahmed isminde bir nebînin müjdelenip müjdelenmemesinin teşkil ettiğinin altını çizmektedir. Diğer bir farklılık olarak Hatt-ı Osmânî'de mezkûr "مصدقاً لما بين يدي من التوراة" ifadesinin 'Ubeyy kırâ'atında bulunmadığına işaret eden Muḥammed, bu ifadenin 'Ubeyy'in Mushafında yer almadığını farz etmenin bir zorunluluk olmadığını belirtir. Zira ona göre bu kırâ'ati Merandî'nin eserine not düşen kişinin odak noktasını her şeyden çok "بنبي أمته آخر الأمم يختم الله به الأنبياء والرسل" ifadesinden de anlaşıldığı üzere Ahmed ismiyle bir nebînin müjdelenmesi meselesi oluşturmaktadır. Bundan dolayı ilgili notu düşenin belirli bir cümleye dikkatleri çekmek amacıyla âyetin muhtasar bir metnine yer vermeyi tercih ettiği düşünülebilir. Sonrasında Osmân ve 'Ubeyy Mushaflarında yer alan iki farklı okunuşun tek bir asıldan neşet ettiğini savunan Muḥammed, iki kırâ'at arasındaki ihtilâflı ifadelerin alt alta koyulması hâlinde aslî ifadenin ne olduğu hususunda bir fikir yürütme imkânı bulunabileceğini söyler.⁵⁷

Muḥammed'in çalışmasında bir tabloda renklendirerek ilişkilendirdiği kelimeler aşağıdaki gibidir:



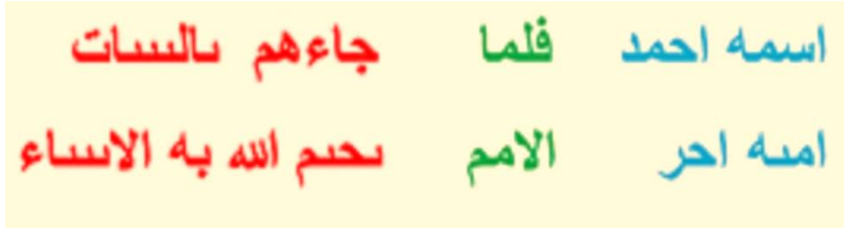
Üç farklı kısma ayırarak ilk olarak kelimeleri tabloda harekeli ve noktalı olarak mukayese eden yazar, Mushaf'ların aslî metninde harekeleme ve noktalama olmadığını hatırlatarak ilgili ifadeleri yalın hâlleriyle ayrı bir tabloda tekrar sunar:

⁵⁴ <https://al-akhbar.com/Kalimat/331391> (Erişim 27 Nisan 2024)

⁵⁵ <https://al-akhbar.com/Kalimat/331391> (Erişim 27 Nisan 2024)

⁵⁶ <https://al-akhbar.com/Kalimat/331391> (Erişim 27 Nisan 2024)

⁵⁷ <https://al-akhbar.com/Kalimat/331391> (Erişim 27 Nisan 2024)



Zekerıyyâ Muḥammed, iki okuyuş biçimi arasında mavi renkle gösterilen “اسمه أحمد” ve “أمته آخر” ibareleri arasında tek bir asıldan çıktıklarına işaret eden ve ikisinden birinde bir tahrifin söz konusu olduğunu gösteren neredeyse bire bir benzerlik olduğunu savunmaktadır. Noktasız el yazısıyla kayda geçirildiğinde bu iki ibarenin birbirinin yerine okunabileceğini ifade eden Muḥammed, tercihini “أمته” okuyuşundan yana yapar. Buna göre ilgili ibareyi “اسمه” diye okuyan taşhîfe düşmüş olmaktadır. Tespiti doğru kabul edilirse buradan hareketle “احمد” ibaresiyle “آخر” arasında da bir tercih yapmak gerektiğini belirten yazar, bu iki ibarenin de aynı asla dayandığını ancak bunu “أحمد” diye okumanın ’Ubeyy kırâ’atindeki “آخر” diye okumaktan daha tercihe şayan olduğunu vurgulamaktadır. Bu durum her iki okuyuşun da iki kelimesinden birinin taşhîften etkilendiği göstermektedir. Buradan ulaşılan netice ilgili ibarenin “أمته أحمد” olarak okunması gerektiği yönündedir. Yazar, ’Ubeyy kırâ’atindeki “الأمم” ibaresinin de Hatt-ı Osmânî’de taşhîfle “فلما” olarak okunduğunu savunmaktadır. Buna göre üç kelimedenden oluşan doğru okunuş “أمته أحمد الأمم” biçiminde olmaktadır. Bu, Muḥammed’e göre “Onun ümmeti en faziletli ve övgüye en layık ümmettir.” anlamına gelmektedir ve âyet hakkında nakledilen iki kırâ’ati makul ve makbul biçimde telif etmektedir.⁵⁸

Zekerıyyâ Muḥammed, yukarıdaki tespitinin doğru kabul edilmesi durumunda “أحمد” kelimesinin aslı nüshada başından beri mevcut olduğunun, Mushaf’a sonradan ilave edilmediğinin anlaşılacağını söyler. Ancak kelime bir nebînin ismi olarak değil geleceği müjdelenen övgü ve fazilete en çok layık ümmetinin sıfatı manasında kullanılmış olmaktadır. Burada Müslüman âlimlerden âyetteki “أحمد” kelimesini sıfat olarak yorumlayanlar olduğunu hatırlatan Muḥammed, “اسم” kelimesinin mevcudiyetinden dolayı bu yorumun pek isabetli olmayacağını vurgular. Buna göre ibarenin “نبي اسمه أحمد” olarak okunması “أحمد” kelimesinin özel isim olarak yorumlanmasını zaruri kılmaktadır. Ancak “اسمه” ibaresi “أمته” diye okunduğunda durum tamamıyla değişmekte “أحمد” kelimesi nebînin ümmetinin sıfatı olmaktadır.⁵⁹

Buradan hareketle İbn İshâk’ın Ahmed-Faraklit eşleştirmesinin tamamıyla boşa çıktığını savunan Muḥammed, Ahmed ismi ya da sıfatıyla anılan bir nebînin olmadığını ileri sürerek, bunun Hz. Muhammed’in ümmetinin bir sıfatı olduğu yönündeki tespitini yinelemektedir. Bu da övgüye en layık ümmet “أحمد الأمم” anlamındadır. Sonrasında yukarıdaki tabloda mukayeseye tabi tuttuğu üçüncü kısma geçen Muḥammed, “جاءهم بالنبات” ibaresiyle “يختم الله به الأنبياء” ibaresi arasındaki ilişkiye değinir. Âyetteki aslî cümlelerin ’Ubeyy Mushafı’na atfedilen “يختم الله به الأنبياء” olduğunu söyleyen yazar, “Hz. İsa’nın daha tarih sahnesine çıkmamış İslam ümmetinin fazileti hakkında beyinâtlar getirmiş olması düşünülemez. Dolayısıyla mantıklı olan ’Ubeyy’in okuyuşunun daha dakik olduğunu kabul etmektir.” tespitinde bulunur. Buna göre yazarın tercih ettiği tam cümle şöyle olmaktadır: “أمته أحمد الأمم يختم الله به الأنبياء”. Muḥammed, “أحمد الأمم” ibaresini “اسمه أحمد” olarak okuyan kişinin hemen sonrasında gelen ibareyi okumakta güçlük çektiği ve böylece “يختم الله به الأنبياء” yerine “جاءهم بالنبات” olarak kaydettiğinin tasavvur edilebileceğini zira “يختم” ile “جاءهم” ve “الأنبياء” ile “النبات” ibarelerinin yazım biçimi arasında ciddi benzerlik bulunduğuna işaret etmektedir.⁶⁰

Sonuç olarak Muḥammed, her iki okuyuşunda aynı asıldan çıktığını, zayıf ve güçlü yönleri bulunduğunu ifade ederek, ’Ubeyy kırâ’atinde temel sorunun sonraki dönemde İslâm ve Hıristiyanlık kültürü arasındaki önemli polemik konularından birini teşkil edecek “أحمد” ibaresinin “آخر” biçiminde okunması olduğunu vurgulamaktadır. Yazara göre Hatt-ı Osmânî okunuşundaki sorun ise “أمته” ibaresinin “اسمه” ibaresine dönüşmesidir. Bu taşhîfli okuma tercihi söz konusu ihtilafın da kökenini oluşturmaktadır. “اسمه” olarak okunduğunda sonrasında gelen “أحمد” kaçınılmaz olarak isme dönüşmektedir. Bu da Hz. Muhammed’in âyette mezkûr olmayan başka bir adla isimlendirilmesi anlamına gelmektedir. Zekerıyyâ Muḥammed neticede ’Ubeyy b. Ka’b kırâ’atının Şaff 61/6 âyetinin okunmasında aslî olan yazılışa Hatt-ı Osmânî’den daha yakın olduğuna hükmedebileceğini söylemektedir.⁶¹

Muḥammed Şaff 61/6 âyetindeki kırâ’at farklılığına dair çalışmasını şu değerlendirmeye nihayete erdirir: “Eğer mevzuya dair tespitlerimiz doğruysa, bunun bize Kur’ân’ın cem’ edilmesi sürecinde yaşanan sorunlarla her adımda ve her âyetin kayda

⁵⁸ <https://al-akhbar.com/Kalimat/331391> (Erişim 27 Nisan 2024)

⁵⁹ <https://al-akhbar.com/Kalimat/331391> (Erişim 27 Nisan 2024)

⁶⁰ <https://al-akhbar.com/Kalimat/331391> (Erişim 27 Nisan 2024)

⁶¹ <https://al-akhbar.com/Kalimat/331391> (Erişim 27 Nisan 2024)

geçirilmesinde ortaya çıkan zorluklara ilişkin genel bir bakış açısı sunma imkânı verdiğini söyleyebiliriz. Cem' faaliyeti basite alınacak bir mesele değildi. Aslında bir tür mayın tarlasıydı. Çoğunluğun onayıyla nihai nüsha üzerinde ittifak edildiğinde birçok sahâbî bu nüshanın sorunlarından haberdardı. Ancak bu kimseler aynı zamanda tüm sorunlarına rağmen bu nihai nüshayı onaylamak durumunda olduklarının da farkındaydı. Çünkü üzerinde ittifak edilmiş bir Mushaf olmadan ne ümmetin ne de devletin hayatta kalma şansı olabilirdi. Bu bağlamda Hz. Osman Mushafı hem devletin hem de ümmetin temel esası olmuştur.⁶²

Zekeriyyâ Muḥammed'e göre Şaff 61/6 âyetinin doğru okunuşu şu şekildedir:

وَأَذْ قَالَ عَيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي أُمَّتَهُ أَحْمَدُ الْأُمَمِ يَخْتَمُ اللَّهُ بِهِ الْأَنْبِيَاءَ
قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ

Muḥammed'in okuyuşuna göre âyet şöyle meâllendirilebilir: "Meryem oğlu 'Îsâ, 'Ey İsrailoğulları! Ben size Allah tarafından gönderilmiş bir elçiyim. Ben elinizdeki Tevrat'ı tasdik etmek ve benden sonra gelecek, **ümmeti en faziletli/üstün ümmet olacak Allah'ın kendisiyle nebîlik müessesesini nihayete erdireceği** bir peygamberi müjdelemek için gönderildim. Onlar: 'Bunlar düpedüz bir sihirdir.' dediler." (Şaff 61/6)

Sonuç

İslâmî kaynaklarda Şaff 61/6 âyetinin yorumlanışı ve 'Ubeyy b. Ka'b'a isnad edilen kırâ'at farklılığı üzerine odaklanan bu çalışma, mevzunun tefsir ve kırâ'at bilim dallarının kapsamını aşan çok boyutlu yönleri sahip olduğuna işaret etmektedir. Müslüman gelenekte -Karmaşık istisna tutulacak olursa- Şaff 61/6 âyetinde Hz. 'Îsâ'nın dilinden Ahmed ismiyle Hz. Muhammed'in peygamberliğinin müjdelendiği hususunda pek bir ihtilafa rastlanmamaktadır. Hatta bu kabul, bazı âlimleri ilgili müjdenin izini incillerde aramaya yöneltmiştir. Bu bağlamda Ahmed-Parakletos ilişkilendirmesinin her ne kadar spekülâtif bir bağlamda reddiye saikiyle serdedilmiş olsa da on yedinci yüzyıl Hıristiyan dünyasından Ludovico Marracci gibi bir destekçisi dahi mevcuttur.

Jeffery ve Parrinder 'Ubeyy kırâ'atine yüzeysel olarak temas etmeyi tercih ederken, Anthony ve Muḥammed'in tespitleri kritik edilmeyi hak etmektedir. Her iki yazar da âyetin Hatt-ı Osmânî okunuşunda bahsi geçen Ahmed isminde bir peygamberin izini incillerde aramanın beyhude bir çaba ve apolojetik olduğu hususunda hem fikirdir. Doğrudan ifade etmemiş olsalar da mevzuyu Yeni Ahit metinleriyle ilişkilendirme ihtiyacı duymadan izah eden bazı müfessirlerin de bu hususta Anthony ve Muḥammed'le aynı kanaate sahip olduğu değerlendirilebilir.

Kanaatimizce Kur'ân'da gerek Şaff 61/6 ve A'râf 7/157 âyetleri gerekse başka âyetlerde ehlikitap kültüründe Hz. Muhammed'in bilindiğine dair atıflar üzerinden Hıristiyan ve Yahudi kültürüne ait kutsal metinler arasında sathî ilişkilendirmeler kurmak son derece risklidir. Bunun en önemli nedeni ilgili âyetlerde ihtiva ettikleri bilgilerin ehlikitaba ait kutsal metinlerde bulunabileceğine dair bir imaya yer verilmemesi diğer bir deyişle bunun garanti edilmemesidir. Dolayısıyla nasıl Kur'ân birçok âyette kendisini, geçmiş vahiylerin; Hz. Muhammed'i de geçmiş peygamberlerin devamı olarak niteliyorsa diğer müjdeleme içerikli âyetlerin de benzer bağlamda anlaşılmasında bir mâni yoktur. Bu çerçeveyi aşan yorumlama çabalarının âyetlerdeki maksadın aşılmasıyla sonuçlanması kuvvetle muhtemeldir. Dinler tarihi alanında uzmanlaşmamış kimseler için bunun daha büyük riskler barındırdığı rahatlıkla ifade edilebilir.

Anthony, 'Ubeyy kırâ'atının Kur'ân'da hâkim üslupla bağdaşmadığını ifade etmekte ve Hatt-ı Osmânî okuyuşunun esas alınması gerektiğinin altını çizerek, Ahmed kelimesine isim yerine sıfat anlamı verilmesinin âyetteki anlama sorununu gidermeye imkân tanıyabileceğini ifade etmektedir. Hatırlanacak olursa bu, bazı Müslüman âlimlerin yaklaşımlarıyla benzerdir. Anthony, bu tercihin Ahmed ismiyle Paraclete arasındaki varsayımsal bağı ortadan kaldıracağını ummaktadır.

Kanaatimizce Şaff 61/6 âyetiyle Yuhanna İncili arasında kurulan ilişki haddizatında Ahmed kelimesinin isim ya da sıfat olarak kabul edilmesiyle alakalı değildir. Zira çok sayıda rivâyette Hz. Muhammed'in Ahmed dâhil pek çok farklı isimle anıldığı bilgisine yer verilmektedir. Bu tarihî bilgilerle hesaplaşmadan âyetteki Ahmed kelimesinin özel isim olamayacağını söylemek ilmî bir tutum olmasa gerektir. Bu bakımdan ilgili temayı ihtiva eden rivâyet malzemesinin isnad ve metin cihetinden analizini yapıp bilgi değerini ortaya çıkarmadan Hz. Muhammed'in âyette Ahmed adıyla mı yoksa sıfatıyla mı anıldığını tespit etmek güçtür. Bununla birlikte Şaff 61/6 âyeti ve 'Ubeyy kırâ'atine dair en itidalli yorumlardan birinin Anthony'e ait olduğunu ifade etmek hakkaniyetli bir yaklaşım olur.

Mevzuya dair en radikal öneri şüphesiz Zekeriyyâ Muḥammed'e aittir. Muḥammed'in iddiası âyetin hem Hatt-ı Osmânî formunda hem de 'Ubeyy kırâ'atında bazı kelimelerinin taşhîf nedeniyle yanlış okunduğu yönündedir. Buradan hareketle yazar Şaff 61/6 âyeti için üçüncü alternatif bir kırâ'at önerisinde bulunur. Muḥammed'in iddiası oldukça özgün olmakla birlikte

⁶² <https://al-akhbar.com/Kalimat/331391> (Erişim 27 Nisan 2024)

Müslüman âlimlerin ilk asırdan itibaren Kur'ân kelimelerinin yazımında gözettikleri ciddiyet ve hassasiyet göz önünde bulundurulduğunda pek ikna edici görünmemektedir.

Kaldı ki Muhammed'in iddiası bazı kelimelerin taŞhîfli okunmasından ibaret değildir. Muhammed, âyetin okunuşunda taŞhîf olduğunu savunmasına ve iki kırâ'tte mezkûr kelimeler arasında karşılaştırmalar yaparak tezini izah etmeye çalışmasına rağmen 'Ubeyy kırâ'atinde geçen "وَالرُّسُلُ" ibaresine dair herhangi bir açıklamada bulunma ihtiyacı duymamıştır. Yazarı buna iten saik "الأنبياء" ve "الرُّسُلُ" kelimelerini eş anlamlı görmesinden kaynaklanmış olabilir. Ancak burada mevzubahis edilen bir âyete kelime ilave etmek olduğundan bunun eş anlamlılıkla izah edilemeyecek bir farklılık olduğu açıktır.

Şaff 61/6 âyeti hakkında 'Ubeyy b. Ka'b'a isnad edilen okuma biçimi -Anthony'nin de isabetle belirttiği üzere- ne Kur'ân üslubuna uymakta ne de kadim Mushaflar ve kırâ'tat farklılıklarına dair bilgi içeren kaynaklar tarafından teyit edilebilmektedir. Bu bağlamda Muhammed'in önerdiği kırâ'atin 'Ubeyy kırâ'atiye benzer bir zaafa sahip olduğu söylenebilir. Âyetin Hatt-ı Osmânî okunuşunda muhataplar Hz. 'İsâ ya da Hz. Muhammed'in getirdiği beyyînâta "Bu apaçık bir sihirdir." diye tepki verirken, alternatif diğer iki okuyuşun ilkinde "ümmetinin son ümmet ve kendisinin son peygamber oluşu"na ikincisinde ise "ümmetinin en faziletli/üstün ümmet ve kendisinin son peygamber oluşu"na karşı çıkmış olmaktadır. Bu iki okuyuşun da hem lafız hem de içerdikleri anlam bakımından Hatt-ı Osmânî okuyuşuna göre tercih edilebilecek bir durum arz etmediği rahatlıkla ifade edilebilir. Kaldı ki iki alternatif kırâ'tat arasındaki en belirgin fark ümmet kelimesinin "son" ya da "en faziletli" nitelemesiyle kırâ'tat edilmesiyle sınırlıdır.

Dolayısıyla Muhammed'in yaklaşımı oldukça özgün olmakla birlikte çok da ikna edici bir çözüm önermemektedir. Kanaatimizce Muhammed'i taŞhîf üzerinden meseleyi yorumlamaya iten en önemli neden, Ahmed isminin Şaff 61/6 âyetinde yer almasının Kur'ân'la Yuhanna İncili arasında irtibat kurma çabaları üzerinden gerek geçmişte gerekse son dönemde Müslüman-Hıristiyan kültür arasında önemli tartışmalara yol açmasını müşahade etmiş olmasıdır. Yazarın önerdiği alternatif kırâ'tat üzerinden belirli ölçüde bu tartışmaların önüne geçmek istemiş olması da ihtimal dâhilindedir. Hatırlanacak olursa Anthony de bunu âyetteki Ahmed kelimesini sıfat olarak yorumlayarak aşmayı önermektedir. Ancak burada her iki yazarın da gözden kaçırdığı husus, Müslüman araştırmacıları Kitâb-ı Mukaddes'e ilgi duymaya sevk eden Kur'ân bölümlerinin Şaff 61/6 âyetiyle sınırlı olmadığı gerçeğidir. Bu ihtiyakın izah edilmeye ihtiyaç duyan çok boyutlu yönleri sahip olduğu açıktır.

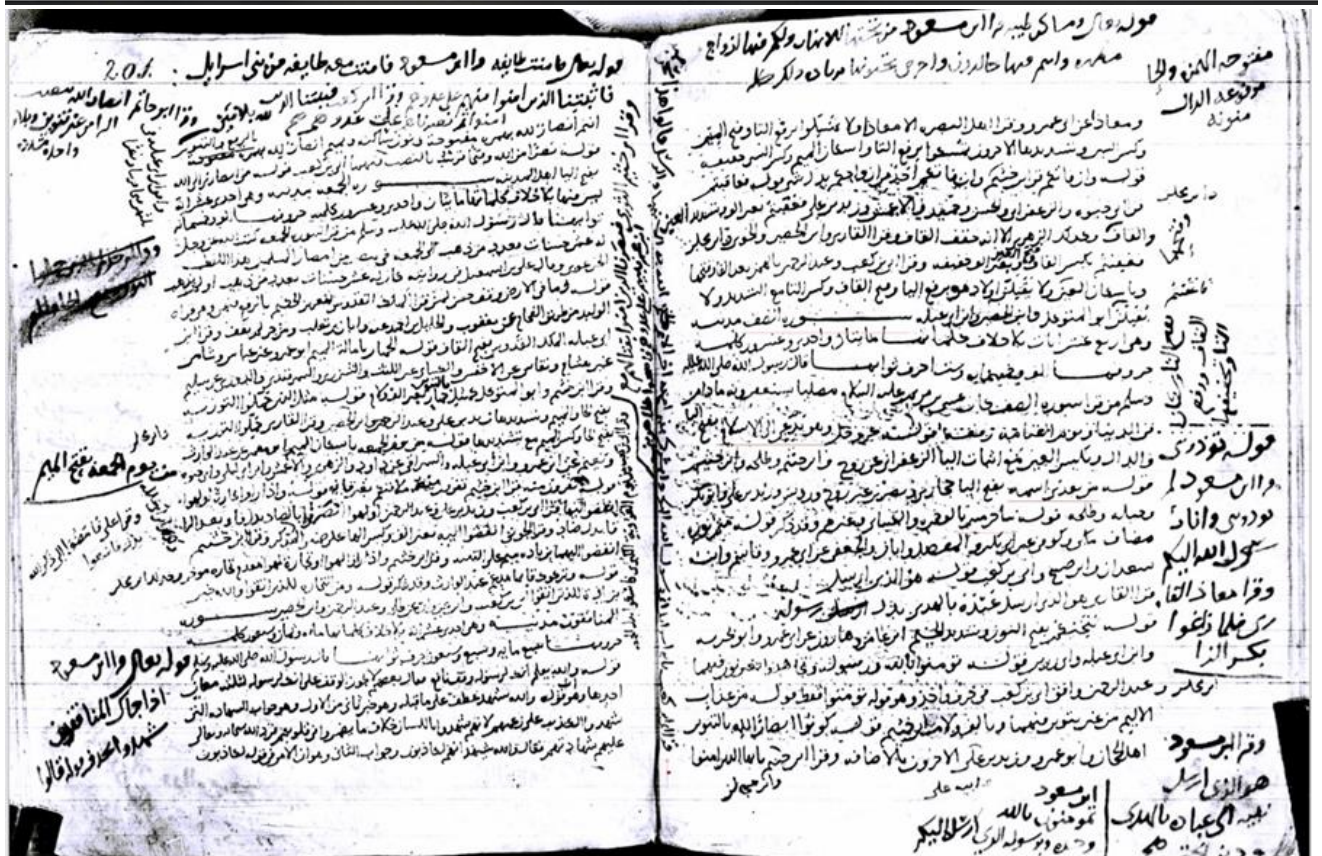
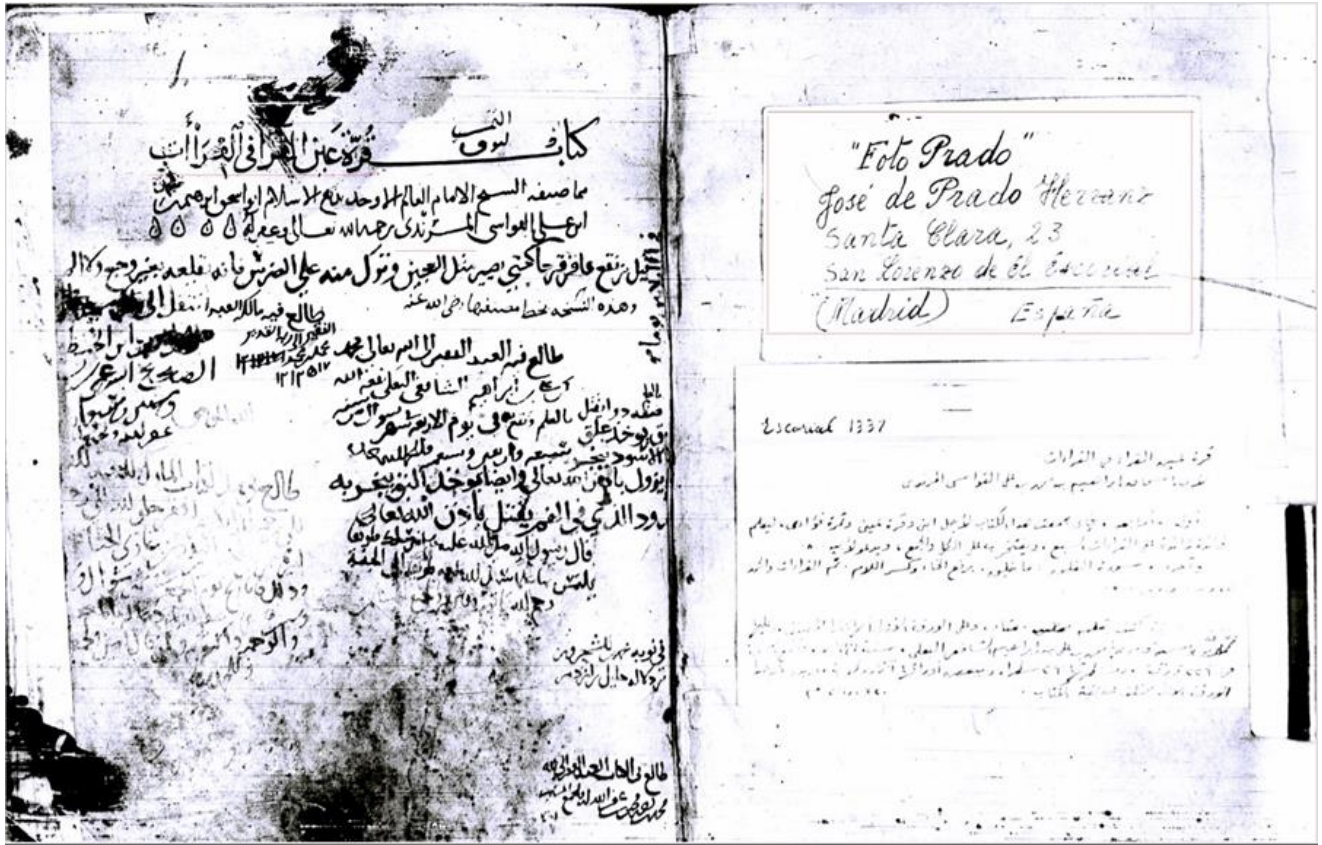
O hâlde geriye cevaplanması gereken tek bir soru kalmaktadır. Bu da Şaff 61/6 âyeti hakkında Merandî'nin eserinde mezkûr bulunan 'Ubeyy kırâ'atinin mevcudiyeti ve geç dönemde ortaya çıkmasının nasıl izah edileceğiyle ilişkilidir. Bu kırâ'atin 'Ubeyy b. Ka'b'ın Mushafından nakledildiğinin kabul edilmesi durumunda, bazı sahâbîlerin kişisel mushaflarındaki Kur'ân sahifelerinin kenarlarına tefsir maksadıyla düştüğü kişisel yorumlar ya da Hz. Osman dönemine kadar tedavülde olduğu tahmin edilen yedi harf kabîlinden bir okumaya karşılık geldiği tahmin edilebilir. Şaşırtıcı biçimde 'Ubeyy kırâ'ati üzerine çalışma yapan hiçbir araştırmacı konunun bu yönüne dikkat çekmemiştir.

Nitekim bazı rivâyetlerle bu kırâ'tat farklılığı arasında muhteva ve kelimelerinin yazılış biçimi bakımından ciddi benzerliklere rastlanması bu tespitimizi destekleyen bir yöndür. Kırâ'atin yeterince yaygınlaşamamasının altında Ahmed ismini ihtiva etmemesinden dolayı Hıristiyan kültüre karşı bir savunma refleksini tetiklemesinin yattığı düşünülebilir. Neticede 'Ubeyy kırâ'ati dahi esas alınacak olsa Kur'ân'daki benzeri içerikteki vurgular dikkate alındığında Şaff 61/6 âyetinde Ahmed isminin geçmiyor oluşunu kabul etmenin -İncillerle Kur'ân'ı tefsir etme çabası içinde olanlar müstesna- altından kalkılamayacak izahı muhal bir anlama sorununa yol açmayacağı da aşîkârdır. Zira ne bu müjdelemenin ne de ehlikitaba ait kutsal metinlerde Hz. Muhammed'e değinildiğine işaret eden diğer âyetlerin Kitâb-ı Mukaddes tarafından tasdik edilmesinin, Hz. Osman Mushafının otantiklik düzeyini müspet ya da menfi yönde etkileyecek bir yönü vardır.

Kaynakça | References

- Anthony, Sean W., "Muhammad, Menaḥem, and the Paraclete: New Light on Ibn Ishāq's (d. 150/767) Arabic Version of John 15:23-16:1" *Published online by Cambridge University Press* (May 2016) / *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* Volume 79, Issue 2, June 2016, pp. 255-278.
- Aydın, Mehmet. "Faraklit". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/165. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Beyhaḳî, Ebû Bekr Aḥmed b. el-Ḥuseyn b. 'Alî Ḥusevircîdî. *Delâ'ilü'n-nubuvve*. nşr. 'Abdu'lmu'ṭî Ḳal'acî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.
- Cubbâî, Ebû 'Alî. *Kitâb'ul-maḳâlât*. thk. Özkan Şimşek vd. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Dâvûd, Abdul'Ahad. *Muhammad in the Bible*. Kuala Lumpur: Penerbitan Pustaka Antara, 1980.
- Erişim 22 Nisan 2024. <https://mtafsir.net/threads/40575-هـ-6-ق-المرندي-القواسي-القراء-العين-حمل-قرة-عين-قراء-المرندي-ق-6-هـ>
- Erişim 25 Nisan 2024. <https://incil.info/kitap/gen/1>
- Erişim 27 Nisan 2024. <https://al-akhbar.com/Kalimat/331391>
- Erişim 1 Mayıs 2024. https://tr.wikipedia.org/wiki/Kırmızı_Ringa_Balıĝı
- Fâkihî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İshâḳ el-Mekkî. *Aḥbâru Mekke fi ḳadîmî'd-dehri ve ḥadîsihi*. nşr. 'Abdumelik 'Abdullâh Dehîş. Beyrut: Dâru Ḥaḳar, 1994.
- Ferâhîdî, Ebû 'Abdurrahmân Ḥalîl b. Aḥmed. *Kitâbu'l-'ayn*. nşr. Mehdî Maḥzûmî, İbrahim Sâmerâî. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988.
- İbn 'Asâkir, Ebû'l-Ḳâsım 'Alî b. el-Ḥasen. *Târîḫü Dimesḳ*. nşr. 'Omer b. Ğarâme 'Amravî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Âşûr, Muḥammed b. Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984.
- İbn 'Atîyye, Ebû Muḥammed 'Abdulḥaḳ b. Ğâlib b. 'Abdurrahmân b. Temmâm el-Endelûsî. *el-Muḥarreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. nşr. 'Abdusselâm 'Abduşşâfi Muḥammed. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî. *el-Muşannef*. nşr. Sa'd b. Nâşîr eş-Şetrî. Riyad: Dâru Kunûzi İşbîliyâ, Riyad, 2015.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Abdullâh. *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-'Azîz*. nşr. Ḥuseyn b. 'Ukkâşe, Muḥammed b. Muştafâ el-Kenz. Kahire: el-Fârûku'l-Ḥadîşe, 2002.
- İbn Hişâm, Ebû Muḥammed 'Abdumelik b. Hişâm el-Ḥimyerî. *es-Sîretu'n-nebeviyye*. nşr. Muştafâ Sakḳâ vd. Kahire: Mektebetu Muştafâ el-Bâbî'l-Ḥalebî, 1955.
- İbn İshâḳ, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İshâḳ b. Yesâr Muṭṭalibî. *es-Sîre (Kitâbu's-siyer ve'l-meĝâzi)*. nşr. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978.
- İbn Ḳuteybe, Ebû Muḥammed 'Abdullâh b. Muslim b. Ḳuteybe ed-Dîneverî. *el-Mesâ'il ve'l-ecvibe*. nşr. Mervân el-'Atîyye, Muḥsin Ḥârabe. Beyrut: Dâru İbn Keşîr, 1990.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-'Abbâs Aḥmed b. 'Abdulḥalîm el-Ḥarrânî. *el-Cevâbu's-Şaḫîḫ limen beddele dîne'l-Mesîḫ*. nşr. Alî b. Ḥasen vd. Riyad: Dâru'l-Âşîme, 1999.
- Jeffery, Arthur. *Materials for the History of the Text of the Qur'ân: The Old Codices*. Leiden: E. J. Brill, 1937.
- Kur'an-ı Kerim Meâli (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*. çev. Mustafa Öztürk. İstanbul: Düşün Yayınları, 2012.
- Marracci, Ludovico. *Alcorani Textus Universus Arabicè et Latinè*. Patavii: Ex Typographia Seminarii, 1698.
- Mâtûrîdî, Ebû Manşûr Muḥammed b. Muḥammed. *Te'vîlâtü ehli's-sunne*. nşr. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverîdî, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Muḥammed el-Başîrî. *en-Nuket ve'l-uyûn*. nşr. Seyyid b. 'Abdulmaḳşûd b. 'Abdurrahîm. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Meclisî, Muḥammed Bâḳîr. *Bihâru'l-envâr*. Beyrut: Muessesetu'l-Vefâ, 1983.
- Merâĝî, Aḥmed Muştafâ. *Tefsîru'l-Merâĝî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1985.
- Muḳâtil b. Suleymân, Ebû'l-Ḥasen el-Belhî. *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*. nşr. 'Abdullâh Maḥmûd Şehḫâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâş, 2002.
- Neḫḫâs, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed el-Murâdî. *İrâbu'l-Ḳur'ân*. nşr. 'Abdulmun'im Ḥalîl İbrâhîm. Beyrut: Menşûrât Muḥammed 'Alî Beydûn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Nesâ'î, Ebû 'Abdurrahmân Aḥmed b. Şu'ayb el-Ḥorâsânî. *es-Sunenu'l-kubrâ*. nşr. Heyet. Kahire: Dâru't-Ṭeşîl, 2012.
- Parrinder, Geoffrey. *Jesus in the Qur'ân*. Oxford: Oneworld Publications, 2003.
- Râzî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Omer et-Teymî. *Mefâtiḫü'l-ĝayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1999.
- Şa'lebî, Ebû İshâḳ Aḥmed b. Muḥammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân*. nşr. Ebû Muḥammed b. 'Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 2002.
- Schoeler, Gregor. *İslam'ın İlk Dönemlerinde Yazı ve Rivayet*. çev. Güllü Yıldız. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022.
- Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Durru'l-menşûr*. Beyrut: y.y., ts.
- Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Mu'tereku'l-akrân fi i'câzi'l-Ḳur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.
- Ṭabâtabâî, Muḥammed Ḥuseyn. *Tefsîru'l-mîzân*. b.y.: y.y., ts.
- Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Câmî'u'l-beyân 'an te'vîli 'âyi'l-Ḳur'ân*. nşr. 'Abdullâh b. 'Abdilmuḥsin et-Turkî. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Târîḫü'r-rusul ve'l-mulûk ve Şilatu târiḫ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.
- Watt, W. Montgomery. "His Name is Ahmad" *The Muslim World* 43/2 (Nisan 1953), 110-117.

Ek-1 San Lorenzo de El Escorial Manastırı Kraliyet Kütüphanesinde bulunan el-Merandî'nin Kurratu 'ayni'l-kurrâ' fi'l-kirâ'at adlı eserine ait yazmanın ilk ve Şaff 61/6 âyetinin 'Ubeyy b. Ka'b'a isnad edilen kırâ'atinin kayıtlı olduğu 201'inci varâğı



Dimyâtî'nin İthâfu Fuzalâi'l-Beşer Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Tahlili ve Eserinde Kıraat İlminin Muhtelif Meselelerine Yaklaşımı

Mustafa HATİPOĞLU | <https://orcid.org/0000-0003-1891-4866>

Öğr. Gör. Dr. | Yazar | meynir63@hotmail.com

Ordu Üniversitesi | ROR: <https://ror.org/04r0hn449>

Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi | Ordu, Türkiye

Öz

Çalışmanın temel konusu, İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kırââtî'l-erbe'ate 'aşer adlı eserin kıraat ilmi açısından tahlil edilmesidir. Eser, ilim mahfillerinde daha çok İthâf kısaltmasıyla şöhret bulmuştur. Hicrî 1082 yılında Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî tarafından kaleme alınan İthâf, kıraat ilmi literatürünün temel eserlerinden biridir. Muhtevasında bulunan usûle ve ferşe ilişkin bahislerin yanı sıra dilbilimsel hüccetler, dil ekollerinden ve muhtelif disiplinlerden yapılan nakiller bakımından da kıraat ilminin önemli kaynakları arasında yer almaktadır. Kaleme alındığı günden itibaren dönemin kıraat hocaları ve öğrencileri tarafından büyük tevccüh görmüştür. Osmanlı döneminde kıraat ilminde tarîk ve meslek şeklinde isimlendirilen ekollerin metodolojik farklılıklarını öğrenmede temel referans kaynaklarından biri olarak kabul edilmiştir. İthâf a olan bu ilgi günümüzde hala canlılığını korumakta ve kıraat ilminin temel kaynakları arasındaki yerini almaya devam etmektedir. Nitelik günümüzde "Aşere-Takrib-Tayyibe" olarak adlandırılan kıraat eğitim-öğretim sürecinin özellikle "Takrib" (On kıraat imamının genel olarak iki ravisinin ikşer tarîkiyle okunması) aşamasında İthâf takip edilmektedir. Öte yandan kıraat-i aşereyi Tayyibetü'n-neşr'in tarifleri üzerine bina etmesi sebebiyle İthâf, manzûmenin öğretiminde ve izahında yardımcı kaynaklardan birisi olarak da değerlendirilmektedir. Bu hususiyetleri sebebiyle İthâf'ın, Osmanlı döneminden bugüne kadar kıraat tedrisâtına yön veren eserlerden biri olarak nitelendirilmesi abartı sayılmamalıdır. İthâf'ta benimsediği yöntem büyük bir titizlikle uyan ve arka planı çok iyi kurgulayan Dimyâtî, kendisinden önceki kıraat birikimine ve içeriğine vâkif olup tarihsel süreçte kazandığı bilgi birikimini İthâf'ta sentezlemektedir. Bu bağlamda çalışmada, İthâf'ta işlenen kıraat-i aşere, şâz kıraatlere yer verilme keyfiyeti, kıraatlerin meşhur imamlara inhisarı, resmî'l-mushaf, dil ekollerinin görüşlerine yer verilmesinin arka planı ve bu görüşlerin kıraat birikiminde kullanılma yöntemi, tahrîrât faaliyeti ve şâz kıraat olgusu gibi kıraat ilminin temel meseleleri ele alınmaktadır. Bahsi geçen meselelere Dimyâtî'nin İthâf'ta yer verme yöntemi ve yaklaşım tarzı irdelenmektedir. Böylece İthâf'ın kıraat ilmi perspektifiyle tahlil edilmesi ve alana ilgi duyanların eserden yararlanmalarına katkı sağlaması beklenmektedir. Elinizdeki çalışma, İthâf'ın genel tanıtımı, eserde kıraat birikiminin sunulmasında benimsenen yöntem ve Dimyâtî'nin kıraat ilminin temel meselelerine yaklaşımıyla sınırlıdır. İthâf, hacim açısından muhtasar olmasına rağmen muhtevasındaki bilgilerin rafine edilerek ve sistematik bir şekilde sunulması açısından dikkate değerdir. Bunun yanı sıra kıraat birikiminin İthâf'ın potansiyel olarak eritilerek aktarılması, sade ve anlaşılır bir dille kaleme alınması, kıraat ilmi taliplerinin bu ilmin muhtevasındaki konulara ilk elden ve sağlam bir kaynaktan ulaşmalarına imkân sağlaması, esere olan ilgiyi artırmaktadır. İslâm dünyasında hakkında yapılan çalışmalar hem nicelik hem de nitelik olarak her geçen gün artmasına rağmen ülkemizde İthâf hakkında herhangi bir çalışmanın yapılmaması, alandaki boşluğa işaret etmektedir. Bu bakımdan çalışmanın bir yandan bahsi geçen boşluğu doldurması diğer yandan da İthâf hakkında yapılacak yeni çalışmalara basamak teşkil etmesi umulmaktadır. Özetle iki başlık olarak planlanan çalışmanın ilk başlığında İthâf'ın yazılma amacı, muhtevası ve metodunun kıraat ilmi açısından tahlile tabi tutulması; ikinci başlıkta ise Dimyâtî'nin kıraat ilminin muhtelif meselelerine yaklaşım tarzının tespit edilmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Kıraat, Dimyâtî, İthâfu fuzalâi'l-beşer, Usûl, Ferşe.

Atıf Bilgisi

Hatipoğlu, Mustafa. "Dimyâtî'nin İthâfu Fuzalâi'l-Beşer Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Tahlili Ve Eserinde Kıraat İlminin Muhtelif Meselelerine Yaklaşımı". *Rize İlahiyat Dergisi* 27 (Ekim 2024), 235-252.

<https://doi.org/10.32950/rid.1499796>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 12.06.2024	Kabul Tarihi: 21.09.2024	Yayın Tarihi: 20.10.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu çalışma, 2023 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde tamamlanan "Dimyâtî'nin İthâfu Fuzalâi'l-Beşer Bi'l-Kırââtî'l-Erbe'ate 'Aşer Adlı Eserinin Kıraat İlmindeki Yeri" isimli doktora tezi esas alınarak üretilmiştir.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi



The Analysis of Dimyātī's *Ithāfu Fuzalā' Al-Bashar* in Terms of the Science of Qirā'āt and his Approach to Various Issues of the Science of Qirā'āt in his Work

Mustafa HATIPOĞLU |  <https://orcid.org/0000-0003-1891-4866>

Lecturer See. Dr. | Author | meynir63@hotmail.com

Ordu University |  <https://ror.org/04r0hn449>

Quran Reading and Recitation Science | Ordu, Türkiye

Abstract

The main subject of this study is the analysis of the work titled *Ithāf al-fuzalā' al-bashar bi al-qirā'ti al-arba'at* 'achar in terms of the science of Qiraat. The work is generally known by the abbreviation *Ithāf* in the scholarly circles. *Ithāf*, which was written by Ahmad b. Muhammad al-Dimyātī in 1082 AH, is one of the basic works of the literature of the science of Qiraat. It is also one of the most important sources of the science of qiraat in terms of linguistic arguments, linguistic schools and various disciplines, as well as the mentions on *usul al-usul* and *fersh* in its content. Since the day it was written, it has been highly appreciated by the Qiraat teachers and students of the period. It was accepted as one of the main reference sources for learning the methodological differences of the schools named as *tarīq* and profession in the science of qiraat in the Ottoman period. The interest in *Ithāf* is still alive today and it continues to take its place among the basic sources of the science of Qiraat. As a matter of fact, *Ithāf* is followed especially at the stage of 'Takrib' (recitation of the ten Qiraat imams with two *tarīqs* of two narrators in general) of the Qiraat education and training process, which is called 'Ashara-Takrib-Tayyibe' today. On the other hand, *Ithāf* is also considered as one of the auxiliary sources in the teaching and explanation of the verse since it builds the qiraat al-ashara on the *tarīqs* of *Tayyibat al-nashr*. Because of these characteristics, it should not be considered an exaggeration to describe *Ithāf* as one of the works that have shaped the study of qiraat from the Ottoman period until today. Dimyātī, who meticulously adheres to the method he adopted in *Ithāf* and constructs the background very well, synthesises in *Ithāf* the knowledge he gained in the historical process by being well acquainted with the previous knowledge and content of qiraat. In this context, study deals with the basic issues of the science of qiraat, such as qiraat al-asharah, the nature of including *shāz qiraat*, the exclusivity of qiraat to famous imams, *resm al-mushaf*, the background of including the views of linguistic schools and the method of using these views in the accumulation of qiraat, the activity of *tahrīrāt* and the phenomenon of *shāz qiraat*. Dimyātī's method and approach to these issues in *Ithāf* are analysed. Therefore, it is expected that *Ithāf* will be analysed from the perspective of the science of qiraat and will contribute to the benefit of those who are interested in the field. It is limited to the general introduction of *Ithāf*, the methodology adopted in presenting the knowledge of qiraat in the work, and Dimyātī's approach to the basic issues of the science of qiraat. Despite being a concise work in terms of volume, *Ithāf* is noteworthy in terms of presenting the information in its content in a refined and systematic manner. Besides, the fact that the accumulation of the knowledge of qiraat is melted in the crucible of *Ithāf*, that it is written in a simple and understandable language, and that it enables the aspirants of the science of qiraat to access the issues in the content of this science from a first-hand and solid source increases the interest in the work. Although the studies on *Ithāf* in the Islamic world are increasing day by day in terms of both quantity and quality, the lack of any study on *Ithāf* in our country points to the gap in the field. In this regard, it is hoped that this study will fill the aforementioned gap and serve as a stepping stone for new studies on *Ithāf*. In brief, in the first title of the study, which is planned as two titles, it is aimed to analyse *Ithāf* in terms of its purpose of writing, its content, its method and the science of Qiraat. The second title aims to determine Dimyātī's approach to various issues of the science of Qiraat.

Keywords

Qiraat, al-Dimyātī, *Ithāf al-fuzalā' al-bashar*, *Usul*, *Farsh*.

Citation

Hatipoğlu, Mustafa. "The Analysis of Dimyātī's *Ithāfu Fuzalā' Al-Bashar* in Terms of the Science of Qirā'āt and his Approach to Various Issues of the Science of Qirā'āt in his Work". *Rize Theology Journal* 27 (October 2024), 235-252.

<https://doi.org/10.32950/rid.1499796>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 12.06.2024	Date of Acceptance: 21.09.2024	Date of Publication: 20.10.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

Hicrî IX. asırdan itibaren, İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *en-Neşr*'i kaleme almasıyla birlikte Osmanlı'da kıraat eğitimi, genellikle bu eseri merkeze alan kıraat-i aşere (el-aşru'l-kübrâ) üzerinde yoğunlaşmıştır. Mısır'da ve özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nda kıraat tarîk¹ ve meslekler² şeklinde adlandırılan ekollerin yararlandıkları kaynaklardan biri olan *İthâf da en-Neşr* merkezli olarak kaleme alınmıştır.³ *İthâf*, tarîk ve mesleklerin uygulamalarının öğretiminde yararlanılan ve Osmanlı âlimlerinden Mustafa el-İzmîrî'nin⁴ (ö. 1154/1741) *Bedâ'u'l-burhân*'i ile Ahmed er-Rüşdî'nin (ö. 1217/1802) *Mürşidü't-talebe*⁵ isimli kitapları başta olmak üzere birçok esere ilham kaynağı olmuştur. Bu bakımdan Osmanlı döneminden itibaren kıraat eğitim ve öğretiminde temel kaynak işlevi gören Dimyâtî'nin⁶ (ö. 1117/1705) *İthâf*'ında kıraat ilminin bazı meselelerine yaklaşım tarzının tespit edilmesi önem arz etmektedir. Bu çerçevede *İthâf*'ın muhteva ve yönteminin kıraat ilmi açısından tahlil edilmesi ve alandaki yerinin tespit edilmesi hedeflenmektedir. Müellif; usûl⁷ ve ferş⁸ konularına geçmeden önce kıraat ilminin tanımı, konusu, gayesi, kıraatlerin belli şahıslara inhisarı, kıraatlerin sıhhat şartları, şâz kıraatler, tahrîrât⁹ meselesi, resmî'l-mushaf gibi konulara yönelik bazı izah ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. Çalışmada zikri geçen meselelere müellifin *İthâf*'ta yer verme keyfiyeti ve yaklaşım tarzının irdelenmesi amaçlanmaktadır.

İthâf, muhtevasında yer alan usûl ve ferşe ilişkin bahisler, dilbilimsel hüccetler, dil ekollerinden ve muhtelif disiplinlerden yapılan nakiller bakımından kıraat ilminin önemli kaynakları arasında gösterilmektedir. Yazıldığı günden itibaren dönemin kıraat hocaları ve öğrencileri tarafından büyük bir teveccühe mazhar olan *İthâf*, Osmanlı döneminde kıraat ilminde tarîk ve meslekler şeklinde teşekkül eden ekollerin metodolojik farklılıklarını öğrenmede önemli referans kaynaklarından biri olarak itibar görmüştür. *İthâf*'a olan bu ilgi günümüzde canlılığını sürdürmekte ve eser, kıraat ilminin temel kaynakları arasındaki yerini korumaya devam etmektedir. Özellikle İslâm dünyasında hakkında yapılan çalışmalar¹⁰ hem nicelik hem de nitelik olarak her

¹ Kıraat imamlarının râvîlerinden sonra gelen veya kıraati râvîden alan kimselere nispet edilen ihtilaflara tarîk denilmektedir. *İsbahânî tariki, Ubeyd b. Sabbâh tariki* gibi. Bkz. İbrahim Muhammed el-Cermî, *Mu'cemu 'ulûmî'l-Kur'ân* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2001), 184; Abdül-Alî el-Mes'ûl, *Mu'cemu mustalahâti 'ilmi'l-kirâati'l-Kur'âniyye ve mâ yetaallaku bih* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2007), 245; Yavuz Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Hacıveyszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018), 147.

² Kıraat öğretiminde kullanılan sisteme meslek denilmektedir. Meslekü Atâullah, meslekü'l-Mutkin gibi. Bkz. Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvid İstilahları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 123; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 206.

³ İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* ve *Tayyibe* adlı eserleri esas alınarak yapılan çalışmalar ve tahrîrât edebiyatı için bkz. Mustafa Atilla Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 155-162; Mustafa Atilla Akdemir, "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi", *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2018), 96-101; Recep Koyuncu, *Kıraat İlminde Tahrîrât -Mustafa el-İzmîrî ve 'Umdetü'l-İrfân Adlı Eseri- (Edisyon Kritik)* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 2021), 45-50; Osman Bostan, "en-Neşr Merkezli Çalışmalar (Tahrîrât Örneği)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2022), 207-208.

⁴ Hayatı ve eserleri için bkz. Koyuncu, *Kıraat İlminde Tahrîrât*, 51-55.

⁵ Hayatı, eserleri ve kıraat ilmine etkileri için bkz. Osman Bostan, *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kıraat İlmindeki Yeri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 27-104, 149-327.

⁶ Hayatı için bkz. Abdurrahman b. Hasen el-Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsar fi't-terâcimi ve'l-ahbâr*, thk. Abdurrahman Abdurrahman Abdurrahman (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1997), 1/160; Hayruddîn b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Zirikli, *el-A'lâm: Kâmûsu terâcim li-eşherî'r-ricâl ve'n-nisâ* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâ'îyn, 1992), 1/240; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin* (Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1957), 1/244; Tayyar Altıkulaç, "Bennâ Ahmed b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/457; Mustafa Hatipoğlu, "Bir Kıraat Âlimi Olarak Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî: Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri", *Van İlahiyat Dergisi* 12/20 (2024), 106-122.

⁷ Kıraat ilmi literatüründe usûl; "Birbirine benzeyen cüz'üyyâtın tümünün altında toplandığı veya sınıflandığı genel kurallar bütünü" şeklinde tarif edilmektedir. Bkz. İbrahim b. Saîd ed-Devserî, *Muhtasarü'l-ibârât li mu'cemi mustalahâti'l-kirâât* (Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2008), 27; Ahmed Mahmud Abdü's-Semî el-Hafeyân, *Eşherü'l-mustalahât fi fenni'l-edâ ve 'ilmi'l-krâât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 164; Yaşar Akaslan, "Kıraat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 219; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 46.

⁸ Belli bir kurala dayanmayan, üzerinde kıyas yapılamayan ve Kur'ân'da dağınık hâlde bulunan ihtilaflara ferş farklılıklar denilmektedir. Bkz. Şihâbüddîn Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî Ebû Şâme, *İbrâzi'l-me'ânî min Hirzi'l-emânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 195, 319; Temel, *Kıraat ve Tecvid İstilahları*, 63; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 161.

⁹ Kıraat imamlarının, râvîlerinin ve tarîklerin isnâd halkalarının doğru tesis edilmesi, kıraat ilminin temel kaynaklarına giderek sıhhat ve tevsîkinin tespit edilmesi, kıraatlerin telfik ve tahlîl gibi birtakım hatalardan korunması için sahih ve menedilmiş kıraat vecihlerinin ortaya koyulması faaliyetine tahrîrât denilmektedir. Bkz. Mehmet Emin Maşalı, *Târîhi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 92-93; Koyuncu, *Kıraat İlminde Tahrîrât*, 34-35; Recep Koyuncu, "Yöntem ve Mahiyeti İtibariyle Kıraat İlminde Tahrîrât Geleneği: İbnü'l-Cezerî Özeline Bir İnceleme", *Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu*, ed. Huriye Martı (Bursa: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 668-669; Akdemir, "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi", 85; Bostan, *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kıraat İlmindeki Yeri*, 117.

¹⁰ Tespit edilebildiği kadaryla Dimyâtî'nin *İthâf*'ı hakkında; "İthâfu Fuzalâi'l-Beşer Bi'l-Kirâati'l-Erbe'ate 'Aşer li'l-Bennâ: Dirâse Vafiyye Tahliliyye" adıyla Hasan Ahmed Sa'dâbî tarafından hazırlanan doktora tezi 2011 yılında tamamlanmıştır. Kelâle Ahmed Kadir Kelâlî, Musul Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı

geçen gün artmasına rağmen ülkemizde *İthâf*'ın kıraat ilmindeki konumuna yönelik herhangi bir çalışmanın yapılmaması, alandaki boşluğa işaret etmektedir. Bu bakımdan çalışmanın bir yandan zikri geçen boşluğu doldurmaya mütevazı bir katkı sunması diğer yandan da *İthâf* hakkında yapılacak yeni çalışmalara basamak teşkil etmesi umulmaktadır.

1. *İthâfu Fuzalâi'l-Beşer*'in Kıraat İlmi Açısından Tahlili

Bu başlık altında *İthâf*, ana hatlarıyla tanıtılacak, ardından Dimyâtî'nin, kıraat farklılıklarına ilişkin vücûhâtı aktarma yöntemi çeşitli başlıklar altında izah edilmeye çalışılacaktır.

1.1. *İthâfu Fuzalâi'l-Beşer*'in Genel Tanıtımı

Dimyâtî, h. 1082 yılında kaleme almaya karar verdiği eserini *İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbe'ate 'aşer* olarak isimlendirmektedir.¹¹ Kitabın bitiş tarihine dair ise herhangi bir kayda rastlanmamıştır. *İthâf*'ta İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'i ile Kastallânî'nin (ö. 923/1517) *Letâifin* bariz etkisi dikkat çekmektedir. Nitekim müellif de *İthâf*'ı kaleme alırken mezkûr eserlerden yararlandığını açıkça dile getirmektedir.¹² Bu itibarla *İthâf*'ın, *en-Neşr*'in ve *Letâifin* usûl sistematigi üzerine inşa edildiği söylenebilir. Kıraat-i aşereyi *Tayyibetü'n-neşr*'in¹³ tarihleri üzerine bina etmesi sebebiyle *İthâf*, manzûmenin öğretiminde ve izahında yardımcı kaynaklardan birisi olarak da kabul görmektedir.¹⁴ Dimyâtî, *İthâf*'ta Kastallânî'nin yöntemine uygun olarak on kıraate, kıraat tercihleri şâz kategorisinde değerlendirilen İbn Muhaysın (ö. 123/741), Yahya el-Yezîdî (ö. 202/817), Hasan-ı Basrî (ö. 110/729) ve A'meş (ö. 148/765) kıraatlerini dâhil ederek on dörtlü tasnif sistemini devam ettirmektedir. Müellif, Kastallânî'nin *Letâifinde* benimsediği metodu takip ettiğini ve mezkûr eser için "في الأصل/el-Asl" ifadesini sembol olarak kullandığını aktarmaktadır.¹⁵ *Letâiften* aktardığı bilgilere atıfta bulunmak istediğinde "في الأصل" ifadesini kullanmaktadır.¹⁶ Yine *İthâf*'ta asrın muhakkiki olarak nitelendirdiği hocası Şebrâmellisî'nin (ö. 1087/1676) de görüşlerine sık sık başvurmaktadır. Eserinde "شَيْخًا" kelimesini mutlak anlamda kullandığında bununla hocası Şebrâmellisî'yi kastetmektedir.¹⁷ "شَيْخًا" kelimesini "أَلْعَمَدَةُ" ifadesi ile kayıtladığında ise bununla kıraat ilminin tahsilinde Şebrâmellisî'den sonra kendisini en çok etkileyen hocası Sultan el-Mezzâhî'ye (ö. 1075/1664) atıfta bulunmaktadır.¹⁸

Dünyanın farklı kütüphanelerinde bulunan bütün el yazması ve matbu nüshalarda¹⁹ *İthâf*, Dimyâtî'ye nispet edilmektedir.²⁰ Müellif, mukaddimede kitabını telif başladığı tarihi, telif sebebini ve esinlendiği kaynakları dile getirdikten sonra *Münthe'l-emânî ve'l-meserrât fi 'ulûmi'l-kırâat* olarak da adlandırdığını zikretmektedir.²¹ *Münthe'l-emânî* olarak adlandırılması, muhtevastındaki bütün konuları kapsamı açısından daha uygun olduğu ifade edilebilir. Zira *İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbe'ate 'aşer* şeklindeki bir adlandırma, eseri sadece kıraatlere indirgemektedir. Oysa *Münthe'l-emânî* isminin, muhtevastında yer verilen resmî'l-Osmanî, kıraat ilminin temel ilkeleri, Kur'ân-ı Kerîm'i tilâvet adabı, Kur'ân'ın fâsılları, kıraatlerin lügavî, nahvî ve sarfî referanslarla hüccetlendirilmesi, bazı âyetler hakkında yapılan tefsir mahiyetindeki izahlar ve Kur'ân okuyucusunun ihtiyaç duyacağı fikhî bilgileri sunması açısından değerlendirildiğinde, daha uygun bir isimlendirme olduğu ifade edilmektedir.²² Ancak bu isimlendirme *İthâf* kadar şöhret bulmamıştır.

bölümünde "et-Tevcihü'l-Luğavî fi Kitâb'd-Dimyâtî el-Bennâ (ö. 1117-1705) (İthâfu Fuzalâi'l-Beşer) Dirâse Tahliliyye" adıyla hazırladığı yüksek lisans tezini 6 Eylül 2021 yılında nihayet erdirmiştir. Aynı yazar "eş-Şevâhidü'l-Kur'âniyye fi't-Tevcihi'l-Luğaviyyi li'l-Kırâati 'inde'd- Dimyâtî (ö. 1117-1705) fi Kitâbih: (İthâfu Fuzalâi'l-Beşer) Dirâse Tahliliyye" adıyla bir makale kaleme almıştır. Hanân İbrahim es-Seyyid Ahmed, "et-Tesâkub ve Telâki'l-Me'ânî fi'l-Kırâati'l-Kur'âniyye fi Kitâbi İthâfu Fuzalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erbe'ate 'Aşer li'l-Bennâ ed-Dimyâtî" adıyla makale yayımlamıştır.

¹¹ Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdilganî el-Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbe'ate 'aşer*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2007), 1/63.

¹² Dimyâtî, *İthâf*, 1/64.

¹³ *Tayyibe*, İbnü'l-Cezerî tarafından onlu sistemi yaygınlaştırmak üzere yazılan *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr* adlı eserin eğitim-öğretimde ilim talebelerine kolaylık sağlaması adına manzum formuna çevrilmiş halidir. Geniş bilgi için bkz. Yaşar Akaslan, *Tayyibetü'n-Neşr Şerhlerine Dair Bir İnceleme (Mûsâ Cârullah Örneği)* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 81-94; Abdülhamit Birşik, "en-Neşr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 33/19-20; Yaşar Akaslan, "Bir İlm-i Kırâat Klasigi: Tayyibetü'n-Neşr Fi'l-Kırâati'l-'Aşr", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 277-310.

¹⁴ Cermî, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân*, 12.

¹⁵ Dimyâtî, *İthâf*, 1/80, 105, 109.

¹⁶ Dimyâtî, *İthâf*, 1/139, 210, 219.

¹⁷ Dimyâtî, *İthâf*, 1/65, 105, 121.

¹⁸ Dimyâtî, *İthâf*, 1/264, 271, 511.

¹⁹ Geniş bilgi için bkz. Dimyâtî, *İthâf*, (muh. girişi)1/58-60.

²⁰ Dimyâtî, *İthâf*, 1/57-59.

²¹ Dimyâtî, *İthâf*, 1/65.

²² Cermî, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân*, 11-12.

Yaşadığı asırda kıraat tadrîsinde yararlanılacak muhtasar mahiyette bir esere ihtiyaç duyulması ve arkadaşlarının ısrarlarına kayıtsız kalamaması, onu *İthâf*'ı kaleme almaya sevk etmiştir. Özellikle hocası Nûruddîn eş-Şebrâmelîsî'nin derslerinde aldığı notlardan yararlanarak oluşturduğu kitabını, kıraat ilminin temel konu ve kaidelerini ihtiva edecek şekilde ve her seviyede talebenin kolaylıkla anlayabileceği bir sadelikte kaleme almıştır.²³

Müellif, *İthâf*'ın giriş kısmında kıraat ilminin temel meselelerine²⁴ değinmektedir.²⁵ Eserin bu kısmında, kıraat çeşitlerine, kıraat imam ve râvîlerinin biyografilerine ilişkin bilgilere ve İbnü'l-Cezerî'ye varan isnâd zincirine yer vermektedir. Ardından Kur'ân'ın imlâ şeklini ifade eden resmî'l-mushafa²⁶ ilişkin genişçe bilgi aktarmaktadır.²⁷ Bu bölümün akabinde kıraat ilminde usûlî ihtilaflar kapsamında değerlendirilen istiâze, idğâm, hâ-i kinâye/zamir, med-kasr, hemze, feth-imâle, râ'nın tefhîm-terkîki, lâm'ın tağlîz-terkîki gibi konuları kıraat imam, râvî ve tarîklerin ihtilafları etrafında ele almaktadır.

Dimyâtî, vücûhâtı aktarmaya kıraat-i seb'a ile başlamakta, ardından seb'anın mütemmimi olan kıraat-i aşere ile devam etmektedir. Nihayetinde şâz kıraat imamlarının aşereye muvafakatlarına veya tek kaldıkları vecihlere yer vermektedir. Müellif, Kastallânî'nin *Letâif*'inde takip ettiği yönteme tabi olarak önce yedi kıraati, ardından üç kıraat imamından birinin yedi kıraat imamından birine muvafık okuyuşunu “كَذَا أَبُو جَعْفَرٍ” kalıbındaki gibi zikretmektedir. Dört şâz kıraat imamından birinin, kıraat-i aşere imamlarından birine muvafakat etmesi durumunda aşere vecihlerini aktardıktan sonra buna “وَأَفْفَهُمُ الْحَسَنُ” ifadesindeki gibi işaret etmektedir. Kıraat-i aşereye muhalefet ettikleri okuyuşa “وَعَنِ الْحَسَنِ” terkibine uygun olarak değinmektedir. Müellifin, usûl kısmında ana hatlarıyla yöntemi bu şekilde olmakla birlikte ferşü'l-hurûf bölümünde ise genellikle “كَذَا” kelimesini hazfetmektedir.²⁸

Dimyâtî, usûl konularına idğâm bahsiyle başlamaktadır. Kıraat kitaplarında idğâm bahsi genellikle Fâtihâ sûresinde yer alan

﴿مَلِكٌ﴾ ﴿الرَّحِيمِ﴾ ﴿مَلِكٌ﴾ kelimeleri arasında gerçekleşen idğâm-ı kebîr uygulamasını -teamül gereği- yerinde izah etmek üzere ilk olarak burada ele alınmaktadır.³⁰ Ancak Dimyâtî, Kastallânî'nin yöntemini benimsemesi sebebiyle usûl konularını idğâm bahsiyle ve Fâtihâ sûresinden önce başlatmaktadır.³¹ *İthâf*'ta usûl ve ferş bölümünün tamamında ilmi bir disiplin ve hassasiyetle İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de tercih ettiği vecih ve tarîkleri aktarmakta ve bundan taviz vermemektedir.³² Dimyâtî, ferşü'l-hurûf bölümünde her sûrenin başında “Fevâsîl” adıyla bir bahis açmakta ve burada sûrelerin Mekki-Medenî ayrımına, âyet sayısına ve bu husustaki ihtilaflara yer vermektedir. Görüş ayrılığı bulunan âyet sayısına ve bu ihtilafın dayandığı kişilere, mensup oldukları ekol üzerinden temas etmektedir.³³ Ayrıca her sûrenin sonunda “el-Mersûm” adıyla açtığı başlıklarda Hz. Osman döneminde istinsah edilen mushaflardaki kelimelerin imlâ özelliklerini ve farklılıklarını işlemektedir. “el-Maktû'-el-Mevsûl” başlığı altında ise herhangi bir kelimeye bitişik veya ayrı yazılması hususunda ihtilaf edilen edatlara ve hâu't-te'nîs'in imlâ farklılıklarına dikkat çekmektedir. Ayrıca her sûrenin sonunda sûrede geçmesi kaydıyla zâid yâ'ları³⁴ ve izâfet yâ'larını³⁵ da tek tek

²³ Dimyâtî, *İthâf*, 1/63-64.

²⁴ Dimyâtî, ele aldığı konulara özel bir başlık koymamıştır. Bu kısımda yer alan başlıklar, istifadeyi kolaylaştırmak için eserin muhakkiki Şaban Muhammed İsmail tarafından konulmuştur. Bkz. Dimyâtî, *İthâf*, 1/60.

²⁵ Dimyâtî, *İthâf*, 1/67-73.

²⁶ En geniş anlamıyla hacâ harfleri ve lafızların şekillenmesi anlamında kullanılan “resm” kelimesi, daha çok Hz. Osman döneminde çoğaltılan mushafların imlâsını ifade etmek üzere kullanılmaktadır. bkz. Dimyâtî, *İthâf*, 1/82-83; Cermî, *Mu'cemu 'ulûmî'l-Kur'ân*, 159-160; Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 140-141.

²⁷ Dimyâtî, *İthâf*, 1/75-96.

²⁸ Krş. Dimyâtî, *İthâf*, 1/80; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li finûni'l-kirâât* (Medine: Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2013), 1/355.

²⁹ el-Fâtihâ, 1/3-4.

³⁰ Kıraat ilminde usûl konusunun ilk başlığı olan idğâm bahsini, Fâtihâ sûresinde ele alan bazı eserler için bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Musa b. el-Abbâs İbn Mucâhid, *Kitâbü's-Seb'a fil-kirâât*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1979), 113-127; Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *et-Teysîr fil-kirâati's-seb'*, thk. Ferîd Muhammed b. Azzûz (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 2016), 220-235; Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fil-kirâati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (el-Matbaatü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, ts.), 1/274-304.

³¹ Dimyâtî, *İthâf*, 1/109.

³² Dimyâtî, *İthâf*, 1/368, 499-500, 2/40-41.

³³ Dimyâtî, *İthâf*, 1/370.

³⁴ Kıraat metodolojisinde izâfet yâ'sı ifadesiyle kelimenin sonuna zâid olarak gelen mütekellim yâ'sı kastedilmektedir. izâfet yâ'sı mütekellim yâ'sından ibaret olup isme, fiile ve harfe bitişen muttasıl zamirdir. Kelimenin aslı unsuru olmayan izâfet yâ'sı, ﴿ذِكْرِي﴾ ve ﴿نَفْسِي﴾ kelimelerinde görüldüğü üzere isme bitiştiğinde mahallen mecrûr; ﴿لِبِحْرَتِي﴾ ve ﴿فَطْرَبِي﴾ ifadelerinde görüldüğü üzere fiile bitiştiğinde mahallen mansûb; ﴿لِي﴾ ve ﴿أَيُّ﴾ lafızlarında görüldüğü üzere harfe bitiştiğinde ise mahallen mansûb veya mecrûr olmaktadır. Bkz. Dimyâtî, *İthâf*, 1/333; Recep Koyuncu, *Kıraat İlmi ve Takrib Usûlü* (İstanbul: Haciveysizade İlim ve Kültür Vakfı, 2018), 146-153.

³⁵ Zâid yâ'lar, Hz. Osman döneminde çoğaltılan mushafların hattında bulunmaması ve tilâvetten düşmesi sebebiyle bu şekilde adlandırılmıştır. Resm-i hatta bulunmayan zâid yâ'ların hazf ve isbâtı noktasında ise kıraat imamları ihtilaf etmişlerdir. Bkz. Dimyâtî, *İthâf*, 1/345-355; Koyuncu, *Kıraat İlmi ve Takrib Usûlü*, 154-157.

sıralamaktadır.³⁶ Örneğin; Ankebût sûresinin 56. âyetinde ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ şeklinde geçen ifadedeki yâ'nın yazıda yer alması hususunda görüş ayrılığı bulunmadığını aktarmaktadır. Bahsi geçen yâ, izâfet yâ'ları kategorisinde değerlendirilmektedir.³⁷ Bununla yetinmeyen müellif, benimsediği yöntem gereği zâid yâ'lardaki kurrânın hafz veya isbât tercihlerine sûrenin ferşinde yer vermekte ve ferşte izafet yâ'sının geçtiği âyeti, sûrenin sonunda tekrar aktarmaktadır.³⁸

Müellif, usûl kısmında olduğu gibi ferşü'l-hurûf bölümünde de bazen bir kelimeyi ilk geçtiği yerde etraflıca ele almakta ve kelimenin bütün vecihlerini aktardıktan sonra dilbilimsel hüccetine değinmektedir. Ancak aynı vechin tekerrür etmesi durumunda tekrara düşmemek için sadece kurrânın tercihlerini aktarmakla yetinmektedir.³⁹ Bunu yaparken bazen usûl kısmına ilişkin teorik bilgileri aktardıktan sonra konunun örneklerini ferşte geçtiği yere havale ederek detaylandıracağına dile getirmektedir.⁴⁰ Müellif, sözü uzatmamak için kelimedeki herhangi bir kıraat vechini okuyan kurrânın isimlerine yer verirken, aynı yerdeki diğer vechi okuyanların isimlerini tek tek zikretmek yerine “وَالْبَاقُونَ” ifadesini kullanmaktadır.⁴¹ Bazen de iki farklı şekilde okunmaya müsait bir kelimedeki bazı imam ve râvîlerin tercihine yer verirken bunların mukabili okuyuşlara “وَالْبَاقُونَ” kelimesini dahi kullanmadan farklı bir kıraat vechine geçmektedir.⁴²

Müellif, bir imamdaki rivâyet edilen herhangi bir vechi hususunda râvîler ittifak ediyorlarsa imamın ismini; ihtilaf ediyorlarsa râvînin ismini zikretmekte ve farklı okuyuşları takyit etme yoluna gitmektedir.⁴³

Dimyâtî, şâz kıraat imamların usûl konularındaki farklı uygulama ve tercihlerine, eserin usûl kısmında; ferşü'l-hurûftaki farklılıklarına ise ilk geçtiği yerde⁴⁴ değinirken benzerlerinde ayrıca bu imamların şüzûzuna/tek kaldıkları okuyuşlara temas etmemektedir.⁴⁵ Müellif, *Ithâf*'ta genellikle önce yedi kıraate sonra üç kıraate, nihayetinde de şâz kıraatlere yer vermektedir. Ancak zaman zaman önce şâz, ardından da sahîh kıraatleri aktarmaktadır.⁴⁶

Dimyâtî, ferş bölümünde bir kıraat ihtilafından diğerine geçtiğinde, iki kıraatin arasını “أُخْتِلِفَ/ihtilaf edildi”⁴⁷ kelimesiyle ayırmaktadır. Ancak farklı okuyuş ihtimali bulunan kelime daha önce geçmişse ve bir sonraki geçtiği yerde kendisinde bulunan vechileri tekrar hatırlatacaksa bunun için muhtelif kelimeler tercih etmektedir. Bu çerçevede ihtilaf ferşe ait ise buna “قَرَأَ/okudu”;⁴⁸ usûle aitse “أَمَالَ/imâle etti”,⁴⁹ “أَدْعَمَ/idğâm etti”,⁵⁰ “أَسْكَنَ/iskân etti”,⁵¹ “أَبْدَلَ/ibdâl etti”⁵² gibi lafızlarla işaret etmektedir. Müellif, bu yöntemiyle İbnü'l-Cezerî'den ayrılmaktadır. Nitekim İbnü'l-Cezerî, okuyuş farklılıkları çerçevesinde bir kelimenin ilerleyen bölümlerde tekrar etmesi durumunda bu vechileri yeniden aktarmak yerine ilk geçtiği yere atıfta bulunmakla yetinmektedir. Dimyâtî, muhtemel okuyuşlara imkân tanıyan kelimedeki vechileri geçtiği her yerde farklı ifadelerle ele alarak Kastallânî'nin yöntemini sürdürmektedir.⁵³ Müellif, bazen soru-cevap metodunu benimsemekte ve herhangi bir mesele hakkında akla gelebilecek muhtemel soruları; “فَإِنْ قِيلَ/şöyle denilirse” ifadesiyle ortaya koyarak konuyu etraflıca izah etme yoluna gitmektedir.⁵⁴

Dimyâtî, işlediği konuları geçmiş âlimlerin görüşleri doğrultusunda temellendirmeyi tercih etmekle birlikte bazen bu görüşleri eleştirel bir yaklaşımla değerlendirmekte ve kendi görüşünü belirtmektedir.⁵⁵ Ayrıca genişçe işlediği bazı meseleleri talebelere

³⁶ Dimyâtî, *İthâf*, 1/368, 463-466.

³⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/180; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, 3/1302; Dimyâtî, *İthâf*, 1/354.

³⁸ Dimyâtî, *İthâf*, 1/354, 2/352-353.

³⁹ Dimyâtî, *İthâf*, 1/389, 391, 399.

⁴⁰ Dimyâtî, *İthâf*, 1/124, 244, 263.

⁴¹ Dimyâtî, *İthâf*, 1/123, 124, 131.

⁴² Dimyâtî, *İthâf*, 2/112, 150, 279.

⁴³ Örneğin; Âsım'ın iki râvisi Hafz ve Şu'be'nin ihtilaf ettiği vechilerde bunların ismini zikretmiş, Hafz'ın infirâd ettiği yerlerde ona “قَرَأَ حَفْصَ/Hafz bu şekilde okudu.” ifadesiyle işaret etmiştir. Bkz. Dimyâtî, *İthâf*, 1/492, 2/7-8.

⁴⁴ Dimyâtî, *İthâf*, 2/87.

⁴⁵ Dimyâtî, *İthâf*, 2/87, 275, 279.

⁴⁶ Dimyâtî, *İthâf*, 1/539, 541, 2/14.

⁴⁷ Dimyâtî, *İthâf*, 2/363, 365, 377.

⁴⁸ Dimyâtî, *İthâf*, 1/371, 372, 375.

⁴⁹ Dimyâtî, *İthâf*, 1/375, 376, 377.

⁵⁰ Dimyâtî, *İthâf*, 1/377, 381, 382.

⁵¹ Dimyâtî, *İthâf*, 1/388, 535, 2/14.

⁵² Dimyâtî, *İthâf*, 1/511, 518, 543.

⁵³ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, 1/80-81.

⁵⁴ Dimyâtî, *İthâf*, 1/68, 72, 114.

⁵⁵ Dimyâtî, *İthâf*, 1/91, 105, 145.

kolaylık olması için sonrasında özetlediği de görülmektedir.⁵⁶

İthâf'ın genel tanıtımının ardından Dimyâti'nin, eserinde kıraat farklılıklarını aktarma yöntemi -çalışmanın hacmini artırmamak için- birer örnek üzerinden izah edilecektir.

1.2. Dil Ekollerinin Görüşlerine Yer Vermesi

Dimyâti'nin İthâf'ta kıraat vecihlerinin lügavî referanslarını ortaya koyarken tarihî süreçte şekillenen ve birtakım metodolojik farklılıklarla birbirinden ayrılan dil ekollerinin görüşlerine yer vermesi dikkat çekmektedir. Bu bağlamda müellif, kıraat vecihlerini aktarırken Arap gramerinin kurallarından olabildiğince istifade etmekte ve bu kuralları ustalıklı şekilde işlemektedir. İthâf'ın bu açıdan değerlendirilmesi durumunda dil malzemesi bakımından hayli zengin bir muhtevaya sahip olduğu görülecektir.⁵⁷ Kıraat vecihlerinin hüccetlerini ortaya koyarken kendinden önceki dil âlimlerinin görüşlerini harmanlayarak özlü bir şekilde metne yansıtan Dimyâti, bununla yetinmeyerek âlimlerin mensup olduğu dil ekollerinin görüşlerine de yer vermektedir.

Örnek: ⁵⁸ ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صِرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ ﴾ ﴿ ٣٦ ﴾ ﴿ أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَاطَّلَعَ إِلَى إِلِهِ مُوسَى... ﴾

Âyette yer alan ﴿ فَاطَّلَعَ ﴾ kelimesini Hafs mansûb; diğer kurrâ ise merfû' ile okumuştur.⁵⁹ Âyetteki ﴿ فَاطَّلَعَ ﴾ kelimesinin son harfinin harekesi hususunda nahiv âlimleri farklı görüşler ileri sürmektedirler. Buna göre ﴿ ابْنِ لِي ﴾ emir cümlesinden sonra gelen ﴿ فَاطَّلَعَ ﴾ cevap cümlesindeki muzâri fiilin nasb ile okunması, "أَنْ أَطَّلَعَ" şeklindeki bir takdire imkân tanınması sebebiyledir. Fiilin başına gizli bir "أَنْ" nâsibe/muzmara" takdir edilebilmesi ve fâ-i cevâbiyyenin gelmesi, bu şekilde bir okumayı mümkün kılmaktadır. Basra dil ekolü bu görüşü benimsemektedir.⁶⁰ Yine bu hususta dile getirilen bir başka görüş, "teraccî" ifade eden ﴿ لَعَلِّي ﴾ cümlesinin cevabı olarak gelen muzâri fiilin nasb ile okunmasıdır.⁶¹ Kûfe dil ekolü bunu câiz kabul ederken, Basra dil ekolü câiz görmemektedir.⁶² Bahsi geçen âyette yer alan ﴿ فَاطَّلَعَ ﴾ ifadesini ref' ile okuyan kurrâ ise kelimeyi ﴿ أَبْلُغُ ﴾ fiiline atfetmektedir.⁶³ İthâf'ın muhtelif yerlerinde kıraat vücûhâtı hakkındaki izah ve değerlendirmelerden anlaşıldığı kadarıyla, her iki ekolün kendine özgü metotlarla ulaştıkları kaidelere hâkim olan müellif, Basra ve Kûfe dil ekollerinden hangisinin görüşüne meylettiğine ilişkin açık bir ifade kullanmamaktadır. Ancak kanaatimizce koydukları kurallara uymayan kıraatleri tenkit etmekten çekinmeyen⁶⁴ Basra dil ekolü mensuplarının karşısında yer almaktadır.

1.3. Kıraatlerin Hüccetlerine Yer Vermesi

Kıraat istilâhı olarak hüccet, "Kıraat vücûhâtında bulunan farklılıkları lügat, sarf, nahiv gibi ilimlere sunarak bu farklılıklardan birinin diğerine tercih edilmesine neden olan illeti ve hüccetleri konu edinen ilim" şeklinde tarif edilmektedir.⁶⁵ Aynı kökten türeyen ihticâc kavramı ise "Kıraat farklılıklarını sahîh olanı olmayandan ayırarak sahîh kategorisindeki bir vecih ihtiyâr etmede o kıraatin sened ve resmî'l-mushafa ilave olarak nakle ve dile ait bütün hüccetleriyle temellendiren ilim" olarak tanımlanmaktadır.⁶⁶ Öte

⁵⁶ Dimyâti, *İthâf*, 2/72, 73, 80.

⁵⁷ Dimyâti, *İthâf*, 2/97, 99, 160.

⁵⁸ el-Mü'min 40/36-37.

⁵⁹ Dâni, *et-Teyisîr*, 478; Ebü'l-İzz Muhammed b. el-Hüseyn b. Bündâr el-Kalânîsi, *Kitâbü'l-Kifâyeti'l-kürâ'î fi'l-kirâ'âtî'l-âşr*, thk. Cemâlüddîn Muhammed Şeref (Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 2003), 275; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/365.

⁶⁰ Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kirâ'âtî'l-âşr*, thk. Mecdî Muhammed Surûr Sa'd Bâslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 2/543; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, 8/3609; Dimyâti, *İthâf*, 2/437.

⁶¹ Ebü Muhammed Abdurrahman b. Gâlib el-Muhâribî İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdusselâm Abdu's-Şâfi (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 4/560; Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-akâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arab, 1987), 4/167; Ahmed b. Yusuf b. İbrahim Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 9/482.

⁶² Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 2/309.

⁶³ Ebü Ali Hasan b. Ahmed b. Abdilgaffâr Ali el-Fârisî, *el-Hüccet li'l-kurrâ'i's-seb'a*, thk. Bedruddîn Kahvecî - Beşîr Cüveycâbî (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1993), 6/111; Ebü Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirâ'âtî's-seb'a ve 'ilelihâ ve hiccetihâ*, thk. Muhyiddîn Ramazan (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 2/244; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, 8/3609; Dimyâti, *İthâf*, 2/437.

⁶⁴ Eleştirilen bazı kıraatler ve tenkit ifadeleri için bkz. Ebü Bişr el-Hârisî Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 2/108; Ebü Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf vd. (Mısır: Dâru'l-Misriyye, ts.), 1/438; Ebü'l-Hasen Said b. Mes'ade Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hüdâ Mahmud Karâa (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1990), 2/563; Ebü İshak İbrahim b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1/398; Kadir Taşpınar, "Ebü Amr'ın Eleştiriyeye Konu Olan Sahih Kıraatleri", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 117-140.

⁶⁵ Nasr b. Ali b. Muhammed eş-Şîrâzî İbn Ebî Meryem, *el-Müdah fi vücûhi'l-kirâ'ât ve 'ilelihâ*, thk. Ömer Hamdân el-Kübeysî (Cidde: el-Cemeâtü'l-Hayriyye, 1993), 19; Mehmet Ünal, "Bir Kıraat Terimi Olarak 'Hüccet' in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004), 70-71.

⁶⁶ İbrahim Abdullâh Rufeide, *en-Nahv ve kütübü't-tefâsîr* (Bingazi: Dâru'l-Cemâhiriyye, 1990), 493; Ebü Tahir Abdulkayyûm Abdülğafûr es-Sindî, *Safahât fi 'ulûmi'l-kirâ'ât* (Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 1994), 286; Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 363-364, 371.

yandan ihticâc ifadesi, mütevâtîr kıraatlerden birini tercihin gerekçesi ve Arap dili açısından sıhhatini ortaya koymaya yönelik olup kıraatin sened ve rivâyet açısından sıhhatini ortaya koyma anlamında değildir.⁶⁷ Zira mütevâtîr kıraat bizatihi sahîh olup tevcîh amelîyesi ona tabidir. Görülebildiği kadarıyla Dimyâtî de kendinden önceki kıraat âlimlerinin yöntemine uygun olarak nahiv, sarf, lehçe, fonetik gibi birçok hüccet unsurunu kullanmaktadır. Bu başlık altında müellifin yöntemine bir örnek üzerinden değinilecek, diğer hüccet argümanları ve yöntem tespiti için eserin ilgili kısımlarına atıfta bulunmakla yetinilecektir.

Örnek: ⁶⁸ ﴿إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ ifadesinde yer alan altı çizili fiili Kunbül hem vasl hem de vakf durumunda yâ'nın isbâtıyla ﴿إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِي﴾; onun dışındaki kurrâ ise her iki durumda da hafz ile ﴿إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ﴾ şeklinde okumuştur.⁶⁹ Cumhûrun kıraatında fiilin şart edatıyla meczûm olması sebebiyle illet harfinin hafzedilmesi gerektiği hususunda herhangi bir tartışma bulunmamaktadır. Ancak Kunbül rivâyetiyle gelen İbn Kesîr kıraati bazı tartışmalara konu olmuştur. Dimyâtî, kıraati ihticâc bağlamında iki farklı hüccetle temellendirerek bu tartışmalara cevap vermektedir. Bu bağlamda öne sürdüğü argümanların ilki, bahsi geçen kıraati bazı Arap lehçeleriyle ilişkilendirmektedir. İkincisi ise kelimenin cümledeki nahvî konumunu tayin ederek tevcîhini yapmaktır. Cümledeki konumu gereği hakkı hafz olan illet harfinin isbâtını, bazı Arap lehçelerinde yer alan kullanımına işaret eden; ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ وَالْأَنْبَاءُ تَنْمِي ... بِمَا لَأَقْتُ لُبُونُ بَنِي زِيَادٍ﴾ şeklindeki şiirle ilişkilendirmektedir. Şiirde görüldüğü üzere başında cezm edatı bulunmasına rağmen illet harfi hafzedilmemektedir.⁷⁰

Müellif, nahvî izahlar bağlamında öncelikle Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) görüşüne yer vermektedir. Sîbeveyhi'ye göre cezm, takdîr olarak bulunan hareketin hafziyle gerçekleşmektedir. İlet harfinin hafzi ise merfû' ve meczûm farkını ortaya koyma amacına yöneliktir.⁷¹ Onun bu görüşü, bazı dil âlimleri tarafından; "Cezm edatı başına geldiği kelimenin meczûm olduğunu; yokluğunda ise meczûm olmadığını beyan etmek için vardır." ilkesinden hareketle tenkit edilmiştir. Kastallânî ise eserinde bir yandan bu eleştiriyi cevap verirken diğer yandan Sîbeveyhi'nin kanaatini mezkûr kıraatle ilişkilendirerek izah etmektedir. O, Sîbeveyhi'nin görüşünü dilin imkânları çerçevesinde verdiği örneklerle temellendirmektedir. Nitekim bazı durumlarda karışıklık söz konusu olduğunda illet harfinin hafzi genel bir kural hâline gelebilmektedir. Örneğin; yâ'nın isbâtıyla "زُرْنِي أُعْطِيكَ" denildiğinde "زُرْنِي" ifadesi şart cümlesi, "أُعْطِيكَ" ifadesinin ceza/cevap veya haber konumunda istinâfiye/başlangıç cümlesi olması ihtimallidir. Ancak yâ'nın hafziyle "أُعْطِيكَ" şeklinde gelmesiyle "زُرْنِي" cümlesinin cevabı olması kesinleşmektedir. Bir başka ifadeyle diğer ihtimal (haber konumunda istinâfiye cümlesi) kapsam dışı kalmaktadır.⁷² Kastallânî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla mezkûr kıraati, yaygın olmasa da bazı Arap lehçelerinde ve bir şekilde nahiv ilminin kaideleriyle temellendirme imkânı bulunmaktadır.

Öte yandan "يَتَّقِي" fiilinin merfû', مَنْ edatının ism-i mevsûl ve "يَتَّقِي" fiilinin onun sırası olması da ihtimal dâhilindedir. Şöyle ki, "مَنْ" edatının cümledeki konumu ref' olup cezm değildir. "مَنْ", ism-i mevsûl konumunda olup şart edatı olmaması sebebiyle akabindeki fiili cezmetmemekte, bu nedenle de lâmü'l-fiil olan illet harfi hafzedilmemektedir. Ancak sonu meczûm olan "يَصْبِرْ" fiilinin "يَتَّقِي" fiiline atfı nasıl mümkün olur? şeklinde bir soru yöneltilecek olursa buna şu şekilde cevap verilebilir: "مَنْ" ism-i mevsûlü fiilin başına geldiğinde şart edatı olmasa da bu görevi üstlenmektedir. İbn Ebî Meryem'in (ö. 565/1170'ten sonra) ifade ettiği üzere "يَصْبِرْ" fiilinin meczûm olması, "يَتَّقِي" fiilinin kendisine değil, mahalline atfı ile izahı mümkündür. O, bu teviline ⁷³ ﴿فَأَصْدَقَ وَأَكْرَمَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ âyetiyle istişhâdda bulunmaktadır. Zira "فَأَصْدَقَ" ifadesinin meczûm olmamasına rağmen "أَكْرَمَ" lafzının meczûm olması, mahalline atıfla açıklanmaktadır.⁷⁴ Öte yandan Dimyâtî'ye göre "يَصْبِرْ" fiilinin meczûm olması tahfif amacı taşımaktadır.⁷⁵ Bütün bunların yanı sıra müellif, bahsi geçen kıraati, Ebû 'Amr'ın ⁷⁶ ﴿فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ﴾ âyetinde yer alan altı çizili kelimedeki tercihiyle de desteklemektedir.⁷⁷

⁶⁷ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâat*, (muhakkikin girişi), 34-35.

⁶⁸ Yûsuf 12/90.

⁶⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/297; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, 6/2533-2534; Dimyâtî, *İthâf*, 2/153.

⁷⁰ Dimyâtî, *İthâf*, 2/153. Bahsi geçen kıraatin hücceti için ayrıca bkz. Ali el-Fârisî, *el-Hüccce*, 4/448; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâat*, 364; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 2/18; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 2/689; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, 6/2534.

⁷¹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/316; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, 6/552-553; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, 6/2535; Dimyâtî, *İthâf*, 2/153.

⁷² Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, 6/2535.

⁷³ el-Münâfikûn 63/10.

⁷⁴ İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 2/688.

⁷⁵ Dimyâtî, *İthâf*, 2/153. Geniş bilgi için bkz. Ebü'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-'Ukberî, *et-Tibyân fi'râbi'l-Kur'ân* (İsa Bâbî el-Halebî, ts.), 2/744; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, 6/552-553; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, 6/2535.

⁷⁶ Âl-i İmrân 3/160.

⁷⁷ Bahsi geçen âyet şu şekilde yer almaktadır: ﴿إِنْ يَنْصُرُكُمْ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ ۚ وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾. Âyette yer alan "يَنْصُرُكُمْ" ifadesini cem-i kurrâ râ'nın (ج) dammesiyle okurken; Ebû Amr râ'nın (ج) sükülüyle "يَنْصُرُكُمْ" şeklinde okumuştur. Bkz. Dâni, *et-Teysîr*, 388; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/297; eDimyâtî, *İthâf*, 1/493.

1.4. Şâz Kıraatlere Yer Vermesi

Cumhûr, şâz kıraatlerin Kur'ân niyetiyle okunmasının haram olduğu görüşünde birleşmektedir. Ancak şâz kıraatlerin hüccet olduğuna kanaat getirenler, Kur'ân olduğunu kabul etmeksizin ve başkasını yanıltma kastı olmaksızın şer'î hükümlerin istinbâtında bu kıraatlerle ihticâcda bulunulmasında ve edebî konularda delil olarak sunulmasında herhangi bir sakınca görmemektedir.⁷⁸

Dimyâtî, eserinde seb'a, aşere ve erba'ate aşer olarak ifade edilen kıraat tertibine uymaya özen göstermekle birlikte bazen şâz kıraatleri mütevâtir kıraatlerden önce aktarmaktadır. Örneğin; ⁷⁹ ﴿وَيَقُولُونَ حَجْرًا مَّحْجُورًا﴾ âyetinde altı çizili kelimeyi Muttavvi'î, hâ'nın ve cîm'in dammesiyle "حَجْرًا" şeklinde;⁸⁰ cumhûr ise hâ'nın kesresi ve cîm'in sükûnuyla ﴿حَجْرًا﴾ şeklinde okumuştur.⁸¹ Yine ⁸² ﴿وَلَا تُشَاطِطُ﴾ ifadesini Hasan-ı Basrî müfâ'ale formunda, tâ'nın dammesiyle "وَلَا تُشَاطِطُ" şeklinde;⁸³ Cumhûr ise elif ilavesiz ve şîn'in sükûnuyla if'âl kalıbında, ﴿وَلَا تُشَاطِطُ﴾ şeklinde telaffuz etmiştir.⁸⁴ Her iki örnekte de görüldüğü üzere Dimyâtî, benimsediği yöntemin dışına çıkarak, önce şâz kıraat imamlarının, ardından cumhûrun kıraatine yer vermiştir.⁸⁵ Müellif, sahîh kıraatler arasında genellikle herhangi bir tercihte bulunmazken şâz kıraatler söz konusu olduğunda ise tercihini açıkça dile getirmektedir. Örneğin; İbn Muhaysın, Mü'minûn sûresinin 67. âyetinde yer alan ﴿سَامِرًا﴾ ifadesini sîn'in dammesi, elif'in hazfi, mîm'in şeddesi ve fethasıyla "سَمْرًا" şeklinde okumuştur.⁸⁶ Mezkûr ifadeyi bazı kimselerin bu şekilde okuduğunu aktaran müellif, cumhûrun kıraatinin daha fasih olduğunu dile getirerek iki kıraat arasındaki tercihini belirtmektedir.⁸⁷

Müellif, zaman zaman şâz kıraatlerin dilbilimsel hüccetlerine yönelik izahlarda da bulunmaktadır. Örneğin; ⁸⁸ ﴿سَوَى﴾ kelimesini İbn Âmir, Âsım, Hamza, Ya'kûb ve Halefî'l-Âşir sîn'in dammesi ve tenvîniyle ﴿سَوَى﴾; diğer kurrâ ise sîn'in kesresi ve tenvîniyle ﴿سَوَى﴾ şeklinde telaffuz etmiştir. Hasan-ı Basrî sîn'in dammesiyle ve tenvînsiz olarak "سَوَى" şeklinde okumuştur.⁸⁹ Dimyâtî, Hasan-ı Basrî kıraatinin hüccetini şu şekilde ortaya koymaktadır: Sîn'in kesresi ve dammesiyle okunan her iki kıraate göre kelime, "مَكَانٌ عَدْلٌ" terkindeki "عَدْلٌ" lafzındaki gibi sıfat-ı müşebbehedir. Kelime, "فَعْلٌ" veznindeki kalıba ve "عَمْرٌ" özel ismine hamledilerek alemiyet/özel isim kuralı sebebiyle gayr-ı munsarif olarak değerlendirilmemelidir. Zira bu durum sadece özel isimler için söz konusudur. Hasan-ı Basrî, bu tercihiyle vasl durumunu vakfa hamletmiştir. Mezkûr kelime, "حَطْمٌ" ve "لُبْدٌ" lafızlarındaki kullanıma uygun olarak sıfat-ı müşebbehe kalıbında değerlendirilmesi sebebiyle gayr-ı munsarif olamamaktadır.⁹⁰

Müellif, ferş bölümünde şâz kıraatleri ilk geçtikleri yerde bütün teferruatıyla ve ileride geçeceği yerlere atıfta bulunarak aktarmayı tercih etmektedir. Bu bakımdan daha önce naklettiği vecihteki şâz okuyuşları genellikle hafzetmektedir. Örneğin; ⁹¹ ﴿وَيَوْمَ تَشَقُّقُ﴾ ifadesini Furkân sûresinde ele alırken Kâf sûresinde⁹² tekerrür edeceğini belirterek kurrânın tercihini ilk geçtiği yerde sunmaktadır. Ebû 'Amr, Âsım, Hamza, Kisâî ve Halefî'l-Âşir'in kelimeyi şîn'in tahfifi ve muzârât harfinin hazfi ile okuduklarını⁹³ aktardıktan sonra şâz kıraat imamlarından A'meş ve Yezîdî'nin bu hususta onlara muvafakat ettiklerini⁹⁴ dile getirmektedir. Ancak Kâf sûresinde bulunan şekliyle vücûhâtı aktarıırken sadece aşere imamlarının tercihinin yer vermekle yetinmektedir.⁹⁵ Müellifin bu tercihinde kitabın hacmini arttırmama endişesinin belirleyici olduğu ifade edilebilir.

⁷⁸ Dimyâtî, *İthâf*, 1/71.

⁷⁹ el-Furkân 25/22.

⁸⁰ Ebû Muhammed Abdullah b. Ali b. Ahmed el-Bağdâdî Sibtu'l-Hayyât, *el-Mübhic fi'l-kirâati's-semân ve kirâati'l-A'meş ve 'bnü Muhaysin ve İhtiyârü Halef ve'l-Yezîdî* (Riyad: İmâm Muhammed Suud el-İslâmî Üniversitesi, Doktora Tezi, 1984), 653; Şemsüddîn Muhammed b. Halil el-Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz ve mişfâhu'l-künûz fi'l-kirâati'l-erba'a aşere*, thk. Ahmed Halid Şükri (Amman: Dâru Ammâr, 2003), 560; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, 6/3097-3098; Dimyâtî, *İthâf*, 2/308.

⁸¹ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, 6/3097; Dimyâtî, *İthâf*, 2/307.

⁸² Sâd 38/22.

⁸³ Ebû Saîd b. Yesâr Hasan el-Basrî, *Müfredetü'l-Hasan el-Basrî*, thk. Ömer Yusuf Abdülğani Hamdân (Amman: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2006), 458; Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz*, 623; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, 8/3534.

⁸⁴ Dimyâtî, *İthâf*, 2/420.

⁸⁵ Bazı örnekler için bkz. Dimyâtî, *İthâf*, 2/424, 443, 454.

⁸⁶ Ömer b. Abdîrrahman es-Sehmî İbn Muhaysın, *Müfredetü İbn Muhaysın el-Mekkî*, thk. Ammâr Emin er-Raddû (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007), 137; Sibtu'l-Hayyât, *el-Mübhic*, 642; Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz*, 547; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, 7/3017.

⁸⁷ Dimyâtî, *İthâf*, 2/286.

⁸⁸ Tâhâ 20/58.

⁸⁹ Hasan el-Basrî, *Müfredetü'l-Hasan*, 381; el-Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz*, 521; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, 7/2876; Dimyâtî, *İthâf*, 2/248.

⁹⁰ Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 8/57; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, 7/2876-2877; Dimyâtî, *İthâf*, 2/248.

⁹¹ el-Furkân 25/25.

⁹² ﴿وَيَوْمَ تَشَقُّقُ الْأَرْضُ﴾: Kâf 50/44.

⁹³ Kalânîsî, *Kifâyetü'l-kübrâ*, 241; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/334; Dimyâtî, *İthâf*, 2/308.

⁹⁴ Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz*, 560; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, 7/3097; Dimyâtî, *İthâf*, 2/307.

⁹⁵ Dimyâtî, *İthâf*, 2/307, 490.

Dimyâtî, ferş bölümünde bazen şâz kıraat imamlarının tercihi yer vermemektedir. Örneğin; ⁹⁶﴿إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ ifadesine ilk olarak Mâide sûresinde değinmekte, ardından aynı ifadenin Yûnus, Hûd ve Saf sûrelerinde⁹⁷ geçeceğini aktarmaktadır. Mâide başta olmak üzere diğer sûrelerdeki aşere imamlarının tercihi geçtiği her yerde temas ederken şâz kıraat imamlarının bu husustaki muvafakatlarını aktarmamaktadır.⁹⁸ Bahsi geçen kelimedeki şâz kıraat imamlarının tercihi Kastallânî ise geçtiği her yerde nakletmektedir.⁹⁹

Müellif, şâz kıraat imamlarının tercihi ve aşere kurrâsına muvafakatlarına usûl konularında değinirken ferş bölümünde ise genellikle yer vermemektedir. Bu çerçevede *İthâf*'ta şâz kıraat imamlarının usûllerini tespit etme anlamında doyurucu bilgilere yer verildiği; ancak ferş bölümündeki vücûhâta ilişkin aktarımların yeterli olmadığı söylenebilir.

2. İthâf'ta Temas Edilen Bazı Kıraat Meseleleri

Müellif, kitabın mukaddimesinde ilerleyen bölümlere hazırlık sayılabilecek kıraat ilminin belli başlı konularına değinmektedir. Bu çerçevede kıraat ilminin tanımı, konusu, gayesi, kıraatlerin belli şahıslara inhisarı, kıraatlerin sıhhat şartları, şâz kıraatler, tahrîrât olgusu, resmî'l-mushaf gibi konulara yönelik izah ve değerlendirmelerde bulunmaktadır.

2.1. Kıraat İlminin Tanımı, Konusu ve Gayesini Ele Alışı

Dimyâtî, *İthâf*'ta mukaddimededen hemen sonra kıraat ilminin kavramsal çerçevesi olarak da ifade edilebilecek özlü bilgilere yer vermektedir. Bu bağlamda kıraat ilminin sınırlarını belirleyen iki farklı tanım üzerinde durmaktadır. Birincisi, "Kur'ân kelimelerindeki hazf-isbât, tahrîk-teskîn, fasl-vasl ve bunların dışındaki ibdâl gibi telaffuz farklılıkları hakkında işitmeye dayalı olarak nakledenlerin ittifak ve ihtilaf noktalarının kendisiyle bilindiği ilimdir."¹⁰⁰ şeklindeki tanımdır. O, bu tanımda kıraat ilmini kurrâya değil de nakledenlere nispet ederek nakli esas alan bir vurguyu ön plana çıkarmaktadır. Ayrıca Dimyâtî'nin, usûl ve ferş bölümlerinin muhtevastaki konuların çoğuna atıfta bulunarak hayli kapsamlı bir tanım yaptığı söylenebilir. *İthâf*'ta yer verdiği bu tanım, manaya etki etmeyen cüz'î bazı tasarruflar haricinde Kastallânî'nin yaptığı tanımla büyük oranda benzeşmektedir.¹⁰¹ İkincisi, "Kur'ân kelimelerinin edâ keyfiyetini ve bu husustaki ihtilafları, nakledenlerine isnâd ederek bildiren ilimdir." şeklindeki tanımdır.¹⁰²

Dimyâtî'ye göre kıraat ilminin dayanağı sünnet ve icmâdır.¹⁰³ Bir başka ifadeyle kıraat imamları tarafından kesintisiz bir senedle Hz. Peygamber'e ulaştırılan sahîh nakillerdir.¹⁰⁴ Kıraat ilminin konusu ise med, kasr, nakl gibi hususlar açısından Kur'ân lafızlarıdır. Müellif, *İthâf*'ta kıraat ilminin faydasını veciz ifadelerle dile getirmektedir. Buna göre kıraat ilminin öncelikli faydası, Kur'ân lafızlarını her türlü tahrif ve tağyirden korumasıdır. Öte yandan âlimler, herhangi bir kârînin kıraatinde bulunup da diğerinde bulunmayan vecihlerden hüküm istinbât etmeye dün olduğu gibi bugün de devam etmektedirler. Kıraatler, bu açıdan değerlendirildiğinde fakihlerin hüküm çıkarma aşamasında başvurdukları delil ve doğruya ulaşmalarını sağlayan kılavuz rolünü üstlenmektedir. Diğer yandan kıraatler, ümmete tanınan kolaylığa da işaret etmektedir.¹⁰⁵

2.2. Kıraatlerin Meşhur İmamlara Nispet Edilmesi Meselesine Yaklaşımı

Dimyâtî'ye göre belli imamlarından gelen rivâyetlerin alınıp diğerlerinin terk edilmesinin temel sebebi, Hz. Osman mushaflarının farklı okumalara imkân tanıyan hattıdır. İstinsah faaliyetiyle Müslümanlar arasında ortaya çıkabilecek muhtemel sorunların önüne kısmen de olsa geçilmiş; ancak bu husustaki ihtilaflar tamamen son bulmamıştır. Nitekim istinsah faaliyetinden sonra zamanla ihtilaflar daha da çoğalmıştır. Bu durumun bir sonucu olarak Hz. Osman'ın belli şehirlere (Şam, Yemen, Basra, Kûfe, Mekke, Bahreyn) gönderdiği mushaflar, bidat ve hevâ ehli tarafından kötü emelleri doğrultusunda tilâveti sahîh olmayan bir şekilde okunmaya başlamıştır. Bunun üzerine Müslüman aklı, kendilerini Kur'ân-ı Kerim'in öğrenimi ve öğretimi hususuna hasreden güvenilir imamların kıraatleri üzerinde ittifak etmeye yönelmiştir. Müellife göre kıraatlerin belli

⁹⁶ el-Mâide 5/112.

⁹⁷ ﴿إِنَّ هَذَا لَسِحْرٌ مُّبِينٌ﴾: Yûnus 10/2; ﴿إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾: Hûd 11/7; ﴿قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾: es-Saf 61/6.

⁹⁸ Dimyâtî, *İthâf*, 1/545, 2/104, 123.

⁹⁹ Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, 5/1980-1981, 2366.

¹⁰⁰ Dimyâtî, *İthâf*, 1/67.

¹⁰¹ Krş. için bkz. Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, 1/358.

¹⁰² Dimyâtî'nin, eserinde meçhul bir sığayla yer verdiği tanım, İbnü'l-Cezerî'ye aittir. Bkz. Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukrîn ve müşidü't-tâlibîn*, thk. Nâsır Muhammedî Muhammed Câd (Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2010), 39.

¹⁰³ Dimyâtî, *İthâf*, 1/67.

¹⁰⁴ Abdülfettâh b. Abdilğânî el-Kâdî, *el-Büdüru'z-zâhira fi'l-kirââtî'l-'aşri'l-mütevâtire* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, ts.), 5.

¹⁰⁵ Dimyâtî, *İthâf*, 1/67.

şahıslara hasredilmesi, bu kıraatlerin başka bir kimse tarafından nakledilmediği anlamına gelmemektedir. Kıraatlerin belli kurrâya nispeti, kıraat vecihlerinin zaptıyla meşgul olmaları ve kıraat vecihlerini ahzettikleri üstadlarının isimlerini kayıt altına almaları sebebiyledir. Bununla beraber o imamların her birinin, ait olduğu tabakada tevâtür yeter sayısına ulaşacak nitelikte aynı vecih aktaran kimseler bulunmaktadır.¹⁰⁶ Benzer bir değerlendirme İbnü'l-Cezerî ve Kastallânî tarafından da yapılmaktadır.¹⁰⁷ Öte yandan bir kıraatin imamlara veya râvîlere nispeti ve izâfeti, tahsilini gerçekleştirdiği öğretim metodolojisindeki dil kurallarına uygun olarak o kurrânın kıraatini diğer okuyuşlara tercih etmesi, ona kararlıkla devam etmesi ve onu öğretmeyi kendisine vazife edinmesi yönüyledir. Öyle ki artık o kurrâ, belli bir şöhrete ulaşmış, ilmî bir teveccühe mazhar olmuş, tercih ettiği kıraat onun adıyla bilinir ve ondan tahsil edilir hâle gelmiştir. Kıraatlerin kurrâ arasından sadece belli bir isme nispeti, bu açıdan bakıldığında mecâzî bir durumu ifade etmektedir. Bu bakımdan kıraatin bir isme nispeti, kendinden menkul bir görüş ve içtihat olarak değerlendirilmemelidir.¹⁰⁸

2.3. Kıraatlerin Sıhhat Şartlarına Yaklaşımı

Dimyâtî, sahîh kıraati tespit etmek üzere tarihî süreçte şekillenen ve İbnü'l-Cezerî ile geniş bir kabule mazhar olan üç temel kriteri¹⁰⁹ benimsemektedir. Bu bağlamda müellif, “senedi sahîh, bir vecihle de olsa nahiv ilminin kurallarına uygun, bir ihtimalle de olsa Mushaf hattına muvafık bir kıraati”, hadislerle sabit olan “yedi harf” kapsamında değerlendirmektedir. Müellife göre herhangi bir kıraatte bu üç şartın bulunması durumunda o kıraatin yedi imamdan, on imamdan veya bunların dışındaki imamlardan aktarılması fark etmeksizin kabul edilmelidir.¹¹⁰ Müellif, kıraatlerin kabul şartlarından Arap diline uygunluk şartını “fasih ve efsah” ayırımına gitmeksizin bir vecihle de olsa Arap diline uygun olmasını, Mushaf hattına muvafakat şartını ise bir ihtimalle de olsa yeterli görerek İbnü'l-Cezerî'nin kanaatini benimsemektedir.¹¹¹

Dimyâtî; Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) ve Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267) tarafından ileri sürülen şartlardan bazı farklılıklarla ayrılmaktadır. Bu çerçevede Ebû Şâme, “naklin sahîh olması” kriterinde müstefiz olan âhâd rivâyetlerin de sahîh kıraat kategorisinde ele alınması gerektiğini ve “Arap diline uygunluk” hususunda “fasih” olmasının yeterli olacağını dile getirirken Dimyâtî, “fasih ve efsah” ayırımına gitmeksizin bir vecihle de olsa Arap diline muvafık olmasını yeterli görmektedir.¹¹² Mekkî b. Ebî Tâlib'in benimsediği Arap dilinin yaygın kullanımına uygun olması kriterini, “bir vecihle” de olsa Arap dilinin kurallarına uygunluğunu yeterli gören İbnü'l-Cezerî'nin çizgisini devam ettirerek bahsi geçen şartların kabulünde Mekkî b. Ebî Tâlib'ten ayrılmaktadır.¹¹³

2.4. Şâz Kıraat Olgusuna Yaklaşımı

Makbul kıraatin şartlarından birini veya birden fazlasını taşımayan kıraate şâz kıraat denilmektedir.¹¹⁴ Dimyâtî'nin yaşadığı döneme gelindiğinde “şâz” kavramının belli bir zemine oturduğu ve şâz kıraatlere yaklaşım tarzının önceki dönemlerde belirlenen sınırlara uygun olarak şekillendiği söylenebilir. Müellif, içinde usûlcülerin ve fukahânın da bulunduğu İslâm âlimlerinin çoğunun, sahîh kıraatlerin şartlarını taşımaması sebebiyle şâz kıraatlerin Kur'ân olarak isimlendirilemeyeceği hususunda ittifak ettiklerini aktarmaktadır.¹¹⁵ Bu cümleden hareketle ulemânın genelinin şâz kıraatin Kur'ân niyetiyle okunmasının haram olduğu yönünde bir kanaate vardığı ifade edilebilir. Bu kabulün bir uzantısı bağlamında müellifin de ifade ettiği üzere Kur'ân olduğunu kabul etmeksizin ve bu konuda başkasını yanıltma kastı bulunmaksızın, şer'î hükümlerin istinbatında bu çeşit kıraatlerle ihticâda bulunmasında ve edebî konularda delil olarak sunulmasında, herhangi bir beis görülmemektedir.¹¹⁶ Bu nedenle mütekaddimün âlimlerden şâz kıraatleri okuyup nakledenlerin tercihlerini buna hamletmek daha makul görünmektedir. Yine müellife göre şâz kıraatlerin kitaplarda kayıt altına alınıp derlenmesi, eğitim-öğretim amacıyla

¹⁰⁶ Dimyâtî, *İthâf*, 1/73.

¹⁰⁷ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriin*, 215-216; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, 1/144.

¹⁰⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/52; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraatı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 301.

¹⁰⁹ Kıraatlerin sıhhat şartları hakkında geniş bilgi için bkz. Cafer Yerlikaya, *Kıraatlerin Sıhhat Kriterlerinin Değerlendirilmesi* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 116-348.

¹¹⁰ Dimyâtî, *İthâf*, 1/70.

¹¹¹ Krş. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9; Dimyâtî, *İthâf*, 1/70.

¹¹² Krş. Şihâbuddîn Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin teteallaku bi'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâru Sadr, 1975), 171-172; Dimyâtî, *İthâf*, 1/70.

¹¹³ Krş. Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-İbâne 'an me'ânî'l-kirâât*, thk. Abdülfettâh İsmail Şelebî (Mısır: Dâru Nehdati Mısır, ts.), 51; Dimyâtî, *İthâf*, 1/70.

¹¹⁴ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 171-172, 174; Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed b. Ebû'l-Fadl İbrahim (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kütüb, 1974), 1/264. Kıraat ilminde şâz kavramına dair değerlendirme için bkz. Mehmet Maşuk Acar, *Kıraat İlminde Şâz Meselesi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023), 37-46, 151-260.

¹¹⁵ Dimyâtî, *İthâf*, 1/71.

¹¹⁶ Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr*, 1/129.

belli bir müzakereye tabi tutulması da bu tarz bir değerlendirmeyi hak etmektedir.¹¹⁷ Kanaatimizce müellif, bu ifadeleriyle *İthâf*'ta şâz kıraatlere yer verme gerekçesini tabii ve anlaşılabilir bir zemine oturtmaya çalışmaktadır.

Dimyâtî, bu başlık altında bazı âlimlerin görüşleri üzerinden şâz ve mütevâtir kıraatleri ilmî bir zeminde değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Bu bağlamda önde gelen müfessirlerden Beğâvî'nin (ö. 516/1122) görüşlerine yer vermektedir. Beğâvî, tefsirinde yedi kıraate ilave olarak Ya'kûb ve Ebû Ca'fer kıraatini tilâvet etmenin cevazı hususunda bir ittifaktan bahsederken; Halefû'l-Âşir kıraatini zikretmemektedir.¹¹⁸ Dimyâtî, bu durumu Halefû'l-Âşir kıraatinin büyük oranda Âsım, Hamza ve Kisâî'nin kıraatlerine muvafık olmasına bağlamaktadır.¹¹⁹ Müellif; Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halefû'l-Âşir kıraatine, İslâm âlimlerinin görüşleri üzerinden değinmektedir. Onun bu tercihinde özellikle yediye eklenen üç kıraatin de mütevâtir olduğunu ispata yönelik bir çabası göze çarpmaktadır. Sözüün tam da burasında Sübkî'den (ö. 771/1370) yaptığı alıntı dikkat çekicidir. Sübkî'ye göre yedi kıraatin yanı sıra Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halefû'l-Âşir kıraatinin mütevâtir olarak kabul edilmesi, Allah Rasûlü'ne indirilen dinî ve zarurî bilginin bir gereğidir. Mezkûr kıraatlerin mütevâtir olduğu sadece rivâyetleri aktaranlar tarafından değil, kelime-i şehâdet getiren her Müslüman tarafından kabul edilmelidir.¹²⁰ Aşereye ilave edilen dört kıraatin, şâz olduğu hususunda ise herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.¹²¹

2.5. Tahrîrât Olgusuna Yaklaşımı

Kıraat imamlarının, râvîlerinin ve tarîklerin isnâd halkalarının doğru tesis edilmesi, kıraatlerin bu ilmin temel kaynaklarına giderek sıhhat ve tevsikin tespit edilmesi, telfik ve tahlîl gibi birtakım hatalardan korunması için sahîh ve menedilmiş kıraat vecihlerinin ortaya koyulması faaliyetine tahrîrât denilmektedir.¹²²

Dimyâtî, *İthâf*'ta kıraat imamlarının ve râvîlerinin özellikle usûl bahsine müteallik tercihlerini izah ederken geniş tarîk zincirine yer vermektedir. Bir başka ifadeyle tahrîrâta konu olan meseleleri ve bunları eserlerinde işleyen müellifler üzerinden etraflıca değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Görülebildiği kadarıyla Dimyâtî, *İthâf*'ta İbnü'l-Cezerî'nin eserinde takip ettiği usulü sürdürmekte ve onun tarîklerinin dışına çıkmamaktadır. Nitekim eserinde tahrîrînde bulunduğu vecihler hususunda bazen kaynak bazen tarîk/şahıs bazen de rivâyet/vecih merkezli aktarımları esas alarak *en-Neşr*'in tarîklerini merkeze aldığını göstermektedir. Kitabının bütününde bundan taviz vermemektedir. Zira esas aldığı âlimlerin eserlerindeki tarîkler arasında bulunmayan bir vechi aktarımı söz konusu olduğunda buna "خُرُوجٌ عَنْ طَرِيقِهِ" ve "وَهُوَ خُرُوجٌ مِنْهُمَا عَنْ طَرِيقِهِمَا الْمُبْنَى عَلَيْهِمَا كِتَابَهُمَا" ifadeleriyle işaret etmektedir.¹²³ Bu bağlamda Dimyâtî'nin *İthâf*'ında tahrîrîde bulunduğu bir vechi yer verilecek ve söz konusu vecih(ler) hakkındaki görüşlerinden hareketle, onun tahrîrât meselesinde izlediği yöntem tespit edilecektir.

﴿...وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى...﴾¹²⁴ للأزرق خمس طرق:

1. ... قصر.....فتح
2. ... توسط.....فتح
3. ... طول.....فتح
4. ... طول.....تقليل
5. ... توسط.....تقليل

Dimyâtî, âyette geçen ﴿أَتَى﴾ kelimesinde medd-i bedelin kasr,¹²⁵ tevassut ve tûl vecihlerini feth,¹²⁶ tevassut ve tûl vecihlerini ise taklîl¹²⁷

¹¹⁷ Dimyâtî, *İthâf*, 1/71.

¹¹⁸ Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd el-Beğâvî, *Me'âlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd (Riyad: Dâru Tayyibe, 1997), 1/37.

¹¹⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/191; Dimyâtî, *İthâf*, 2/267.

¹²⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/45-46; Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, 1/141-142; Dimyâtî, *İthâf*, 1/72.

¹²¹ Dimyâtî, *İthâf*, 1/72.

¹²² Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*, 92-93; Koyuncu, *Kıraat İlminde Tahrîrât*, 34-35; Koyuncu, "Yöntem ve Mahiyeti İtibariyle Kıraat İlminde Tahrîrât Geleneği", 668-669; Akdemir, "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi", 85; Bostan, *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kıraat İlmindeki Yeri*, 117.

¹²³ Dimyâtî, *İthâf*, 2/180, 470.

¹²⁴ el-Bakara 2/177.

¹²⁵ Kıraat ilminde kasr, "aslî medde ilave edilen med miktarlarının terk edilmesi" şeklinde tarif edilmektedir. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/313; Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, 3/986; Dimyâtî, *İthâf*, 1/157.

¹²⁶ Lügatte "açmak, kapalılığı gidermek, muğlaklığı açmak," gibi anlamlara gelen "feth" sözcüğü daha çok harfi seslendirme istikametini tavsif etmek üzere kullanılmaktadır. Kıraat ilmi ıstılahında ise okuyucunun harfi telaffuz ederken ağızını -yeterince- açması ve açık bir elife göre seslendirmesi olarak tanımlanmaktadır. Bkz. Akaslan, "Kırâat İlmî Sistematiğinde Usûl Kavramları", 237; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*, 160.

¹²⁷ Sözlükte "meylettirme, bir tarafa eğme, çekme" anlamına gelen imâle, terim olarak fethayı kesraya ya da elifi yâ harfine doğru meylettirme uygulamasına denilmektedir. İmâle; kübrâ ve suğrâ/taklîl olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İmâle-i kübrâ için idcâ, beth, mahz, kesr; İmâle-i suğra için ise taklîl, taltif ve beyne beyne sözcükleri de kullanılmaktadır. Geniş bilgi bkz. Dimyâtî, *İthâf*, 1/247; Temel, *Kırâat ve Tecvid İstılahları*, 91; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*, 129.

uygulamasıyla vermektedir. Böylece müellif, tahrîr faaliyeti neticesinde Ezrak târikinde toplamda beş vecih bulunduğunu ortaya çıkarmaktadır. Ancak matematiksel olarak bakıldığında kelimedede altıncı vechin çıkarılması mümkünken medd-i bedelin kasr ile taklîl vechinin menedilmiş olduğunu tespit etmektedir. Buna gerekçe olarak altıncı vechin hem *Şâtibiyye*'nin hem de *Tayyibe*'nin târikleri arasında yer almamasını göstermektedir. Nitekim medd-i bedelin kasr vechini rivâyet edenler taklîl vechini aktarmamışlardır. Dimyâtî, *Tayyibe*'nin târiklerinden olan bu beş vechi okuduğunu zikretmektedir. Öte yandan müellif, hocası Sultân el-Mezzâhî'nin (ö. 1075/1664) medd-i bedelin tevassut ile feth vechini menettiğini dile getirmektedir. Mezzâhî, bu görüşünü mezkûr vechi rivayet eden râvînin *Şâtibiyye*'nin târiklerinden olmamasıyla temellendirmektedir.¹²⁸ Müellifin, hocasının menettiği vechi okuduğunu aktarması, bu hususta kendisine katılmadığını göstermektedir.

Dimyâtî, eserinde okunmasına cevaz verilen vecihlerin kaynak tahrîrini şu şekilde yapmaktadır: İlk vecih: ﴿أَتَى﴾ kelimesinde medd-i bedelin kasr ile feth vechi, Ahvezi'nin *el-Vecîz* ile İbn Bellîme'nin *Telhîsu'l-'ibârât* ve Şâtîbî'nin *Şâtibiyye* isimli eserlerinden; ikinci vecih: medd-i bedelin tevassut ile feth vechi, Ahvezi'nin *el-Vecîz* ile İbn Bellîme'nin *Telhîsu'l-'ibârât*'ından; üçüncü vecih: medd-i bedelin tûl ile feth vechi, İbn Şureyh'in *el-Kâfi*, Mehdevî'nin *el-Hidâye*, İbn Fahhâm'ın *et-Tecrîd* ile Mekki b. Ebî Tâlib'in *et-Tebîrâ*'sından; dördüncü vecih: medd-i bedelin tûl ile taklîl vechi, Ebû Tâhir el-Ensârî'nin *el-'Unvân*'ından; beşinci vecih: medd-i bedelin tevassut ile taklîl vechi, Dâni'nin *et-Teysîr*'inden tevsîk edilmiştir.¹²⁹

Dimyâtî, tahrîrât faaliyeti çerçevesinde bazen sadece vecihlerin adedine, cevazına veyahut menedilişine işaret etmekle yetinmektedir.¹³⁰ Tahrîrini yaptığı vecihlerle ilgili öz bilgilere yer vermekle beraber vecihlerin kaynak mevsûkiyetini de ortaya koymaktadır.¹³¹ Usûl bahsindeki tahrîr faaliyetine ilave olarak ferş bölümünde yeri geldikçe âyetlerde bulunan vecihlerin hem şahıs hem de kaynak açısından tahrîrine ilişkin detaylı açıklamalara yer vermektedir.¹³²

Dimyâtî'nin tahrîrât faaliyeti çerçevesinde yaptığı izah ve değerlendirmeler elbette ki burada yer verilenlerle sınırlı değildir.¹³³ Yukarıdaki örnek ve eserin ilgili bölümleri göz önüne alındığında müellifin bu faaliyette izlediği metoda ilişkin bazı tespitlerde bulunmak mümkündür. Öncelikle müellifin, kıraat ilminin karmaşık konularından biri olan tahrîrât meselesine vukûfiyeti ve tahrîrini yaptığı bütün vecihlerde İbnü'l-Cezerî'nin nakillerine sadakatle bağlı kalması dikkat çekmektedir. Nitekim tahrîrde bulunduğu muhtelif vecihleri açıklarken kullandığı ifadelerin İbnü'l-Cezerî'nin ifadeleriyle tam bir uyum içinde olması, bu durumu desteklemektedir. Öyle ki tahrîrde bulunduğu vecihleri izah ederken *en-Neşr*'in târiklerini esas aldığı birçok yerde “*كِتَابٌ مِنْ طَرُقِ هَذَا الْكِتَابِ*/bu kitâbın (*İthâf*) târikleri” ifadesiyle ısrarla vurgulamaktadır.¹³⁴ Müellif, benimsediği bu yöntemin tetimmesi olarak *İthâf*'ta vecih ve kaynak isnâdına ilişkin olarak *en-Neşr*'in ve *Tayyibe*'nin târikleri arasında yer almıyorsa buna “*لَيْسَ مِنْ طَرُقِ الْكِتَابِ*/Kitâbın (*İthâf*) târiklerinden değildir.” ifadesiyle işaret etmektedir.¹³⁵ Dimyâtî, bu yaklaşımıyla, tahrîrinde bulunduğu vecihleri isnâd ettiği târikler hususunda ne kadar titiz olduğunu göstermektedir.

2.6. Resmî'l-Mushaf Meselesine Yaklaşımı

Dimyâtî, resmî'l-Osmânî'nin “kıyâsî” ve “ıstîlâhî” olarak taksimine, kapsamına ve Mushaf imlâsının genel niteliklerine yer vermeden önce bu ilme dair tarihî süreçte şekillenen yaklaşımları ele almaktadır. Mushaf hattına muvafakatin kıraatlerin kabul şartlarından biri olduğunu ve her sûrede bulunan imlâ farklılıklarına, ele alınan sûrenin sonunda temas edeceğini dile getirerek konuya giriş yapmaktadır. Çoğaltılan mushafların yazımında esas alınan ve Hz. Osman'ın onayı ve sahabe'nin icmâsıyla sabit olan resmî'l-Osmânî'nin bağlayıcı olup olmadığı meselesini, İmam Mâlik'in (ö. 179/795) ve 'İzz b. Abdisselâm'ın (ö. 660/1262) görüşleri etrafında değerlendirmeye tabi tutmaktadır.¹³⁶

Mushaf imlâsının bağlayıcı olup olmadığı meselesinde temel olarak üç yaklaşım bulunmaktadır. Birincisi, resmî'l-Osmânî'nin tevkîfî olduğunu kabul eden yaklaşımdır.¹³⁷ Dimyâtî, bu bağlamda Mushaf imlâsının bağlayıcı olduğunu kabul edenlerin görüşlerine İmam Mâlik'in sözünü aktararak değinmektedir. Nitekim İmam Mâlik'in, “İnsanlar sonradan ihdas ettikleri imlâ doğrultusunda Mushaf yazabilirler mi?” şeklinde sorulan bir soruya, “Hayır, ilk imlâ edildiği şekliyle yazılmalıdır.” cevabını

¹²⁸ Dimyâtî, *İthâf*, 1/264.

¹²⁹ Dimyâtî, *İthâf*, 1/263-264.

¹³⁰ Dimyâtî, *İthâf*, 1/111, 2/178.

¹³¹ Dimyâtî, *İthâf*, 1/111, 120, 130.

¹³² Dimyâtî, *İthâf*, 2/7, 56, 59, 72.

¹³³ Dimyâtî, *İthâf*, 1/111, 114, 116.

¹³⁴ Dimyâtî, *İthâf*, 1/111, 144, 220.

¹³⁵ Dimyâtî, *İthâf*, 2/131, 144, 516.

¹³⁶ Dimyâtî, *İthâf*, 1/81.

¹³⁷ Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dâni, *el-Muhkem fi nakti'l-mesâhif*, thk. İzzet Hasan (Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1986), 11; Cânîm Kaddûrî el-Hamed, *Resmî'l-Mushaf: Dirâse luğaviyye târîhiyye* (Bağdat: Menşûrâtü'l-Lecnetü'l-Vataniyye, 1982), 197-198; Abdülfezzâh İsmail Şelebî, *Resmî'l-Mushaf'l-Osmânî* (Cidde: Dâru's-Şurûk, 1983), 117-121.

verdiği nakledilmektedir.¹³⁸ Çoğunluk tarafından benimsenen bu görüşün temel dayanağı imlânın “tâbi olunan bir sünnet” olduğu ön kabulü, bu hususta seleften yapılan nakiller ve sahâbenin Mushaf imlâsında icmâ ettiği yönündeki iddialardır.¹³⁹ İmam Mâlik’in bu kanaatine, ilmin dinamik bir hüviyet arz etmesi ve resmü’l-Osmânî’ye tabi olmanın şimdiki zaman için karışıklığa sebebiyet vereceği düşüncesinden hareketle karşı çıkmıştır.¹⁴⁰

Müellif, ‘İzz b. Abdisselâm’ın görüşü üzerinden resmü’l-Osmânî’nin bağlayıcı olmadığını iddia edenlerin görüşlerine değinmektedir. Buna göre ‘İzz b. Abdisselâm, mushafın -halkın karıştırmaksızın okuyabilmesi için- sonradan ihdas edilen imlâ yapısıyla yazılması gerektiğini; hatta geçmişin imlâ yapısına göre yazılmasının câiz olmadığını ileri sürmektedir.¹⁴¹ Ancak o, bütün bunları dile getirirken Mushaf imlâsının tamamen unutulmaması için ümmet içinde onu bilen bir grubun bulunması gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla o, ileri sürdüğü bu düşünceyle selefin görüşünden ayrılmaktadır. Zerkeşî (ö. 794/1392) de ‘İzz b. Abdisselâm’ın görüşüne yer vererek aynı kanaatte olduğunu ihsas ettirmektedir.¹⁴² ‘İzz b. Abdisselâm’ın ve onunla aynı kanaatte olanların meseleye kamu yararı açısından yaklaştıkları görülmektedir. Zira onlar, geçmişin imlâsını şart koşmanın bugünün imlâ yapısına alışık olanlar arasında Kur’ân’ın okunmasını güçleştireceğini düşünmektedirler.¹⁴³

Sayıları az da olsa bazı âlimler, ‘İzz b. Abdisselâm’ın görüşünden farklı olarak üçüncü bir görüş ileri sürmektedirler.¹⁴⁴ Bâkîllânî’nin (ö. 403/1013) başını çektiği bu üçüncü yaklaşıma göre “Mushaf imlâsı tevkîfî olmadığı gibi bağlayıcı da değildir.” Bâkîllânî’ye göre Allah Rasûlü vahiy kâtiplerini belli bir hatla/yazıyla sorumlu tutmadığı gibi bu hususta herhangi bir yasak da getirmemiştir. Bu durum belli bir imlâyâ bağlı kalmanın vacip olmadığını göstermektedir. Ona göre Mushaf imlâsına ittibâ vacip olsaydı bunun vücûbiyetinin ve tevkîfliğinin nakille bildirilmesi gerekirdi. Ayrıca belli bir imlâyı zorunlu kılan Kur’ânî bir nas olmamasının yanı sıra sünnette de herhangi bir delil de bulunmamaktadır. Ümmetin üzerinde icmâ ettiği belli bir imlâ da mevcut değildir.¹⁴⁵ Hattı, belli sembol ve işaretlerden ibaret gören Bâkîllânî, son tahlilde sahâbenin kendi döneminde yaygın olan imlâyı kullandıklarını, bunun mutlaka korunması gereken bir hususiyet olmadığını ve sonraki dönemlerde geliştirilen imlâ ile Mushaf yazılabileceğini düşünmektedir.¹⁴⁶

Dimyâtî, ilk iki görüşü aktarmakla yetinerek kendi tercihini sarıh ifadelerle dile getirmemektedir. Dimyâtî’nin, *İthâfı* telifinde esin kaynağı olan Kastallânî, eserinde Mushaf imlâsının bağlayıcılığı meselesini enine boyuna tartışmakta ve bağlayıcı olduğunu ifade eden birçok âlimin görüşünü aktarmaktadır. Nihayetinde kendisi de söz konusu imlânın bağlayıcı olduğunu, veciz ifadelerle belirtmektedir.¹⁴⁷ Dimyâtî, Mushaf imlâsının bağlayıcılığı hususunda açıkça görüşünü belirtmese de kanaatimizce kendisi de resmü’l-Osmânî’yi bağlayıcı kabul etmektedir. Zira eserinde “Mushaf imlâsının büyük oranda Arap dilinin kurallarına uygun olduğu; ancak genel kuralın dışında kalan hususlarda bize düşen, resmedildiği şekle tabi olmaktır.”¹⁴⁸ şeklindeki ifadesinden Mushaf imlâsını bağlayıcı kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Sonuç

Dimyâtî, *İthâfı* İbnü’l-Cezerî’nin *en-Neşr*’i ile Kastallânî’nin *Letâif*’inin usûl ve sistematüğünü kendine özgü bir yöntemle mezcederek kaleme almıştır. Üçlü bir okumaya tabi tutulması durumunda *İthâfı*’nın hemen hemen her sayfasında bu iki eserin etkisini görmek mümkündür. Kıraat-i aşere vecihlerinin ve tarîklerinin aktarımında *en-Neşr*’in etkisi bariz bir şekilde kendini

¹³⁸ Dâni, *el-Muhkem*, 11; Dimyâtî, *İthâf*, 1/81; Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 284.

¹³⁹ Muhammed Abdulazîm *ez-Zürkânî*, *Menâhilü’l-İrfân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.), 1/379-382; Harun Ögmüş, “Resm-i Mushaf Bağlamında Kur’an ve Kıraat Ayrımı (Harekenin Tekâmülüne Kadarki Süreç Çerçevesinde Bir Değerlendirme)”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 11.

¹⁴⁰ Dimyâtî, *İthâf*, 1/81.

¹⁴¹ Zürkânî, *Menâhilü’l-İrfân*, 1/385; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-İlmi li’l-Melâiyîn, 2000), 280; Hamed, *Resmü’l-Mushaf*, 200-201.

¹⁴² Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/379.

¹⁴³ Dimyâtî, *İthâf*, 1/81; Hamed, *Resmü’l-Mushaf*, 201; Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 291.

¹⁴⁴ Zürkânî; Bâkîllânî ve İbn Haldûn’un isimlerini zikrederek diğer yaklaşımlardan farklı bir kanaate sahip olduklarını dile getirmektedir. Subhî Sâlih de ‘İzz b. Abdisselâm ile Bâkîllânî’nin görüşlerinin birbirinden farklı olduğunu ve ‘İzz b. Abdisselâm’ın görüşüne meylettiğini açıkça dile getirmektedir. Bkz. Zürkânî, *Menâhilü’l-İrfân*, c. 1/380; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 279-280.

¹⁴⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkîllânî, *el-İntisâr li’l-Kur’ân*, thk. Muhammed İsâm el-Kudâ (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001), 547-549.

¹⁴⁶ Bâkîllânî, *el-İntisâr li’l-Kur’ân*, 547-549. Ferrâ, İbn Kuteybe, İbn Haldûn gibi âlimler de bu kanaattedir. Bu yaklaşımı benimseyenlerin görüş ve değerlendirmeleri için bkz. Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 288-298; a.mlf., “İbn Haldûn’un Gözüyle Mushaf İmlası”, *Usûl İslam Araştırmaları* 22 (2014), 7-24; Ögmüş, “Resm-i Mushaf Bağlamında Kur’an ve Kıraat Ayrımı”, 10-28; Muhammed Receb el-Beyyûmî, “Mushaf’ın Yeni İmlaya Göre Yazılması”, çev. Hüseyin Avni Çelik, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3/1 (1989), 55-60.

¹⁴⁷ Kastallânî, *Letâifü’l-İşârât*, 2/545.

¹⁴⁸ Dimyâtî, *İthâf*, 1/82-83, 327.

hissettirirken, bu vecihlerin tevcihi, farklı disiplinlerle ilişkisi hususundaki izah ve değerlendirmelerde *Letâif*'in etkisi ön plana çıkmaktadır. Bu durumun *İthâf*'a olan ilgiyi artırdığı söylenebilir. Nitekim kaleme alındığı günden itibaren devrin kıraat hocaları ve öğrencileri tarafından büyük teveccüh gören *İthâf*, Osmanlı döneminde kıraat ilminde tarîk ve meslek olarak adlandırılan ekollerin metodolojik farklılıklarını öğrenmede önemli referans kaynaklarından biri olmuştur. Özellikle İslâm dünyasında hakkında yapılan çalışmaların son zamanlarda hem nicelik hem de nitelik olarak artması, *İthâf*'a gösterilen bu teveccühün geçmişte olduğu gibi bugün de canlılığını sürdürdüğüne ve kıraat ilmindeki konumuna işaret etmektedir.

Dimyâtî'nin kıraatlerin belli şahıslara hasredilmesiyle ilgili kanaati kendisinden önceki âlimlerin görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Müellif, kıraatlerin belli şahıslarla anılmasını iki sebebe bağlamaktadır. İlki, Osman mushaflarının farklı okumalara imkân tanıyan hattıdır. İkincisi, bu durumun sonucu olarak bidat ve hevâ ehlinin Kur'ân'ı, tilâveti sahîh olmayan bir şekilde okumasıdır. Müellif, bu hususta İbnü'l-Cezerî ve Kastallânî ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Sahîh kıraati sahîh olmayandan ayırt etmek üzere tarihi süreçte şekillenen ve İbnü'l-Cezerî ile geniş bir kabule mazhar olan üç temel kriteri benimsemektedir. Bu bağlamda müellif, “senedi sahîh, bir vecihle de olsa nahiv ilminin yerleşik kurallarına uygun, ihtimalle de olsa Mushaf hattına muvafık” bir kıraati, hadislerle sabit olan “yedi harf” kapsamında değerlendirmektedir.

Müellif, *İthâf*'ta kıraat ilmi literatüründe tahrîrât olarak ifade edilen vecihlerin mevsiyeti meselesine oldukça önem vermektedir. Tahrîrini yaptığı bütün vecihlerde İbnü'l-Cezerî'nin nakillerine sadakatle bağlı kalmaktadır. Tahrîrde bulunduğu vecihleri izah ederken *en-Neşr*'in tarîklerini esas aldığı birçok yerde “Bu kitabın (*İthâf*'ın) tarîkleri” ifadesiyle ısrarla vurgulamaktadır. Bu yöntemi eserin tümünde taviz vermeden uygulayan müellif, *en-Neşr*'in tarîklerini olduğu gibi aktarmaktadır. Dimyâtî, bu yöntemle zaman zaman *en-Neşr*'in tarîklerinden ayrılan Kastallânî'den de farklı bir yaklaşım sergilemektedir.

İthâf, hacim açısından muhtasar olmasına rağmen muhtevastaki bilgilerin rafine edilerek ve sistematik bir şekilde sunulmasıyla ön plana çıkmaktadır. Bunun yanı sıra önceki kıraat birikiminin sade ve anlaşılır bir dille aktarılması ve *İthâf*'ta mümkün merteye kıraat ilminin sınırları içinde kalınması da dikkat çekmektedir. Kıraat ilmiyle ilgilenenlerin, bu alandaki bilgilere doğrudan ve güvenilir bir kaynaktan ulaşmalarına imkân sağlaması da eserin öne çıkan bir başka özelliğidir.

Kaynakça | References

- Acar, Mehmet Maşuk. *Kıraat İlmінде Şâz Meselesi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.
- Ahfeş el-Evsat, Ebû'l-Hasen Said b. Mes'ade. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Hüdâ Mahmud Karâa. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1990.
- Akaslan, Yaşar. "Bir İlm-i Kirâat Klasiği: Tayyibetü'n-Neşr Fi'l-Kirâati'l-'Aşr". *Dinbilimleri Akademi Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 277-310.
- Akaslan, Yaşar. "Kirâat İlmî Sistematiğinde Usûl Kavramları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 217-251.
- Akaslan, Yaşar. *Tayyibetü'n-Neşr Şerhlerine Dair Bir İnceleme (Mûsâ Cârullah Örneği)*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Akdemir, Mustafa Atilla. *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Akdemir, Mustafa Atilla. "Kirâat İlmінде Tahrîrât Meselesi". *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2018), 83-111.
- Ali el-Fârisî, Ebû Ali Hasan b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*. thk. Bedruddîn Kahvecî - Beşîr Cüveycâbî. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1993.
- Altıkulaç, Tayyar. "Bennâ Ahmed b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/457-458. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *el-İntisâr li'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Isâm el-Kudâ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001.
- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd. *Me'âlimu't-tenzil fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1997.
- Beyyûmî, Muhammed Receb. "Mushaf'ın Yeni İmlaya Göre Yazılması". çev. Hüseyin Avni Çelik. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3/1 (Ocak, 1989), 55-60.
- Birişik, Abdülhamit. "en-Neşr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/19-20. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Bostan, Osman. *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kirâat İlmindeki Yeri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Bostan, Osman. "En-Neşr Merkezli Çalışmalar (Tahrîrât Örneği)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (Haziran, 2022), 207-234. <https://doi.org/10.17120/omuifd.1078721>.
- Cebertî, Abdurrahman b. Hasen. *Târîhu 'acâibi'l-âsar fi't-terâcimi ve'l-ahbâr*. thk. Abdurrahim Abdurrahman Abdurrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1997.
- Cermî, İbrahim Muhammed. *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2001.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kirâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Muhkem fi nakti'l-mesâhif*. thk. İzzet Hasan. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1986.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *et-Teysîr fi'l-kirâati's-seb'*. thk. Ferîd Muhammed b. Azzûz. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2016.
- Devserî, İbrahim b. Saîd. *Muhtasaru'l-'ibârât li mu'cemi mustalahâtî'l-kirâât*. Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2008.
- Dimyâti, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdilğânî el-Bennâ. *İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erbe'ate 'aşer*. thk. Şaban Muhammed İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2007.
- Ebû Şâme, Şihâbüddîn Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin teteallaku bi'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sadr, 1975.
- Ebû Şâme, Şihâbüddîn Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî. *İbrâzü'l-me'ânî min Hirzi'l-emânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf vd. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Fırat, Yavuz. *Tecvid ve Kirâat İlmi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018.
- Hafeyân, Ahmed Mahmud Abdü's-Semî. *Eşherü'l-mustalahât fi fenni'l-edâ ve 'ilmi'l-kirâât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Hamed, Gânîm Kaddûrî. *Resmü'l-Mushaf: Dirâse luğaviyye târihiyye*. Bağdat: Menşûrâtü'l-Lecnetü'l-Vataniyye, 1982.
- Hasan el-Basrî, Ebû Saîd b. Yesâr. *Müfredetü'l-Hasan el-Basrî*. thk. Ömer Yusuf Abdulğânî Hamdân. Amman: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2006.
- Hatipoğlu, Mustafa. "Bir Kirâat Âlimi Olarak Ahmed B. Muhammed Ed-Dimyâti: Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri". *Van İlahiyat Dergisi* 12/20 (Haziran, 2024), 105-122. <https://doi.org/10.54893/vanid.1464146>.
- Hayreddin Karaman vd. *Kur'an Yolu*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Gâlib el-Muhâribî. *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Abdusselam Abdu's-Şâfi. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Ebî Meryem, Nasr b. Ali b. Muhammed eş-Şîrâzî. *el-Mûdah fi vucûhi'l-kirâât ve 'ilelihâ*. thk. Ömer Hamdân el-Kübeysî. 3 Cilt. Cidde: el-Cemeâtü'l-Hayriyye, 1993.
- İbn Muhaysın, Ömer b. Abdurrahman es-Sehmî. *Müfredetü İbn Muhaysın el-Mekkî*. thk. Ammâr Emin er-Raddû. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007.

- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Musa b. el-Abbâs. *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kirâât*. thk. Şevkî Dayf. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1979.
- İbn Zencele, Ebû Zür'a Abdurrahman b. Muhammed. *Hüccetü'l-kirâât*. thk. Saîd el-Efğânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. 2 Cilt. el-Matbaatü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *Müncidü'l-mukriîn ve mürişidü't-tâlibîn*. thk. Nâsır Muhammedî Muhammed Câd. Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2010.
- Kabâkîbî, Şemsüddîn Muhammed b. Halil. *Îzâhu'r-rumûz ve miftâhu'l-künûz fi'l-kirâati'l-erba'a 'aşere*. thk. Ahmed Halid Şükrî. Amman: Dâru Ammâr, 2003.
- Kâdî, Abdülfettâh b. Abdilğânî. *el-Büdûru'z-zâhira fi'l-kirâati'l-aşri'l-mütevâtire*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- Kalânîsî, Ebû'l-İzz Muhammed b. el-Hüseyn b. Bündâr. *Kitâbü'l-Kifâyeti'l-kübrâ fi'l-kirâati'l-aşr*. thk. Cemâlüddîn Muhammed Şeref. Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 2003.
- Karaçam, İsmail. *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kirâati*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Kastallânî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr. *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kirâât*. 10 Cilt. Medine: Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2013.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifîn*. Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1957.
- Koyuncu, Recep. *Kıraat İlmi ve Takrib Usûlü*. İstanbul: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı, 2018.
- Koyuncu, Recep. *Kıraat İlminde Tahrîrât -Mustafa el-İzmîrî ve 'Umdetü'l-İrfân Adlı Eseri- (Edisyon Kritik)*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 2021.
- Koyuncu, Recep. "Yöntem ve Mahiyeti İtibariyle Kıraat İlminde Tahrîrât Geleneği: İbnü'l-Cezerî Özelinde Bir İnceleme". *Uluslararası İbnü'l-Cezeri Sempozyumu*. ed. Huriye Martı. 665-690. Bursa: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Maşalı, Mehmet Emin. "İbn Haldûn'un Gözüyle Mushaf İmlası". *Usûl İslam Araştırmaları* 22 (2014), 7-24.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı*. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Keşf 'an vacûhi'l-kirâati's-seb' ve 'ilelihâ ve hiccihâ*. thk. Muhyiddîn Ramazan. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-İbâne 'an meâni'l-kirâât*. thk. Abdülfettâh İsmail Şelebî. Mısır: Dâru Nehdati Mısır, ts.
- Mes'ûl, Abdu'l-Alî. *Mu'cemu mustalahâti 'ilmi'l-kirâati'l-Kur'âniyye ve mâ yetaallaku bih*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2007.
- Nüveyrî, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed. *Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kirâati'l-aşr*. thk. Mecdî Muhammed Surûr Sa'd Bâslûm. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Öğmüş, Harun. "Resm-i Mushaf Bağlamında Kur'an ve Kıraat ayrımı (Harekenin Tekâmülüne Kadarki Süreç Çerçevesinde Bir Değerlendirme)". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/39 (Ağustos, 2015), 9-28.
- Rufeyde, İbrahim Abdullah. *en-Nahv ve kütübü't-tefâsîr*. Bingazi: Dâru'l-Cemâhiriyye, 2. Basım, 1990.
- Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yusuf b. İbrahim. *ed-Dürü'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988.
- Sibtü'l-Hayyât, Abdullah b. Ali b. Ahmed el-Bağdâdî. *el-Mübhic fi'l-kirâati's-semân*. Riyad: İmâm Muhammed Suud el-İslâmî Üniversitesi, Doktora Tezi, 1984.
- Sindî, Ebû Tahir Abdulkayyûm Abdülğafûr. *Safahât fi 'ulûmi'l-kirâât*. Mekke: el-Mektebetü'l İmdâdiyye, 1994.
- Subhî es-Sâlih. *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2000.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed b. Ebû'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kütüb, 1974.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-cevâmi'*. thk. Ahmed Şemsüddîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Şelebî, Abdülfettâh İsmail. *Resmü'l-Mushafi'l-Osmânî*. Cidde: Dâru's-Şurûk, 1983.
- Taşpınar, Kadir. "Ebû Amr'ın Eleştiriyeye Konu Olan Sahih Kıraatları". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (Aralık, 2022), 117-140. <https://doi.org/10.32950/rteuifd.1189453>.
- Temel, Nihat. *Kirâat ve Tecvid İstılahları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- 'Ukberî, Ebû'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyn b. Abdillâh. *et-Tibyân fi'râbi'l-Kur'an*. 2 Cilt. İsa Bâbî el-Halebî, ts.
- Ünal, Mehmet. "Bir Kıraat Terimi Olarak 'Hüccet'in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004), 69-83.

- Yerlikaya, Cafer. *Kıraatlerin Sıhhat Kriterlerinin Değerlendirilmesi*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemaşerî, Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-akâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arab, 1987.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957.
- Zirikli, Hayruddîn b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris. *el-A'lâm: Kâmûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1992.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.

el-Bakara Sûresi 79. Ayet Bağlamında Kitâb Yazmanın İçerik Analizi

Hüseyin TOPAL | <https://orcid.org/0000-0002-6455-7313>

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | huseyin.topal@ege.edu.tr

Ege Üniversitesi | ROR: <https://ror.org/02eaafc18>

Tefsir | İzmir, Türkiye

Öz

Kur'an'da yer alan bazı kelime ve kavramlar nispeten sıkça kullanılmakta, bağlamlarına göre birbirinden farklı içerikleri barındırabilmekte veya farklı anlamları ifade edebilmektedir. Nitekim bu durum erken dönemden itibaren kelimelerin Kur'an'da farklı anlamlarda kullanımını ele alan vücûh ve neẓâ'ir türü eserlerin ortaya çıkışına sebep olmuştur. Ayetlerde yer alan kelime ve kavramların anlam karşılıklarının tespitinde yardımcı önemli unsurlardan biri de sebab-i nüzûl rivayetleridir. Ancak hem vücûh ve neẓâ'ir e dair eserlerin Kur'an kelimelerinin her biri için anlam tespitinde bulunmaması hem de sınırlı sayıda ayet için nüzûl sebebi rivayetlerinin nakledilmesi bazı Kur'an kelime ve kavramlarının her kullanıldığı yerdeki anlamın belirlenmesinde farklı metodların ve imkânların kullanımını zorunlu kılmaktadır. Muhataplarını hidayete yöneltmek üzere söz olarak vahyedilen ayetlerin, nüzûl ortamı unsurlarının pek çoğundan soyutlanarak, sonraki nesillere yazılı bir metin şeklinde ulaşması anlama ve anlamlandırma açısından kapalılıklara sebebiyet vermektedir. Klasik araştırma yöntemlerinin yanında nüzûl dönemine dair her bilginin izini sürmek, bu bilgileri anlamlı ve tutarlı irtibatlar yoluyla bir arada değerlendirebilmek muhatap olduğumuz bu kapalılıkları gidermeye yardımcı olacaktır. Kur'an'da çokça geçen ve farklı anlamlarda kullanılan ifadelerden biri de *el-kitâb* kavramıdır. Bu ifadenin Kur'an'da on sekiz ayrı anlamda kullanıldığı tespit edilmiştir. Söz konusu ifadenin Kur'an'da kullanıldığı anlamlar hakkında klasik eserlerdeki tespitlerin yanında çağdaş araştırmacılar tarafından yapılan çalışmalarda farklı anlamların verildiği ve bazı değerlendirmelerin yapıldığı da görülmektedir. *Kitâb* yazımından söz eden ve içinde yar alan *kitâb* ifadesinin neye delalet ettiği, kimler tarafından yazıldığı veya yazdırıldığı, yazılma amacı vb. hususların anlamlı bir bütünlük içerisinde izah edilemediği tespit edilen ayetlerden biri de el-Bakara Sûresi 79. ayettir: "*Kitâbı* bizzat kendileri yazıp da onunla küçük bir menfaat elde etmek için, "Bunlar Allah'tan gelmiştir!" diyenlerin vay hâline! Ellerin yazdıkları sebebiyle vay hâline onların. Kazandıklarından dolayı vay hâline onların!" İslamî ilimlerde yaygın olarak her disiplin kendi kaynakları vasıtasıyla bilgiye ulaşmayı veya bilgiyi yorumlamayı benimsemektedir. Ayetlerin veya içerisinde yer alan kelime ve kavramların anlam tespitinde başvurulan temel kaynaklar ise genellikle Tefsir ve Dil/Lügat alanına dair eserlerdir. Oysa erken dönem telif edilen eserler daha sonra şekillenen ihtisaslaşma çerçevesinde oluşmuştur. Bu kaynaklar İslamî literatürün her alanına hitap edecek bilgilere ulaşma imkân ve kabiliyetini barındıracak mahiyete sahiptirler. Bu sebeple bir Tefsir araştırmacısının da tüm bu kaynaklardan yararlanmayı ilke edinmesi bir tercih değil gereklilik arz etmektedir. Farklı alanlarda pek çok esere ulaşma ve de dijital kütüphanelerden istifade edebilme imkânı günümüz araştırmacılarına nüzûl sürecini, ayetler ile içerdikleri kelime ve kavramların anlamını doğruya en yakın şekilde tespit etme fırsatı sunmaktadır. Bu doğrultuda el-Bakara Sûresi 79. ayetiyle ilgili yaptığımız bu çalışmada söz konusu ayetin Yahudi din adamlarıyla ilgili olduğu, kendi tebaalarının ve müşriklerin iman etmesine engel olmak üzere peygamberlik bilgisini kötüye kullanarak uydurma bir *kitâb* yazdıkları ve bunu da Mekke müşriklerine verdikleri sonuçlarına ulaşılmıştır. Bu ayete dair Tefsir kaynaklarında yer alan bilgilerin tek başına ele alındıklarında bütünlük ifade etmekten uzak olduğu görülmüştür. Siyer, Tarih ve Meğâzî eserlerinde yer alan veriler Tefsir literatürüne ait bilgilerle birlikte değerlendirildiğinde daha somut ve tutarlı yargılara varılabileceği değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Kur'an Tarihi, el-Bakara Sûresi 79. Ayet, Kitâb Yazma, Peygamberlik Sıfatları, Tevrat

Atıf Bilgisi

Topal, Hüseyin. "el-Bakara Sûresi 79. Ayet Bağlamında Kitâb Yazmanın İçerik Analizi". *Rize İlahiyat Dergisi* 27 (Ekim 2024), 253-265.

<https://doi.org/10.32950/rid.1484611>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 15.05.2024	Kabul Tarihi: 09.10.2024	Yayın Tarihi: 20.10.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi



Content Analysis of Writing a Book in the Context of al-Bakara Surah Verse 79

Hüseyin TOPAL |  <https://orcid.org/0000-0002-6455-7313>

Assist. Prof. | Author | huseyin.topal@ege.edu.tr

University of Ege |  <https://ror.org/02eaafc18>

Tafsir | İzmir, Türkiye

Abstract

Some words and concepts in the Qur'an are used relatively frequently and may contain different contents or express different meanings depending on their context. As a matter of fact, this situation led to the emergence of works such as *vucūh* and *nezā'ir*, which dealt with the use of words in different meanings in the Qur'an from the early period. One of the important elements that help in determining the meanings of the words and concepts in the verses are the narrations of reason of revelation. However, both the fact that the works on *vucūh* and *nezā'ir* do not determine the meaning of each of the Qur'anic words and the narrations of the reason for revelation for a limited number of verses necessitate the use of different methods and possibilities in determining the meaning of some Qur'anic words and concepts wherever they are used. The verses that were revealed as words to direct their addressees to the right path, being isolated from many of the elements of the environment of revelation and reaching the next generations in the form of a written text, cause obscurities in terms of understanding and interpretation. In addition to classical research methods, tracing all the information about the descent period and being able to evaluate this information together through meaningful and consistent connections will help to eliminate these gaps we are dealing with. One of the expressions frequently mentioned in the Qur'an and used in different meanings is the concept of *al-kitāb*. It has been determined that this expression is used in eighteen different meanings in the Qur'an. In addition to the findings in classical works about the meanings of the expression used in the Qur'an, it is also seen that different meanings are given and some evaluations are made in the studies conducted by contemporary researchers. One of the verses that mentions the writing of a book and which has been found to be unable to explain the issues such as what the expression *al-kitāb* in it indicates, who wrote it or had it dictated, the purpose of writing it, etc. in a meaningful integrity is the 79th verse of al-Bakara Surah: "They wrote the book themselves and said, 'These are from Allah!' in order to gain a small benefit from it. Woe to those who say! Woe to them for what their hands have written. Woe to them for what they have earned!" Commonly in Islamic Sciences, each discipline adopts accessing or interpreting information through its own resources. The main sources used to determine the meaning of the verses or the words and concepts in them are generally works related to the field of Tafsir and Language/Lexicon. However, the works compiled in the early period were not created within the framework of specialization that took shape later. These resources have the ability and opportunity to access information that will address all areas of Islamic literature. For this reason, it is not a choice but a necessity for a Tafsir researcher to adopt the principle of benefiting from all these sources. The opportunity to access many works in different fields and benefit from digital libraries offers today's researchers the opportunity to determine the revelation process and the meaning of the verses and the words and concepts they contain in the most accurate way. In this regard, in our study on the 79th verse of al-Bakara Surah, it was concluded that the verse in question is about the Jewish clergy, that they misused the knowledge of prophethood and wrote a fabricated book in order to prevent their own subjects and polytheists from believing, and they gave it to the Meccan polytheists. It has been seen that the information in the Tafsir sources regarding this verse is far from expressing integrity when taken alone. It has been evaluated that more concrete and consistent judgments can be reached when the data in the Sira, History and Mağāzī works are evaluated together with the information from the Tafsir literature.

Keywords

Tafsir, History of Theo Qur'an, al-Bakara Surah Verse 79, Writing a Book, Prophetic Qualities, Torah

Citation

Topal, Hüseyin. "Content Analysis of Writing a Book in the Context of al-Bakara Surah Verse 79". *Rize Theology Journal* 27 (October 2024), 253-265.

<https://doi.org/10.32950/rid.1484611>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 15.05.2024	Date of Acceptance: 09.10.2024	Date of Publication: 20.10.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

el-Kitâb, çoğunlukla harf-i tarifli (الكتاب) olmak üzere yalın ve terkîp halinde Kur'an'da sıkça kullanılmaktadır. Kur'an kelimelerinin kullanıldıkları anlamları konu edinen *vücûh ve nezâ'ir* türü eserlerin özellikle erken dönemlere ait olanları *el-kitâb* kavramının anlamları üzerinde durmamışlardır. Bununla beraber el-Hîrî (öl. 430/1039), ed-Dâmeğânî (öl. 478/1085) ve İbnu'l-Cevzî (öl. 597/1201) gibi müellifler *el-kitâb* ifadesinin Kur'an'da on sekiz anlamda kullanıldığını ifade etmişlerdir. Bunlar da Kur'an;¹ Tevrat;² Suhuf;³ iddet, bekleme süresi;⁴ Levh-i mahfûz;⁵ ilahî kitap;⁶ kitabet/yazma;⁷ Zebur;⁸ farziyet;⁹ kaza, takdir;¹⁰ kayıtların tutulduğu, Allah katında bulunan divan;¹¹ mektup/yazı;¹² İncil;¹³ kölenin hürriyete kavuşmak için efendisiyle anlaşma yapması, mükâtebe;¹⁴ hesap, muhasebe;¹⁵ âdemoğlunun ameli;¹⁶ rızık, vakit, ecel¹⁷ ve ilim¹⁸ şeklinde tasnif edilmiştir.

Kur'an'da geçen *el-kitâb* ifadesinin kullanımı hakkında çağdaş bazı müellif ve araştırmacılar tarafından da çeşitli tespitlerde bulunulmuştur. Süleyman Ateş, *kitâb* kelimesinin Kur'an'da genellikle Tevrat'ın;¹⁹ marife hali olan *el-kitâb* ile de aynı inanç prensiplerini getiren her peygambere kendi diliyle vahyedilen tek ilahî kitabın kastedildiğini belirtmektedir.²⁰ Izutsu (öl. 1993) ise *kitâb* kelimesinin gerek Kur'an'da, gerek Kur'an dışında esas mana itibarıyla yazılı metin anlamında aynı şeyi ifade ederken vahiy alanında izafi olarak Kur'an manasına geldiğini dile getirir.²¹ Ne var ki Kur'an'da geçen *kitâb* lafızlarının kullanıldıkları bağlamda tam olarak nelere karşılık geldiği konusunda görüş birliği söz konusu değildir.²² Bununla birlikte Kur'an'da çeşitli anlamlara işaret etmek üzere kullanılan *kitâb*'ın el-Bakara 2/79, el-Kalem 68/37, el-Hacc 22/8, Lukman 31/20 ve el-Ankebût 29/48 ayetlerinde belli bir vasfı ve ayrıcalıklı yanı olmayan herhangi bir kitap manasına geldiği, isminin ve kime ait olduğunun belirtilmediği tespiti de söz konusudur.²³ Temel Kur'an terimleri ve ifadeleri üzerindeki etimolojik ve bağlamsal içerikli ansiklopedik çalışmasında Nicolai Sinai teolojik, antropolojik veya kozmolojik ağırlık taşıdığını düşündüğü Kur'an kelimelerinden biri olarak *el-kitâb* üzerinde de durmuştur.²⁴ Ancak bu araştırma ve tahlillerden *el-kitâb* ifadesinin kullanıldıkları

- 1 el-Bakara 2/2, el-A'raf 7/52, Yûnus 10/1, Fussilet 41/41. Ebû Abdîrrahmân İsmâ'il b. Ahmed b. Abdillâh ed-Darîr el-Hîrî en-Nisâbüri, *Vucûhu'l-Kur'an*, thk. Fâtîma Yûsuf el-Hiyemî (Dimeşk: Dâru's-Sekâ, 1995), 273; ed-Dâmeğânî, Muhammed Hâsen Ebû'l-Azm ez-Zefîti, *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir li el-lâzi Kitâbillâhi'l-azîz ve me'ânihâ* (Kahire: Vizâratu'l-Evkâf, 1995), 2/183; Ebû'l-Ferec 'Abdurrâhmân İbnu'l-Cevzî, *Nuzhetu'l-a'yûni'n-nevâzir fi 'ilmi'l-vucûh ve'n-nezâ'ir*; thk. Muhammed 'Abdulkerîm Kâzım er-Râdî (Beyrut: Mu'essesetu'l-Risâle, 1984), 527.
- 2 el-Bakara 2/53, Âl-i 'İmrân 3/78, Hûd 11/110, el-Mu'minûn 23/49. en-Nisâbüri, *Vucûhu'l-Kur'an*, 273; ed-Dâmeğânî, *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir*; 2/183; İbnu'l-Cevzî, *Nuzhetu'l-a'yûn*, 527.
- 3 el-Bakara 2/213, el-En'âm 6/89. en-Nisâbüri, *Vucûhu'l-Kur'an*, 273.
- 4 el-Bakara 2/235. en-Nisâbüri, *Vucûhu'l-Kur'an*, 273; ed-Dâmeğânî, *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir*; 2/182; İbnu'l-Cevzî, *Nuzhetu'l-a'yûn*, 526.
- 5 er-Ra'd 13/39, ez-Zuhruf 43/4. el-Hîrî, *Vucûhu'l-Kur'an*, 273; ed-Dâmeğânî, *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir*; 2/182; İbnu'l-Cevzî, *Nuzhetu'l-a'yûn*, 526.
- 6 Âl-i 'İmrân 3/119. en-Nisâbüri, *Vucûhu'l-Kur'an*, 273.
- 7 el-Bakara 2/151. en-Nisâbüri, *Vucûhu'l-Kur'an*, 273; ed-Dâmeğânî, *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir*; 2/181; İbnu'l-Cevzî, *Nuzhetu'l-a'yûn*, 526.
- 8 en-Nisâ' 4/54. en-Nisâbüri, *Vucûhu'l-Kur'an*, 273.
- 9 en-Nisâ' 4/64, 103. en-Nisâbüri, *Vucûhu'l-Kur'an*, 274; ed-Dâmeğânî, *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir*; 2/183; İbnu'l-Cevzî, *Nuzhetu'l-a'yûn*, 527.
- 10 el-Enfâl 8/68. en-Nisâbüri, *Vucûhu'l-Kur'an*, 274.
- 11 el-Mu'minûn 23/62, el-Câsiye 45/29. en-Nisâbüri, *Vucûhu'l-Kur'an*, 274.
- 12 en-Neml 27/28, 29. en-Nisâbüri, *Vucûhu'l-Kur'an*, 274.
- 13 Âl-i 'İmrân 3/64, el-Kaşâş 28/53. en-Nisâbüri, *Vucûhu'l-Kur'an*, 274; ed-Dâmeğânî, *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir*; 2/183; İbnu'l-Cevzî, *Nuzhetu'l-a'yûn*, 527.
- 14 en-Nûr 24/33. en-Nisâbüri, *Vucûhu'l-Kur'an*, 274.
- 15 el-Câsiye 45/28. ed-Dâmeğânî, *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir*; 2/182; İbnu'l-Cevzî, *Nuzhetu'l-a'yûn*, 526.
- 16 el-İsrâ' 17/14, el-Mutaffifîn 83/18. ed-Dâmeğânî, *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir*; 2/182; İbnu'l-Cevzî, *Nuzhetu'l-a'yûn*, 526.
- 17 Âl-i 'İmrân 3/145, el-Hicr 15/4. ed-Dâmeğânî, *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir*; 2/182; İbnu'l-Cevzî, *Nuzhetu'l-a'yûn*, 527.
- 18 er-Rûm 30/56. İbnu'l-Cevzî, *Nuzhetu'l-a'yûn*, 527.
- 19 Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 7/138.
- 20 Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 1/258, 1/239, 2/14, 2/79, 7/305, 9/430.
- 21 Toshiohiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1963), 26-27.
- 22 Murat Sülün, "Kur'an'da Kitâb Kavramı ve Kur'an Vahylerinin Kitaplaşması", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15 (1997 1995), 53.
- 23 Hidayet Aydar, "Kur'an'da Kitap Kavramı ve Bir Kitap Olarak Levh-i Mahfuz", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Darulfunun İlahiyat* 2 (2000), 75.
- 24 Nicolai Sinai, *Key Terms of the Qur'an A Critical Dictionary* (Princeton: Princeton University Press, 2023), 591-601.

yerlerde neye karşılık geldiği açık bir şekilde anlaşılamadığı gibi nüzul ortamı ile ilişkisi de kurulamamaktadır. Dolayısıyla inceleme konumuz olan ayette geçen *el-kitâb* ile ne kastedildiğinin ve tarihsel örgüsünün anlaşılmasının gereği görülmektedir.

İçinde *el-kitâb* ifadesinin yer aldığı el-Bakara Sûresi 79. ayetin metni ve anlamı şu şekildedir: “فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُوبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ” “*Kitâbı bizzat kendileri yazıp da onunla küçük bir menfaat elde etmek için, “Bunlar Allah’tan gelmiştir!” diyenlerin vay hâline! Ellerin yazdıkları sebebiyle vay hâline onların. Kazandıklarından dolayı vay hâline onların!”* Kur’an’da kitap kavramını ve Kur’an’ın kitaplaşmasını ele aldığı makalesinde Murat Sülün, buradaki *kitâbın* Tevrat iddiasıyla ortaya konmakla birlikte ‘belirsiz mutlak bir kitap’ mahiyetinde olduğunu, muayyen bir karşılığının bulunmadığını ve böyle bir *kitâbın* hiç inmediğini öne sürmektedir.²⁵ Kelimenin Kur’an’da kullanıldığı anlam öbekleri üzerine ayrıntılı tahliller yapan Sinai ise ayette yer alan *el-kitâb* ifadesiyle uydurulmuş vahiy metinlerinden söz edildiğini dile getirmiştir.²⁶ Bununla birlikte ayette geçen kitap yazarların kim/kimler olduğu, kitabın içeriği, ne gibi bir menfaat karşılığında kitabın kime/kimlere verildiği/satıldığı vb. hususların farklı şekillerde cevap bulduğu görülmektedir.

el-Bakara Sûresi 79. ayette geçen *kitâbı kendi elleriyle yazma* ifadesi de çeşitli şekillerde izah edilmiştir. Bunlardan birincisi Hz. Muhammed’in niteliklerinin Tevrat’tan silinip kaldırılması ve Tevrat nüshalarının bu şekilde yazılmasıdır. Bir diğeri ise onun niteliklerine aykırı bir şekilde yazı muhtevası icat edilip “*Bu, Allah katındandır*” denmesidir. Burada, aslının öyle olduğu zannedilmesi için Tevrat’a bazı ibarelerin eklenmesi de söz konusudur.²⁷

Ayette, Tevrat’ın metninde yapılan bilinçli bir tahriften söz edildiği görüşünde olanlar da bulunmaktadır. Buna göre Yahudi din bilginleri, bilerek ve Tevrat’ın metninde eksiltmeler, çoğaltmalar ve değişiklikler yaparak onu tahrif etmişlerdir. Bunu yapma sebepleri olarak da ayette “*Az bir değere satmak için*” ifadesiyle bir menfaat beklentisi olduğu vurgulanarak izah edilmektedir.²⁸ Ayetin, doğrudan Tevrat’ın metnini değiştirme şeklindeki tahriften ziyade, onun ayetleri üzerine yazılan tefsir ve şerhlere, ayetlerinin kişisel arzular doğrultusunda yorumlanmasıyla telif edilen ahkam kitaplarına işaret ettiği sonucu da çıkarılmıştır.²⁹

Söz konusu ayet üzerinde özel bir çalışma yapılmamakla birlikte atıfta bulunduğumuz araştırmalar dışında Kur’an’da *kitâb* kavramı hakkında yapılan bazı çalışmalar da bulunmaktadır. Doktora tezi olarak hazırladığı *Kur’an’da Kitap Kavramı* başlıklı çalışmasında Nurdoğan Türk, el-Bakara Sûresi 79. Ayette bahsedilen *kitâbın* Tevrat olduğu; burada geçen *k-t-b* fiilinin tahrif etmek manasına geldiği ve aynı sûrenin 75-79 arası ayetlerinin tahrifin çeşitli türlerine işaret ettiği sonucuna varmıştır.³⁰ Aynı başlıklı doktora tez çalışmasında ise Mücteba Altındaş, el-Bakara Sûresi 79. ayette insanların elleriyle yazdıkları kitap ile vahyin kaynağı arasında bir bağ bulunmadığı, ayette geçen *kitâbın* uydurma olduğu, Yahudi bilginlerin kendi yorumlarını Allah kelamı gibi kutsallaştırarak ve dinin aslı gibi göstererek bazı kitaplar yazdıkları kanaatini ifade etmiştir.³¹ Tüm bu çalışmalar, ayetin mahiyeti hakkında bilgi verse de ayetteki *kitâb yazma* fiilinin çerçevesini tam olarak aydınlatmaktan uzaktır.

Tefsir, Tarih ve diğer İslamî kaynaklarda mezkûr ayetle ilgili çeşitli bilgiler vardır. Ancak tüm bu bilgiler dağınık ve birbirinden kopuk parçalar şeklindedir ve ayetin muhtevasını bütüncül bir şekilde izahtan uzaktır. Oysa yukarıda ifade edildiği üzere ayette birçok yönden anlaşılmaya muhtaç hususlar bulunmaktadır. Vahyin belli bir tarihte ve muhatabın anladığı bir içeriğe sahip olduğu ön kabulü dikkate alındığında bu bütüncül anlamadan yoksunluğun, araştırmalarda kullanılan yöntemler, kaynak sınırlamaları ve üslupla ilişkili olduğu düşünülmektedir. Halbuki İslami ilimler literatürünün bir arada kullanımı, rivayetlerin birbiriyle ilişkilerinin tespiti ile olgu ve olaylar arasında bağlantıların kurulmasıyla doğruya daha yakın, somut ve anlaşılır sonuçlara ulaşmak mümkün görünmektedir. Bu çalışmada konuyla ilgili İslamî literatürden istifade edilmek suretiyle ulaşılan veriler bir arada değerlendirilerek ayetin muhtevasına dair yargılara ulaşılması hedeflenmektedir. Bu doğrultuda ayetin kim/kimler hakkında nazil olduğu, *kitâbı* yazarların kimler olduğu, *kitâbın* içeriği, *kitâbı* satanlar ve onu satın alanlar tespit edilmeye çalışılacaktır.

Kur’an’da yer alan bir konu ya da ifadenin çalışılması esnasında sözlük anlamları, Kur’an’daki kullanımlarının ayrıntılı tahlilleri, bağlamsal yön vb. üzerinde de ayrıntılı durulması mümkün ve hatta bazen gereklidir. Yukarıda işaret edildiği üzere bu çerçevede

²⁵ Sülün, “Kur’an’da Kitâb Kavramı ve Kur’an Vahyelerinin Kitaplaşması”, 73-74.

²⁶ Sinai, *Key Terms of the Qur’an*, 112.

²⁷ Ebü Mansûr Muhammed el-Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-‘Kur’ân*, ed. Mecdî Baslom (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2005), 1/500; Ebü’l-Ferec ‘Abdurrahmân İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr fi’l-‘İlmi’t-Tefsîr*, thk. ‘Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-‘Arabî, 1422), 1/82; Ebü ‘Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-‘Kur’ân*, thk. Ahmet el-Berdevi, İbrâhîm Etfîyyîş (Kahire: Daru’l-Kütubi’l-Misriyye, 1384), 2/9; Ebü ‘l-Fidâ’ İsmâ’îl b. ‘Omer b. Keşîr ed-Dimeşkî İbn Keşîr, *Tefsîru’l-‘Kur’âni’l-‘azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (Daru Tayyibe, 1420), 1/312.

²⁸ M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2010), 1/105.

²⁹ Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, 1/187.

³⁰ Nurdoğan Türk, *Kur’an’da Kitap Kavramı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 14, 95, 107-108.

³¹ Mücteba Altındaş, *Kur’an’da Kitap Kavramı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 215.

çalışmaların yapılmış olması ve makale yazımındaki kelime/sayfa sayısı gibi sınırlılıklar sebebiyle çalışmada bu hususlara sadece ihtiyaç duyulduğu ölçüde temas edilecektir. Araştırma, özellikle erken dönem kaynaklarına dayalı bir tespit ve kurgu oluşturmayı amaçladığından konuya dair çağdaş literatür üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulmayacaktır.

1. Ayet Kim/Kimler Hakkındadır?

Kur'an ayetlerinin hangi konuda kimler hakkında nazil olduğu sorusunun cevabı öncelikle hadisler, sahabe ve tabiînin sözlerinde aranır. Bu doğrultuda yapılan taramalarda el-Bakara Sûresi 79. ayetiyle ilgili olarak bazı haberlere ulaşılmıştır. Buna göre İbn Abbas (öl. 68/687-88), ayetin Mekke müşrikler ve Ehl-i kitap hakkında;³² es-Süddî (öl. 127/745), yazdıkları birtakım kitapları Allah'tan olduğunu iddia ederek cüzî bir menfaat karşılığında Araplara satan Yahudilerden bir gurupla ilgili;³³ Ebû'l-Âliye (öl. 90/709), dünyalık menfaat beklentisiyle kitaplarında, Peygamber'e dair yer alan sıfatları değiştirenler hakkında;³⁴ Katâde (öl. 117/735), kitâb yazıp Allah'tan olduğunu iddia eden İsrailoğullarından bir gurup hakkında;³⁵ Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/767) ise Tevrat'ta yer alan, Peygamber'e dair sıfatları silip farklı şekilde yazdıktan sonra bunları cahil Yahudi halka duyuran, bunu da halktan aldıkları senelik zirai ürünler uğruna yapan Medine'deki bazı Yahudi önderler hakkında olduğunu³⁶ ifade etmişlerdir. Vâhidî'nin (öl. 468/1076) el-Kelbî'den (öl. 146/763) naklettiği haberde ise ayetin kimler hakkında nazil olduğunun yanı sıra yazılan yazının içeriğinden de bahsedilmiştir. Buna göre Yahudi alimler, kitaplarında yer alan Resulullah'a ait nitelermeleri değiştirerek / وَجَعَلُوا آدَمَ سَيِّطًا / "Orta boylu ve esmer olarak yazılıyken oldukça uzun boylu / غَيْرُوا صِفَةَ رَسُولِ اللَّهِ فِي كِتَابِهِمْ" şeklinde yazmışlardır. Sonra da çevrelerinde bulunanlara ahir zamanda gelecek peygamberin sıfatlarına bakmalarını tavsiye etmişler ve orada belirtilenlerle Hz. Muhammed'in niteliklerinin uyuşmadığını dile getirmişlerdir. Bunu da Peygamber'e dair sıfatları açıklamaları durumunda halktan aldıkları geçimliklerden mahrum kalma endişesiyle yapmışlardır.³⁷ Tüm bu haberler menfaat beklentisiyle *kitâb* yazıp Allah'tan olduğu iddiasında bulunanlara işaret eden ayetin belli bir grup Yahudi din adamı hakkında nazil olduğunu ortaya koymaktadır.

2. *Kitâb* Yazanlar ve Yazdıklarını Allah'a Atfedenler Kimlerdir?

Allah'tan gelen *kitâb*ın/vahyin gizlenmesi, *kitâb* yazılarak Allah'tan olduğunun iddia edilmesi ve onun az bir pahaya satılması çeşitli ayetlerde geçmektedir.³⁸ Erken dönem İslam kaynaklarında gizleme eylemini gerçekleştiren kişilerin Yahudi din adamları ve önderleri³⁹ ya da Yahudilerle birlikte Ehl-i kitap'ın tümü olduğu;⁴⁰ gizlenen unsur ise, ağırlıklı olarak, ahir zamanda gelecek olan peygamberin nitelikleri ve recm hükmü olduğu ifade edilmektedir.⁴¹ Söz konusu rivayetlerden bu önderlerin, üzerlerinde nüfuz oluşturdukları Yahudi avam tabakasından yıllık kazanç elde ettikleri, Yahudi halkın Hz. Muhammed'e iman etmesi durumunda bundan mahrum kalma endişesi taşıdıkları anlaşılmaktadır.⁴²

İbn Abbas'a göre el-Bakara Sûresi 79. ayette sözü edilen *kitâb* yazarlar, bir önceki ayette⁴³ *ümmiyyûn* olarak zikredilen kişilerdir. Bunlar peygamber tanımayan, herhangi bir kitaba iman etmeyen, cahil Yahudi halkın iman etmesini engellemek üzere rüşvet

³² Ebû 'Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Ĥurāsānî en-Nesā'î, *es-Sunenu'l-kubrâ*, thk. Heyet (Kahire: Dâru't-Teşîl, 1433), 8/15; İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/312.

³³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî eĥ-Ĥaberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecr, 1422), 2/165; Ebû Muhammed 'Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Es'ad Muhammed eĥ-Ĥayyib (Mektebetu Nizâr Muşţafâ el-Bâz, 1419), 1/153-154.

³⁴ eĥ-Ĥaberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/271.

³⁵ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/154-155.

³⁶ Ebû'l-Ĥasen el-Belhî Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. 'Abdullah Maĥmûd Şehâte (Beyrut: Mu'essesetu'l-Târîhî'l-'Arabî, 1423), 1/118.

³⁷ Ebû'l-Ĥasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed b. 'Alî en-Nisâbüri el-Vâhidî, *Esbâbu nuzûli'l-Kur'ân*, thk. Mâhir Yâsin el-Fahl (Dâru'l-Meymân, 1426), 26.

³⁸ el-Bakara 2/41, 42, 79, 146, 159, 174, 175; Âl-i 'İmrân 3/71, 77, 78, 187; et-Tevbe 9/9.

³⁹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 1/156; eĥ-Ĥaberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/65, 6/293, 294; Ebû 'Abdullah Muhammed b. 'Abdullah İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîz*, thk. Huseyn b. 'Ukkâşe - Muhammed b. Muşţafâ el-Kenz (Kâhire: el-Fârûku'l-Ĥadîse, 1423), 1/136.

⁴⁰ eĥ-Ĥaberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/293.

⁴¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 1/156, 1/479; Ebû Muhammed el-Ĥasen b. 'Alî el-Hâdî el-'Askerî, *Tefsîru'l-İmâm el-'Askerî* (Medresetu'l-İmâm el-Mehdî, 1409), 9; eĥ-Ĥaberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/293, 295; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed eĥ-Şâfi' el-Ĥaĥib eĥ-Şirbînî, *es-Sirâcu'l-munîr fi'l-i'âneti 'alâ ma'rifeti ba'di me'âni kelâmi rabbînâ'l-hakîmi'l-habîr* (Kahire: Maĥba'atu Bülâk, 1285), 1/73.

⁴² "كانوا يأخذون من فقاء اليهود الهدايا" Faĥruddîn er-Râzî, *Mefâtiĥu'l-ġayb* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421), 3/40.

⁴³ el-Bakara 2/78.

arak az bir menfaat karşılığında kendi hevalarından *kitâb* yazan ümmî bir topluluktur.⁴⁴ Ona göre bunlar aynı zamanda Yahudi halk arasında din adamı kimliği taşıyan kimselerdir.⁴⁵ İbn Abbas'ın görüşünü nakletme olasılığı yüksek olan İkrime (öl. 105/723) ve onunla aynı görüşü paylaşan Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) de Âl-i 'İmrân Sûresi 78. ayetindeki *kitâbı* Allah'a isnad edenlerin de Yahudi din adamları olduğunu söylemişlerdir.⁴⁶ Gerek incelemekte olduğumuz el-Bakara Sûresi 79. Ayette, gerek *kitâb* yazma ile ilgili olduğuna atıfta bulunduğumuz diğer ayetlerde Tevrat'ta yer alan bazı hususları Yahudi halkın öğrenmesine engel olanların genel olarak Yahudi önderler olduğu ifade edilmekle birlikte Yahudi din bilginleri olarak kabul edilen Ebû Râfi', Kinâne b. Ebi'l-Hukayk, Ka'b b. el-Eşref, Huyey b. Ahtab, İbn Süriyâ, Finhâs, Eşya', Ka'b b. el-Esed, Mâlik b. Sayf, Ebû Yâsir b. Ahtab vb. isimlerin kişisel menfaatlerini korumak üzere bu faaliyette öne çıktıkları görülmektedir. Zira bunlar rüşvet almak ve menfaatlerinin devamını sağlamak üzere peygamberlik sıfatlarını değiştirerek *kitâb* yazıp bunun Allah'tan olduğunu iddia eden kişilerdir.⁴⁷

el-Bakara Sûresi 79. ayette sözü edilen *kitâb* yazma eylemini gerçekleştirenlerin genel olarak Yahudi din adamı vasfını taşıyanlar olduğu anlaşılmaktadır. el-Kelbî'den nakledilen haber ise bu fiilin amacını da netleştirir mahiyettedir. Bu rivayete göre de *kitâb* yazanlar Yahudi din adamları ve hahamlarıdır. Bunlar yazdıkları kitaplarında Hz. Peygamber'in sıfatları üzerinde oynamalar yapmış, ilave ve eksiltmelerde (فزادوا فيه، ونقصوا) bulunmuş ve sonra da yazdıklarını halka sunarak (ثُمَّ أَخْرَجُوهُ لِسْفَلْتِهِمْ) "Allah'ın ahir zamanda göndereceği peygamberin özellikleri işte budur ve (Hz. Muhammed'i kastederek) bu adamın özellikleri gibi değildir." demişlerdir. Din adamlarının yazıp gösterdiği niteliklere bakan halk tabakası burada yazanlarla Hz. Muhammed'in niteliklerinin uyuşmadığını görmüşler ve ona iman etmemişlerdir.⁴⁸ Ayetin Yahudi din adamları hakkında olduğu ve *kitâbın* da peygamberlik sıfatlarıyla ilgili olduğu müfessir İbn Ebî Hâtim'in (öl. 327/938) naklettiği haberde de teyit edilmektedir. Bu habere göre de onlar Peygamber'in sıfatlarının Tevrat'ta "Siyah gözlü, orta boylu, saçları dalgalı, güzel yüzlü / أَكْحَلُ، أَعْيَنُ رُبْعَةً جَعَدُ الشَّعْرَةَ / فَآتَاهُمْ نَفْرًا مِنْ قُرَيْشٍ مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ فَقَالُوا: أَتَجِدُونَ / نَعَمْ، نَجِدُهُ طَوِيلًا أَرْزَقَ سَبَطَ الشَّعْرَ" şeklinde yazılı olduğunu görmüşler ancak kıskançlıkları sebebiyle bu ifadeleri silmişlerdir. Kureyş'ten bir gurup onlara gelmiş ve "Siz Tevrat'ta ümmî bir peygamberin varlığından haberdar mısınız? / فَآتَاهُمْ نَفْرًا مِنْ قُرَيْشٍ مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ فَقَالُوا: أَتَجِدُونَ / نَعَمْ، نَجِدُهُ طَوِيلًا أَرْزَقَ سَبَطَ الشَّعْرَ" diye sormuştur. Onlar da "Evet, uzun boylu, gök gözlü, saçları düz bir peygamberin varlığını görmekteyiz / وَقَالُوا: لَيْسَ هَذَا مِنَّا." sözleriyle Peygamber'i inkâr etmişlerdir.⁴⁹

Aktarılan tüm bu haberler ayette sözü edilen *kitâbın* yazarlarının, bilinen Yahudi din adamları olduklarını desteklemekte ve yazılan *kitâbın* da menfaat amaçlı olarak yazılmış, halkın iman etmesine engel olma içeriğine sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim peygamberlik niteliklerini gizleme çabasının Medine Yahudi topluluğu içerisinde kutsal metinlerin istinsahını yapan birtakım kişilerle ilişkili olduğuna dair tespitler⁵⁰ de bu yargıyı desteklemektedir.

Yahudi din adamlarının menfaat odaklı hareket etmeleri Kur'an'da çeşitli vesilelerle dile getirilmektedir. Kişisel çıkarlarını önceleyen ve bu amaçla kendilerine emanet edilen malı iade etmeyen Ehl-i kitap unsurlardan söz eden ayette⁵¹ kastedilen kişilerin de Ka'b b. el-Eşref ve adamlarının olduğu ifade edilmektedir.⁵² Bir diğer ayette menfaati gözeterik Allah'ın indirdiğiyle hükmetmedikleri için kınananların⁵³ da aynı kişiler olduğu görülmektedir.⁵⁴ Hidayet karşılığında dalaleti satın alanların⁵⁵ yine Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkâr eden Yahudi önderler olduğu nakledilmektedir.⁵⁶ Tüm bu haberler söz konusu kişilerin herhangi bir ilke ve değer tanımadıklarını, tamamen menfaatleri doğrultusunda hareket ettiklerini göstermektedir.

⁴⁴ Ebû Muhammed Mekki b. Ebi Tâlib el-Kaysî Mekki b. Ebi Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*, thk. eş-Şâhid el-Büşîhî (Mecmû'atu Buhûşî'l-Kitâb ve's-Sunne, 1429), 322-323.

⁴⁵ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/153.

⁴⁶ Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî er-Râzî el-Ceşşâs, *Âhkâmü'l-Kur'ân*, thk. 'Abdusselâm Muhammed 'Alî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 2/300.

⁴⁷ Muqâtil b. Suleymân, *Tefsîr*, 1/156; et-Taberî, *Câmi'ul-Beyân*, 6/294; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîz*, 1/136; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3/40, 5/23; Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Başrî el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir fi fikhi mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi'i*, thk. 'Alî Muhammed Mu'âvvaq, 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419), 1/404; Nizâmuddîn el-Hasan b. Muhammed b. Huseyn el-Kummî en-Nisâbüri, *Ğarâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-furkân*, thk. Zekeriyâ 'Umeyrât (Beyrüt: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416), 192.

⁴⁸ İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîz*, 1/154.

⁴⁹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/154.

⁵⁰ Bedriye Yılmaz, *Medine Yahudileriyle İlişkilerin Erken Dönem Kur'an Tefsirine Etkisi* (İstanbul: Kuramer, 2021), 69.

⁵¹ Âl-i 'İmrân 3/77

⁵² Muqâtil b. Suleymân, *Tefsîr*, 1/285.

⁵³ el-Mâ'ide 5/44.

⁵⁴ Muqâtil b. Suleymân, *Tefsîr*, 1/479.

⁵⁵ el-Bakara 2/16.

⁵⁶ Hârun b. Mûsâ el-Kârî, *el-Vucûh ve'n-Nezâ'ir fi'l-Kur'ân*, thk. Hâtim Şâlihî ed-Dâmin (Vizâretu's-Şekâfe ve'l-İlmi'l-İrâkiyye, ts.), 58.

Bütün bunlara ilaveten el-Bakara Sûresi 78. ayette geçen *ümmiyyûn*ün kimlere işaret ettiğine dair haberler *kitâb* yazar Yahudi önderlerin yetkinliklerinin tespitine katkıda bulunacak dikkat çekici ifadeler içermektedir. Ayette sözü edilen kişilerin Yahudiler olduğu ifade edilmekle birlikte⁵⁷ İbn Abbas'a göre bunlar, Allah'ın gönderdiği resulü ve kitabı tasdik etmeyen, kendi arzuları doğrultusunda *kitâb* yazıp bu yazdıklarının Allah'tan olduğunu söyleyen bir guruptur.⁵⁸ Ancak et-Taberî (öl. 310/923) ve er-Râzî (öl. 606/1210), İbn Abbas'ın bu görüşünü kabul etmemektedirler.⁵⁹ İbn Abbas'ın işaret ettiği kişilerin din adamı olarak kabul edilen, ilahi kitap bilgisine yeterince vakıf olmayan ama halk üzerinde de dini yönden etkisi bulunan kişiler olabileceği kanaati oluşmaktadır. Nitekim Mücâhid'in (öl. 103/721) ayette sözü edilenlerin kitabı bilmedikleri halde kendi zanlarına dayalı olarak onun hakkında konuşanların Yahudilerden bir gurup olduğunu söylemesi⁶⁰ bu kanaati desteklemektedir.

3. Yazılan *Kitâb*ın Mahiyeti

Kur'an ifadesiyle az bir paha (*şemenen kalîlen / ثَمَنًا قَلِيلًا*) karşılığında yazılan bu *kitâb*ın menfaat beklentisiyle yazılmış olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim 'Abdurrezâk b. Hemmâm (öl. 211/826-27) ve Katâde de bazı İsrailoğullarının, insanlardan menfaat beklentisiyle çeşitli kitaplar yazıp Allah'tan olduğunu iddia ettiklerini dile getirmektedirler.⁶¹ Ancak ayette geçen *kitâb*ın içerik yönüyle mahiyeti hakkında farklı görüşler söz konusudur. Ehl-i kitap tarafından kendilerine nazil olan ve insanların elinde bulunan ilahi kitaptan sonra bazı helalleri haram ve haramları da helal kılıp Allah'a nispet ettikleri kitaplar⁶² ya da bir gurup Yahudinin Allah'ın kitabını tahrif edip Mûsâ'ya indirilene aykırı te'villerle yazdıkları kitaplar olabileceği de ileri sürülmektedir.⁶³ Ancak yukarıda zikrettiğimiz birçok haber söz konusu *kitâb*ın içerik yönüyle Yahudi din adamları ve hahamlarının ahir zaman peygamberinin sıfatları üzerinde oynamalar yapıp değişikliklerde buldukları el-Kelbî'nin haberinde de açıkça ifade edilmektedir.⁶⁴

Kur'an'ın ifadesiyle bazı Yahudi önderlerin gelecek peygamber hakkında ellerinde bulunan Tevrat'taki bilgileri halka bildirmeyip sakladıkları⁶⁵ kaynaklarda ifade edilmekte ve bu gizlenen içeriğin belli fiziksel özelliklere işaret ettiği farklı ifadelerle dile getirilmektedir. Gelecek olan peygambere dair İbn Abbas, "Siyah gözlü, orta boylu, saçları dalgalı, güzel yüzlü / أَكْحَلٌ، أَعْيُنٌ / رُبْعَةٌ أَسْمَرٌ";⁶⁶ İbn İshâk (öl. 151/768), "Esmer ve orta boylu / رُبْعَةٌ أَسْمَرٌ";⁶⁷ el-Kelbî, "Orta boylu, esmer / رُبْعَةٌ أَسْمَرٌ";⁶⁸ el-Begavî (öl. 516/1122), "Güzel yüzlü, güzel saçlı, siyah gözlü, orta boylu / حَسَنُ الْوَجْهِ حَسَنُ الشَّعْرِ أَكْحَلُ الْعَيْنَيْنِ رُبْعَةٌ";⁶⁹ ifadelerinin Tevrat'ta yer aldığını dile getirmektedir. Ağırlıklı olarak fiziksel özelliklere dair olan bu nitelikler ifade bakımından farklı olmakla birlikte birbirine benzer oldukları görülmektedir. Aynı haberlerde Tevrat'ta değiştirilerek yeniden yazıldığı dile getirilen bu özelliklerin ifadesinde de farklılıklar söz konusudur. İbn Abbas, "Uzun boylu, gök gözlü, saçları düz / طَوِيلًا أَزْرَقَ سَبَطٌ / طَوِيلًا أَسْمَرٌ";⁷⁰ İbn İshâk, "Uzun boylu / طَوِيلًا";⁷¹ el-Kelbî, "Uzun boylu, düz saçlı / سَبَطًا طَوِيلًا";⁷² ve ayrıca "Uzun boylu, iri yapılı ve

⁵⁷ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/257; Ebü Muhammed el-Huseyn b. Mes'ud b. Muhammed b. el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. 'Abdurrezâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1420), 1/136.

⁵⁸ "فعل ذلك قوم أميون لم يصدقوا رسولاً، ولا آمنوا بكتاب فكتبوا بأيديهم للجهال كتاباً ليشتروا به ثمنًا قليلاً" Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 322-323.

⁵⁹ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/258; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3/564.

⁶⁰ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/261.

⁶¹ 'Abdurrezâk b. Hemmâm eş-Şan'ânî, *Tefsîru 'Abdurrezâk*, thk. Maḥmūd Muhammed 'Abduh (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419), 1/278; et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/271; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 322-323; Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr* (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.), 1/203.

⁶² Ebü Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dineverî İbn Kuteybe, *el-Mesâ'il ve'l-ecvibe*, thk. Mervân el-'Atiyye, Muḥsin Hârabe (Dâru İbn Keşîr, 140M.S.), 336.

⁶³ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/165.

⁶⁴ {فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنًا قليلاً} قَالَ الْكَلْبِيُّ: هُمْ أَحْبَابُ الْيَهُودِ وَعُلَمَاؤُهُمْ عَمَلُوا إِلَى نَعْتِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي كِتَابِهِمْ، فَرَادُوا فِيهِ، " وَنَقَصُوا، ثُمَّ أَخْرَجُوهُ لِسَلْفِهِمْ فَقَالُوا: هَذَا نَعْتِ النَّبِيِّ الَّذِي يَبْعَثُهُ اللَّهُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ لَيْسَ كَنَعْتِ هَذَا الرَّجُلِ" İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîz*, 1/154.

⁶⁵ el-Bakara 2/174.

⁶⁶ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/154; Ebü'l-Kâsım İsmail b. Muhammed Kıvâmu's-Sunne, *Delâilu'n-nubuvve*, thk. Muhammed Muhammed el-Haddâd (Riyâd: Dâru Taybe, 1409), 157.

⁶⁷ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 323; Ebü Muhammed 'Abdulhak b. Gâlib b. 'Abdirrahman b. Temmâm el-Endelüsî İbn 'Atiyye, *el-Muḥarreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz*, thk. 'Abdusselâm 'Abduşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422), 1/170.

⁶⁸ el-Vâhidî, *Esbâbu nuzûli'l-Kur'ân*, 26.

⁶⁹ el-Begavî, *Me'âlimu't-Tenzîl*, 1/137/138.

⁷⁰ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/154; Kıvâmu's-Sunne, *Delâilu'n-nubuvve*, 157.

⁷¹ İbn 'Atiyye, *el-Muḥarreru'l-vecîz*, 1/170.

⁷² Vâhidî, *Esbâbu nuzûli'l-Kur'ân*, 26.

kızıl saçlı / أَصْهَبُ الشَّعْرُ / عَظِيمُ الْبَدَنِ وَالْبَطْنِ، إِنَّهُ طَوِيلٌ،⁷³ “Uzun boylu, gök gözlü, düz saçlı / طَوَالٌ أَزْرَقُ سَبْطُ الشَّعْرِ”⁷⁴ ifadeleriyle Peygamber’e dair niteliklerin gerçeğe aykırı olarak Tevrat’ta yazıldığını haber vermektedir.

Hz. Muhammed’in niteliklerine dair ifadelerin Tevrat metninde değiştirildiğini belirten bu rivayetler açık bir şekilde tahriften söz etmektedir. Ancak bu konuda tahrifin söz konusu olamayacağına işaret eden yaklaşımlar da bulunmaktadır. Örneğin İbn Ebî Hâtim, Vehb b. Münebbih’ten (öl. 114/732) naklederek Tevrat ve İncil’de tahrifin söz konusu olamayacağını, tahrifin ancak te’vil yoluyla yapılmış olabileceğini, Kur’an’da yazıldığı haber verilen kitapların da bazı kişilerin kendi arzuları doğrultusunda bu çerçevede yazdıkları kitaplar olduğunu ifade etmektedir.⁷⁵ Peygamber’in sıfatı ya da Tevrat’taki bazı hükümlerin gizlenmesine dair görüşler olduğunu ifade eden er-Râzî, kelamcılara atıfla Tevrat’ta yazılı olarak tahrifin imkânsız olduğunu söylemektedir. Bu doğrultuda İncil ve Tevrat’ın, üzerinde tahrif yapılamayacak kadar şöhret bulduğunu, gizleme fiilinin İncil ve Tevrat’ın tefsir ve te’vili şeklinde gerçekleştiğini ifade etmektedir. Ona göre Ehl-i kitap din adamları bu kutsal kitaplarda yer alan Hz. Muhammed’in peygamberliğine dair ayetleri bilmekle beraber kasten yanlış bir şekilde te’vil edip nübüvete delalet eden manaları saptırmışlardır.⁷⁶

Yazılan *kitâbın*, Tevrat’ta yer alan fiziksel özelliklerin değiştirilmiş halinden ziyade yorum ve te’vile dayalı bir tahrif olabileceği görüşünü destekleyen önemli bir husus da değiştirilen niteliklere dair ayrıntı vermeyip genel ifadelerle konuyu anlatan haberlerin çokluğudur. Gizlenen içerikle ilgili olarak ez-Zeccâc, (öl. 311/923) “Peygamber’in durumu / كُنْمُوا أَمْرَ النَّبِيِّ”،⁷⁷ es-Süddî, “Muhammed / مُحَمَّدًا”⁷⁸ Mukâtil, “Muhammed’in durumu / كُنْمُوا أَمْرَ مُحَمَّدٍ”،⁷⁹ et-Taberî, Hz. Muhammed’e yönelik “Senin durumun, nübüvvetin / أَمْرُ نُبُوءَتِكَ، أَمْرُكَ”⁸⁰ ifadelerini kullanmışlardır. Bu ifadeler Hz. Muhammed’in fiziksel özelliklerinden ziyade onun peygamber olabileceğine delalet eden unsurları gizlediklerine işaret etmektedir. Nitekim bu yaklaşım “Hz. Muhammed’in na’tını/niteliklerini gizlediler / كُنْمُوا نَعْتِ مُحَمَّدٍ”⁸¹ ifadesiyle erken dönem müfessirler tarafından da dile getirilmiştir.

Tüm bu haberler ve değerlendirmeler ayette sözü edilen *kitâbın* belli bir vasfı ve ayrıcalıklı yanı olmayan, kime/kimlere ait olduğu bilinmeyen herhangi bir kitaptan ziyade Yahudi din adamları tarafından Hz. Muhammed’in niteliklerine dair yazdıkları ve Allah’tan olduğunu iddia ettikleri bir kitap olduğunu göstermektedir. Bu durum yazılan *kitâbın* Tevrat iddiasıyla ortaya konmakla birlikte ‘belirsiz mutlak bir kitap’ mahiyetinde olduğu, muayyen bir karşılığının olmadığı ve böyle bir kitabın hiç inmediği⁸² tespitini doğrulamaktadır.

4. Kitâb Kimler İçin Yazılmıştır?

Ehl-i kitab’ın kitap ve peygamberlik bilgisine sahip oldukları ancak bunu inkâr yoluna gittikleri çeşitli ayetlerle dile getirilmektedir. Bu durum onların, çocuklarını tanıdıkları gibi Peygamber’i tanyor olmaları;⁸³ adı Ahmed olan bir peygamberin geleceğinin önceden İsrailoğullarına müjdelendiği;⁸⁴ kendilerine bildirilen peygamberin gelişi sonrasında onu inkâr etmeleri⁸⁵ ifadelerinde açık bir şekilde görülmektedir. Onların bu reddetme veya gizleme tavrı bireysel bir tercih olmanın ötesinde gerek Yahudi halkın gerekse Mekke müşriklerinin tercihlerini etkilemeye yönelik olduğu Âl-i ‘İmrân Sûresi 77. ve 78. ayetlere dair nakledilen haberlerden anlaşılmaktadır.

Çalışma konumuz olan el-Bakara Sûresi 79. ayetle de içerik açısından benzeşmekte olan söz konusu ayetlerde Allah ile olan ahitlerini az bir pahaya karşılık satan, insanları yanıltmak üzere dillerini eğip bükerek kitabı okuyan ve öyle olmadığı halde okuduklarının Allah’tan olduğunu iddia edenler kınanmaktadır.⁸⁶ Ayetlerin nüzul sebebine dair aktarılan bazı haberler yazıyı

⁷³ el-‘Askerî, *Tefsîr*; 9; Mekkî b. Ebî Fâlib, *el-Hidâye*, 323.

⁷⁴ el-Begâvî, *Me‘âlimu’t-Tenzîl*, 1/137/138.

⁷⁵ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 2/689.

⁷⁶ er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 5/23.

⁷⁷ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur’ân ve İrâbuhû*, thk. ‘Abdulcelîl ‘Abduh Şelebi (Beyrut: ‘Âlemu’l-Kutub, 1408), 1/244.

⁷⁸ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 6/295.

⁷⁹ Mukâtil b. Suleymân, *Tefsîr*; 1/156.

⁸⁰ et-Taberî, *Târîhu’r-rusul ve’l-mulûk ve şîlatu târih et-Taberî* (Beyrut: Dâru’t-Turâs, 1387), 6/293, 294.

⁸¹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 1/98; Ebû’l-Leyş Naşr b. Muḥammed Ebû’l-Leyş es-Semerḳandî, *Baḥru’l-‘ulûm*, thk. Maḥmûd Mataracı (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 1/250.

⁸² Sülûn, “Kur’an’da Kitâb Kavramı ve Kur’an Vahyelerinin Kitaplaşması”, 73-74.

⁸³ “الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ” el-Bakara 2/146.

⁸⁴ “وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدٌ” es-Şaff 61/6.

⁸⁵ “فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ” el-Bakara 2/89.

⁸⁶ “إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٧﴾ وَإِنْ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤُونَ آلْسِيَّتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٨﴾” Âl-i ‘İmrân 3/77-78.

yazanların ve yazdırınların kimliği ile yazının içeriği hakkında somut bilgiler vermektedir.

ez-Zemaşerî'nin (öl. 538/1144) naklettiğine göre Yahudilerden bir gurup, bir kıtlık yılında erzak istemek üzere Ka'b b. el-Eşref'e gelmişlerdir. O da gelenlere Hz. Muhammed'in peygamber olup olmadığı hakkındaki fikirlerini sormuştur. Onlar, peygamberliğini doğrulayan ifadeler kullanmışlardır. Ka'b'ın, "Size kıyafet ve erzak vermeyi düşünmüştüm. Fakat Allah sizi pek çok mal almaktan mahrum kıldı. *لقد هممت أن أميركم وأكسوكم فحرمكم الله خيراً كثيراً*." dedi. Hz. Muhammed hakkında, ona uymayan nitelikler yazarak döndüler ve "Biz karıştırmışız. Sıfatları bize anlatılan kişi o değildir. *وقالوا: قد غلطنا وليس هو بالنعته الذي نعت لنا*." dediler. Bunun üzerine Ka'b sevindi ve onlara erzaklarını verdi.⁸⁷

Ebü'l-Leyṣ es-Semerkindî'nin (öl. 373/984) söz konusu ayetlerle ilgili Mukâtil'den naklettiği haberde ise, Peygamber'in na'tını gizleyenlerin Yahudi önderler olduğunu söylenmektedir. Buna göre Müslüman olmak üzere Şam tarafından gelen bir gurup Yahudi alimini (إن جماعة من علماء اليهود قدموا المدينة من الشام ليسلموا) Ka'b b. el-Eşref karşılamış, onlara Hz. Muhammed'i peygamber olarak tanıyıp tanımadıklarını sormuştur. Onlar da onun peygamber olduğunu doğrulamışlardır (فقال لهم تعلمون أنه نبي قالوا نعم). Ka'b, bu durumda onların birçok hayırdan mahrum kaldıklarını, zira onlar için pek çok hediyeler düşündüğünü söyleyince düşünmek üzere müsaade istediklerini bildirmişlerdir. Bir süre sonra geri dönüp kitapta niteliklerini buldukları kişinin Hz. Muhammed olmadığını söylemişlerdir (ثم رجعوا فقالوا ليس هو الذي وجدنا صفته). Ka'b, onlardan şahitliklerini, yeminlerini ve buna dair yazdıklarını almış (فأخذ منهم إقرارهم وخطوطهم وأيمانهم على ذلك), sonra da her birine sekiz birim kumaş ve beş ölçek arpa vermiştir.⁸⁸

Mukâtil'in bu haberi, Medine'ye gelen Yahudilerin din adamı vasfına sahip olmakla birlikte geçim sıkıntısı yaşayan kimseler olduklarını, menfaat elde etmek üzere Hz. Muhammed hakkında onunla uyuşmayan bazı nitelikleri yazıp Ka'b'a verdiklerini ifade etmektedir.

Bu olaya dair ayrıntılı bilgileri içeren bir başka rivayet el-Kelbî'den nakledilmektedir. el-Vâhidî (öl. 468/1076) ve en-Nisâbü'rî'nin (öl. 850/1446) ondan aktardıklarına göre bir kıtlık yılında bir gurup Yahudi alim Medine'de bulunan Ka'b b. el-Eşref'e gelmişlerdir (إن ناساً من علماء اليهود... فاقترحوا إلى كعب... بالمدينة). Ka'b onlara, kitaplarında Hz. Muhammed'in elçiliğine dair bilgi olup olmadığını sormuş, onlar da böyle bir bilginin varlığını onaylamışlardır. Farklı düşündüğünü söyleyen Ka'b'ın, onların bu tercihleriyle pek çok hayırdan mahrum kaldıklarını söylemesi üzerine, bir hataya düşmüş olabileceklerini, onunla görüşmek üzere kendilerine süre vermesini istemişlerdir (فقالوا: فإنه شبه لنا فرويدا حتى نلقاه). Ka'b'ın yanından ayrılıp onun sıfatlarından farklı olacak şekilde bir yazı yazdıktan sonra Hz. Muhammed ile bir araya gelmişlerdir (وكتبوا صفة... ثم انتهوا إلى رسول الله). Onunla konuşmaları sonrasında tekrar Ka'b'ın yanına gelerek "Biz onun Allah'ın resulü olduğunu sanıyorduk. Onunla görüştüğümüzden sonra niteliklerinin bize anlatılanlarla uyuşmadığını, bizdeki kitapta yazılan ifadelerden de farklı olduğunu gördük. / لقد كنا نرى أنه وأخرجوا الذي (رسول الله، فلما أتيناها إذا هو ليس بالنعته الذي نعت لنا، ووجدنا نعته مخالفاً للذي عندنا). Onunla görüşmeleri sonrasında tekrar Ka'b'ın yanına gelerek "Biz onun Allah'ın resulü olduğunu sanıyorduk. Onunla görüştüğümüzden sonra niteliklerinin bize anlatılanlarla uyuşmadığını, bizdeki kitapta yazılan ifadelerden de farklı olduğunu gördük. / لقد كنا نرى أنه وأخرجوا الذي (رسول الله، فلما أتيناها إذا هو ليس بالنعته الذي نعت لنا، ووجدنا نعته مخالفاً للذي عندنا). Ka'b yazılanlara bakmış, gördüklerine sevinmiş ve ardından da erzaklarını vererek onlara ihsanda bulunmuştur.⁸⁹

Bu haberlerde geçen ve yukarıda metinleriyle birlikte verdiğimiz 'bir gurup Yahudi alimin Medine'ye gelmesi', 'Ka'b b. el-Eşref ile karşılaşmaları', 'Ka'b'ın onlara Hz. Muhammed'in durumu hakkındaki görüşlerini sorması', 'onların Hz. Muhammed'e dair na't yazarak Ka'b'a vermeleri' şeklindeki eylem ifadeleri birbirini desteklemektedir. Benzer içeriğe sahip olan destekleyici diğer rivayetlerden,⁹⁰ Hz. Muhammed ile ilgili nitelikler yazanların Müslüman olmak ya da erzak istemek üzere Medine'ye gelen -'alt düzey/süfehâ' diyebileceğimiz- ekonomik yönden zayıf olan Yahudi din adamları oldukları anlaşılmaktadır. Ka'b b. el-Eşref gibi varlıklı Yahudilerin ise bir miktar geçimlik karşılığında Hz. Muhammed'in nitelikleri hakkında bir metin yazdırdıkları, bunu bizzat gördükleri ve hatta teslim aldıkları ortaya çıkmaktadır. Bunun el-Bakara Süresi 79. ayet ve sair ayetlerde dile getirilen *küçük bir menfaat elde etme amacıyla yazma* ifadesinde bahsedilen husus olması muhtemeldir.

⁸⁷ جاءت جماعة من اليهود إلى كعب بن الأشرف في سنة أصابهم ممتارين، فقال لهم: هل تعلمون أن هذا الرجل رسول الله؟ قالوا: نعم. قال: لقد هممت أن أميركم وأكسوكم فحرمكم الله خيراً كثيراً. " Ebü'l-Kâsım Maḥmūd b. 'Omer ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf 'an ḥakā'iki't-tenzil ve 'uyūni'l-ekāvil fi vucūhi't-te'vil* (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1407), 1/376.

⁸⁸ وقال مقاتل نزلت في شأن رؤساء اليهود كنتموا نعت محمدا صلى الله عليه وسلم لأجل منافع الدنيا ويقال إن جماعة من علماء اليهود قدموا المدينة من الشام ليسلموا فلقبهم كعب بن الأشرف فقال لهم تعلمون أنه نبي قالوا نعم فقال لهم كعب حرمتم على أنفسكم خيراً كثيراً لأني كنت أردت أن أبعث لكم الهدايا فقالوا حتى ننظر في ذلك فنظروا ثم رجعوا فقالوا ليس هو الذي وجدنا صفته فأخذ منهم إقرارهم وخطوطهم وأيمانهم على ذلك ثم بعث إلى كل واحد منهم ثمانية أذرع من الكرابس وخمسة أصوع من الشعير فنزل في شأنهم " إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً " يعني منهم إقرارهم وخطوطهم وأيمانهم على ذلك ثم بعث إلى كل واحد منهم ثمانية أذرع من الكرابس وخمسة أصوع من الشعير فنزل في شأنهم " إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً " عرضا يسيرا Ebü'l-Leyṣ es-Semerkindî, *Baḥru'l-'ulūm*, 1/250.

⁸⁹ el-el-Vâhidî, *Esbābu nuzūli'l-'Kur'ān*, 264; en-Nisābü'rî, *Ġarāibu'l-'Kur'ān*, 192.

⁹⁰ İsmâ'il Ḥaḳḳı b. Muştafâ el-İstānbülî el-Ḥanefî el-Ḥalvetî İsmâ'il Ḥaḳḳı Bursevî, *Rūḥu'l-beyān* (Beyrüt: Dāru'l-Fikr, ts.), 1/118; en-Nisābü'rî, *Ġarāibu'l-'Kur'ān*, 192.

Kitâb yazıp satanların bunu ne karşılığında yaptıkları ayette “ثَمْنَا قَلِيلًا” ifadesiyle geçmektedir. Bu ifadenin Yahudi din adamlarının, avam tabakadan yıllık olarak geçimliklerini temin ettikleri ve halkın Hz. Muhammed’e iman etmeleri durumunda bundan mahrum kalma endişesi taşıdıkları şeklinde anlaşıldığı görülmektedir.⁹¹ Nitekim bu durum ayete dair nakledilen sebebi nüzul rivayetinde de yer almaktadır.⁹² “Az bir bedel” anlamına gelen bu ifadenin içeriği ‘dünyalık kırıntılar’ manasında “حَدَافِيرٍ” olarak izah edilmektedir.⁹³

Yahudilerden bir gurubun *kitâb* yazdığı tespiti ile es-Süddî’den nakledilen, el-Bakara Sûresi 79. ayetin birtakım Yahudilerin yazdıkları bazı kitapları Allah’tan olduğunu iddia ederek cüzi bir menfaat karşılığında Araplara satmalarıyla ilgili olduğuna dair haber⁹⁴ birlikte değerlendirildiğinde tarihi veriler yoluyla bazı sonuçlara ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Nitekim Hz. Muhammed’in peygamberlik iddiasını inkâr eden ve bu tutumlarına destek arayan Kureyş müşriklerinin bu konuda bilgi sahibi olduklarını düşündükleri Yahudi bilginlere müracaat ettiği görülmektedir. Onlar, en-Nadr b. Haris ve İbn Ebî Muayt’ı Hz. Muhammed hakkında bilgi almak üzere Medine’ye göndermişler, Hz. Muhammed ve peygamberlik nitelikleri hakkında Yahudilere danışmışlardır.⁹⁵ İbn Abbas’tan nakledildiğine göre el-Bakara Sûresi 79. ayetin nüzülü de bu durumla ilişkilidir ve bu ayet Yahudi din adamları hakkındadır. Onlar, Peygamber’in “Siyah gözlü, orta boylu, saçları dalgalı, güzel yüzlü” şeklinde Tevrat’ta yazılı niteliklerini görmüşler ancak kıskançlıklarından ötürü bu ifadeleri silmişlerdir. Kureyş’ten bir gurup onlara gelmiş ve “Siz Tevrat’ta ümmî bir peygamberin varlığından haberdar mısınız? / فَقَالُوا: أَتَجِدُونَ فِي التَّوْرَةِ نَبِيًّا أُمِّيًّا؟” diye sormuşlardır. Onlar da “Evet, uzun boylu, gök gözlü, düz saçlı bir peygamberin varlığını görmekteyiz. / فَقَالُوا: نَعَمْ، نَجِدُهُ طَوِيلًا أَرْزَقَ سَبَطَ الشَّعْرِ / ” diyerek cevap vermişlerdir. Bunun üzerine Kureyşliler “O zaman bizden çıkan kişi bu değildir. / وَقَالُوا: لَيْسَ هَذَا مِنَّا” sözleriyle Hz. Muhammed’i inkâr etmişlerdir.⁹⁶

İbn Abbas’ın bu haberi söz konusu karşılaşmanın nerede ve ne zaman gerçekleştiğini ve kendilerine danışılan Yahudi din adamlarının kim/kimler olduğunu açıklayıcı bir içeriğe sahip değildir. Ancak ‘Omer b. Şebbe’nin (öl. 262/876), yine İbn Abbas’tan naklettiği haberde Kureyşliler ile karşılaşan Yahudi önderlerin kim/kimler olduğu ve karşılaşma zamanı hakkında bilgi verilmektedir. Buna göre Kureyşliler, Mekkeliler’e gelen Huyey b. Ahtab ve Ka’b b. el-Eşref’e kendileri ve Hz. Muhammed hakkında kimin daha hayırlı olduğu konusunda danışmışlardır. Onlardan, Kureyşlilerin daha hayırlı olduğu cevabını almaları üzerine ise el-Kevser Sûresi 3. ve en-Nisâ’ Sûresi 51. ayetleri nazil olmuştur.⁹⁷ İbn Şebbe’nin, Katâde’den aktardığına göre en-Nisâ’ Sûresi 51. ayetinde geçen *cibt* ve *tâğût*, Beni Nadir Yahudilerinin en şerefli olan Ka’b b. el-Eşref ve Huyey b. Ahtab’tır ve Mekkeliler ile yukarıda aktarılan karşılaşmaları da panayır esnasında gerçekleşmiştir.⁹⁸ Ayetle ilgili el-Kelbî’nin nakli de Katâde’nin bu ifadelerini destekler niteliktedir.⁹⁹

İbn Abbas, Katâde ve el-Kelbî’den nakledilen bu haberler Mekkeliler ile bazı Yahudi önderlerin Hz. Muhammed ve onun nitelikleri konusunda görüşmelerini ve Yahudi önderlerin kasıtlı olarak Mekkelileri yanlış yönlendirdiklerini göstermektedir. Ka’b b. el-Eşref’in, Hz. Muhammed’in niteliklerine dair bazı Yahudi din adamlarına *kitâb* yazdırıp onlardan bunu alması rivayetleri; es-Süddî’den nakledilen, Yahudilerden bir gurubun yazdıkları birtakım kitapları menfaat karşılığında Araplara satmalarına dair haber¹⁰⁰ ve Ka’b ile arkadaşlarının bir panayır esnasında Kureyşlilerle Peygamber konusunda görüşmeleri birlikte değerlendirildiğinde ayetin içeriğine dair birbiriyle bağlantılı ve tutarlı bir senaryo ortaya çıkmaktadır. Buna göre bazı Yahudi bilginler halkları üzerinde kurdukları menfaat ilişkisinin devamını sağlamak üzere gelecek peygambere dair yanlış ve yanıltıcı bilgiler vermiş ve bu doğrultuda Allah’tan olduğunu iddia ettikleri uydurma metinler yazmışlardır. Böylece Yahudi

⁹¹ İbn Ebî Zemenin, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîz*, 1/136.

⁹² el-Vâhidî, *Esbâbu nuzûli’l-Kur’ân*, 26.

⁹³ “الثَّمْنُ الْقَلِيلُ الدُّنْيَا بِحَدَافِيرِهَا” İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 1/155.

⁹⁴ “كَانَ نَاسٌ مِنَ الْيَهُودِ كَتَبُوا كِتَابًا مِنْ عِنْدِهِمْ يَبِيعُونَهُ مِنَ الْعَرَبِ، وَحَدَّثُونَهُمْ أَنَّهُ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَأْخُذُوا بِهِ ثَمْنًا قَلِيلًا” İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 1/153-154.

⁹⁵ Ebü Muhammed Cemâleddin ‘Abdumelik İbn Hişâm, *es-Sîretu’n-nebeviyye*, thk. Muştafâ es-Sekkâ vd. (Kahire: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1375), 1/300-301.

⁹⁶ “عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: الَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمْنًا قَلِيلًا أَحِبَّارٌ يَهُودٌ وَجَدُوا صِفَةَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُحَمَّدٌ مَكْتُوبًا فِي التَّوْرَةِ أَكْحَلُ، أَعْيُنَ رِبْعَةَ جَعْدُ الشَّعْرَةِ حَسَنُ الْوَجْهِ، فَلَمَّا وَجَدُوهُ فِي التَّوْرَةِ مَحْوَةً حَسَدًا وَبَغْيًا، فَأَتَاهُمْ نَفَرٌ مِنْ قُرَيْشٍ مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ فَقَالُوا: أَتَجِدُونَ فِي التَّوْرَةِ نَبِيًّا أُمِّيًّا؟ فَقَالُوا: نَعَمْ، نَجِدُهُ طَوِيلًا أَرْزَقَ سَبَطَ الشَّعْرِ. فَانْكَرَتْ قُرَيْشٌ وَقَالُوا: لَيْسَ هَذَا مِنَّا” İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 1/154; Kivâmu’s-Sunne, *Delâilu’n-nubuvve*, 157.

⁹⁷ Ebü Zeyd ‘Omer b. Şebbe en-Numeyri ‘Omer b. Şebbe, *Târîhu’l-Medîne*, thk. ‘Alî Muhammed Dendel, Yâsîn Sa’dü’d-Dîn Beyân (Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1417), 1/250; 2/452; Rivayetin bir başka tarihi için bk. Ebü ‘Osmân Sa’îd b. Mansûr el-Horâsânî Sa’îd b. Mansûr, *et-Tefsîr min Suneni Sa’îd b. Mansûr* (Dâru’s-Şamî, 1417), 5/1280.

⁹⁸ ‘Omer b. Şebbe, *Târîhu’l-Medîne*, 1/250.

⁹⁹ el-Vâhidî, *el-Vasîf fi tefsîri’l-Kur’âni’l-mecîd*, thk. Heyet (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1415), 2/66.

¹⁰⁰ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2/165; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 1/153-154.

halkın Müslüman olmasını engelleyerek onlardan aldıkları yıllık geçimliklerinin devamını sağlamak istemişlerdir. Zira onların, halkın iman etmesini engellemek için rüşvet karşılığında yazdıkları kitapları Allah'a isnad ederek Peygamberliği gizledikleri farklı kaynaklarda da ifade edilmektedir.¹⁰¹ Ka'b ve arkadaşları, menfaat karşılığı onlara yazdırdıkları metinleri, bir panayır esnasında İslam'a ve Hz. Muhammed'e olan düşmanlıklarının bir yansıması olarak sürekli ilişki içerisinde olduğu Mekkeli müşriklere vermişlerdir. Ka'b'ın, anlaşılmalı olduğu Müslüman toplumu aleyhine faaliyetlerini yoğunlaştırması üzerine Uhud Gazvesi'nden sonra, hicretin dördüncü yılı Rebîü'l-evvel ayında öldürüldüğünü¹⁰² dikkate aldığımızda, onun Mekkelilerle gerçekleştirdiği bu görüşmenin öldürülmesinden hemen önceki dönemde düzenlenen bir panayırdaki gerçekleşmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Sonuç

Kur'an, sözlü kültüre aşına olan bir topluma 'söz' olarak vahyedilmiş¹⁰³ ve zamanla iki kapak arasındaki 'mushaf' halini almıştır. Bu durum sözün ilk muhataplar nezdinde oluşturduğu anlamın ve sözün bağlamsal çerçevesinin, bundan mahrum olan sonraki nesillerin zihninde farklılaşmasının temel sebeplerinden birisidir. Zira canlı ve daha bütüncül bir içeriğe sahip sözün yazıya geçirilmesi donuklaşmaya sebebiyet verdiği gibi sözün bağlamına dair pek çok önemli ayrıntının da görülememesine neden olmaktadır. Buna bağlı olarak Kur'an'da yer alan ve sonraki muhataplarca delaleti tam olarak anlaşılabilen bazı ifadeler hakkında kimi zaman birbirine uyumsuz yargı veya sonuçlara ulaşmakta kimi zaman da somut bir sonuca varılamayacağı kanaati ifade edilebilmektedir. Bunun bir örneğini de "Kitâbı bizzat kendileri yazıp da onunla küçük bir menfaat elde etmek için, "Bunlar Allah'tan gelmiştir!" diyenlerin vay hâline! Ellerinin yazdıkları sebebiyle vay hâline onların. Kazandıklarından dolayı vay hâline onların!" anlamındaki el-Bakara Sûresi 79. ayeti ile bu ayette yer alan *el-kitâb* ifadesinin izahında görülmektedir.

Kur'an ayetleri ve kelimelerinin içeriği daha çok dil ve tefsire dair yazılan eserler yoluyla anlaşılmaya çalışılmaktadır. Esas itibarıyla bu yaklaşım doğru olarak kabul edilse de söz olarak vahyedilen bir ifadenin sonraki muhataplarca anlaşılabilir anlamlandırılmasında yetersiz kalabilmektedir. Bu eksikliğin önemli sebeplerinden biri de nüzul sebebi rivayetlerinin değerlendirilmesiyle ilişkilidir. Zira tefsir literatürümüzde belli bir sebeple bağlantılı olarak nazil olan ayetlerin sınırlı olduğu ifade edilmekte ve bu alanda yazılan eserlerde de az miktarda ayetle ilgili sebep-i nüzûl haberleri nakledilmektedir. Halbuki Siyer, Meğâzî, Tarih vb. İslâmî ilimler alanında yazılmış eserlere bütüncül bakmak suretiyle nüzul sürecine dair aydınlatıcı bilgilere ulaşmak mümkündür. Tüm bu literatürün bir arada değerlendirilmesi bağlamın tespiti ve anlamlandırılması açısından olguya daha uygun sonuçları elde etmede önem arz etmektedir.

Bu çerçevede el-Bakara Sûresi 79. ayet ve buradaki *el-kitâb* ifadesi hakkında ulaşılabilen haber ve bilgilerin değerlendirilmesiyle somut bazı sonuçlara varılabildiği görülmektedir. Ayetin Hz. Muhammed'in Medine'ye gelişiyle önderliklerinin yok olacağı endişesini taşıyan bazı Yahudi din adamları hakkında nazil olduğu; onların Tevrat'ta kendilerine bildirilen peygamberlik sıfatlarını değiştirerek yeniden yazdıkları ve böylece Yahudi halkın ve/veya Mekke müşriklerinin İslam dinine girmelerini engellemeyi amaçladıkları görülmektedir. Nitekim bu durum Tefsir kaynakları tarafından da ifade edilmektedir.¹⁰⁴ Medine'ye gelen bazı Yahudi din adamlarına Ka'b b. el-Eşref'in menfaat karşılığında yazdırdığı anlaşılabilir *kitâb*ın Hz. Muhammed'in peygamberliğine ilişkin olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bunun Tevrat'ın metinsel tahrifinden ziyade Hz. Muhammed'in peygamber olabileceğine delalet eden unsurların gizlenmesi ve/veya onun fiziksel yapısına dair tamamen uydurma niteliklerin yazılması şeklinde gerçekleştiği kanaatine varılmaktadır.

Din adamı olarak görülen bazı Yahudilere menfaat karşılığı yazdırılan *kitâb*ın, Medine'ye gelen Hz. Muhammed ve Müslümanlara karşı sürekli ittifak arayışı içerisinde olan Ka'b b. el-Eşref ve Huyey b. Ahtab gibi önderler tarafından Mekkelilere iletildiği görülmektedir. Bu tutumlarıyla peygamberlik bilgisine sahip olan Yahudilerin bu bilgiyi tahrif ederek Mekkelilerin iman etmelerine engel olmayı amaçladıkları anlaşılmaktadır.

¹⁰¹ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/244; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 322-323.

¹⁰² el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 14/31; Mehmet Apaydın, *Siyer Kronolojisi* (İstanbul: Kuramer, 2023), 550.

¹⁰³ Kur'an'ın "söz" olması niteliği için bk. Nihat Uzun, *Kur'an Dilinin Özellikleri* (İstanbul: Kuramer, 2021), 47-64.

¹⁰⁴ el-Askerî, *Tefsîr*; 9; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîz*, 1/154; Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdî b. 'Acîbe el-Hasenî el-İdrîsî eş-Şâzelî el-Fâsî İbn 'Acîbe, *el-Baḥru'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ahmed 'Abdullâh el-Kuraşî Raslân (Kâhire, 1419), 125.

Kaynakça | References

- Altındaş, Mücteba. *Kur'an'da Kitap Kavramı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Apaydın, Mehmet. *Siyer Kronolojisi*. İstanbul: Kuramer, 2. Basım, 2023.
- el-‘Askerî, Ebû Muhammed el-Ḥasen b. ‘Alî el-Hādî. *Tefsîru'l-İmâm el-‘Askerî*. Medresetu'l-İmâm el-Mehdî, 1409.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Aydar, Hidayet. “Kur'an'da Kitap Kavramı ve Bir Kitap Olarak Levh-i Mahfuz”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Darulfunun İlahiyat 2* (2000), 63-141.
- el-Begavî, Ebû Muhammed el-Ḥuseyn b. Mes‘ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ'. *Me‘âlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Ḳur‘ân*. thk. ‘Abdurrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1420.
- el-Ceşşâs, Ebû Bekir Ahmed b. ‘Alî er-Râzî. *Âhkâmu'l-Ḳur‘ân*. thk. ‘Abdusselâm Muhammed ‘Alî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1415.
- Ebû'l-Leyş es-Semerḳandî, Ebû'l-Leyş Naşr b. Muhammed. *Bahrul-‘ulûm*. thk. Maḥmûd Mataracı. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- ed-Dâmeğânî, Muhammed Ḥasen Ebû'l-‘Azim ez-Zefitî. *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir li elfâzi Kitâbillâhi'l-‘aziz ve me‘ânihâ*. Kahire: Vizâratu'l-Evkâf, 1995.
- Hârun b. Mûsâ. *el-Vucûh ve'n-Nezâ'ir fi'l-Ḳur‘ân*. thk. Hâtîm Şâlih eḏ-Dâmin. Vizâretu's-Sekâfe ve'l-İ‘lâmi'l-‘Irâkıyye, ts.
- el-Ḥaṭîb eş-Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed eş-Şâfi‘î Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed eş-Şâfi‘î. *es-Sirâcu'l-munîr fi'l-i‘âneti ‘alâ ma‘rifeti ba‘ḏi me‘âni kelâmi rabbinâ'l-hakîmi'l-habîr*. 4 Cilt. Kahire: Maṭba‘atu Bülâk, 1285.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1963.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed ‘Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî. *Tefsîru'l-Ḳur‘âni'l-‘azîm*. thk. Es‘ad Muhammed eṭ-Ṭayyib. Mektebetu Nizâr Muşṭafâ el-Bâz, 1419.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. ‘Abdullâh. *Tefsîru'l-Ḳur‘âni'l-‘azîz*. thk. Ḥuseyn b. ‘Ukkâşe - Muhammed b. Muşṭafâ el-Kenz. 5 Cilt. Ḳâhire: el-Fârûku'l-Ḥadişe, 1423.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâleddîn ‘Abdumelik. *es-Siretu'n-nebeviyye*. thk. Muşṭafâ es-Sekkâ vd. 2 Cilt. Kahire: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1375.
- İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ‘îl b. ‘Omer b. Keşîr ed-Dimeşķî. *Tefsîru'l-Ḳur‘âni'l-‘azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Daru Tayyibe, 1420.
- İbn Ḳuteybe, Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. Muslim b. Ḳuteybe ed-Dineverî. *el-Mesâ‘îl ve'l-ecvibe*. thk. Mervân el-‘Aṭiyye, Muḥsin Ḥârabe. Dâru İbn Keşîr, 140M.S.
- İbn ‘Acîbe, Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdî b. ‘Acîbe el-Ḥasenî el-İdrisî eş-Şâzelî el-Fâsî. *el-Bahrul-medid fi tefsîri'l-Ḳur‘âni'l-mecîd*. thk. Ahmed ‘Abdullâh el-Ḳuraşî Raslân. Ḳâhire, 1419.
- İbn ‘Aṭiyye, Ebû Muhammed ‘Abdulḥak b. Gâlib b. ‘Abdirrahman b. Temmâm el-Endelüsî. *el-Muḥarreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-‘azîz*. thk. ‘Abdusselâm ‘Abduşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1422.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec ‘Abdurrahmân. *Zâdu'l-mesîr fi ‘İlmi't-Tefsîr*. thk. ‘Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-‘Arabî, 1422.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec ‘Abdurrahmân. *Nuzhetu'l-a'yuni'n-nevâzir fi ‘İlmi'l-vucûh ve'n-nezâ'ir*. thk. Muhammed ‘Abdulkerîm Kâzım er-Râdî. Beyrut: Mu‘essetu'r-Risâle, 1984.
- İsmâ‘îl Ḥaḳḳı Bursevî, İsmâ‘îl Ḥaḳḳı b. Muşṭafâ el-İstânbülî el-Ḥanefî el-Ḥalvetî. *Rûhu'l-beyân*. Beyrüt: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ḳivâmu's-Sunne, Ebû'l-Ḳâsım İsmail b. Muhammed. *Delâilu'n-nubuvve*. thk. Muhammed Muhammed el-Ḥaddâd. Riyâd: Dâru Ṭaybe, 1409.
- el-Ḳurṭubî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Ḥazrecî. *el-Câmi‘ li-aḥkâmi'l-Ḳur‘ân*. thk. Ahmet el-Berdevi, İbrâhîm Eṭṭıyyîş. Kahire: Daru'l-Kütubi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384.
- el-Mâturîdî, Ebû Manşûr Muhammed. *Te‘vîlâtu'l-Ḳur‘ân*. ed. Mecdî Baslom. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 2005.
- el-Mâverdî, Ebû'l-Ḥasen ‘Alî b. Muhammed el-Başrî. *el-Ḥavî'l-kebir fi fıkhi mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi‘î*. thk. ‘Alî Muhammed Mu‘âvvaḏ, ‘Âdil Ahmed ‘Abdulmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1419.
- Mekkî b. Ebî Ṭâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Ṭâlib el-Ḳaysî. *el-Hidâye ilâ bulûġi'n-nihâye*. thk. eş-Şâhid el-Büşîḫî. 13 Cilt. Mecmû‘atu Buḥûşî'l-Kitâb ve's-Sunne, 1429.
- Muḳâtil b. Suleymân, Ebû'l-Ḥasen el-Belḫî. *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*. thk. ‘Abdullâh Maḥmûd Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Mu‘essesetu'l-Târîḫi'l-‘Arabî, 1423.
- en-Nesâ‘î, Ebû ‘Abdurrahmân Ahmed b. Şu‘ayb el-Ḥurâsânî. *es-Sunenu'l-kubrâ*. thk. Heyet. Kahire: Dâru't-Ṭeşîl, 1433.
- en-Nisâbüri, Ebû Abdurrahmân İsmâ‘îl b. Ahmed b. Abdillâh ed-Darîr el-Hîrî. *Vucûhu'l-Ḳur‘ân*. thk. Fâṭıma Yûsuf el-Ḥiyemî. Dimeşķ: Dâru's-Sekâ, 1995.
- en-Nisâbüri, Nizâmuddîn el-Ḥasan b. Muhammed b. Ḥuseyn el-Ḳummî. *Ġarâibu'l-Ḳur‘ân ve regâibu'l-furḳân*. thk. Zekerıyyâ ‘Umeyrât. Beyrüt: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1416.

- ‘Omer b. Şebbe, Ebü Zeyd ‘Omer b. Şebbe en-Numeyri. *Târîhu’l-Medîne*. thk. ‘Alî Muhammed Dendel, Yâsîn Sa‘du’d-Dîn Beyân. 2 Cilt. Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1417
- er-Râzî, Faḥruddîn. *Mefâtiḥu’l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1421.
- eş-Şan‘ânî, ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru ‘Abdurrezzâk*. thk. Maḥmûd Muḥammed ‘Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1419.
- Sa‘îd b. Manşûr, Ebü ‘Osmân Sa‘îd b. Manşûr el-Ḥorâsânî. *et-Tefsîr min Suneni Sa‘îd b. Manşûr*. 5 Cilt. Dâru’ş-Şamî‘î, 1417.
- Sinai, Nicolai. *Key Terms of the Qur’an A Critical Dictionary*. Princeton: Princeton University Press, 2023.
- es-Suyûṭî, Celâluddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Durru’l-menşûr*. 8 Cilt. Beyrut: Daru’l-Fikr, ts.
- Sülün, Murat. “Kur’an’da Kitâb Kavramı ve Kur’an Vahyelerinin Kitaplaşması”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15 (1997 1995), 53-120.
- Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur’an Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2010.
- eṭ-Ṭaberî, Ebü Ca‘fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Câmi‘u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Ḥur’ân*. thk. ‘Abdullâh b. ‘Abdulmuḥsin et-Turkî. 24 Cilt. Kahire: Dâru Hecr, 1422.
- eṭ-Ṭaberî, Ebü Ca‘fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Târîhu’r-rusul ve’l-mulûk ve şîlatu târiḥ eṭ-Ṭaberî*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru’t-Turâs, 1387.
- Türk, Nurdoğan. *Kur’an’da Kitap Kavramı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Uzun, Nihat. *Kur’an Dilinin Özellikleri*. İstanbul: Kuramer, 2021.
- el-Vâḥidî, Ebü’l-Ḥasen ‘Alî b. Aḥmed b. Muḥammed b. ‘Alî en-Nisâbüri. *el-Vasiṭ fi tefsiri’l-Ḥur’âni’l-mecîd*. thk. Heyet. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1415.
- el-Vâḥidî, Ebü’l-Ḥasen ‘Alî b. Aḥmed b. Muḥammed b. ‘Alî en-Nisâbüri. *Esbâbu nuzûli’l-Ḥur’ân*. thk. Mâhir Yâsîn el-Faḥl. Dâru’l-Meymân, 1426.
- Yılmaz, Bedriye. *Medine Yahudileriyle İlişkilerin Erken Dönem Kur’an Tefsirine Etkisi*. İstanbul: Kuramer, 2021.
- ez-Zeccâc, Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Me‘âni’l-Ḥur’ân ve i’râbuhû*. thk. ‘Abdulcelîl ‘Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: ‘Âlemu’l-Kutub, 1408.
- ez-Zemaḥşerî, Ebü’l-Ḥâsım Maḥmûd b. ‘Omer. *el-Keşşâf ‘an ḥaḳâ’iki’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvil fi vucûhi’t-te’vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-‘Arabî, 1407.

Âhiret Konularını Kelâm Kozmolojisiyle Temellendiren Eş'arî Bir Âlim: İbn Humeyr es-Sebtî

Fatmanur ÖRSDEMİR | <https://orcid.org/0000-0001-6631-8941>

Doktora Öğrencisi | Yazar | fatmanurorsdemir@gmail.com

İstanbul Üniversitesi | [ROR](https://ror.org/03a5qrr21) | <https://ror.org/03a5qrr21>

Kelam | İstanbul, Türkiye

Öz

Eş'arîliğin Mağrib bölgesinde yayılması ve kökleşmesi hicrî IV-VI. yüzyıllara dayanmaktadır. Bu yüzyıllarda bölgede birçok âlim yetişmiş ve onların düşünceleri ile eserleri günümüze kadar ulaşmıştır. Bu âlimlerden biri İbn Humeyr es-Sebtî'dir (ö.614/1217). Onun yaşadığı döneme kadar Eş'arîlik bölgede geniş bir ilmi birikime ulaşmıştır. Böylece o, Eş'arîliğin ilmi ve fikrî gelişimini yakından takip etme imkânı bulmuştur. Ayrıca mübtlîn ve mühlidîn gibi batıl grupların bölge halkının dinî düşünceleri üzerindeki manipüle edici söylemlerine ve kelâma muhalif olan kimselerin çeşitli kelâmî meselelere getirdikleri itirazlara şahit olmuştur. Bu sayede o, bahsedilen gruplara ve kimselere karşı dinî delillerin yetersiz olacağını fark ederek akli argümanların da kullanılması gerektiği kanaatine varmıştır. Bunun üzerine Mukaddimâtü'l-merâşid ilâ ilmi'l-'akâid fi defi-şühühâtü'l-mübtlîn ve'l-mühlidîn isminde bir kelâm eseri ortaya koymuştur. Bu eserinde zikredilen grupların iddialarına karşı kelâmî meseleleri aklî temellere dayanan savunmacı bir yaklaşımla izah etmeye çalışmıştır. Onun bu savunmacı yaklaşımında üzerinde en fazla yoğunlaştığı ve tartıştığı konulardan biri âhiret (sem'iyât) mevzularıdır. Zira bahsedilen mevzularda naklî deliller çokça kullanıldığından dolayı muarızların itirazları bunlar üzerinden ortaya çıkmıştır. Bu durum âhiret konularında naklî delilin kullanılmasının yanında akıl yürütmeye dayalı bir kelâm yönteminin kullanımını da gerekli kılmıştır. Bundan dolayı İbn Humeyr'in muarızlarına karşı âhiret konularını temellendirirken akıl yürütmeye dayalı yönteminin teorik zeminini de dakiku'l-kelâm (kelâm kozmolojisi) oluşturmuştur. Bu çerçevede o, aşırı grupların ve kimselerin âhiret konularındaki itirazlarına ve iddialarına karşı âlemin unsurları olan cevher, araz ve cisim gibi cüzler üzerinden temellendirmeler yaparak cevap vermeye çalışmıştır. Nitekim bakıldığında kelâmîcılar kelâm kozmolojisini âlemi, anlama ve anlamlandırmanın yanında âhiret gibi konularda da kullanmışlardır. İbn Humeyr'in de bu alanı ele aldığı görülmektedir. Öyle ki o, kelâm kozmolojisine dair bilgisi olmayan kimsenin sem'iyât bahislerini öğrenmesinin eksik olacağını düşünmüş; celfu'l-kelâm ve dakiku'l-kelâma dair konuların da bilinmesini şart koşmuştur. Buradan hareketle bu çalışmada, İbn Humeyr'in kelâm düşüncesinde yer alan sem'iyât konusundaki görüşleri ve sergilediği yaklaşımın ayırt edici yönleri incelenecektir. Ele alınan yönlerin bağlı bulunduğu Eş'arî düşünceden farkı, benzerliği ve Mağrib bölgesi Eş'arîliğine katkısı ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Ayrıca İbn Humeyr'in, kabir azabının mahiyeti, ruh-beden birlikteliği, yeniden yaratma/i'ade ve cennet-cehennemin ebedliği konularını dakiku'l-kelâm temelinde nasıl inşa edip temellendirdiği araştırılacaktır. Onun yaptığı temellendirmelerinde cevherin tek başına kaim olma, arazlardan soyutlanamama, mütecanis/mütemâsil olma ve parçalanamama gibi özelliklerini nasıl kullandığı irdelenecektir. Aynı şekilde arazların, cevher olmadan kaim olamama, devamlı olamama ve mekânda oluş şekilleri gibi niteliklerini açıklama ve anlamlandırma yöntemi ele alınacaktır. Öte yandan İbn Humeyr, diğer Eş'arî âlimlere kıyasla az bildiğinden dolayı kendisinin tanıtılması da amaçlanmaktadır. Çalışma sonucunda İbn Humeyr'in yaşadığı Mağrib bölgesinde muarızlarına karşı Eş'arî kozmoloji anlayışını âhiret konularında temel aldığı ve dinî düşüncenin doğru bir şekilde anlaşılmasına zemin hazırladığı görülmüştür. Bunun yanında dakiku'l-kelâm ve celfu'l-kelâm konularını birbirinden bağımsızlaştırmadan âhiret konularını bütünsel bir şekilde ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler

Kelâm, İbn Humeyr es-Sebtî, Âhiret, Kelâm Kozmolojisi, Mağrib Eş'arîliği.

Atıf Bilgisi

Örsdemir, Fatmanur. "Âhiret Konularını Kelâm Kozmolojisiyle Temellendiren Eş'arî Bir Âlim: İbn Humeyr es-Sebtî". *Rize İlahiyat Dergisi* 27 (Ekim 2024), 267-280.

<https://doi.org/10.32950/rid.1503241>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 21.06.2024	Kabul Tarihi: 08.10.2024	Yayın Tarihi: 20.10.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlere		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu çalışma, Fatmanur Örsdemir tarafından hazırlanan İbn Humeyr es-Sebtî'nin Kelâm Düşüncesinde Sem'iyât başlıklı yüksek lisans tezinden yararlanılarak üretilmiştir.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi



An Ash'arite Scholar who Grounded the Issues of the Eschatology in the Cosmology of Kalām: Ibn Humayr al-Sabtī

Fatmanur ÖRSDEMİR |  <https://orcid.org/0000-0001-6631-8941>

PhD Student | Author | fatmanurorsdemir@gmail.com

Istanbul University |  <https://ror.org/03a5qrr21>

Theology | İstanbul, Türkiye

Abstract

The spread and rooting of Ash'arism in the Maghrib region dates back to the IV-VIth centuries of Hijri. During these centuries, many scholars grew up in the region and their thoughts and works have survived to the present day. One of these scholars is Ibn Humayr al-Sabtī (d. 614/1217). By his time, Ash'arism had reached a wide scholarly accumulation in the region. Thus, he had the opportunity to closely follow the scientific and intellectual development of Ash'arism. He also witnessed the manipulative discourses of superstitious groups such as the Mubtılın and the Mulhidin on the religious thoughts of the people of the region, and the objections raised by the opponents of Kalām on various theological issues. In this way, he realised that religious arguments would not be enough against these groups and individuals and came to the conclusion that rational arguments should also be used. Therefore, he wrote his theological work *Muqaddimāt al-merāshid ilā 'ilm al-'aqā'id fi def'i shubuḥāti al-mubtılın wa'l-mulhidin*. In this work, he tried to explain the theological issues against the claims of the mentioned groups with a defensive approach based on rational foundations. In this defensive approach, one of the issues that he focused on and discussed the most was the issues of the eschatology (sem'iyāt). Because of the abundant use of narrative evidence in these issues, the objections of the opponents emerged through them. This situation necessitated the use of a theological method based on reasoning in addition to the use of narrative evidence. Therefore, the theoretical basis of Ibn Humayr's method based on reasoning while justifying the issues of the eschatology against his opponents was *daqıq al-kalām* (kalām cosmology). In this framework, he attempted to respond to the objections and claims of extremist groups and individuals on the questions of the eschatology by justifying them in terms of the elements of the universe such as substance, accident and body. In fact, in addition to using theological cosmology to understand and make sense of the universe, theologians have also used it in matters such as the eschatology. It can be seen that Ibn Humayr also deals with this area. So much so that he thought that anyone who did not have knowledge of kalām cosmology would be incomplete in the study of the sem'iyāt, and he stipulated that the subjects of *jalil al-kalām* and *daqıq al-kalām* must also be known. From this point of view, this study will examine Ibn Humayr's views on sem'iyāt in theological thought and the distinctive aspects of his approach. It will attempt to identify the differences and similarities of these aspects with the Ash'arite thought to which he belonged and his contribution to Ash'arite thought in the Maghrib region. It will also examine how Ibn Humayr constructed and grounded the issues of the nature of the torment of the grave, the unity of soul and body, re-creation/i'ādah, and the eternity of heaven and hell on the basis of *daqıq al-kalām*. It analyses how he uses the properties of substance in his justifications, such as its permanence in itself, its inability to be abstracted from accidents, its *mutajānis/mutamāsil*, and its inability to be dissolved. Similarly, the method of explaining and interpreting the properties of accidents, such as non-existence without substance, non-continuity, and the way they occur in space, will be discussed. On the other hand, since Ibn Humayr is less known compared to other Ash'arite scholars, it also aims to introduce him. As a result of the study, it was seen that Ibn Humayr based the Ash'arite understanding of cosmology on the issues of the eschatology against his opponents in the Maghrib region where he lived and prepared the ground for a correct understanding of religious thought. In addition to this, he presented the issues of the eschatology in a holistic manner, without separating the issues of *daqıq al-kalām* and *jalil al-kalām*.

Keywords

Kalām, Ibn Humayr al-Sabtī, Eschatology, Kalām Cosmology, Ash'arite Maghrib.

Citation

Örsdemir, Fatmanur. "An Ash'arite Scholar who Grounded the Issues of the Eschatology in the Cosmology of Kalām : Ibn Humayr al-Sabtī". *Rize Theology Journal* 27 (October 2024), 267-280.

<https://doi.org/10.32950/rid.1503241>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 21.06.2024	Date of Acceptance: 08.10.2024	Date of Publication: 20.10.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

Mağrib; Tunus, Fas, Cezayir, Moritanya'nın bulunduğu Kuzey Afrika'yı içine alan bölgenin adıdır.¹ Bu bölge, hicrî altıncı yüzyılda Muvahhidler'in bölgeye hâkim olmasıyla birlikte siyasî, sosyal, dinî ve kültürel açıdan zirvede olduğu bir dönem yaşamıştır. İbn Tûmert'in (ö. 524/1130) siyasî önderliğinde kurulan Muvahhidler, Mağrib bölgesinde her açıdan yeni bir düzen oluşturma misyonunu yüklenmiştir. Bu misyon siyasî ve dinî motivasyonun birleşiminin bir sonucudur. Zira kendilerinden önce bölgeyi Murâbitlar yönetmiştir.² Murâbitlar, itikadî açıdan Mâlikî mezhebinin ilkelerini ve Ehl-i hadîs'in yöntemini temel almıştır. Bunun bir sonucu olarak da aklî metodu esas alan kelâm, felsefe, mantık gibi ilimler yasaklanmış; Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâü ulûmi'd-dîn* eseri yakılmış ve evlerinde herhangi bir kelâm eseri bulunduranlara devlet eliyle katı cezalar verilmiştir.³ Bu durum aklî ilimlerin sınırlandırılması ve teşbih düşüncesinin yayılması sonucunu doğurmuştur. Durumun farkında olan İbn Tûmert,⁴ Murâbitlar'a karşı iki tür mücadele gerçekleştirmiştir. İlk olarak siyasî iktidarı sağlayarak Murâbitlar'ın hâkimiyetine son vermiştir. Daha sonra bölgede ilmî canlılığı yeniden sağlayarak zihinleri teşbih ve tecsîm düşüncesinden arındırmıştır. Başka bir deyişle tevhide dayalı inancın müdafaasını gerçekleştirmiştir. Böylece Muvahhidler'in politikalarıyla özgür düşünce ortamı sağlanmıştır. Murâbitlar'ın yasakladığı ilimler canlandırılmış; bu ilimlere dair yazılan eserler toplumda yeniden tartışılmaya başlamıştır. Özellikle Gazzâlî, İbn Hazm gibi düşünürlerin okunması engellenen eserleri, felsefe ve kelâma dair yazılan kitaplar ilmî münazaralarda tekrar yer edinmiştir. Eş'arîlik resmî mezhep olarak kabul edilmiş; âlimlere özgür ve refah bir ilim ortamı sağlanmıştır. Böylece pek çok ilim adamı yetişmiştir. Bu âlimlerden biri de İbn Humejr es-Sebtî (ö. 614/1217) olmuştur. İbn Humejr, yöneticilerin ilmî desteğini almış, eserlerini telif edebileceği rahat bir ilim ortamı bulmuştur.⁵ O, Eş'arîliğin Mağrib'de gelişmeye başladığı hicrî altıncı yüzyılda yaşamıştır. Onun yaşadığı döneme kadar Eş'arîliğin farklı şekillerde yayıldığı dönemler olmuştur. Bakıldığında ilk dönem mezhebin Mağrib bölgesinde çeşitli âlimlerle tanıtıldığı dönemdir. Bu dönemde ön plana çıkan alimler arasında Ebû Bekir b. Abdülmümin el-Mekkî, (ö. 370/980) ve Ebû Meymûne Diras b. İsmail el-Fâsî (ö. 357/1065) sayılabilir. Bir diğer dönem ise "Bâkılânî Dönemi" olarak isimlendirilen dönemdir. Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) amelinde Mâlikî, itikatta Eş'arî olması nedeniyle onun düşünceleri Mağrib'de yayılma imkânı bulmuştur. Yetiştirdiği öğrencilerinin Eş'arîliğin yayılmasında büyük bir rolü olmuştur. Bu öğrenciler arasında Ebû Muhammed Abdullah b. İbrâhîm el-Asîlî (ö. 392/1002), Ebû İmrân el-Fâsî (ö. 430/1039), Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin (ö. 474/1081) ön plana çıktığı söylenebilir. Başka bir dönem ise "Cüveynî Dönemi" olarak adlandırılmıştır. Bu dönem, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) eserlerindeki metodunun izlenmesi sebebiyle bu isimle anılmıştır. Onun *Kitâbü'l-İrşâd* eseri bu dönemde önemli bir yer edinmiştir. Öyle ki bu dönemden sonra *Kitâbü'l-İrşâd*'in serh dönemi başlamıştır. Nitekim Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Mûsâ ed-Darîr'in *et-Tenbih ve'l-İrşâd fi ilmi'l-'itikâd* eseri ve Ebû Osman es-Selâlücî'nin *el-Akîdetü'l-Burhâniyye fi ilmi'l-ulûhiyye* çalışması Cüveynî'nin *İrşâd* eserinden emareler bulundurmaktadır.⁶

İbn Humejr'in yaşadığı dönem, Cüveynî'nin eserlerinin revaçta olduğu bir dönemdir. Bundan dolayı o da bu dönemden etkilenmiş ve kelâm eseri olarak kaleme aldığı *Mukaddimâtü'l-merâşid ilâ ilmi'l-'akâid fi def'i-şühûhâti'l-mübtilîn ve'l-mülhidîn*⁷ çalışmasında Cüveynî'nin *Kitâbü'l-İrşâd* eserinde takip ettiği metodu örnek almıştır. Öte yandan onun dönemine kadar Eş'arîlik

¹ Ebû Abdullah Muhammed el-Merrâkûşî İbn İzâri, *el-Beyânü'l-muğrib fi ahbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, nşr. Muhammed İbrâhîm Kettânî (Beyrut: Dâru'l-Arabî'l-İslâmî, 1985), 26; Ahmed Muhtâr Abbâdî, *fi Târîhi Mağrib ve'l-Endelüs* (Beyrut:Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, ts.), 9.

² Sa'dûn Abbâs Nasrullah, *Devletü'l-Murâbitîn fi Mağrib ve'l-Endelüs* (Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1985), 12; Abbâdî, *fi Târîhi Mağrib ve'l-Endelüs*, 267-268; Hasan Ahmed Mahmûd, *Kıyâmu Devleti'l-Murâbitîn* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1956), 39; Nasrullah, *Devletü'l-Murâbitîn fi Mağrib ve'l-Endelüs*, 13; Ali Muhammed Sallâbi, *Târîhi'l-Devleti'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn fi şimâli-İfrîkiyâ* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2009), 18-19.

³ Abdullah Kennun, *en-Nübügü'l-Mağribi fi'l-edebi'l-Arabi* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnanî, 1975), 69; Hasan Ali Hasan, *el-Hadaretü'l-İslâmiyye fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs: Asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn* (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1980), 452.

⁴ Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülvâhid Merrakûşî, *el-Mu'cib fi telhisi ahbâri'l-Mağrib*, nşr. M. Sâid el-Iryân-Muhammed Tefvik Uveyd (Kahire: Lecnetü'l-Ihyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1949), 178; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Subhü'l-a'sa fi smâati'l-inşâ* (Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyyeti'l-Amme, 1963), 5/191; Ebû Nasr Tâcüdîddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabâkati's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmûd Muhammed Tanâhî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Matbâatu İsâ el-Bâbî el-Halebi, 1964), 109.

⁵ Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Humejr el-Ernevî es-Sebtî, *Mukaddimâtü'l-merâşid ilâ ilmi'l-'akâid fi def'i-şühûhâti'l-mübtilîn ve'l-mülhidîn*, nşr. Cemâl Allâl el-Bahtî (Tıtvân: Matbâatü'l-Halici'l-Arabî, 2004), 33.

⁶ Yûsûf Ahnâne, *Tetavvürü'l-mezhebi'l-Eş'arî fi garbi'l-İslâmî* (Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2004), 144.

⁷ İbn Humejr'in kelâm düşüncesine detaylı olarak yer verdiği şu ana kadar bugüne ulaşmış tek eseridir. Bunun yanında günümüze ulaşan diğer eseri *Tenzihü'l-Enbiyâ amma nesebe ileym husâletü'l-ağbiyâ*'da ise nübüvvet ve peygamber kıssalarından bahsedilmektedir. *Kitâbü'l-Vasîyye, Şerhu Sûreti'l-Kehf* eserleri ise günümüze ulaşmayan diğer eserleridir.

ilmî müktesebatını tamamlamıştır. Bu sayede o, Mağrib bölgesinde mezhebin geçirdiği ilmî ve fikrî aşamaları görmüş ve analiz etmiştir. Eş'arîliğe ve kelâm ilmine karşı oluşan olumsuz eğilimlerin ciddiyetini fark etmiştir. Ortaya koyulan eserlerin Eş'arîliği yayılmasında etkili olduğu ancak muhaliflere karşı aklî ve mantıkî argümanlara karşı koyacak yeterliliğe sahip olmadığı kanaatine varmıştır. Zira yaşadığı dönemde mübtılîn ve mülhidîn isimleriyle anılan, din hususunda sapkın görüşler ortaya atanlarla, inançlarını manipüle eden kelâma yönelik menfî tutumun oldukça fazla olduğu gruplarla muhatap olmuştur. Bu dönemin ihtiyaçlarını dikkate alan İbn Humeyr, bu gayeyle *Mukaddimâtü'l-merâşid* adlı eserinde hem insanlar için dinî bir rehber hem de zikredilen grupların iddialarına karşı bir reaksiyon göstererek kelâmî meseleleri savunmacı yaklaşımla izah etmeye çalışmıştır. Onun bu yaklaşımı ise ona belli bir metodoloji kullanmayı gerekli kılmıştır. Zira o, naklî delille sınırlı kalmadan, nazar ve istidlâl, te'vil ve farklı delillendirme yöntemlerine dayalı bir kelâm anlayışıyla hareket etmiştir. Öyle ki aynı bakış açısını özellikle âhiret (sem'iyât) bahislerinde *dakiku'l-kelâm* zemininde ele alarak temellendirmeler yapmıştır. Onun sem'iyât bahislerini izah etmede nazar ve istidlâlî önceleyerek *dakiku'l-kelâm* zemininde getirdiği izahlar, başka Eş'arî âlimlerle kıyaslandığında onu ayırıcı kılan bir vasıf olmuştur. Zira onun kullandığı yöntem her ne kadar Bâkîllânî, Âmidî (ö. 631/1233) gibi Eş'arî âlimler tarafından da kullanılsa da İbn Humeyr kadar sem'iyât konularında temel alındığı söylenemeyebilir. Ancak bu durumun oluşmasındaki etkenlerden biri İbn Humeyr'in yaşadığı bölgede dinde aşırılığa kaçan grupların çokluğu ve onların aklî argümanlar dışında nakle dayanan delilleri kabul etmemelerinden kaynaklı olduğu ifade edilebilir. Bu gerekçelerden dolayı İbn Humeyr'in sem'iyât konusundaki temellendirmeleri; bunu yaparken kullandığı yöntem ve hangi mevzuları ele aldığı irdelenmeyi hak etmektedir.

Modern kelâm çalışmaları literatürü incelendiğinde İbn Humeyr ile ilgili yapılan bir çalışmanın ülkemizde henüz yapılmadığı görülmektedir. Nitekim bakıldığında İbn Humeyr diğer Eş'arî âlimler ile kıyaslandığında onun çok bilinen bir âlim olduğu söylenemez. Onunla ilgili Arapça literatürde de çok az çalışmanın yapıldığı görülmektedir. Mısır'da Benha Üniversitesi'nde Abdullah Ali Ahmed Dünya tarafından hazırlanan *el-Ârâu'l-kelâmiyye li-Ebi'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Humeyr es-Sebtî* ismiyle doktora çalışması mevcuttur. Bu çalışmada yazar, İbn Humeyr'in genel kelâm sistemi hakkında bilgiler vermekte, onun sem'iyât konusunu hangi düzlemde ve nasıl bir yöntemle ele aldığına odaklanmamaktadır. Yapılan diğer çalışmalar ise İbn Humeyr'in yalnızca ilmî kişiliğine dair kısa bilgiler veren Yûsuf Ahnâne'nin *Tetavvürü'l-mezhebi'l-Eş'arî fi garbi'l-İslâmî* ve İbrahim Tehamî'nin *Cühûdu ulemâi'l-Mağrib fi'd-difa'an akîdeti Ehli's-sünne* adlı çalışmalarıdır. Sayılan bu gerekçelerden dolayı bu çalışmada hem İbn Humeyr'in tanıtılması hem de âhirete dair görüşlerinin irdelenmesi ve temellendirmeler yaparken *dakiku'l-kelâm* zemininde muarızlarına karşı öne sürdüğü açıklamaların açığa çıkarılması planlanmaktadır. Çalışmada muarızların kabirde ve âhirette meydana gelecek bazı tartışmalı ve aklî argümanlarla ispatlanması istenen durumlara odaklanmıştır. Bu yüzden çalışma kabir azabı ve durumları, yeniden yaratma/i'âde, ruh-beden birlikteliği, cismanî haşr ve cennet-cehennem ebedîliği meseleleri merkeze alınarak hazırlanmıştır.

A. İbn Humeyr'in Sem'iyât Düşüncesinin Teorik Alt Yapısı

Kelâm ilminin başlıca meseleleri "usûl-i selâse" altında konumlandırılan ilahiyât, nübüvvât ve sem'iyât bölümlerinden oluşmaktadır. Sem'iyât bahisleri, çoğunlukla gaybî alana ilişkin bilgileri içerdiğinden aklın etkinlik alanının en az görüldüğü alandır. Bundan dolayı bu konulara dair bilginin kaynağı naslara dayanır. Fakat bu durum aklın bütünüyle dışlandığı ve işlevsiz kaldığı sonucunu doğurmamaktadır. Zira bu bahisler, her ne kadar kaynağı itibarıyla nassa dayanıyor olsa da aklın etkinlik alanına da girmektedir. Anlaşılabilmesi için akıl ile de temellendirilmesi gerekir. Bu durum aklın daha etkin kılınmasına, naklin ise fer' konumuna geçişine bağlıdır. Ancak bu durum, akıl ve nakil arasında kurulacak dengenin nasıllığı sorununu çıkarmaktadır. Nakil, gerçekleşeceğine ilişkin haberi bildirmekte, akıl ise naklin bu bilgisini anlayarak ve temellendirerek sağlam zeminini inşa etmektedir.

İbn Humeyr, kendi kelâm sistematğinde gaybî konuları sem'iyât başlığı altında ele alır ve nakli delilleri de dikkate alarak akılla temellendirmeye çalışır. Ancak bu konulardaki düşüncelerini herkesin anlayabileceği bir üslupla açıklar. Onun esas gayesi, insanın imanını tahkikî iman seviyesine yükseltmek olduğundan⁸ bu gayesine ulaştıracak argümanları da *dakiku'l-kelâm* zemininde inşa etmeye gayret eder. Nitekim muarızları naklî delilleri kabul etmemektedir. Bu yüzden o, aklın işlevsel kullanımına büyük önem verir, nazar ve istidlâl sıklıkla vurgu yapar.⁹ Bu çerçevede İbn Humeyr, sem'iyât çatısı altında kabir ahvâlî ve âhiret ahvâlîne ilişkin konuları ele alır. Ona göre gaybî alana dair haber verilen bu hususlar naklen sabit olduğu gibi aklen de imkânı tartışılabilen konulardır. Buradan hareketle o, temellendirmelerinde bir yönünü naklî delilde sabitlerken, akıl ise hakikati tasdik etme ve izah etmede bir araç olarak kullanır. Buna dayanarak *celîlu'l-kelâm* konularını *dakiku'l-kelâm* konularından bağımsızlaştırmadan, bütünsel bir şekilde irdeler. Sem'iyât konularını öğrenme arzusunda olan kişinin öncelikle

⁸ İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 99-101.

⁹ İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 101, 108, 115.

dakîku'l-kelâm konularına (kelâm kozmolojisine) hâkim olmasını, aksi halde ilgili konunun derinliklerine dalmamasını hatta öğrenmeye dahi başlamaması gerektiğini düşünür.¹⁰ Çünkü yalnızca naklî delil üzerinden bir okuma ve temellendirme yapmak bu hususları anlamlandırmayı zorlaştıracak, aynı zamanda muarızların itirazlarını sağlam gerekçelerle reddetme imkânı zayıf kalmış olacaktır. Bu bağlamda o, sem'ıyyât alanına ilişkin bu konuları öğrenme arzusunda olan bir kimsenin ilk olarak âlemin bölünemeyen küçük birimlerini/cüzlerini oluşturan ve dakik konularda tartışılan cevher, araz ve cisim gibi âlemin cüzlerine dair bilgiye sahip olunması gerektiği kanaatindedir. Bundan dolayı İbn Humeyr, kabir ve âhiret ahvâline dair mevzuları dakik temelinde açıklamaya ve delillendirmeye çalışır.

İbn Humeyr, zikredilen bilgilere sahip olunmasını son derece önemli görmüştür. Çünkü sem'ıyyât bahislerine ilişkin hususlar bu bilgi temeli olmadan öğrenildiğinde aklen mümkün görülmemekte ve gerçekleşmesi imkânsız bir durum kabul edilip hakikati inkâr edilmektedir. Oysaki şahid alana ilişkin akıl yürütmelerimiz neticesinde elde edilen bilgiler atomculuk ve fizik bilgisi esas alınarak temellendirildiği ve neticede aklın idrakine sunulduğu gibi görünür âlemde olmasa dahi gerçekleşmesi haber verilen ve nasla sabit olan bu hususlarda benzer bir yöntemle temellendirilebilir ve aklî ilkelerin, âleme ilişkin kabul edilen fizik teorileri temelinde hakikati ortaya koyulabilir.¹¹ İfade edilebilir ki İbn Humeyr'in sem'ıyyât bahislerini dakîku'l-kelâm düzleminde işlemesi ona özgünlük katan niteliklerden biri olmuştur. Bu minvalde onun mezkûr ilkeleri sem'ıyyât bahislerini izah etmede nasıl kullandığı meselelerin içerisinde nasıl dahil ettiği, ilgili konu başlıklarıyla açıklanmaya çalışılacaktır.

1.Kabir Ahvâli

İslâm'a göre insan, yaratılan varlıkların en değerlisi olduğundan canın/bedenin korunması dinin temel gayesinden biri olmuştur. Bunun ifadesi olarak da ölümden sonraki bedenine de değer verilmiş, diğer varlıklar tarafından parçalanıp zarar görmemesi için toprağa defnedilmesi istenmiştir.¹² İnsan bedeninin ölümünün ardından defnedildiği mekâna "kabir" denilmektedir. Bunun yanında "makber", "merkad", "cedes" kavramları da kabir manasında kullanılan diğer kavramlardır.¹³ Eş'arî kaynaklarda kabir ahvâli, kabir azabı, sübûtu, keyfiyeti, Münker-Nekir meleklerinin sorgusu çerçevesinde ele alınmıştır. İbn Humeyr'de konuyu bu temayüle uygun olarak kabir azabı, sübûtu, mahiyeti, Münker-Nekir sorgusu başlıkları altında derin tartışmalara girmeden öz bir biçimde kozmolojik argümanlar kullanarak ele almıştır.

1.1. Kabir Azabının Sübûtu ve Ahvâli Meselesi

Âhiret yaşamının birinci uğraşını oluşturan kabir hayatı, ilk dönem kelâm literatüründe "kabir azabı" adıyla yer alır.¹⁴ Bu bağlamda Eş'arî kaynaklarda kabir ahvâli, kabir azabı, sübûtu, keyfiyeti, Münker-Nekir meleklerinin sorgusu çerçevesinde ele alınmıştır. Eş'arîler, kabir azabını naklî delillerle sabit, aklî olarak da inkârı mümkün olmayan konular arasında saymaktadır. Bundan dolayı kabir azabının sübûtunu naklî delillere dayandırmışlardır. Ancak yeri geldiğinde muarızlarına karşı aklî delillere de başvurmuşlardır. Örneğin, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) bilginin kaynağını sem'ıyyât ve akliyyât şeklinde ikili bir ayrıma tâbi tutarak ele almıştır. Onun açısından sem'ıyyât ve buna bağlı olarak kabir ahvâline dair haberler, tevâtür derecesine ulaştığında bu alana dair ilmin sınırı, kesinlik ifade eder. Zannî bilgi taşınması durumunda, yine itibar edilir, aklî yolla ispatının mümkün olmaması gerekçe gösterilerek inkâr edilmez. Nitekim onun açısından bu hususlar akıl ile temellendirilebilir.¹⁵ Gazzâlî (ö. 505/1111) ise zihinde yer alan hususları sadece akılla bilinmesi mümkün olan, sadece nakille bilinmesi mümkün olan ve her ikisiyle de bilinebilenler şeklinde ayırmıştır. Ona göre âlemin yaratılmış olması (muhtes), onun bir yaratıcısının bulunması (muhtes) ve O'nun da kudret, irade, ilim gibi sıfatlara sahip olduğunun bilinmesi aklî delille ulaşılabilen bilgilerdir. Âhiret ve kabir ahvâline dair hususlar ise salt nakil ile ulaşılabileceğimiz haberlerdir. Gazzâlî, hem aklî hem de naklî delille bilinebilecek hususlara Allah'ın âhirette görülmesinin imkânı ve varlığın tek ilahî olması hususlarını zikretmektedir.¹⁶ Seyfeddin Âmidî de (ö. 631/1233) delillerin aklî ve naklî olarak iki kısma ayrılabilirliğini, kabir azabının naklî delillerle sabit ve akıl ile kavranabileceği düşünür.¹⁷ Görülüyor ki Eş'arî âlimler, kabir azabının sübûtunu temellendirirken naklî

¹⁰ İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 332.

¹¹ İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 331.

¹² Süleyman Toprak, "Kabir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/37.

¹³ Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn - M. Ali en-Neccâr (Kahire: y.y., 1966), "kbr", 9/138; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dârü's- Sâdir, t.s.), "kbr", 7/366-367.

¹⁴ Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 146.

¹⁵ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-îtikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdulmunim Abdulhamid (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1950), 358.

¹⁶ Ebü Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-îtikâd*, haz. Enes Muhammed Adnan eş-Şerefi (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2012), 271-272.

¹⁷ Ebü'l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, nşr. Ahmed Muhammed Mehdi (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004), 4/332.

delillerle sabit, akli delillerle de inkâr edilmesi mümkün olmayan bir husus olarak kabul etmişlerdir. Zira onlara göre dinî bilgi içerisinde yer alan hususlar kaynağı itibarıyla nassa dayansa da akılla da anlamlandırılmaktadır. İbn Humeyr de benzer şekilde görüşünü, dinin verileri ile aklın verilerinin tenakuz göstermeyeceği ilkesinden hareketle şeriatla akla muhalif olan bir şeyin olamayacağı fikrine dayandırır.¹⁸ Ayrıca o, Eş'arîler ile aynı düzlemde konuyu tartışmış ve akli deliller ile temellendirmeye çalışmıştır. Onun bu temellendirmeye sevk eden husus ise yaşadığı coğrafyada bid'at ehli ve inanmayan (mülhid) kimselerin kabir hayatına dair durumların varlığını kabul etmemelerinden kaynaklıdır.¹⁹ Zira bahsedilen gruplar, duyu tarafından algılanamayan ve gaybî olan mevzuların inkâr edilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu nedenle İbn Humeyr, öncelikle kabir azabının sübûtunu ve ahvâllerine yönelik tartışmaları cevher ve arazlar üzerinden ispatlamaya çalışmıştır. Öte yandan o, kabir azabının hakikatinin nassa dayandığını, akıl yönüyle de bu hakikatin gerçekleşme imkânının olduğunu bu nedenle bir inanç ilkesine dönüştüğüne vurgu yapmıştır. Bununla birlikte azabın mahiyetini cevher-araz düalitesi üzerinden izah etme çabası, onu Eş'arîlik içerisinde özgün kılan bir yön olmuştur. Diğer taraftan kabir azabına değinip kabir nimeti meselesine yer vermemesi ise kanaatimizce azabın ispatlanmasının nimetin de ispatını içermiş olmasındandır.

1.2. Kabir Azabının Mahiyeti ve Ruh-Beden Birlikteliği

Kabir azabının mahiyeti konusu da kelâmcıların tartıştığı mevzulardan biridir. Eş'arî âlimler, kabir azabının ruh ve beden birlikteliğiyle gerçekleşeceğini savunmuş; ruhun ölümden sonraki insan bedenine i'âdesini gerekli görmüşlerdir. Ancak bu i'âdeyle dünya hayatındaki bir yaşantının gerçekleşeceğini kast etmemişlerdir. Onlara göre ruhun i'âdesinin eleme hissedebilmesi için bedenin bir kısmında veya bölümünde canlılığın bulunması gerekir. Ayrıca görme organıyla bu hakikatin idrâk edilememesi inkâr edilmesine neden olmamaktadır. Zira gözün gördüğü, insanın yalnızca cansız bedenidir yani zahiri dir. Oysaki azap, bedenin bütününde gerçekleşmeyi gerekli kılmaz. Aksine bedenin bir cüzünde canlılığın bulunup azabın o şekilde de hissedilebilmesi mümkündür. Bu nedenle onlar, bedenin herhangi bir parçasında hareketin varlığını şart görmemişlerdir.²⁰ Bu bağlamda görüşlerine yer verilen Eş'arîler açısından insanın kabirdeki durumu mutlak anlamda bir yokluğu içermemekte yalnızca bir halden başka bir hale dönüşüm söz konusu olmaktadır. Fakat dünya yaşantısında etkin olarak bedenle iç içe bulunan ruh, bu durumunu muhafaza edip, etkinliğini korusa da artık içinde bulunduğu bedenin etkin olmadığı bir hale geçmiştir. Her ne kadar ruh, dünyada bedenin organlarıyla işlerlik gösterse de ölüm haliyle artık bu organlar da ortadan kalkmıştır. Ancak ruhun özsel olarak sahip olduğu nitelikleri kaybolmadığı için hissetme ve duyumsama eylemini yapabilmektedir. Bu noktada Cüveynî, "insanın dünyada gerçekleştirdiği idrakleri, kalp ve beyin bölgesindeki birtakım noktalarla gerçekleşmektedir" görüşündedir. Ona göre bu hususun haricinde işlev gösteren el, ayak ve göz gibi organlar; bedeni kontrol edenin (akıl, dimağ) kavramak için kullandığı parçalarıdır. Allah, latif niteliğine sahip bu cisimlere ruh verir.²¹ Cürçânî, elemin duyumsanabilmesi için bünyenin gerekli olmadığını, aracısız olarak bile kişinin azabı duyumsamasının, Allah için gerçekleştirmesi imkânsız bir durum olmadığını belirtmiştir.²²

İbn Humeyr, "arazlar cevherleri meydana getirir ve cevherler olmadan kaim olamazlar" ilkesi gereğince azabı ruh ve beden birlikteliği üzerinden ispatlamaya çalışarak muarızlara deliller getirir. Zira ona göre azap, ruh ve beden birlikteliğiyle gerçekleşir. Bu hususu ise ağırlıklı olarak ruha yüklediği anlam düzleminde temellendirmeye çalışır ve yapılan eleştirilere yanıt verir. O, öncelikle muarızların yani duyu verilerinin dışında bilgi kabul etmeyenlerin dile getirdiği, "kabir azabının gerçekleşeceğine ve onun mahiyetine ilişkin öne sürülenler tecrübeyle çelişmektedir. Zira biz ölü kimseyi dikilmiş bir vaziyette görmediğimiz gibi kendilerine soru sorulduğunu ve onların da konuştuklarını duymuyoruz. Kabirde bu olayların meydana gelmesi ve toprakta meleklerin bulunması mümkün değildir" iddialarını paylaşır. Bu türden iddialara karşı da mucize, keramet, haşir gibi konuları temellendirdiği yöntemle cevap vereceğini ifade eder.²³ Nitekim İbn Humeyr, mucize gibi olağanüstü olayların Allah tarafından yaratıldığını söyler. Bundan dolayı ona göre Allah doğal akışta âdeti, mucize gibi olaylarla bir kere değiştirdiyse buna benzer başka durumlara da güç yetirebilir. Böylelikle olayı önce naklî olarak ispat eder. Daha sonra aklen gerçekleşme imkânına dair izahlar getirir. Bu öncül den hareketle İbn Humeyr, kabir azabının ruh ve bedenle birlikte gerçekleşmesini bir tür mucize olarak görür. Öte yandan mucizeyi her türlü reddeden mülhid gruplarla da tartışma yapmayı anlamsız bulur. Zira ona göre bu tür gruplar ister hissî olsun ister haberî mucizenin her çeşidini kabul etmemektedir.²⁴

¹⁸ İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 340.

¹⁹ İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 339.

²⁰ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, 275; Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, 172.

²¹ İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-Âkâdetü'n-Nizâmiyye fî Erkânî'l-İslâmiyye*, thk. Zâhid Kevserî (Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-turas, 1992), 78.

²² Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, haz. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1998), 8/346.

²³ İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 340.

²⁴ İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 340.

İbn Humeyr, ruha yüklenen anlam üzerinden de muarızlara itirazlarda bulunur ve ruhun cevher veya cisim olarak görülüp görülmeyeceği üzerinden bir temellendirme yapmaya çalışır. Ona göre ruhun neliği konusunda farklı görüşler mevcuttur. Bir görüşe göre ruh, cevherdir ve cisimlerle herhangi bir ilişkisi yoktur. Başka bir grup ruhun basit bir cevher olduğunu ancak birleşmeyi (terkip) kabul etmeyeceğini iddia eder. Yani onlara göre ruh bedene bitişik değildir. Sıkışan, manevi zevklere varan ve azabı çeken yalnızca ruhtur.²⁵ İbn Humeyr'e göre bu görüşte olanlar bâtinîye ve filozoflardır. Onlar, ruhun bir cevher olduğunu kabul ederler ve şu âyeti kendilerine hüccet kabul ederler: “*Aklı olan veya şuurlu olarak söze kulak veren kimse için bunda büyük ibret vardır.*”²⁶ Zira onlara göre görebilen, konuşan ve akıl sahibi olan kimseler bu söze muhatap kılınmışlardır. Diğer bir grup ruhu latif bir cisim olarak kabul eder ve onlara göre dünyada bu ruh bedenle birlikte. Ancak ölümle birlikte bedenden bağımsızlaşıp varoluşunu sürdürür. İbn Humeyr, bu hususta Eş'arî âlimlerin ve kendisinin “üstadlarımız” şeklinde andığı Bâkîllânî ve Ebû İshak el-İsferâyînî'nin (ö. 418/1027) görüşlerinden de bahseder. Onların görüşlerini en doğru ve muarızlara cevap verebilecek deliller barındırdığı kanaatini paylaşır. Zira onlar açısından bakıldığında ruh, hayattır. Hayat ise nazar, ilim, irade ve kudret gibi yetilerin şartıdır. İbn Humeyr'e göre ruhun doğrudan “hayat” olarak nitelendirilmemesinin nedeni ise ruh kavramının daha uygun olmasından kaynaklıdır. Zira her hayat ruhtur ve her ruh da aynı zamanda hayata işaret eder.²⁷ Denilebilir ki burada hem Eş'arîler hem de İbn Humeyr muarızlara karşı ruhun varlığını temellendirmek için onu bir cevher veya cevherlerin meydana getirdiği bir cisim olarak tarif etmişlerdir. Başka bir deyişle ruhu, bedeninde hayat bulduğu bir yer olarak görmüşlerdir. Nitekim bir canlıda hayat yani yaşam olmazsa varlığı sürdürmesi mümkün olmaz. Aynı şekilde ruhun olmadığı bir bedende ilim, irade, kudret gibi arazların varlığından da bahsetmek zor gözükmemektedir. Bu noktada da İbn Humeyr'in “arazlar cevherleri meydana getirir ve cevherler olmadan kaim olamazlar” ilkesi üzerinden bir delillendirmeye gittiği söylenebilir. Ayrıca İbn Humeyr ruhun latif bir cisim ve hayat niteliğinin bir işareti olduğu görüşüyle azabın ruh ve beden bütünlüğüyle olmasının düşünsel alt zeminini inşa etmiş olmaktadır. Nitekim ona göre azabın mutlak manada cansız bir bedende gerçekleşmesi imkân dahilinde değildir. Ona göre böyle bir durum mümkün olmadığından insanda azabın hissedilebilmesi için bir parça idrake de ihtiyaç vardır. İdrak unsurları da değiştiği üzere arazlar gibi olduğundan hayat cevherine/cismine dayanarak varlığını sürdürür. Böylece azabın ruh olmadan meydana gelebileceği delillendirilmiş olacaktır.

İbn Humeyr, ruhu “hayat” manasına gelecek şekilde ifade ettikten sonra, gelebilecek şu şekilde bir itirazın da olabileceğini belirtir: Şayet muarızlar, “siz ruhu hayat, hayatı da ruh olarak adlandırıyorsunuz. Halbuki ruh cevher veya cisim değil bir arazdır. Araz ise tek başına kaim olamayan ve bâkîlik özelliği de olmayan bir şeydir. Bu durumda ruh nasıl yükselerek, alçalarak veya hissederek bir emre muhatap kılınabilir?”²⁸ diyebilirler. Nitekim onlara göre eğer hayat ve ruh arasında bir özdeşlik varsa her ruh hayat ve her hayat da ruh olarak tarif edilemez. Zira arazlar tek başına kaim olmadığı gibi bir mekânda sürekli bir şekilde de var olamazlar. Bundan dolayı ruh, hayat arazının sahip olduğu yükselme, alçalma, hissetme gibi nitelikleri taşıyarak bezm-i eleste hitaba muhatap kılınır. Ayrıca ruh aynî olarak hayat ile özdeş görüldüğünde hayat arazının yükselme, alçalma ve hissetme gibi ek arazlarını da barındırması gerekir. Ancak bir arazın bu nitelikleri taşıması mümkün değildir. Arazlar, arazları taşıyamaz. Bunun sonucunda onlara göre ruh ve hayat arasındaki özdeşleştirmede sorunlar ortaya çıkacaktır. İbn Humeyr bu itirazı muarızların yaptığı gibi cevherler ve arazlara yüklenen anlamlar üzerinden temellendirerek görüşlerini reddeder. Onun açısından şayet ruh, hayat niteliğinin aksine filozofların savunduğu gibi cevher olarak kabul edilirse “cevherlerin mütecânis (aynî cins)” olduğu sonucu olduğu ortaya çıkar. Ancak filozoflara göre ruh, bedenden ayrıdır. Bu durumda onlara göre ruhu, bedenden ve bedeni meydana getiren sair cevherlerden farklılaştıran bir unsur zatında bulunmamaktadır. Söz gelimi, kolumuzu oluşturan cevherleri, ayaklarımızı oluşturan cevherlerden farklı kılan şey, ruhun taşıdığı birtakım arazların farklılık göstermesinden kaynaklıdır. Bu yüzden İbn Humeyr'e göre ruhun cevher olduğu savunulduğunda insan bedeni ölümle birlikte değişip dönüşeceğinden dolayı onu öteki varlıklardan farklı kılacak özgün değerini ortaya çıkaracak bir özellik de kalmayacaktır. Ayrıca beden değişim ve dönüşüm yaşadığında ve olduğu halinden başkalaştığında ruhun, bedenden bağımsızlaşması ve yetkinliğe ulaşması da imkân dahilinde olmayacaktır. Çünkü ruhun yetkinlik kazanıp değerini korumak için hayat ve hayat ile birlikte birtakım özellikleri ruhun taşıması gerekir. Bundan dolayı İbn Humeyr, bedeninde kalanların, ruh cevherini ondan bağımsız kılan şeyin hayat ve beraberinde var olan vasıflar olduğunu düşünür. Ona göre beden çürüdüktan sonra ruh denilen cevher bedenden ayrıacaktır. Cevherler mütemâsil niteliğini taşıdığından “ruh cevherdir” düşüncesi kabul edildiğinde bir ruhu ötekilerden ayırabilecek bir özellik de olmayacaktır. Öte yandan İbn Humeyr, Bâkîllânî'nin de ruhun hayat olduğuna dair görüşü savunduğunu aktarır.²⁹ İbn Humeyr'in kabir azabında ruh-beden birlikteliğine dair getirdiği deliller ile burada

²⁵ İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 332.

²⁶ Kâf 50/37.

²⁷ İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 335; Ayrıca bk. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 377.

²⁸ İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 335.

²⁹ İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 336.

cevher ile araza yüklenen anlamlar üzerinden de ruhu ispatlamaya çalıştığı görülmektedir. O, cevherlerin mütecânis özelliğini kabul etmekle beraber muarızların ruhu cevher olarak değil, araz olarak nitelendirmesini kabul etmez. Zira ona göre ruh cevherdir ve hayat arazi ile birlikte kaim olmaktadır. Diğer taraftan filozofların da ruhu bir cevher olarak gördüğünü dile getirir. Ancak bu hususta ayrıştıkları noktanın filozofların ruhu bedenden ayrı olarak görmeleri görüşü olduğunu belirtir. Ona göre cevherler tek başlarına kaim olabildikleri için ruh da beden çürüyüp gitse bile varlığını sürdürebilir. Bundan dolayı da bir hayat arazi ve onun taşıdığı özellikleri içermesi gerekir. Ancak ruha da muarızların iddia ettiği gibi araz manası yüklenirse araz, arazi taşıyamayacağından varlığını sürdüremez.

Sonuç itibarıyla İbn Humeyr'in kabir azabının mahiyeti hususunda Eş'arî alimlerle birlikte ruh ve beden birlikteliğini savunduğu söylenebilir. Zira denilebilir ki İbn Humeyr'in ruhu hayat sıfatı ile beraber ele alması önemli bir husustur. Ona göre hayat, ruh ve bedene sahip olan bir insan için beden ruh ile beraber canlılık kazanmasıdır. Ancak hayat sadece sözü edilen birliktelikten ibaret görülmemelidir. Bu hayatın bir çeşididir. Beden yapısı itibarıyla işlevini yitirdiğinde bile ruh, hayat ile birlikte olduğundan hayatın taşıdığı elemi ve sevinci hissetme, akletme ve bilme gibi nitelikleri de korur. Buna imkân tanıyan ruhun kendi özsel yapısından kaynaklıdır. Hayatın ise dayanağını ruh oluşturduğundan (ruh=hayat=canlılık) insan bedeni ölse bile ruh ontolojik yapısından dolayı varlığını sürdürür. Zira ruh canlılığını bedenden almaz. Aksine beden canlılığı ruha bağlıdır.³⁰ Dolayısıyla İbn Humeyr'e göre kabir azabını reddetme ve elemi yaşanmayacağı gibi iddialar tutarsızdır. Buna bağlı olarak muarızların ruhu araz kabul etmesi veya filozofların cevher olarak tarif edip bedenden ayrı bir anlam yüklemesi de doğru değildir. Bu yüzden İbn Humeyr cevherler ve arazların özellikleri ve anlamları üzerinden temellendirmelerde bulunarak kabir azabının mahiyeti ve ruh-beden birlikteliğini muhataplarına karşı savunduğu ifade edilebilir.

2. Âhîret Ahvâli (İ'âde/Yeniden Yaratma- Cennet ve Cehennem Ebedîliği)

Arapça bir kelime olan âhîret, a-h-r kökünden türemiş, son anlamına gelen ve ölümden sonraki var oluşu ve hayatı ifade eden bir kavramdır. Kur'ân'da âhîret anlamını taşıyan “el-yevmü'l-âhîr, ed-dârü'l-âhîre, en-neş'etü'l-âhîre” gibi birtakım tabirler de bulunmaktadır.³¹ Akâid ve kelâm literatüründe âhîret hayatı, “sem'iyât, meâd, va'd-vâid” isimleriyle de zikredilmiştir.³² Âhîret hayatı, dünya hayatının son bulmasıyla başlayan ve yeni bir varoluşu ifade ettiğinden bu varoluşun gerçekleşmesi ölü bedenlerin yeniden yaratılmasıyla mümkün olabilecektir. Bu nedenle âhîret yaşamının başlaması, yeniden yaratılış/i'âde ile gerçekleşecektir. Âhîret yaşamına ilişkin olgular yukarıda ifade edildiği gibi kaynağı itibarıyla nassa dayanmaktadır. Ancak bu hususların aklın imkânı açısından da temellendirilmesi mümkündür. Hatta İbn Humeyr'e göre gereklidir. Bu nedenle âhîrette gerçekleşecek olayları kelâm kozmolojisiyle temellendirerek açıklamaya ve bu konularda yöneltilen eleştirilere cevaplar vermeye çalışır.

2.1. İ'âde/Yeniden Yaratma Meselesi

Dünya hayatı her ne kadar âhîrete hazırlığın yeri ve varlığa ilişkin esas ve ilkelerin belirlenmesine dönük bir öneme sahip olsa da esas vurgu âhîret hayatı üzerindedir.³³ Zira âhîret hayatı insanın dünya yaşamındaki kazanım ve edimlerinin sonuçlarını görecekleri ve haklarını adâletle alacakları yerdir. İnsanın bu gerçekliğe ulaşması ise ölü beden ardından yeniden bir var oluşa geçmesi (yeniden yaratma/i'âde) ile mümkün olacaktır. Bu noktada yeniden yaratma âhîret hayatının temel safhalarından biri olmaktadır. Yeniden yaratma, kelâm kaynaklarında “ba's ba'de'l-mevt” ismiyle yer verilmiştir. İbarede ifade edilen ba's, sözlükte “oturanı kaldırmak, harekete geçirmek ve diriltmek”³⁴ gibi manaları taşımaktadır. İstilah anlamıyla ise “âhîret yaşamının başlaması için ölümlerin diriltmesi”³⁵ şeklinde tanımlanmıştır. Kur'ân'da zikredilen neş'e-i uhrâ,³⁶ neşir,³⁷ halk-ı cedîd³⁸ ibareleri de i'âde manasında kullanılan diğer kavramlardır.

Eş'arîler'e göre i'âde sem'an sabit, aklen mümkündür.³⁹ Onlar, i'âdenin ancak şer'î yolla bilinebilir olduğundan meseleyi ilgili

³⁰ Yasin Pişgin, “Kabir Hayatının Kur'ân'daki Temelleri”, *MJH: Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi* 10/1 (Mart 2020), 422.

³¹ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzî'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: y.y., 1945), “ahr”, 33; Bekir Topaloğlu, “Âhîret”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/543.

³² Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, 208.

³³ el-Ankebût 29/64; el-Mümin 40/39.

³⁴ Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, “ba's”, 2/334; Yusuf Şevki Yavuz, “Ba's”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/98.

³⁵ Şaban Ali Düzgün (ed.), *Kelâm: El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 598.

³⁶ en-Necm 53/47; el-Ankebût 29/20.

³⁷ el-Bakara 2/259; el-Furkân 25/3; er-Rûm 30/20; el-Mülk 67/15.

³⁸ er-Ra'd 13/5; el-İsrâ 17/49; el-Âdiyât 100/10.

³⁹ Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, nşr. Ahmed Şemseddin (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 262; Sa'düddîn Mes'ûd b.Ömer et-Teftâzânî, “Makâsîd”, *Şerhu'l-Makâsîd*, nşr. Abdurrahman Umeyra (Beirut: Âlemu'l-Kütüb, 1998), 5/82.

âyetlere referansla temellendirirler. Yaratmanın mahiyetine dair ise “Orada yaşayacaksınız, orada öleceksiniz ve oradan (diriltip) çıkarılacaksınız”⁴⁰ ve “Sizi topraktan yarattık; yine sizi oraya döndüreceğiz ve bir kez daha sizi ondan çıkaracağız”⁴¹ âyetlerini delil getirirler. Böylelikle ikinci yaratmanın ilk yaratılışın benzeri olduğunu öne sürerek ikinci defa yaratılışın topraktan olacağını yani cismanî/bedensel bir yaratılış şeklinde olacağını düşünürler.⁴² İbn Humeyr ise bu hususta Eş'arîler ile benzer görüştedir. O, i'âde'yi ibdâ' (ilk olarak yapmak, ihdas etmek)⁴³ üzerinden açıklar. Ona göre Allah ilk yaratmayı gerçekleştirdiği gibi öldükten sonra yeniden yaratmayı da gösterecektir. İ'âde ise “Sizi topraktan yarattık; yine sizi oraya döndüreceğiz ve bir kez daha sizi ondan çıkaracağız”⁴⁴ âyetinden yapılan bir değerlendirmeye bedensel bir diriliş olacaktır. Buradan hareketle İbn Humeyr i'âdeyi ibdâ' kavramından hareketle açıklamaya çalışır. Allah'ın ilk yaratmaya güç yetirdiği gibi ikinci yaratmayı da meydana getireceğini söyler. Bunun da cismanî bir yaratılış olması gerektiğini belirtir.⁴⁵ Görülüyor ki İbn Humeyr kelâm kozmolojisinde âlemin ve içerisinde yaratılan tüm canlıların yoktan yaratıldığı tezine dayanarak ikinci yaratılışın da Allah tarafından tekrar meydana getirileceğini dile getirir.

2.2. Bedenlerin İ'âdesinin Mahiyeti ve İmkânsızlığına Yönelik Eleştirileri

Yeniden yaratmanın keyfiyeti meselesi şu iki tartışmayı doğurmuştur. İlki, i'âde'nin cismânî bir yaratılış mı olacağı yoksa ruhen mi olacağı noktasındadır. Tartışmanın ifade edilen kısmı ma'dûmun yokluk halinde de zatının devam edip etmediği düzleminde yapılmıştır. İkincisi ise ilk hususun devamı niteliğinde olan yeniden yaratmada bedeninin hangi parçalarının esas alınacağı üzerinedir. Eş'arîler, ma'dûmun yoklukta sabit olduğunu kabul etmişlerdir. Bu nedenle i'âdesini imkânsız görmemişlerdir. Zira, imkânsız olduğu kabul edilseydi ilk yaratmanın da mümkün görülmemesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Onlar, var olan şeyleri, varlığı yokluğa öncelenmiş oldukları ve var olma imkânını zâtlarında taşıdıkları için var olmuşlardır şeklinde düşünmüşlerdir. Dolayısıyla bir şey zâtında mümkünlüğü taşıyorsa onun varlığı yokluk haline öncelenerek yaratılmasıyla varlık haline gelip sonra yokluğa karışması, ardından yeniden yaratılması durumları arasında temelde bir ayrım yoktur. Başka bir ifadeyle var olanın yok olması ve sonra yaratılması o şeyin özünde taşıdığı var olma imkânını zedelememektedir. Ma'dûm ise bir mahali gerekli kılmamaktadır. Bu yüzden ma'dûmun tekrar var olması imkân dahilindedir. Arazların yeniden yaratılması konusunda ise bazı Eş'arî âlimler onların yeniden yaratılma (teceddüd-i araz) özelliğine sahip olduğunu söylerler. Böylece arazlarda bir özellik ortaya çıkar. Ancak diğer bir Eş'arî grup bu görüşün doğru olmadığını yeniden yaratmanın ilk yaratma gibi olduğu ve bir nitelikten ötürü yaratılmayacağı kanaatinde dirler.⁴⁶ Burada arazların bir özelliğinden dolayı yeniden yaratılmasını kabul etmeyen Eş'arîlerin ona zatî nitelik kazandırılmaması ve kaim olmak için cevhere ihtiyaç duyması niteliklerini gözettiği söylenebilir. Bu hususta Cüveynî, yeniden yaratmada cevher ve arazın birlikteliğiyle gerçekleşmesinin aklen imkânsız olmadığını nitekim bu durumun çerçevesini ortaya koyan kesin delilin bulunmadığını ifade etmiştir.⁴⁷ Gazzâlî, yeniden yaratmada insanın bedensel bütünlüğüyle yaratılacağını, arazların ise yeniden yaratılmasının mümkün olmadığını düşünmüştür. Zira ona göre arazlar devamlı değildir. İnsan ise sadece arazlarıyla değil; bütün bir şekilde cismi yapıyla insandır.⁴⁸ Bâkîllânî ve Teftâzânî ise yeniden yaratmanın insanın bütün cisminden ziyade aslî parçalarının birleşmesiyle meydana geleceğini belirtmiştir.⁴⁹ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ise ilk olarak var olan bir şeyin araz olsun, cisim olsun ayırt etmeksizin yeniden yaratılmasının mümkün olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁰

Mu'tezile ise cevherin yeniden yaratılmasını mümkün görürken araz türlerinden yalnızca salt devamlı olanların ve insanın gücü dahilinde olmayanların yeniden yaratılmasının mümkün olduğunu ifade etmiştir.⁵¹ İbn Humeyr bu görüşü tutarlı bir görüş olarak görmemektedir. Çünkü onun düşüncesi açısından arazların bir kısmının yeniden yaratılmasını mümkün görüp bir

⁴⁰ el-A'râf 7/25.

⁴¹ Tâhâ 20/55.

⁴² Ali Rıza Güneş, “Kur'an'a Göre İnsanın Yeniden Yaratılış Anlamındaki İadenin Mahiyeti”, *Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 8 (Ekim 2020), 109.

⁴³ Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, “bd'a”, 115; Mustafa Çağrırcı, “Yaratma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/324.

⁴⁴ Tâhâ 20/55.

⁴⁵ İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 342. Benzer ifadeler için bk. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 4/ 251-252.

⁴⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 4/250.

⁴⁷ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 371-372.

⁴⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, 175; Veysel Eliş, “Cüveynî Fiziğinde Hareket Fenomeni: İ'timâd Teorisi ve Tafrâ Eleştirisi Bağlamında Bir Çözümleme”, *Kader* 21/2 (Aralık 2023), 493.

⁴⁹ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâidü'n-Nesefiyye*, thk. Ali Kemâl (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2014),99; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/83.

⁵⁰ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 260.

⁵¹ Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh el-Bahrânî, *et-Tezkire fi Ahkâmü'l-Cevâhir ve'l-A'râz*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: el-Me'hedu'l İlmî el-Fransî li'l-Asârîş Şarkıyye bi'l-Kâhire, 2009), 1/37; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 262; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 4/250.

kısımının yaratılmasının imkânsız olduğunu düşünmek tutarlı bir taksim olarak durmamaktadır. Zira bu durum bir açıdan Yaratıcı'nın kudretini sınırlandırmak anlamına gelir. Bunun sonucunda bir kısım şeyleri yapmaktan âciz olan Yaratıcı'nın diğer şeyleri de yapmaya kudretinin olmadığı mümkün olur ki bu durum muhaldir. İbn Humeyr, doğru yaklaşımın Eş'arîler'in görüşü olduğunu düşünür. Nitekim onlar cevher ve araz türünden olan tüm şeylerin yeniden yaratılmasının imkânsız bir durum olmadığını düşünmüşlerdir. İbn Humeyr, bu meseledeki kendi düşüncesini ise “Sizin yaratılmanız ve öldükten sonra tekrar diriltmeniz, ancak bir tek insanı yaratmak ve diriltmek gibidir”⁵² âyetinde zikredilen “nefsin vâhidetin” ifadesindeki “nefs” kelimesi üzerinde delillendirir. Buradaki kelimenin her cevher ve araz için kullanılabileceğini belirtir. Bu nedenle ona göre yeniden yaratmada cevherler ve arazlar arasında bir ayrıma gitmek doğru değildir.⁵³ İbn Humeyr, yeniden yaratmanın mahiyeti noktasında cismânî mi ruhen mi olacağına ilişkin görüşünü doğrudan beyan etmemiş olsa da i'âde'yi cevher ve araz düzleminde ele alması ve cismânî yaratılışa vurgu yapan âyetleri referans göstermesi önemlidir. Bu durum onun cismânî/bedensel yaratılışı kabul ettiğini doğrular niteliktedir.

İbn Humeyr, yeniden yaratmanın ruhen olacağını iddia edenleri yaklaşımları itibarıyla ayrıma tâbi tutmuş ve savunmacı bir yaklaşımla ilzam etmeye çalışmıştır. Buna göre ilk yaklaşımı kabul edenler, her iki yaratmayı da yani ibdâ' ve i'âdeyi reddeden Dehriyye'dir.⁵⁴ İkinci yaklaşımda olanlar ise ibdâ'yı kabul ettikleri halde i'âde'yi reddedenlerdir. Üçüncü yaklaşımda olanlar ise ibdâ' ve i'âde'yi kabul edip bunun cismen değil ruhen gerçekleşeceğini kabul eden İslâm filozoflarıdır.⁵⁵ İbn Humeyr, ilk görüşü benimseyen Dehriyye'ye onların kendi âlem tasavvurlarından hareketle cevap vermeyi uygun görmüştür. Şöyle ki Dehriyye, âlemin ve içindeki varlıkların, oluş ve bozulmuş ve dört unsurun birleşme ve ayrılmasıyla işlerlik gösterdiğini, hayat ve ölüm döngüsünün de bu düzen içerisinde gerçekleştiğini iddia etmişlerdir.⁵⁶ Yani onların âlem düşüncesinde tabiatın devamlılığını sağlayan “kevn ve fesad”dır. Bir şey fesada/bozulmuş geçtikten sonra o yeni bir oluşla varlık kazanmakta, böylelikle âlem bu döngüyle devam etmektedir. Ezelî olarak gerçekleşen oluş, fesada uğrayarak sûreten bir yokluğa uğramakta, mutlak olarak yok olmamaktadır. İbn Humeyr, onların bu gerekçeye tutunarak i'âde'yi reddetmelerini tutarsız bulmaktadır. Çünkü yok oluşa geçen (fesad olan) tekrardan bahsi geçen döngüsellikte yeniden var oluşa (kevn) geçebiliyorsa buradan hareketle Yaratıcı'nın bir varlığı yok edip, ardından tekrar yaratmasında bir imkânsızlık görülmemelidir.⁵⁷ Zira burada her iki görüş de aynı iddiayı savunmakta sadece isimler değişiklik göstermektedir. Denilebilir ki Dehriyye'ın kevn-fesad kavramsallaştırması, İbn Humeyr'in ibdâ'-i'âde kavramları kullanımına denk gelmektedir. Ancak Dehriyye'ın kevn ve fesad döngüsüyle ifade ettikleri hâl, zorunlu sebeplere dayanmaktadır ve onlara göre sebep-sonuç zinciri ezeldir. Yani onların düşüncesinde öncesinde yokluk geçmiş bir varlık bulunmadığından yöneltilecek itirazların onlar açısından bağlayıcılığı yoktur. İbn Humeyr'in de bu durumun bilincinde olduğu görülmektedir zira Dehriyye'den sebep-sonuç zincirinin hâdis olduğunu kabul edenler olduğunu belirtmiş ve itirazının muhataplarının onlar olduğuna dikkat çekmiştir. Öyleyse ona göre sebep-sonuç zincirinin ilk halkası yok iken varlığa geldiyse ve bir başlangıcı olduysa yani ezeli değilse o halde bedenlerin i'âde'sinin de mümkünlüğü kabul edilmelidir. O, ikinci yaklaşımı kabul eden yani, ibdâ'yı kabul edip, i'âde'yi reddedenlerin ise nazar ve istidlâli terk ettiklerini düşünmektedir. Zira ona göre ilk yaratmanın kabul edilmesi durumunda ikinci yaratmanın (i'âde) kabulü zorunlu olacaktır. Zira eylem noktasında iki hususta yaratmayı içermektedir. Bu durumu yapımı tamamlanmış bir saray gören kişinin o sarayı bir ustanın işi olduğunu bilmesi ancak aynı ustanın evi yıkıp yeniden kurmasını mümkün görmeyen kişinin durumuna benzetir.⁵⁸ Bundan dolayı İbn Humeyr'in Dehriyye ve benzer grupların bedenlerin yeniden yaratılması hakkındaki görüşlerini tutarsız bularak eleştirilerde bulunduğu görülmektedir.

2.3. Cennet ve Cehennem Ebedîliği Problemi

İslâm düşünce geleneğinde cennet ve cehennem ebedîliği problemi erken dönemlerden itibaren tartışılan meselelerden biri olmuştur.⁵⁹ Ehl-i sünnet kelâmcılarının kâhîr ekseriyeti cehennem kâfirler için sonsuz olduğunu, mümin kimselerin ise kazandıkları miktarda elemi his ettikten sonra affedilecekleri görüşündedir. Dayanak olarak da Allah'ın affetmesinin mümkün olmadığı kimselerin vasıflarına yer verildiği âyetlerde kati bir şekilde ifade etmiş olmasını kaynak gösterirler.⁶⁰ İbn Humeyr ise

⁵² Lokmân 31/28.

⁵³ İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 346.

⁵⁴ İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 343; Benzer ifadeler için bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 257-258.

⁵⁵ İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 343.

⁵⁶ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhîz, *Kitâbü'l-Hayevân*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1969), 5/40.

⁵⁷ İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 343.

⁵⁸ İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 343.

⁵⁹ Hasan Hüseyin Tunçbilek, “İslam Düşüncesinde Cehennem ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi”, *Çukurova Dergisi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Ocak-Haziran 2016), 18.

⁶⁰ en-Nisâ 4/48.

cenneti kazanan mümin kimselerin orada ebedî kalacağını, buna karşılık kâfirlerin cezasının cehennemde ebedî kalmak olduğunu belirtmiştir.⁶¹ O âhiret ile ilgili diğer konuları dâkiku'l-kelâm ile nasıl temellendirdiyse bu konuda da aynı yöntemi izlemiştir.

İbn Humeyr açısından kâfirin azabının sonsuz oluşunun sübûtu naslarda yer almakta, akıl açısından da imkânsız bir durum olarak görülmektedir. Ona göre kâfir kimsenin azabının ebedî olamayacağını iddia edenler şu noktadan meseleye yaklaşır: “Kâfirin azabı mümin kimsede olduğu gibi ebedî olamaz.” Bunun en temel sebebi aklen imkânsız oluşudur. Zira yakıcı ve öldürücü bir ateşe atılan bir kimsenin orada ölmeden tekrar elemi hissetmesi imkânsızdır. Nitekim o kimse azaba tutulacağı andan itibaren var olamayacak yalnızca cansız bedeni kalacaktır. Naslarda haber verilen ateş, bu dünyada tasavvur edilen ateşten çok farklıdır. Ayrıca elem ile kıyas bile edilemeyecek türdendir. Bu nedenle cehenneme girecek olan kimseler ateşe sunulmalarıyla ölmüş olacaktırlar. Böyle bir durumda ne azabı tatmaları ne de azabın sonsuz olması imkân dahilinde değildir.⁶² İbn Humeyr, bu konuyu iki nokta üzerinde temellendirir. Öncelikle Allah'ın hârikulâde birtakım olayları yaratmasının mümkün oluşu üzerinden ele alır ve *dakiku'l-kelâm* konularıyla ilintilendirerek açıklığa kavuşturur. Bu temellendirmeyi iki zıt arazın aynı anda bir mekânda bulunamaması prensibi gereği üzerinden yapar. Ona göre bir sıfat ancak bir varlığa iliştiğinde bu sıfatın var olduğu yargısına varılır. Zıt olan iki şeyin ise tek bir mahalde olması mümkün olmadığından (ictimâ-i zıddeyn) bu durumda birbirine zıt olan iki sıfat tek bir mahalde bir arada olamaz. Bir sıfatın bulunduğu mahalden yok olabilmesi ise ancak kendisine ilişkin başka bir sıfatla mümkün olur. Canlı olmanın bir göstergesi olan hayat sıfatının zıddı ise ölüm sıfatı veyahut arazıdır. Yani hayat sıfatının zıddı sıcak ve soğuk sıfatları değildir. Bir araz bulunduğu mahalden kendinin zıttı olan bir arazla yok edilebilir. Hayat sıfatının zıddı da ateş veyahut sıcaklık arazı değildir, onun zıttı ölüm arazıdır. Bu durumda yok edilmesi için ateş arazının değil ölüm arazının yaratılması gerekir. Neticede Allah o kimsede ölüm arazını yaratmadıkça kişinin ateş elemi ebedî olarak ve ölmeden hissetmesi imkânsız değildir.⁶³ Diğer taraftan İbn Humeyr, muarızların yönelttiği argümanları kendi iddiasına dayanak olarak alır. Bu durumda kâfirin ölmesinin nedeni sığağa ya da soğuya maruz kalması değildir. Bilakis bunlar naslarda yer aldığı üzere cehennemdekilere azap edilen bir takım azap vasıtalarıdır.⁶⁴ Denilebilir ki İbn Humeyr, iki zıt arazın aynı mahalde bulunamamasını kafir kimselerin cehennemde ebedi kalması ve ateşe atıldıkları gibi ölmeleri önermesi üzerine kurmaktadır. Böylece Allah dilemedikçe yani kafirler için hayat arazını yaratmadıkça kafirlerin cehennemden kurtuluşunun zor olduğu söylenebilir. Öte yandan burada İbn Humeyr'in arazların cinsi hususunda da ayırım yaptığı görülür. Örneğin, ona göre hayat arazının zıttı ölüm arazıdır. Ancak ateş arazının zıttı ölüm arazı değildir.

İbn Humeyr, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849-50 (?)) cennet ve cehennem ehlinin hak ettikleri elem ve hazzı bir süre duyumsadıktan sonra sükûn haline geçeceğine dair görüşüne de karşı çıkar. Zira Allâf'a göre Yaratıcı dışındaki her şey bir süre sonra yokluğa karışacak; sadece Allah kalacaktır. İbn Humeyr'e göre Allâf'ın bu görüşü çeşitli açmazları doğurmaktadır. Buna göre bu görüş hem âlemin hem de Yaratıcının yokluğuna götürmektedir. Âlemin yokluğuna götürmesinin nedeni şudur: arazlar bâkî değildir, araza mahal olan şey (cevher) ise arazdan soyutlanamaz. Eğer ki cevher arazdan soyutlanırsa o halde cevher de yok olur. Buradan hareketle eğer elem ve haz yok olup sükûna geçecekse araz da varlıkta kalamayacak yani yok olacaktır. Buna göre ise onun iliştiği cevherin de varlıkta kalmaması gerekir. Ayrıca İbn Humeyr'in aktardığında göre Allâf, Allah'ın zâtıyla kâdir olduğunu ve âleme zâtıyla taalluk ettiğini söyler. Bu durumda İbn Humeyr'e göre şayet Allah'ın kudreti taallukunda bulunanlar sona erecektir görüşü ileri sürülürse Allâf'ın düşüncesine göre belli bir süre sonra sükûna geçeceği için Allah'ın zâtının taalluk edeceği bir şey de bulunmayacaktır. Bunun sonucunda ise kâdir sıfatı ondan kalkacaktır. Zira Allah'ın zatıyla kâdir olduğu söylenmektedir. Böyle bir durumda Allah'ın zâtının da yok olması gerekir ki bu muhaldir. Diğer yandan ifade edildiği şekliyle makdûratin yok olabilmesi ve yalnız Yaratıcının zâtının kalabilmesi için o makdûrun zıddının o mahalde yaratılması gerekir. Örneğin, o mahalde elem arazı varsa onun o mahalden gitmesi için haz verici bir arazın olması gerekir. Şayet bir arazın zıddının yaratıldığı kabul edilmezse başta bulunan arazın da yok olmasından bahsedilemez. Bu durumda ise bir sükûn durumundan ziyade sürekli olan bir azap durumu devam eder.⁶⁵ Fakat ifade etmek gerekir ki İbn Humeyr, Allâf'ın iddiasını doğru yorumlamamıştır. Zira o, Allâf'ın görüşünü Allah'ın sıfatlarına yüklenen anlamdan hareketle izah etmiş ve sıfatın Allah'ta bilkuvve değil, bilfiil bulunduğunu düşünerek aktarmıştır. Ancak kelâmcıların kahir ekseriyeti sıfat düşüncesini potansiyel halde bulunan yani bilkuvve anlayışı düzleminde ele almaktadır.⁶⁶ Bu durumda İbn Humeyr'in bu itirazı haklı bir itiraz gibi durmamaktadır.

⁶¹ İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 368.

⁶² İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 369.

⁶³ İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 368; Veysel Eliş, “Ehl-i Sünnet'in Kozmoloji Anlayışının Oluşumunda Eş'arı'nın Etkisi”, *Marifetname* 8/1 (Haziran 2021), 351-352.

⁶⁴ İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 369.

⁶⁵ İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 369.

⁶⁶ İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 203- 204.

Sonuç

İbn Humeyr es-Sebtî, hicrî VI. yüzyılın sonu VII. yüzyılın başında Mağrib bölgesinde yetişmiş Eş'arîliğe mensup bir kelâm âlimidir. Onun kelâm yöntemini özgün bir şekilde ortaya koyabilmesinin altında siyasî ve ilmî ortamın etkisinin olduğu görülmektedir. Zira Muvahhidler'in sağladığı özgür düşünce ortamında yaşaması, yöneticilerin ilmî desteğini alması, bunu ispatlar mahiyettedir. Diğer yandan Eş'arîliğin Mağrib'de kökleşip yayıldığı döneme tanıklık etmesi onun mezhebin geçirdiği ilmî ve fikrî aşamaları görmesine ve kelâm düşüncesini şekillendirmesine zemin hazırlamıştır. Bu sayede muhalifleri aklî ve mantikî düzlemde ilzam edecek yeterliliğe sahip olmuştur. Nitekim bölgede mübtılîn ve mülhidîn olarak anılan, dinî düşünceyi manipüle eden ve kelâm ilmine yönelik menfî tutum takınanların çokluğu İbn Humeyr'in *Mukaddimâtü'l-merâşid* eserini yazmasına neden olmuştur. Böylece onun, dönemin ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak âhirete/sem'iyâyâta yönelik kelâmî meseleleri savunmacı yaklaşımla kaleme alarak muarızlara karşı dakîku'l-keâm (kelâm kozmolojisi) zemininde ikna etmeye çalıştığı söylenebilir. Çünkü bahsi geçen gruplar naklî delilleri kabul etmemektedir. İbn Humeyr'in de buna dayanarak celîlu'l-keâm konularını dakîku'l-keâm konularıyla bütünsel bir şekilde ele aldığı görülmektedir. İbn Humeyr, sem'iyâyât bahislerini öğrenmek isteyen bir kimsenin, öncelikle kelâmın dakîk meselelerine vâkıf olması gerektiğini düşünmüştür. Bu bağlamda tartışılan cevher, araz ve cisim gibi âlemin cüzlerine dair unsurlar hususunda bilgi sahibi olunması gerektiği kanaatindedir. Bundan dolayı İbn Humeyr'in çalışmada dakîk mevzulara dair hususları sıklıkla kullandığı ifade edilebilir. Örneğin, kabir halleri, yeniden yaratma (i'âde), ruh-beden birlikteliği, cismanî haşr ve cennet ve cehennem ebedîliği hususlarında cevher ve arazın özelliklerinden hareketle temellendirme yapmıştır. Cevher-araz ilişkisi zemininde azabın ruh-bedenle birlikte gerçekleşme keyfiyetini açıklamıştır. Bunun için öncelikle ruhun varlığını cevher oluşu üzerinden temellendirmiştir. Azabın, mutlak cansız bir bedende mümkün olmayacağından hareketle azabın hissedilebilmesi için bir parça idrakin bulunması gerektiğini düşünmüştür. Ona göre idrak unsurları ise (duyumsama, hissetme, elem, zevk) arazdırlar. Dolayısıyla ruh da araz olarak kabul edildiğinde araz arazi taşıması mümkün olmadığından ona göre ruh, cevher; ruh üzerinde gerçekleşen elem, acı ise arazlardır. Ruh cevher olarak kabul edildiğinde cevher var olduğunda arazi taşıyabileceğinden elem/azap da mümkün olabilecektir. Onun ruhu cevher olarak kabul etmesi cevheri tek başına kaim fakat arazlardan yalıtılmış bir şekilde kabul etmemesinde gizlidir. Zira ona göre ruh cevherdir ve hayat arazi ile birlikte kaim olmaktadır. Cevher var olduğunda arazlardan soyutlanamayacağı ilkesi temelinde ruh da cevher olarak anlaşılmalı ve hayat arazi olan arazdan soyutlanamayacağını ileri sürmüştür. Hayat ise elem, acı, zevk gibi diğer sair duyuların şartıdır. Beden işlevsiz kaldığında bile ruh, hayat ile birlikte olduğundan hayatın taşıdığı elemi ve sevinci hissetme gibi nitelikleri de korumaktadır.

Onun cevher-arazın nitelikleri esas olarak yaptığı ispatların yansımalarını cennet-cehennem ebedîliği probleminde getirdiği izahlarda görmek mümkündür. Zira cehennemde hem ateşin bulunup hem de cehennemliklerin ölmeden devamlı surette elemi hissetmelerinin imkânsızlığı iddiasını iki zıt arazın aynı anda bir mekânda bulunamama (ictimâ-i zıddeyn) prensibi düzleminde açıklamıştır. Buna göre bir sıfatın bulunduğu mahalden ayrılabilmesi ancak kendisine zıt bir arazın ilişkisiyle mümkündür. Bu ilkeyi yöneltile itiraza uyarladığımızda şu sonuç çıkmaktadır: Beden bir mahal olarak kabul edildiğinde bedendeki canlılığın göstergesi olarak hayat sıfatı onda bulunmaktadır. Bu sıfatın beden mahalinde yok olabilmesi zıddı olan ölüm sıfatının yaratılmasıyla mümkündür. Oysaki itirazda dile getirilen sıcaklık/ateş ise hayat sıfatının bir zıddı değildir. Dolayısıyla cehennemliklerin ateşe tutulması onların elemi tatmadan ölecekleri böylelikle hiçbir şekilde elemi hissedemeyecekleri şeklindeki bir iddia cevher-araz nitelikleri göz önüne alındığında tutarsız olduğu ortaya koyulmuştur. Netice itibarıyla İbn Humeyr'in Mağrib Eş'arîliğinde âhiret mevzularını dakîk alanla temellendirerek kendine özgü bir kelâm yöntem geliştirdiği söylenebilir. Onun bu çabasının Mağrib'de hem muhalif grupların kelâmî konulara yönelik olumsuz tavrını engelleme hem de dinî düşüncenin toplum nezdinde doğru anlaşılmasına katkı sağlaması açısından önemli olduğu ifade edilebilir.


Kaynakça | References

- Abbâdî, Ahmed Muhtâr. *fi Târîhi Mağrib ve'l-Endelüs*. Beyrut:Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, ts.
- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: y.y., 1945.
- Ahnâne, Yûsûf. *Tetavvürü'l-mezhebi'l-Eş'arî fi garbi'l-İslâmî*. Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2004.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfüddîn. *Ebkârü'l-efkâr*, nşr. Ahmed Muhammed Mehdî. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2004. 4.Cilt.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*. nşr. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002.
- Câhîz, Ebü Osman Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Hayevân*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Harun. Kahire: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhü, 1969. 5.Cilt.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. haz. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998. 8. Cilt.
- Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî İmamü'l-Harameyn. *'Akîdetü'n-Nizâmiyye fi Erkâni'l-İslâmiyye*. thk. Zâhid Kevserî. Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-turas. 1992.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtü'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa—Ali Abdulmunim Abdulhamid. Mısır:Mektebetu'l-Hancî, 1950.
- Çağrıçı, Mustafa. "Yaratma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/324-329. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Düzgün, Şaban Ali (ed.) *Kelam: El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.
- Eliş, Veysel. "Cüveynî Fiziğinde Hareket Fenomeni: İ'timâd Teorisi ve Tafrâ Eleştirisi Bağlamında Bir Çözümleme". *Kader* 21/2 (Aralık 2023), 482-510.
- Eliş, Veysel. "Ehl-i Sünnet'in Kozmoloji Anlayışının Oluşumunda Eş'arî'nin Etkisi". *Marifetname* 8/1 (Haziran 2021), 339-367.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn - M. Ali en-Neccâr. Kahire: y.y., 1966. 9. Cilt.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, haz. Enes Muhammed Adnan eş-Şerefavi. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2012.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid. *Tehâfütü'l-felâsife*. thk. Süleyman Dünya. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- Güneş, Ali Rıza. "Kur'ân'a Göre İnsanın Yeniden Yaratılışı Anlamındaki İadenin Mahiyeti". *Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 8 (Ekim 2020), 99-114.
- Hasan, Ali Hasan. *el-Hadaretü'l-İslâmiyye fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs: Asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvâhhidîn*. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1980.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dârü's- Sâdır, t.s. 7. Cilt.
- İbn Metteveyh, Ebü Muhammed el-Hasen b. Ahmed. *et-Tezkire fi Ahkâmî'l-Cevâhir ve'l-A'râz*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: el-Me'hedu'l İlmî el-Fransî li'l-Asârîş Şarkıyye bi'l-Kâhire, 2009.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Subhü'l-a'sa fi sınıatü'l inşâ*. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Amme, 1963. 5.Cilt.
- Kennun, Abdullah. *en-Nübüğü'l-Mağribî fi'l-edebi'l-'Arabî*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnanî, 1975.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Mahmûd, Hasan Ahmed. *Kıyâmu Devleti'l-Murâbitîn*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1956.
- Merrâküşî, Ebü Muhammed Muhyiddin Abdulvâhid. *el-Mu'cib fi telhisî ahhârî'l-Mağrib*. nşr. M. Sâid el-Iryân-Muhammed Tevfik Uveyd. Kahire: Lecnetü'l-İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî,1949.
- Merrâküşî, Ebü Abdullah Muhammed İbn İzâri. *el-Beyânü'l-muğrib fi ahhârî mü'lûki'l Endelüs ve'l-Mağrib*. nşr. Muhammed İbrâhim Kettânî. Beyrut: Dârü'l-Arabi'l-İslâmî, 1985.
- Nasrullah, Sa'dûn Abbâs. *Devletü'l Murâbitîn fi Mağrib ve'l-Endelüs*. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1985.
- Pişgin, Yasin. "Kabir Hayatının Kur'ân'daki Temelleri". *MJH: Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi* 10/1 (Mart 2020), 413-425.
- Sallâbi, Ali Muhammed. *Târîhü'l Devleti'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn fi şimâli-İfrîkiyâ*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2009.
- Sebtî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Humeyr el-Emevî. *Mukaddimâtü'l-merâşid ilâ ilmi'l-'akâid fi defi- şübühâtü'l-mübtlîn ve'l-mülhidîn*. nşr. Cemâl Allâl el-Bahtî. Tıtvân: Matbaâtü'l-Halici'l-Arabi, 2004.
- Sübkî, Ebü Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Tabâkatü's-Şâfi'iyyetü'l-kübrâ*. nşr. Mahmûd Muhammed Tanâhî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Kahire: Matbaâtu İsâ el-Bâbî el- Halebi, 1964.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*. thk. Ali Kemâl. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 2014.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b.Ömer. "Makâsid", *Şerhu'l-Makâsid*, nşr. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1998. 5. Cilt.
- Topaloğlu, Bekir Topaloğlu. "Âhîret", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 1/543-548. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Toprak, Süleyman. "Kabir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/37-38. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Tunçbilek, Hasan Hüseyin. "İslam Düşüncesinde Cehennem ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi". *Çukurova Dergisi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Ocak-Haziran 2016), 15-33.

Yar, Erkan. *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Ba's". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/98-100. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

İmâmiyye Şîası'nda Hz. Âişe Tasavvurunu Şekillendiren Bazı Olaylar Üzerine Bir İnceleme

Abdulalim DEMİR |  <https://orcid.org/0000-0002-6815-7739>

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | abdulalimdemir@hotmail.com

Muş Alparslan Üniversitesi | **ROR**: <https://ror.org/009axq942>

Hadis | Muş, Türkiye

Öz

Şîa, sahâbîlerin hepsini adil kabul etmediğinden onları tek tek değerlendirerek karar vermektedir. Şîa'nın âyetlerden, rivayetlerden ve olaylardan hareketle adaletine menfi yönde hüküm verdiklerinden biri de Hz. Âişe'dir. Şîa, Hz. Peygamber döneminde genel olarak Hz. Âişe'yi İfk olayı, Hz. Peygamber'i incitmesi, Hz. Ebû Bekir'in imameti ve halifeliği gibi konular bağlamında incelemektedir. İfk hadisesine karşıları âdil kabul etmediğinden temel hadis kaynaklarında onlardan hiçbir rivayet aktarmamıştır. Şîa'ya göre Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in diğer hanımlarıyla anlaşarak söz ve davranışlarıyla ona eziyet etmiştir. Üstelik Hz. Peygamber'in hastalığında Hz. Ebû Bekir'e namaz kıldırma görevini Hz. Âişe vermiştir. Hz. Peygamber, tekbir seslerini duyunca mescide gidip onu imametten azlederek namazı kendisi kıldırıştır. Bunun için Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir'e cemaate namaz kıldırma görevini verdiği dair rivayetlerin hepsinin Hz. Âişe tarafından uydurulduğunu ve çelişkiler barındırdığını savunmuştur. Ayrıca Hz. Âişe'nin uydurduğu rivayetle Hz. Fâtıma'yı babasının mirasından mahrum bıraktığını iddia etmiştir. Hz. Osman, Hz. Âişe'nin atıyyesini eksilttiğiyse Resûlullah'ın mirasından payına düşeni isteyerek rivayetiyle çelişmiştir. Bu vb. sebeplerle Şîa, hadis rivayeti konusunda Hz. Âişe'yi güvenilirmez ve Hz. Peygamber adına hadis uyduran râviler kategorisinde değerlendirmiştir. Hz. Âişe, Medine dışından gelenlerin isteklerini halifeye aktarmak suretiyle Hz. Osman ile halk arasında aracılık yapmıştır. Sunduğu bazı talepleri reddedilince halifeyle arası bozulmuştur. Şîa'ya göre Hz. Âişe, Hz. Osman'ı katletmek için başkalarını kışkırtanların başında gelmiştir. Hz. Osman'ın evi muhasara edildiğinde isyancıların taleplerini bilmesine rağmen hacca gitmiştir. Medine'ye dönüşte Hz. Osman'ın şehadetini ve Hz. Ali'nin halifeliğini öğrendiğinde Hz. Osman'ın kanını halifeden isteyenlere katılmıştır. Bununla peygamber eşlerine hitaben "Evinizde oturunuz..." âyetinin gereklerine muhalefet ederek âsi olmuştur. Hz. Âişe, Muâviye döneminde siyasette daha az rol oynamış olmasına rağmen Muâviye'nin bazı icraatlarına muhalefet etmiştir. Muhammed b. Ebî Bekr'in ve Hucr b. Adî'nin katledilmesi ile Ziyâd'ın Ebû Süfyân'ın nesline dâhil edilmesi bunlardandır. Hz. Âişe'nin Şîa katındaki konumunu bilmek mezhebin sahâbe algısını ve hadis anlayışını anlamak için önemlidir. Mamafih Hz. Âişe ile ilgili birçok çalışma yapılmış olmasına rağmen hadis alanında İmâmiyye Şîası'nın Hz. Âişe anlayışını ortaya koyan müstakil hiçbir çalışmanın yapılmamış olması bu makalenin hazırlanmasını gerekli kılmıştır. Çalışmada Şîa rivayet kaynaklarından hareketle İmâmiyye Şîası'nda Hz. Âişe tasavvurunu şekillendiren olaylar merkeze alınmıştır. Çalışmanın temel problemini, "İmâmiyye Şîası'nda Hz. Âişe tasavvurunu şekillendiren olaylar nelerdir?" sorusu teşkil etmektedir. Bunu ortaya koymak için makalede başka soruların da cevabı aranmakta ve ulaşılan bulgular üzerinden bazı değerlendirme ve önerilerde bulunulmaktadır. Çalışmada fikir-hadise-siyaset-rivayet iribatına dikkat ederek tasvir ve tahlilî bir bakış açısıyla konular incelenmektedir. Bunun için nitel araştırma metodlarından dokümantasyon analiz yöntemi kullanılmaktadır. Hulasa-ı meram Şîa, siyaset ağırlıklı olumsuz bir Hz. Âişe tasavvuruna sahip olmasına rağmen ihtiyaca binaen bazı şîf muhaddislerin Hz. Âişe'nin rivayetlerini kullandığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler

Hadis, Hz. Âişe, İmâmiyye Şîası, Hz. Ali, İfk

Atıf Bilgisi

Demir, Abdulalim. "İmâmiyye Şîası'nda Hz. Âişe Tasavvurunu Şekillendiren Bazı Olaylar Üzerine Bir İnceleme". *Rize İlahiyat Dergisi* 27 (Ekim 2024), 281-298.

<https://doi.org/10.32950/rid.1496750>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 06.06.2024	Kabul Tarihi: 16.09.2024	Yayın Tarihi: 20.10.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu makale, 2020 tarihinde Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Hadis Bilim Dalı'nda Prof. Dr. Ahmet Yıldırım'ın danışmanlığında tamamlanan "İmâmiyye Şîa'sı Hadis Kaynaklarına Göre Sahabe Tasavvuru" isimli doktora tezinden üretilmiştir.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		




Dizinlenme Bilgisi



A Study on the Some Events Shaping the Perception of Hazrat A'ishah in Imamiyya Shia

Abdulalim DEMİR |  <https://orcid.org/0000-0002-6815-7739>

Assist. Prof. | Author | abdulalimdemir@hotmail.com

Muş Alparslan University |  <https://ror.org/009axq942>

Hadith | Muş, Türkiye

Abstract

Since Shia does not accept all the Companions as fair. A'ishah is one of those whom the Shiites judged negatively. Shia generally examines A'ishah in the context of issues such as the Ifk incident, hurting the Prophet, and Abu Bakr's imamate and caliphate. Since the Shia does not accept those involved in the Ifk incident as fair, they did not quote any narrations from them in his basic hadith sources. According to Shia, A'ishah, made an agreement with the other wives of the Prophet and tormented him with their words and actions. In addition, A'ishah gave the duty of leading the prayer to Abu Bakr during the Prophet's illness. When the Prophet heard the takbir sounds, he went to the mosque, dismissed Abu Bakr from the imamate and led the prayer himself. For this reason, Shia argued that all the narrations about the Prophet giving Abu Bakr the duty of leading the prayer were made up by A'ishah and contained contradictions. Shia also claimed that A'ishah had deprived Fatima of her father's inheritance, based on a rumor she had made up. When Osman reduced A'ishah's atiyah, she contradicted her narration by asking for her share of the Prophet's inheritance. For these and etc. reasons, Shiites evaluated A'ishah as unreliable and in the category of narrators who fabricated hadiths in the name of the Prophet. According to Shia A'ishah mediated between Osman and the people by conveying the requests of those coming from outside Medina to the caliph. When some of her demands were rejected, she fell apart with the caliph. According to Shia, A'ishah was among those who provoked others to murder Osman. When Osman's house was besieged, she went on a pilgrimage despite knowing the demands of the rebels. When she returned to Medina and learned about Osman's martyrdom and Ali's caliphate, she joined those who demanded Osman's blood from the caliph. With this, she became rebellious by opposing the requirements of the verse "Stay at home..." addressed to Prophet's wives. Although A'ishah played a lesser role in politics during the Muawiyah period, she opposed some of Muawiyah's actions. The killing of Muhammad bin Abi Bakr and Hujr bin 'Adi and the inclusion of Ziyad in Abu Sufyan's generation are among those. Knowing A'ishah's position in the Shia thought is important to understand the sect's perception of the companions and understanding of hadith. Although many studies have been conducted on A'ishah, the fact that no study revealing the Imamiyya Shiite understanding of A'ishah has been conducted in the field of hadith made it necessary to prepare this article. In the study, based on Shia narration sources, the events that shaped the perception of A'ishah in Imamiyya Shia were centered. The main question of the study is: What are the events that shape the perception of A'ishah in Imamiyya Shiite? To reveal this, some evaluations and suggestions are made based on the findings. In the study, subjects are examined from a descriptive and analytical perspective, paying attention to the connection between idea-event-politics-narration. For this purpose, documentation analysis method, one of the qualitative research methods, is used. In summary, Although Shia has a negative image of Aisha, focused on politics, it is possible to say that some Shiite hadiths use the narrations of A'ishah due to need.

Keywords

Hadith, Hazrat A'ishah, Shia Imamiyya, Hazrat 'Ali, Ifk

Citation

Demir, Abdulalim. "A Study on the Some Events Shaping the Perception of Hazrat A'ishah in Imamiyya Shia". *Rize Theology Journal* 27 (October 2024), 281-298.

<https://doi.org/10.32950/rid.1496750>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 06.06.2024	Date of Acceptance: 16.09.2024	Date of Publication: 20.10.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. This article is derived from his doctoral thesis entitled 'The Sahaba's Conception in the Context of Imamia Shia's Hadith Resources', completed under the supervision of Prof. Dr. Ahmet Yıldırım in 2020 at Ankara Yıldırım Beyazıt University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Hadith Division.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

İmâmiyye Şîası kendisine has hadis külliyyatı, fıkhi, akaidi, tarihi, kültürü ve dini yorumuyla temayüz etmektedir. Onun bu alanlardaki düşüncesinin yapı taşı sahâbe tasavvuru oluşturmaktadır. Bu düşünce sistemine göre sahâbîlerin kahir ekserisi Hz. Peygamber'in vefatından sonra farklı yollara sapmıştır.¹ Tarih boyunca güncelliğini koruyan bu savın etrafında çokça tartışmalar olmaktadır. Şîa,² Hz. Peygamber'in sahâbîsi olmanın kişiye dokunmazlık zırhı kazandıramayacağını, hadis rivayet ehliyetine sahip olması için adalet yönünden durumlarının tek tek araştırılması gerektiğini savunmaktadır. Onların sahâbenin adaleti için aradığı şartlardan sahâbîlerin büyük bir kısmı geçmemektedir. Dolayısıyla onlara göre adalet vasfına haiz olmayanlar vasıtasıyla gelen rivayetler reddedilmelidir. Bu da Ehl-i sünnet'le Şîa arasında büyük tartışmalara ve kırılmalara neden olduğu gibi Şîa mezhebinde çeşitli konularda boşluklar meydana getirmektedir. Şîa, bunu masum addettikleri imamların ahbârıyla doldurmaktadır.³ Onların sözlerini delil getirmede Hz. Peygamber'inki ile eş değer görmektedir.

Şîa, paradikmasının haklılığını savunurken tarihteki bazı olaylardan/rivayetlerden hareketle kimi sahâbîleri adalet terazisine çıkarmaktadır.⁴ Bunların başında mü'minlerin annesi Hz. Âişe (öl. 58/678) gelmektedir. Dolayısıyla onun Şîa katındaki konumunu bilmek mezhebin sahâbe algısını anlamak için önemlidir. İslâm düşüncesinde Hz. Âişe ile ilgili iki temel anlayış ön plana çıkmaktadır. Bunlardan biri her yönüyle Hz. Âişe'yi öven ve adil gören Ehl-i sünnet'in, diğeri de Şîa'nın tasavvurudur. Bu makale, Şîa rivayet kaynaklarından hareketle İslâm tarihinde ses getiren bazı olaylar üzerinden İmâmiyye'nin Hz. Âişe tasavvurunu tespit etme amacı taşımaktadır.

Zekâsı ve baskın kişiliğiyle Arapların genel kadın algısının dışında bir profile sahip olan⁵ Hz. Âişe; hadis, tefsir, fıkıh, Arap dili ve tarihi, ensâb, şiiir vb. alanlarda derin bilgi sahibidir. Rivayet ettiği hadisleri anlamış, kendisine ulaşan hadisleri değerlendirerek râvîlerin hatalarını düzeltme vazifesini kendinde görmüştür.⁶ Onun ve diğer sahâbîlerin ilmî gayretleriyle, hadis ve fıkıh alanlarında Medine ekolü oluşmuştur. Hz. Peygamber'in hanımları arasındaki özel konumuna isnaden hayatı,⁷ Hz. Peygamber'le izdivâcî, yaşı, siyasî mücadelesi, hadis, tefsir ve fıkıh alanlarındaki bilgisi hakkında birçok çalışma yapılmış⁸ olmasına rağmen İmâmiyye Şîası'nın Hz. Âişe anlayışını ortaya koyan çalışmalar yeterli düzeyde yapılmamıştır. Bu konuda İslâm tarihi alanında bir bildiri⁹ ve yüksek lisans tezinin¹⁰ hazırlanmış olması kıymetli olmakla birlikte yeterli değildir.¹¹ Bahis konusu çalışmalar tarih alanına katkı sağlamakla birlikte Şîa'nın rivayet kaynaklarından hareketle Temel İslâm bilimlerinin farklı alanlarında Hz. Âişe'nin

¹ Örnek olarak bk. Küleynî, *el-Kâfi* (Kum: Dâru'l-Hadis, 1429), 15/571.

² Genel teammüle uygun olarak makalede boyunca Şîa ile İmâmiyye/İsnâaşeriyye fırkası kast edilmektedir.

³ Şîa'nın masumiyet fikrini ilk zamanlarda bilgi edinmede psikolojik avantaja nasıl çevirdiği ile ilgili bk. Bekir Kuzudişli, "Şîa'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (31 Mayıs 2018), 62 vd.

⁴ Şîa'da sahâbe adaleti ve onun etrafında cereyan eden olaylarla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Abdulalim Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 74-216.

⁵ Adnan Demircan, "Dört Halife Döneminde Hz. Âişe'nin Siyasi Tutumu", *Mü'minlerin Annesi Hz. Âişe (Uluslararası Sempozyum Bildirileri)*, ed. Ali Aksu (Sivas: Sivas Belediyesi, 2016), 65.

⁶ Mehmed Said Hatiboğlu, "Hazret-i Âişe'nin Hadis Tenkitçiliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1-4 (01 Temmuz 1973), 72.

⁷ Hz. Âişe'nin hayatı için bk. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Ma'rifetu's-sahâbe*, (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1998), 6/3208 vd; İzzeddin İbnü'l-Esîr, *Usdü'l-ğâbe*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 1549 vd; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 13/231 vd; Ömer Sabuncu, *Hz. Âişe bint Ebî Bekir* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2019), 21 vd; Mustafa Fayda, "Âişe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/2/201-205.

⁸ Bunların hepsine değinmek müstakil bir çalışma gerektirdiğinden bir fikir vermesi için bazılarını değinilecektir. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2016'da Hz. Âişe'yle ilgili uluslararası bir sempozyum düzenlemiştir. Orada sunulan yirmi bildiri Ali Aksu'nun editörlüğünde basılmıştır. (bk. Ali Aksu (ed.), *Mü'minlerin Annesi Hz. Âişe (Uluslararası Sempozyum Bildirileri)* (Sivas: Sivas Belediyesi, 2016).) Ömer Sabuncu, Hz. Âişe'yi merkeze alan çalışmalar bibliyografyasını makale olarak yayımlamıştır. (bk. Ömer Sabuncu, "Hz. Âişe Hakkında Yapılmış Çalışmalar Bibliyografyası", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/33 (2015), 130-145.). Yapılan çalışmaların ayrıntısı için mezkûr çalışmalara bakılabilir. Ayrıca Hüseyin Ahmet el-Haşin'in "Hz. Âişe fahişelik yaptı mı? Hz. Peygamber onunla dokuz yaşındayken mi evlendi? İfk âyetleri kimler hakkında indi?" gibi sorulara cevap aradığı eseri de zikre değerdir. (bk. Hüseyin Ahmet el-Haşin, *Ebhâs havle es-Seyyide Âişe ru'yetün Şî'iyye mu'âsare* (Beyrut: Dâru Revâfid, 2017), 12 vd.)

⁹ Ali Aksu, "İmamiyye Şîası Kaynaklarına Göre Hz. Âişe", *Mü'minlerin Annesi Hz. Âişe (Uluslararası Sempozyum Bildirileri)* (Sivas: Sivas Belediyesi, 2016), 13-19.

¹⁰ İsmail Şahan, *İmâmiyye Şîası Kaynaklarına Göre Hz. Âişe* (Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

¹¹ Makalenin konusuyla başlık olarak yakın olarak hazırlanmış olan bildiriye Aksu, ağırlıklı olarak çağdaş yazarların anlatımı üzerinden konuyu işlemeyi tercih ettiğinden firkanın Hz. Âişe algısını tam olarak yansıtmadığı gibi hadis alanına hiç girmemiştir. Şahan'ın yüksek lisans tezi ile makalemiz usul, muhteva, kaynak, tahlil ve konuyu ele alış yöntemi birbirlerinden oldukça farklıdır. Şahan Şîa'nın Hz. Âişe algısını İslam tarihi alanının mantığı içerisinde birçok olayla birlikte tez formatı içerisinde aktarmıştır. Şahan'dan farklı olarak çalışmada Şîa hadis rivayetlerini merkeze alarak ilk dönemden başlamak üzere İmâmiyye'nin Hz. Âişe tasavvurunu Hz. Âişe'nin merkezinde yer aldığı bazı olaylar üzerinden betimlenecektir. Ayrıca Hz. Âişe vasıtasıyla aktarılan rivayetlere Şîa'nın yüklediği değer araştırma konusu edinecektir.

tasavvurunu tespit edecek derinlikli ciddi çalışmalara halen ihtiyaç duyulmaktadır. Binaenaleyh Hadis alanı özelinde Şîa rivayet kaynaklarından hareketle Şîa'da Hz. Âişe tasavvurunu şekillendiren olaylar üzerine yeterli düzeyde bir çalışmanın yapılmaması bu makalenin hazırlamasına vesile olmuştur.¹² Elinizdeki çalışma, konuları ele alış yöntemi, başlık, tahlil, kaynak ve alan yönüyle mezkûr çalışmalardan farklılaşmaktadır. Çalışmanın temel problemini, "İmâmiyye Şîası'nda Hz. Âişe tasavvurunu şekillendiren olaylar nelerdir?" sorusu teşkil etmektedir. Bunu ortaya koymak için "İmâmiyye Şîası'na göre Hz. Âişe, hadis rivayet etme ehliyetine sahip midir? Hz. Âişe tarihiyle gelen hadislerin/rivayetlerin İmâmiyye'ye göre değeri nasıldır?" gibi soruların cevabı aranacak ve ulaşılan bulgular üzerinden bazı değerlendirme ve önerilerde bulunulacaktır.

Hız. Âişe; ilmî ve siyasî faaliyetleriyle hem eleştiren hem de eleştirilen bir pozisyonda yer aldığından¹³ daha önce değildiği üzere birçok çalışmanın konusu olmuştur. Bu makalede tarafların haklılığı konusuyla ilgilenmeden Şîa rivayetlerinden hareketle İmâmiyye'nin Hz. Âişe tasavvuru ele alınacaktır. Konu, Hz. Peygamber, dört halife ve Muâviye dönemlerindeki önemli olaylar üzerinden ana hatlarıyla makale formatına uygun bir şekilde işlenecektir. Malum olduğu üzere tarih boyunca üzerinde çok şey söylenen mevzular hakkında hangi tarafın haklı ya da haksız olduğuna karar vermek derinlikli çalışmalar ve projelerle ortaya çıkarmak mümkündür. Bu da makalenin sınırlarını aşmaktadır. Çalışmada, Şîa'nın Hz. Âişe tasavvuru tespit edilmekle yetinilecektir. Araştırmayı Hz. Âişe savunusuna döndürmemek için Şîa kaynaklarındaki rivayetler kendi bağlamı içerisinde incelenecek, Sünnî paradigmanın düşünce yapısıyla rivayetlere cevap verilmeyecektir. Şîa'nın iddialarına Sünnîlerin cevabı başka makaleye bırakılacaktır. Çalışmada fikir-hadise-siyaset-rivayet irtibatına dikkat ederek tasvîrî ve tahlîlî bir bakış açısıyla konular incelenecektir. Bunun için nitel araştırma metodlarından dokümantasyon analiz yöntemi kullanılacaktır.

1. Hz. Peygamber Döneminde Hz. Âişe

Hız. Peygamber dönemi esas alındığında, Şîa kaynakları Hz. Âişe'yi İfk Olayı ve imamet gibi konular bağlamında gündemlerine almışlardır. Bu başlık altında bahsi geçen konular bağlamında Şîiler'in Hz. Âişe'ye bakışları ele alınacaktır.

1.1. İfk Hadisesi

"Bir insan ya da topluluğa dair herhangi bir yalan haberin ortaya atılması olarak ifade edilen"¹⁴ İfk Olayı, sahâbîlerin anlatımıyla hadis ilmi, Nûr sûresindeki âyetlerin açıklanmasıyla tefsir ilmi ve Benî Mustâlik Gazvesi'nden dolayı (5/627) da siyer, megâzî ve İslâm tarihi disiplinleri açısından konu edilmektedir.¹⁵ İslâm tarihine "İfk Hadisesi" olarak geçen olay, hicrî 5. yılda¹⁶ Mustalikoğulları Gazvesi'nden¹⁷ Medine'ye dönüşte Hz. Âişe'ye atılmış olan iftira için kullanılmaktadır.¹⁸

¹² Bu mevzu özet mahiyette İlhan Altaş yüksek lisans tezinin üçüncü bölümün bir başlığında Şîa'nın Hz. Âişe'ye yönelik bazı eleştirilerini Hz. Peygamber döneminde öne çıkan bazı olaylar üzerinden incelemiştir. Çalışmamızda Hz. Peygamber döneminin yanı sıra dört halife ve Emevîler döneminde Hz. Âişe'nin başat rol oynadığı olaylar üzerinden Şîa'nın Hz. Âişe tasavvuru ortaya konulmuştur. Konuları ele alış tarzı, tahlil, kurgu ve derinlikli kaynaklar bakımından çalışmamız söz konusu başlıktan oldukça farklılaşmıştır. (bk. İlhan Altaş, Hz. Âişe'ye Yöneltilen Eleştiriler (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 127-137.)

¹³ Hatiboğlu, "Hazret-i Âişe'nin Hadis Tenkitçiliği", 59-74; Bünyamin Erul, "Eleştiren ve Eleştirilen Bir Sahabî Olarak Hz. Âişe", *Anemon Dergisi* 9/İDEKTA (2021), 54; İlhan Altaş - Abdolvahap Özsoy, "Hz. Âişe'ye Yöneltilen Eleştiriler", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/18 (2022), 629-659.

¹⁴ Ali Ekber Kureşî, *Kâmûs-u Kur'ân* (Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1371), 1/89; Abdullah Ali Mehnâ, *Lisânu'l-lisân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413), 1/35.

¹⁵ Ehl-i sünnet'in "İfk Hadisesi"ne yaklaşımı üzerine oldukça fazla çalışma kaleme alınmıştır. Örnek olarak bk: Cemmâîlî, *Hâdisetü'l-İfk velihi min menâkibi'n-nisâ'i's-sahâbiyyât* (Şâm: Dâru'l-Beşâir, 1994), 15 vd; Emir b. Muhammed el-Medarî, *Hâdisetü'l-İfk, durûsun ve 'iberun* (San'a: Dâru'l-Kütübî'l-Yemeniyye, 2017), 12; Recep Erkocaaslan, *Hız. Âişe'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Hz. Peygamber Sonrası İslâm Tarihindeki Rolü* (İstanbul: Beyan Yayınları, ts.), 107 vd; Seyfullah Kara, "İfk Olayının Etkileri ve Olayla İlgili Ortaya Konan Tavırlar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (30 Haziran 2001), 342-382; Ali Aksu, "İfk Olayı Üzerine Bir Değerlendirme (Sebepler ve Sonuçları Açısından)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004), 1-21.

¹⁶ Gazve'nin hangi tarihte gerçekleştiği konusunda tarihçiler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. bk Cemmâîlî, *Hâdisetü'l-İfk*, 38.

¹⁷ Bu savaş, Mustalikoğullarıyla yapıldığı için "Benî Mustalik", Müreyysi isimli suyun etrafında gerçekleştiğinden dolayı da "Müreyysi Gazvesi" adını almıştır. bk Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, (Beyrut, 2010), 1/372.

¹⁸ İfk Hadisesi'nin nasıl gerçekleştiği ile ilgili bk. İbn İshâk, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 2/444 vd; Vâkıdî, *Kitâbü'l-meğâzî*, 1984, 2/426-429; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, ts., 2/297; Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, (Beyrut, 1970), 5/410-419 (No. 9748); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 42/404-406 (No. 25623); Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, (Beyrut: Dâru Tevki'n-Necât, 1422), "Şehâdât", 15; Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, (Beyrut: Dâru İhyâi Kütübî'l-'Arabiyye, 1991), "Tevbe", 56; Muhammed Bâkir el-Meclisî, *Bihârü'l-envâr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1403), 20/310-316; Cemmâîlî, *Hâdisetü'l-İfk*, 15 vd; Muhammed Abduh Yemânî, *Ümmü'l-mü'minîn es-Seyyide Âişe ve emânetü'r-rivâye*, ts., 32-38; Erkocaaslan, *Hız. Âişe*, 42 vd; Fayda, "Âişe", 2/2/201-205; Mustafa Fayda, "İfk Hadisesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/507-509; Şahan, *Hız. Âişe*, 36-45; Haşin, *es-Seyyide Âişe*, 237-245.

1.1.1. Şiâ Tefsirlerinde “İfk Hadisesi”

Belli bir vahiy fetreti, sıkıntı ve meşakkatten sonra Hz. Âişe'nin ma'sûmiyetini ortaya koyan Nûr sûresinin 11. ila 20. âyetleri nâzil olmuştur. Bu âyetlerin kimin hakkında indiğiyle ilgili Şiî müfessirler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Nâsır b. Müzâhim (öl. 212/827-28), Nu'mânî (öl. 342/953-54), Müfîd (öl. 413/1022), Tabersî (öl. 548/1154),¹⁹ İbn Şehrâşûb (öl. 588/1192-93), Şeybânî (öl. 640/1243?),²⁰ Mukaddes Erdebîlî (öl. 993/1585), Kâşânî (öl. 988/1580),²¹ Nihâvendî (öl. 1371/1951)²² ve Muğniyye (öl. 1979)²³ gibi müfessirler, âyetlerin Hz. Âişe'ye atılan iftiradan onu tenzih etmek için nâzil olduğunu beyân etmektedir.²⁴ Bazı Şiî müfessirler ise bu âyetlerin Hz. Âişe'nin Hz. Mâriye'ye attığı iftiradan Hz. Mâriye'yi temize çıkarmak için nâzil olduğunu ileri sürmektedir. Bu görüşü kabul edenler, Kummî'nin (öl. 307/919) âyetlerin sebab-i nüzulüyle ilgili Muhammed el-Bâkır'dan (öl. 114/733) aktardığı şu rivayeti referans almaktadır:

“Hz. Peygamber, oğlu İbrâhim'in vefatına çok üzülmişti. Hz. Âişe 'Neden üzülüyorsun? Zaten o, Cüreyh'in²⁵ oğludur.' demesi üzerine Hz. Peygamber, Hz. Ali'ye Cüreyh'i öldürmesini emretti. Hz. Ali kılıcını alarak gitti. Cüreyh el-Kıbtî bahçede idi. Hz. Ali bahçenin kapısına vurunca Cüreyh kapıyı açtı. Hz. Ali'yi karşısında görünce öfkeleni ve kapıyı geri kapattı. Hz. Ali duvardan bahçeye atlayınca Cüreyh kaçtı. Hz. Ali peşine düştü. Hz. Ali'nin kendisini yakalayacağını anlayınca hurma ağacına çıktı. Hz. Ali de onun arkasından ağaca çıktı. Hz. Ali, ona yaklaştığında kendini Hz. Ali'nin üstüne atınca edep yeri açıldı. Edep yeri ne erkek ne de kadın avretiydi. Hz. Ali, Hz. Peygamber'in yanına dönerek şöyle dedi: 'Ya Resûlallah, emrinde keskin bıçak gibi mi olayım yoksa (iddianın yanlışlığını) ispatlayayım mı?' dedi. O da 'İspatla.' dedi. Hz. Ali: 'Seni hak dinle gönderene yemin olsun ki ondaki ne erkek ne de kadın uzvuuydu.' Bunun üzerine Hz. Peygamber, 'Şerri Ehl-i beyt'ten savan Allah'a hamd olsun.', buyurdu.”²⁶

Başka bir rivayette, Cüreyh her gün Hz. Mâriye'nin yanına girip çıktığından Hz. Âişe, Hz. Peygamber'e “İbrâhim senden değil, Cüreyh el-Kıbtî'dendir.” demiş, Hz. Peygamber de bahsi geçen görevi Hz. Ali'ye vermiştir. Hz. Ali onu yakalayınca “Ey Ali! Allah'tan kork. Burada insan yok, ben hadım edilmişim.” diyerek avret yerini ona göstermiştir. Hz. Ali, onu Hz. Peygamber'in huzuruna getirmiştir. Cüreyh, Kıptîler'in ailelerinin yanına girip çıkan hizmetçilerini hadım ettiklerini, Kıptîler sadece Kıptîlerle arkadaşlık ünsiyeti kurduklarından babası beni ona hem arkadaşlık yapmam hem de hizmet etmem için göndermiştir. Bunun üzerine bahsi geçen âyet nâzil olmuştur.²⁷ Âmilî Sağır et-Taberî (öl. 326/938) de Kummî gibi düşünerek onun aktardığı rivayeti aktarmıştır.²⁸ Feyz-i Kâşânî (öl. 1090/1679),²⁹ Bahrânî (öl. 1107/1696)³⁰ ve Huveyzî (öl. 1112/1700)³¹ gibi bir kısım Şiî müfessirler ise âyetlerin sebab-i nüzulü için hem Hz. Âişe'nin başına gelen “İfk Hadisesi”ni hem de Kummî'nin tefsirinde aktardığı³² rivayeti aktarmışlardır.³³

Kummî'nin tefsirinde rivayet ettiği hadise, Şiâ'nın temel hadis kaynaklarında geçmemektedir. Olayı aktaranlar, referans olarak Kummî'yi göstermektedir. Dolayısıyla rivayet, Şiâ'da fazla yaygınlık kazanmamıştır. Şiîler'in çoğu bahsi geçen âyetlerin sebab-i nüzulünün “İfk Hadisesi” olduğunu kabul etmektedir. Ayrıca âyet, bu yalanı uyduran ve ifşa edenlerin “عصبة/‘usbe”³⁴ olduğunu belirtmektedir.³⁵ “Usbe”nin kaç kişiden oluştuğu ihtilaflıdır. Bazı müfessirlere göre sayıları 10 ile 40 arası olan topluluk için

¹⁹ Tabersî, *Mecmeu'l-beyân* (Tahran: Nâsır Husru Yayınları, 1372), 7/206; Tabersî, *Muhtasar Mecmeu'l-beyân* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1413), 2/400.

²⁰ Muhammed b. Hasan Şeybânî, *Nehcü'l-beyân* (Kum: Neşru'l-Hâdî, 1413), 4/33.

²¹ Fethullah b. Şükrüllah Kâşânî, *Hulâsetü Menhecî's-Sâdikîn* (Tahran, 1363), 3/367; Fethullah b. Şükrüllah Kâşânî, *Zübdetu't-Tefsîr* (Kum, 1423), 4/483.

²² Muhammed Nihâvendî, *Nefehâtü'r-Rahmân* (Kum: Müessesetü'l-Bi'se, 1386), 4/413.

²³ Muhammed Cevâd Muğniyye, *et-Tefsîru'l-kâşif* (Kum: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1424), 5/405.

²⁴ Hüseyin Hüseyinyân Mukaddem, “Berresi-i Tarîh-i Tefsîri Hadise-i İfk”, *Tarîh-i İslâm der Âyine-i Pejuheş* 7 (1384), 166.

²⁵ Bu isim Kummî tefsirinde Cerîh olarak harekelenmiştir. Yaygın zapta bağlı kalarak Cüreyh kullanımını tercih ettik.

²⁶ Ali b. İbrâhim Kummî, *Tefsîru'l-Kummî* (Kum: Dâru'l-Kitâb, 1363), 2/99.

²⁷ Kummî, *Tefsîr*, 2/318-319; Ali Esterâbâdî, *Te'vilü'l-âyeti'z-zâhire* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1409), 584-585; Feyz-i Kâşânî, *Tefsîri's-Sâfi*, (Tahran: Mektebetü's-Sadr, 1415), 5/49; Abdualî b. Cum'a Huveyzî, *Tefsîru Nûru's-Sakaleyn* (Kum: İsmâiliyyân Yay, 1415), 5/81; Hâşim b. Süleymân Bahrânî, *el-Burhân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Kum: Müessesetü'l-Bi'se, 1415), 5/103.

²⁸ Muhammed b. Cerîr Taberî Âmilî es-Sağır, *Nevâdirü'l-mu'cizât* (Kum: Delil-i Mâ, 1427), 354.

²⁹ Feyz-i Kâşânî, *Tefsîri's-Sâfi*, 3/423-424; Feyz-i Kâşânî, *el-Esfâ fi Tefsîri'l-Kur'ân* (Kum: Mektebe-i İ'lâmî'i-İslâmî, 1418), 2/838.

³⁰ Bahrânî, *el-Burhân*, 4/52.

³¹ Huveyzî, *Nûru's-Sakaleyn*, 3/581-582.

³² Kummî, *Tefsîr*, 2/99-100; Meclisî, *Bihâr*, 22/155.

³³ Ayrıca konunun ayrıntısı için bk. Recep Erkoçaşlan, “Hz. Mâriye bint Şem'un'a Atılan İftira ve Sünnî-Şiî Geleneklerdeki Rivayet Farklılıklarının Sebepleri”, *Eskiye* 43 (20 Mart 2021), 11 vd. Şiâ iddialarına çeşitli cevap için bk. Fehd b. Muhammed Sâidî, “Mevkifu'r-Râfide min Hâdisetü'l-İfk 'Dirase Akidiyye””, *Mecelletü'd-Dirâsati'l-İslâmiyye* 84 (ts.), 36 vd.

³⁴ Nûr, 24/11.

³⁵ Muhammed b. Ali Nakî Şeybânî, *Muhtasar Nehcü'l-Beyân (Metin)* (Tahran: Dâru'l-Usve, 1376), 351; Ebû Ca'fer Tûsî, *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 7/414.

“usbe” tabiri kullanılmaktadır.³⁶ Arapça dil kurallarına göre topluluk, en az üç kişiden oluşmaktadır. Hz. Âişe, tek başına topluluk olamayacağına göre Kummî'nin rivayetini sebab-i nüzûl olarak kabul etmek, Arapça dil kurallarına uymamaktadır. Ayrıca eğer Hz. Âişe böyle bir şey söylemiş olsaydı, Hz. Mâriye'ye karşı kazf suçu işlemiş olacağından âyetin emri gereği³⁷ kendisine kazf cezası olarak seksen celdenin vurulması gerekirdi ki bu da tarihen vuku bulmamıştır. Bütün bunlar Kummî rivayetinin sıhhati konusunda kuşakları artırmaktadır.

Özetle Şîa kaynaklarında İfk âyetleri Hz. Âişe'nin Hz. Mâriye'ye attığı iftiradan³⁸ Hz. Mâriye'yi tenzih etmek için nâzil olduğunu³⁹ ileri sürenler olduğu gibi Sünnî kaynaklara mutabık olarak İfk hadisesinin Hz. Âişe'ye atılan iftira sonucunda indiğini nakledenler⁴⁰ de vardır. Ayrıca hem Sünnî hem de Şîa kaynaklarında geçenleri beraber aktaranlar da bulunmaktadır.⁴¹ Hz. Âişe ve Hz. Hafsa'nın yönlendirmesiyle Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in Hz. Mâriye'ye iftira attığını bunun üzerine indiğini iddia edenlerde bulunmaktadır.⁴² Ayrıca kimi müellifler ise Hz. Mâriye hakkında çıkan dedikodulardan bahsederken Hz. Âişe ve İfk âyetlerini gündem konusu etmedikleri görülmektedir.⁴³ Bütün bu bilgiler konu ile ilgili Şîa'da fikir birliğinin olmadığını göstermektedir.

1.1.2. Hz. Âişe'ye İftira Atanların Adaleti Meselesi

Hz. Âişe'nin ma'sûmiyetini açıklayan âyetlerin inişinden sonra müfterilere kazf cezası verilmiştir.⁴⁴ Cezanın kimlere uygulandığına dair hadis ve tarih kitaplarında muhtelif rivayetler bulunmaktadır. Ya'kûbî'ye (öl. 292/905?) göre kazf cezası; Hassân b. Sâbit (öl. 60/680?), Mistâh b. Üsâse (öl. 34/654), 'Abdullah b. Übey b. Selûl (öl. 9/631) ve Hamne bint Cahş'e (öl.?) uygulanmıştır.⁴⁵ Mes'ûdî'ye (öl. 345/956) göre 'Abdullah b. Übey b. Selûl dışında yukarıda ismi geçenlere uygulanmıştır.⁴⁶ Taberî (öl. 310/923) ve Cezerî'ye (öl. 630/1233) göre Hassân b. Sâbit, Mistâh b. Üsâse ve Hamne bint Cahş'e uygulanmıştır.⁴⁷ Rivayetlerden anlaşılacağı üzere Hz. Âişe'ye iftira atanlara âyetin emri gereği kazf cezası uygulanmıştır.

Kimi Şîî müelliflere göre müfterilerin adaleti düşmüş olup şahitlikleri ebediyen kabul edilmezken, bazılarının göre iftira atanlar itirafta bulunup tövbe ederlerse şahitlikleri kabul edilecektir.⁴⁸ Ayrıca Şîa, İfk iftirasından sonra Hz. Peygamber'in Hz. Âişe'ye karşı tavır değiştirdiğiyle ilgili rivayetlerin, Nûr sûresinin 12. ve 14. âyetlerine ters olduğunu ve ismet sıfatına halel getirdiğini belirterek reddetmektedir.⁴⁹ İfk hadisesini dedikodu olarak gören bir kısım Şîî müellifler, “peygamber asla dedikodulara kulak asmaz ve dedikoduları bertaraf etmek için istişare etmez” iddiasında bulunmaktadır.⁵⁰

Programlar vasıtasıyla “İfk Hadisesi”nin hangi Şîî kaynaklarda geçtiğini tespit etmek için yapılan taramalarda, Şîa'nın en eski kaynaklarından sayılan Süleyman b. Kays'ın (öl. 76/695) *Kitab'ında*, çeşitli Şîî muhaddisler tarafından yazılan ve günümüze kadar gelmiş olan *el-Usûlû's-sitte 'aşer ve Kütüb-i erbaa'nın* hiçbir kitabında “İfk Hadisesi”nin geçmediği ayrıca “İfk Hadisesi”ne ismi karışmış olanlardan hiçbir rivayet aktarılmadığı tespit edilmiştir.

1.2. Hz. Peygamber'in Hanımlarının İncitici Tutumları

Ümmü'l-mü'minîn kimi davranışlarıyla Hz. Peygamber'i incitmiş olduklarından, onları uyaran âyetlerin nazil olduğu bilinmektedir. Örneğin, Hz. Âişe ve Hafsa'nın, Hz. Peygamber'in arkasından çevirdikleri planı haber veren Tahrîm sûresinin ilk beş âyeti bunlardandır.⁵¹ Rivayete göre Hz. Peygamber, sabah namazından sonra hanımlarını tek tek dolaşır. Hz. Hafsa'ya

³⁶ Tabersî, *Cevâmiu'l-Câmi'* (Kum: Havza-i İlmîyye-i Kum, 1412), 3/97; Ali Rızâ Husrevânî, *Tefsîru Husrevî* (Tahran: Kitâb Fırûş-i İslâmî, 1390), 6/161.

³⁷ Nûr, 24/4.

³⁸ Abdülhüseyn Şerefüddîn Müsevî, *el-Müracaât*, thk. Hüseyin Râzî (Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ts.), 412.

³⁹ Kummî, *Tefsîr*, 2/99.

⁴⁰ Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 7/206; Tabersî, *Muhtasar*, 2/400.

⁴¹ Feyz-i Kâşânî, *Tefsîri's-Sâfi*, 3/423-424; Feyz-i Kâşânî, *el-Esfâ*, 2/838.

⁴² Muhammed b. Cerîr Taberî Âmilî es-Sağîr, *Delâilü'l-İmâme* (Kum: Bi'set Neşriyât, 1413), 385-386.

⁴³ Şerîf el-Murtezâ, *Emâlî (Gurerü'l-fevâid ve dürerü'l-kalâid)*, (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1998), 1/77-81.

⁴⁴ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 5/419 (No. 9749); Cemmâilî, *Hâdisetü'l-İfk*, 37.

⁴⁵ Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 1/372.

⁴⁶ Ali b. Hüseyin Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İsrâf* (Mektebetü't-Târîhiyye, 1938), 216.

⁴⁷ Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk* (Beyrut: Dârü't-Turâs, 1387), 2/616; İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1987), 2/86.

⁴⁸ Tabersî, *Cevâmiu'l-Câmi'*, 3/95; Feyz-i Kâşânî, *Tefsîri's-Sâfi*, 3/417-418; Huveyzî, *Nûru's-Sakaleyn*, 3/573.

⁴⁹ Cemmâilî, *Hâdisetü'l-İfk*, 15-17.

⁵⁰ Ca'fer Murtezâ el-Âmilî, *Hadîsu'l-İfk* (Beyrut: Merkezu'l-İslâmî li'd-Dirâsât, ts.), 259; Yazarsız, “Hizb-i Nifâk ve Hadis-i İfk”, *Felsefe ve Kelâm Dershâ ez Mekteb-i İslâm* 24 (1363), 28.

⁵¹ Âyetlerin sebab-i nüzûlüyle ilgili detaylı bilgi için bk. Kummî, *Tefsîr*, 2/375-376; Kâşânî, *Zübedetu't-Tefsîr*, 7/107; Feyz-i Kâşânî, *Tefsîri's-Sâfi*, 5/193-194.

küçük bir kap bal hediye edilmişti.⁵² Hz. Peygamber ona uğrayınca Hz. Peygamber'i biraz alıkoyarak ondan içirirdi. Bu durum Hz. Âişe'nin hoşuna gitmediğinden yanında bulunan Habeşli küçük bir kız çocuğuna; "Hz. Peygamber, Hafsâ'nın yanına gittiğinde" oraya gidip ne yaptıklarına bakmasını istedi. Habeşli'nin durumdan ve baldan bahsetmesi Hz. Âişe'yi kışkandırdı. Hz. Peygamber'in diğer hanımlarına haber gönderip Hz. Peygamber yanınıza geldiğinde ona "Ağzın meğâfir kokuyor." demelerini istedi. Hz. Peygamber'e melekler gelip gittiği için o güzel koku dışında başka kokunun kendinden gelmesini istemezdi. Hz. Sevede, böyle bir şey söylemeyeceğini belirtmesine rağmen ona uyarak "Ey Allah'ın elçisi! Senden duyduğum bu koku da nedir? Meğâfir mi yedin?" Hz. Peygamber, "Hayır, Hafsâ'nın yanında bal şerbeti içtim." dedi. Sonra Hz. Peygamber diğer eşlerini dolaştı. Hepsi benzer şeyler söyledi. Hz. Âişe'nin yanına girince, Hz. Âişe burnunu tutarak "Sana ne oldu. Senden meğâfir kokusu alıyorum. Meğâfir mi yedin?" Hz. Peygamber, "Hayır, bilakis Hafsâ bana bal şerbeti içirdi." dedikten sonra madem kokuyor öyleyse bunu bir daha içmem diyerek o içeceği kendine haram kılınca Tahrîm sûresinin ilk beş âyeti onları uyarmak için indirildi.⁵³

Tahrîm sûresinin 3. âyetinde geçen Hz. Peygamber'in hanımlarına verdiği sırrın mahiyeti ve kime verdiği konusunda ihtilaf bulunmaktadır. el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'a (öl. 148/765) göre âyette geçen "sır", Hz. Peygamber'in Hz. Âişe'ye vermiş olduğu nassın gereği olarak, kendisinden sonra fasılasız olarak Hz. Ali'nin halife tayin edildiğiyle ilgilidir. Hz. Âişe bundan Hz. Hafsâ'yı haberdar edince o da babasına anlatmıştır. Bunun üzerine onlar, Hz. Peygamber'in vefatı durumunda bu işi Hz. Ali'ye vermeyeceklerine dair kendi aralarında sözleşmişlerdir.⁵⁴ Kummî'ye göre "sır", Hz. Hafsâ'ya,⁵⁵ Şeybânî'ye göre ise Hz. Âişe'ye verilmiştir.⁵⁶ Bu âyetlerden ve onlara getirilen yorumlardan anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber'in bazı hanımları hem dilleriyle hem de sırrını ifşa ederek Nebi'yi incitmiştir.⁵⁷ Bundan dolayı Tahrîm sûresi, Hz. Nûh ile Hz. Lût peygamberlerinin hanımlarının ihanetinden dolayı duçar oldukları azaptan, Firavun'un eşi Âişe ile Hz. Meryem'in imanları ve Rablerine sadakatleri sebebiyle kazandıkları mükâfattan bahsederek⁵⁸ tercihte bulunmaları istenmiş olabilir.⁵⁹ Şîî müfessirler, mezheplerinin gerekliliklerine uygun olarak bâtinî bir yorumla âyetlerin zâhirinden anlaşılmayan çıkarımlarla Hz. Âişe'nin söz ve fiilleriyle Hz. Peygamber'i incittiğini ileri sürmüşlerdir.⁶⁰

1.3. Hz. Ebû Bekir'in İmamlığı Meselesi

Hz. Peygamber'in hastalığında Hz. Ebû Bekir'e namaz kıldırma görevini verdiğini Şîa kabul etmemektedir. Onlara göre Bilal sabah ezanını okuduğunda Hz. Peygamber, "İnsanlara bazıları namaz kıldırır, ben başımın/hastalığımın çaresine bakayım." dedi. O esnada Hz. Âişe, "Ebû Bekir'e kıldırması için emredin.", Hz. Hafsa, "Ömer'e söyleyin, kıldırın." sözleriyle babalarını yüceltmek istediklerini anlayan Hz. Peygamber, onlara "Vazgeçin! Yusuf'un yanındaki kadınlar gibisiniz." dedi.⁶¹ Bilal ezan okuduğunda Hz. Ebû Bekir'in öne geçmesini Hz. Âişe emretti.⁶² Hz. Peygamber, onun tekbirlerini işittiğinde kimin namaz kıldırıldığını sordu. Ebû Bekir'in ismini duyunca "Beni camiye götürün." dedi. Hz. Ali ve Abbâs'ın kolları arasında camiye girerek onu namazdan azlederek kendisi kıldırdı.⁶³ Şîa'ya göre Allah Resûlü'nün Hz. Ebû Bekir'i bütün Ehl-i beyt'ine önceleyerek namaz için öne geçirmesi söz konusu değildir.⁶⁴ Müfîd'e göre Hz. Ebû Bekir'in imamlığı hakkındaki rivayetler kızı tarikiyle geldiğinden çelişkiler barındırmaktadır. Bu da onların sonradan uydurulduğunu göstermektedir.⁶⁵ Ayrıca Şîilere göre Hz. Âişe ve Hz. Hafsa, Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında babalarının halife olabilmesi için gayret göstermişlerdir.⁶⁶ Hatta bir kısım Şîî yazarlar bu iddialarında ileri giderek Hz. Âişe ile Hz. Hâfsâ'nın Hz. Peygamber'den sonra babalarının yönetime geçmesi için Hz. Peygamber'i

⁵² Hz. Zeynep olduğu ile ilgili rivayetler de bulunmaktadır. bk. Muhammed Sâdık es-Sadr, eş-Şîa (Bağdat, 1352), 150.

⁵³ Kâşânî, *Zübdetu't-Tefsîr*, 5/193-194.

⁵⁴ Şeybânî, *Nehcü'l-beyân*, 5/207.

⁵⁵ Kummî, *Tefsîr*, 2/375-376.

⁵⁶ Şeybânî, *Nehcü'l-beyân*, 5/207, 208.

⁵⁷ Nâsir Mekârim Şîrâzî, *el-Emsel fi tefsîri Kitâbillâhi'l-münezzel* (Kum: Medresetü'l-İmâm Ali b. Ebî Tâlib, 1421), 18/443.

⁵⁸ Tahrîm, 66/10-12.

⁵⁹ Küleynî, *el-Kâfi*, 10/641; Esterâbâdî, *Te'vil*, 676; Bahrânî, *el-Burhân*, 5/430.

⁶⁰ Sadr, eş-Şîa, 151.

⁶¹ Meclîsî, *Bihâr*, 22/467.

⁶² Şeyh Müfîd, *el-İfsâh fi'l-İmâme*, (Kum: Dârü'l-Mufîd, 1413), 201.

⁶³ İbnü'l-Mutahhar Hillî, *Minhâcu'l-kerâme*, (Meşhed: Tâsûa, 1379), 188; Ayrıca bk. Adem Eryiğit, "Şîî-Sünnî İmamet-Siyaset Tartışmaları Bağlamında Hz. Âişe (el-Hillî-İbn Teymiyye Örneği)", *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/1 (30 Haziran 2020), 81.

⁶⁴ Müfîd, *el-İfsâh*, 201.

⁶⁵ Müfîd, *el-İfsâh*, 205-206.

⁶⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Salih Arı, *İmâmiyye Şiası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2011), 160-169; Aksu, "İmamiyye Şiası Kaynaklarına Göre Hz. Âişe", 276; Şahan, *Hz. Âişe*, 45-50.

vefatından kısa bir süre önce zehirlediklerini ileri sürmüşlerdir.⁶⁷ Bu iddiayı desteklemek için Hamûd müstakil iki kitap yazmıştır. O kitaplarında Hz. Âişe'yi hainlikle suçlayıp tekfir ettiği gibi birçok âyeti bağlamından kopararak Hz. Âişe ile ilişkilendirmeye çalışmıştır.⁶⁸ Her iki çalışmayı da bilimsellikten uzak Hz. Âişe'yi itibarsızlaştırmaya yönelik yazılan eserlerden saymak mümkündür. Hz. Peygamber'in Hz. Âişe'nin odasında vefat ettiğiyle ilgili rivayetlerin aksine bazı Şîî müellifler onun Hz. Fâtıma'nın odasında başı Hz. Fâtıma'nın göğsüdeyken vefat ettiğini ileri sürerek söz konusu fazileti Hz. Fâtıma ile ilişkilendirmişlerdir.⁶⁹

2. Dört Halife Döneminde Hz. Âişe

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Âişe, yaşadığı süre zarfında ilim ve siyasetle uğraşmıştır. Bunu halifeler başta olmak üzere bazı devlet adamlarını eleştirmek veya savunmak için destekleyici açıklamalar yapmak şeklinde yaptığı görülmektedir.⁷⁰ İlk iki halife döneminde siyasette aktif rol oynamadığı gibi onlara saygı ve desteğini izhar etmiştir.⁷¹ Bu tutum Hz. Osman'ın halifelığının ilk yarısında da sürmüştür. Ancak ikinci yarısında halifenin bazı tasarruflarına diğer sahâbîler gibi o da muhalefet etmiştir. Onun muhalefeti Cemel Vak'ası'na kadar aktif, ondan sonra pasif olarak devam etmiştir.⁷² Bu başlık altında dört halife döneminde gelişen bazı olaylar çerçevesinde Şîîler'in Hz. Âişe'ye bakışları incelenecektir.

2.1. Hz. Peygamber'in Mirası Meselesinde Hz. Âişe'nin Tutumu

Hz. Ebû Bekir'in halifelğinde Hz. Fâtıma babasının mirasını talep etmek için yanına gitmiştir. Resûlullah'ın hanımları da Hz. Osman'ı elçi olarak göndererek Hz. Peygamber'in Fedek ve Hayber'deki hisselerinden paylarına düşen miraslarını talep etmişlerdir.⁷³ Bu mevzu Ehl-i sünnet ve Şîa kaynaklarında detaylı olarak işlenmiştir.⁷⁴ Şîa rivayetlerine göre Hz. Âişe, Hz. Hafsa ve Evs b. el-Hedesân isimli bedevi, halifenin huzurunda Hz. Peygamber'in "Biz peygamberler topluluğu miras bırakmayız..." dediğine şahitlik ederek Hz. Fâtıma'yı mirastan mahrum bırakmışlardır.⁷⁵ Yine Hz. Âişe, peygamberlerin miras bırakmayacağını ve söz konusu arazilerin gelirlerinin misafirlere harcanmak koşuluyla yöneticilerin tasarrufuna bırakıldığını⁷⁶ hatırlatarak Hz. Peygamber'in hanımlarını taleplerinden vazgeçirmiştir.⁷⁷

Hz. Osman döneminin son altı yılında baş gösteren ekonomik buhranlar halifeyi bazı tasarruf tedbirleri almaya yöneltmiştir. Bunlardan biri de atıyyelerin eksiltilmesidir. Hz. Âişe ve Hz. Hafsa atıyyeleri eksiltildiğinde halifeye başvurarak Hz. Ömer'in önceden verdiği atıyye miktarını vermesini istemiştir. Talepleri kabul görmeyince bu sefer "Resûlullah'ın mirasından payımızı ver!" demişlerdir. O esnada Hz. Osman'ın yanında oturan Hz. Ali onlara, "Hz. Fâtıma'yı mirasından mahrum bıraktırmak için yalancı şahitlikte bulduklarını" söylemiştir.⁷⁸ Mezkûr bilgilerden anlaşılacağı üzere Şîî âlimler, peygamberlerin miras bırakmayacağıyla ilgili rivayeti kabul etmemekte, Hz. Fâtıma'nın hakkının gasp edilmesi için uydurulduğunu benimsemektedir.⁷⁹ Her ne kadar bazı Şîî âlimler bu görüşte olsalar da Küleynî'nin *el-Kâfi*'sinde es-Sâdık'ın Hz. Peygamber'den

⁶⁷ Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî, *Tefsîrül-'Ayyâşî*, (Tahran: Mektebetül-İlmiyyeti'l-İslâmiyye, 1380), 1/200. Bu konuyla ilgili ayrıca bk. Abdulkâdir b. Muhammed b. Atâ Sûfî, *es-Sâ'ika fi nesfi ebâtîli ve iftirâti-Ş-Şiyye alâ Ümmi'l-Mü'minîn Âişe* (Riyâd: Dâru Advâi's-Selef, 2004), 51-61; Altaş, *Hz. Âişe'ye Yöneltilen Eleştiriler* 129-133.

⁶⁸ Muhammed Cemil Hamûd, *Âişe kâtiletü'r-Resûl* (Londra: Müessesetü İmâm el-Hâdî, 2011), 47 vd; Muhammed Cemil Hamûd, *Hiyânetü Âişe* (Beyrut: Müessesetü Kamer Benî Hâşim, 2010).

⁶⁹ Örneğin bk. Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh, *el-Emâlî* (Tahran: Kitâbçî, 1418), 636-637; Meclisî, *Bihâr*, 22/509.

⁷⁰ Harun Reşit Demirel, "Hz. Âişe ve Siyaset (Hadis-Haber ve Tarihi Bilgiler Işığında)", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2000), 123.

⁷¹ Adem Apak, "Hz. Âişe'nin Hayatı ve Şahsiyeti", *Mü'minlerin Annesi Hz. Âişe (Uluslararası Sempozyum Bildirileri)*, ed. Ali Aksu (Sivas: Sivas Belediyesi, 2016), 15.

⁷² Fayda, "Âişe", 2/202; Ömer Sabuncu, "Hz. Âişe'nin Hz. Ali'ye Karşı Siyasî Tutumu ve Sebepleri", *Hz. Ali (Uluslararası Sempozyum Bildirileri)*, ed. Ali Aksu (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2020), 129; Ömer Sabuncu, "Emevîler Döneminde Hz. Âişe'nin Siyasî Tutumu", *Mü'minlerin Annesi Hz. Âişe (Uluslararası Sempozyum Bildirileri)*, ed. Ali Aksu (Sivas: Sivas Belediyesi, 2016), 89.

⁷³ İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehcü'l-Belâğa li İbn Ebü'l-Hadîd* (Kum: Mektebu Âyetullah el-Me'reşî en-Necefi, 1404), 16/228.

⁷⁴ Kummî, *Tefsîr*, 2/155-156; Şeyh Müfid, *el-İhtisâs* (Kum: Dârü'l-Müfid, 1389), 181-183; Şeyh Müfid, *el-Muknî*, (Kum: Dârü'l-Müfid, 1389), 279-280; Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Hamdan Husaybî, *el-Hidâyetü'l-Kübrâ*, (Beyrut: Şirketü'l-E'lemî li'l-Metbu'ât, 2011), 216; İbnü'l-Mutahhar Hillî, *Nehcü'l-hak ve keşfu's-sıdk* (Kum: Dârü'l-Hicre, 1414), 270; İsmail Altun, "Hz. Ebû Bekir ile Hz. Fâtıma Arasında Yaşanan Fedek Meselesine Sünnî ve Şîî Yaklaşımların Analizi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), 1-27.

⁷⁵ Kummî, *Tefsîr*, 2/155-156; Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh, *İlelü'ş-şerâi'* (Kum: Mektebetü Dâverî, 1427), 1/191-192; Meclisî, *Bihâr*, 22/101.

⁷⁶ Buhârî, "Ferdî'l-Humus", 1.

⁷⁷ Belâzürî, *Fütûhu'l-bıldân* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 42; Mehmet Nur Akdoğan, *Şîî Kaynaklara Göre Hz. Ömer* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2017), 185.

⁷⁸ İbn Şâzân en-Nisâbü'rî, *el-İzâh* (Tahran: Müessesetü İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1395), 256-262; Arı, *İlk Üç Halife*, 460.

⁷⁹ Aksu, "İmamiye Şiasî Kaynaklarına Göre Hz. Âişe", 277.

aktardığı; “Peygamberler miras olarak ne dinar ne de dirhem bırakırlar; onlar sadece ilim bırakırlar...”⁸⁰ rivayetinin “Peygamberler miras olarak dinar ve dirhem bırakmazlar” kısmı Hz. Ebû Bekir’den gelen rivayetini desteklemektedir.⁸¹ Sikatü'l-İslâm olarak vasıflandırılan Küleynî'nin bu rivayeti mezhebin mezkûr iddialarını akim bırakmaktadır.

2.2. Hz. Âişe'nin Hz. Osman'a Yönelik Tenkitleri

Hz. Âişe, Medine dışından gelenlerin isteklerini Hz. Osman'a aktarmak suretiyle halifeyle halk arasında aracılık yapmıştır. Sunduğu bazı talepleri kabul görmeyince halifeyle araları açılmıştır. Hatta onun istifa etmesini isteyecek kadar siyasetin içerisine girmiştir.⁸² İkisinin arasının açıklığını ve birbirlerine karşı söyledikleri sert ifadeleri birkaç rivayet üzerinden ortaya koymak mümkündür. İbn Ebû Âmir Mevlâ el-Ensârî'den aktarıldığına göre Hz. Âişe mescitteyken Hz. Osman'ın geçişi sırasında ona hitaben: “Ey aldatan! Ey fâcir! Emanetini tahrir ettin. Raiyyetini zayı ettin. Eğer beş vakit namaz olmasaydı, insanlar sana doğru yürüyerek koyun boğazlar gibi boğazlayacaklardı.” Buna karşılık Hz. Osman da onu Hz. Nûh ve Hz. Lût'un hanımları hakkında inen âyetlerle⁸³ eleştirmiştir.⁸⁴ Başka bir gün halife minbere çıkarken Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in gömleğini kaldırarak “Sen bu gömleğin sahibine muhalefet ettin.” deyince Hz. Osman, “Bu başının alın tarafından iki yanı kılsız kadın/huysuz kadın Allah'ın düşmanıdır. Allah o ve onun arkadaşı Hafsa ile ilgili “Nuh'un karısı ve Lut'un karısı”⁸⁵ örnek vermiştir.” diyerek daha önceki sözlerine benzer şekilde onu eleştirince Hz. Âişe, “Ey Na'sel! Ey Allah'ın düşmanı! Şüphesiz ki Allah seni Yemen'deki Yahudi birinin ismiyle -Na'sel ile- isimlendirdi.” diyerek ona karşılık vermiştir.⁸⁶ Yine insanların Hz. Osman'ı eleştirdikleri günlerin birinde o, Resûlullah'ın minberine çıkıp insanlara konuşurken Hz. Âişe, Resûlullah'ın gömleğini bir çubukla yukarı kaldırıp: “Ey Osman! Resûlullah'ın gömleği eskimeden sünnetini değiştirdin.” diyerek tepki göstermiştir.⁸⁷ Gene bir gün Hz. Âişe, Mescid-i Nebevî'de Hz. Peygamber'in ayakkabısını ve gömleğini havaya kaldırarak: “Bunlardan anladığıma göre bu ümmetin Firavun'u aranızdadır.” demesi üzerine Hz. Osman, “sus” dedikten sonra şöyle karşılık vermiş: “Bu kadındır, akli da kadın akıldır, dinlemeyin.”⁸⁸ demiştir. Görüldüğü üzere Hz. Osman, Hz. Âişe'yi Hz. Nûh'un ve Hz. Lût'un hanımlarına benzeterek tenkit ederken o da aynı sertlikte onu fâcirlikle ve emanete ihanet etmekle suçlayarak karşılık vermiştir.

Ahmak ihtiyar anlamına gelen “Na'sel” lakabının Hz. Peygamber tarafından Hz. Osman'a takıldığı Hz. Âişe tarafından rivayet edilmiştir.⁸⁹ Bazı rivayetlere göre Hz. Âişe'nin kendisi bu lakabı takmıştır.⁹⁰ Hz. Âişe ona hitaben “Sen”⁹¹ ve “Na'sel” lakaplarını kullanan ilk kişidir.⁹² Onun Hz. Osman'ı Yahudi Na'sel'e benzeterek “Na'sel'i öldürün.” emri üzerine öldürüldüğü iddia edilmiştir.⁹³ Bir kısım kaynaklara göre ise Hz. Osman'ın düşmanları tarafından aynı adı taşıyan bir Yahudi'ye benzetilmek suretiyle kendisine verildiği aktarılmıştır.⁹⁴

Hz. Âişe, diğer sahâbîleri de Hz. Osman'a karşı savunmuştur. Örneğin, Ammâr (öl. 37/657), Hz. Osman'ın feyle ilgili bazı tasarruflarını eleştirince Hz. Osman onu öldüresiye dövmüştür. Bu durumdan haberdar olan Hz. Âişe kızarak Resûlullah'ın saçından bir miktarını, bir ayakkabısını ve giysilerinden birini dışarı çıkararak “Peygamber'in saçı, giysisi ve ayakkabısı daha eskimeden sünnetini ne çabuk terk ettiniz?” diyerek Hz. Osman'a tepki göstermiştir.⁹⁵ Hz. Osman'ın İbn Mes'ûd'a (öl. 32/652-53) karşı sarf ettiği ağır sözlere karşı Hz. Âişe, “Ey Osman! Peygamber'in sahâbîsine mi bunu söylüyorsun?” şeklinde bağırarak

⁸⁰ Küleynî, *el-Kâfi*, 1/83.

⁸¹ Hz. Peygamber'in mirası ile ilgili rivayetlerin tahlil ve değerlendirmesi için bk. Demir, *İmâmiyye Şiası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 202-216.

⁸² Belâziûrî, *el-Ensâbu'l-Esrâf* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), 5/522; Bedreddin Zerkeşî, *Hz. Âişe'nin Sahabeye Yöneltiltiği Eleştiriler*, çev. Bünyamin Erul (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 172-173 (ek 3); Demirel, “Hz. Âişe ve Siyaset”, 132.

⁸³ Tahrîm, 66/10.

⁸⁴ Şeyh Müfîd, *el-Cemel ve'n-nusra*, (Kum: Dârü'l-Müfîd, 1431), 148.

⁸⁵ Tahrîm, 66/10.

⁸⁶ İbn Şâzân en-Nisâbü'rî, *el-İzâh*, 262; Ebû Sâlih Takî b. Necm Halebî, *Takrîbu'l-Me'ârif* (Kum: Neşr-i Hâdî, 1420), 287; Meclisî, *Bihâr*, 31/297.

⁸⁷ İbn Şâzân en-Nisâbü'rî, *el-İzâh*, 263-264.

⁸⁸ Müfîd, *el-Cemel*, 147.

⁸⁹ Halebî, *Takrîb*, 287.

⁹⁰ İbn Şâzân en-Nisâbü'rî, *el-İzâh*, 263; Seyyid Ali Han Şirâzî, *ed-Derecetü'r-refî'a fi tabakâti's-Şia* (Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1983), 16.

⁹¹ Tahkir etmek için ismi ve unvanları yerine “sen” demiş olabilir.

⁹² Taberî, *Tarih*, 4/459; Ayrıca bk. Ali b. Muhammed b. Ali Âmilî Nebâtî, *es-Sirâtü'l-müstakîm*, (Necf: Mektebetü'l-Haydariyye, 1384), 3/30.

⁹³ Abdullah Mâmekânî, *Tenkîhu'l-mekâl fi ilmi'r-ricâl (Rihlî)*, ts., 3/81; Murtaza el-Askerî, *Ehâdisu Ümmi'l-Mü'minîn 'Âişe* (Beyrut: el-Mecmeu'l-İlmî, 1997), 1/176-177.

⁹⁴ Taberî, *Tarih*, 4/393.

⁹⁵ Şerîf el-Murtezâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, (Tahrân: Müessesetü's-Sâdik li't-Tebâ'ati ve'n-Neşr, 1987), 4/289-290; İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehcü'l-Belâğa*, 3/49; Hillî, *Nehcü'l-hak*, 296-297; Meclisî, *Bihâr*, 31/193-194; Arı, *İlk Üç Halife*, 498-499.

tepki gösterdiği aktarılmıştır.⁹⁶ Hz. Âişe'nin Hz. Osman'ı eleştirirken Hz. Peygamber'in şahsi eşyalarından destek alması Allah'ın elçisi üzerinden tenkitlerini meşrulaştırmaya çalıştığına yormak mümkündür.

2.3. Hz. Osman'ın Evi Muhasara Edildiğinde Hz. Âişe

Şîa rivayetlerine göre Hz. Osman'ı katletmek için insanları provoke edenlerin başında Hz. Âişe gelmektedir. Hz. Osman'ın evi isyancılarca kuşatıldığında Hz. Âişe Medine'deydi. Onların isteklerinden haberdar olmasına rağmen hac için hazırlanmıştır. Mervân b. el-Hakem (öl. 65/685) ona: "Ey mü'minlerin annesi! Medine'de kalıp hacca gitmesen, bu adamı müdafaa etsen olmaz mı?" demesi üzerine Hz. Âişe: "Ey Mervân! Sen arkadaşınla ilgili kanaatimde kuşkulu olabilirsin. Yeminle onu çuvalarıma koyup/doldurup denize atmayı isterdim." demiş daha sonra Mekke'ye gitmiştir. Hz. Osman şehit edildikten sonra Hz. Ali'ye biat edildiğinde, "Osman mazlum olarak öldürüldü." diyerek onun kanını talep etmiştir.⁹⁷ Bir rivayette de Hz. Osman'ın şehit edildiği haberini alınca, "Allah onu rahmetinden uzak eylesin! Bu onun kendi elleriyle yaptıklarının karşılığıydı. Allah kullarına zulmetmez." demiştir.⁹⁸ Hz. Ali'nin halife seçildiğini Medine'ye dönüş yolunda öğrendiğinde geri dönüp: "Osman'ın katillerine yaptıklarının hesabını soralım!" diyerek Hz. Ali'nin muhaliflerine katılmıştır.⁹⁹ Bu rivayetlerle Şîa, Hz. Âişe'nin tutarlı olmadığını, onun Cemel Savaşı'na katılmasının temel nedenini Hz. Ali'ye olan gizli düşmanlığına bağlamışlardır.¹⁰⁰ Dolayısıyla Mekke'ye dönüp, orada halka hitaben yaptığı konuşma siyasi bir tavır olarak değerlendirilebilir.¹⁰¹ Hz. Ali de bir hutbesinde Hz. Osman'a en çok yardım edenin kendisi olduğunu Hz. Âişe'nin ise ona kin kustüğünü belirtmek suretiyle yukarıdaki bilgileri teyit etmektedir.¹⁰²

2.4. Cemel Vak'asında Hz. Âişe

Cemel Vak'ası, tarihe iki Müslüman grubun birbiriyle savaştığı olay olarak geçmiştir. Savaş, Hz. Âişe'nin bindiği devenin etrafında yoğunlaştığından Cemel ismiyle anılmıştır. Şîa, bu olay üzerinden Hz. Âişe'ye eleştiriler yöneltmiştir. Onun Allah'ın peygamber hanımlarına hitaben: "Evinizde oturunuz..."¹⁰³ âyetinin gereklerine muhalefet ederek savaşa çıktığını, nas ile imâmeti sâbit olan imâma başkaldırdığını belirtmişlerdir. Ayrıca daha önce muhalifi olduğu Hz. Osman'ın kanını talep etmesinin gerekçesini Hz. Ali'ye olan gizli düşmanlığına bağlamışlardır.¹⁰⁴ Allâme Hillî, Hz. Âişe'nin Allah'ın ve Peygamber'inin emirlerine muhalefet ettiği için "mü'minlerin annesi" lakabıyla anılamayacağını iddia etmiştir.¹⁰⁵ Bu konuda öne çıkan rivayetler şunlardır: Ordu, Basra yolu üzerinde sulak bir araziden geçerken civar köpekleri Hz. Âişe'nin devesine saldırıp ürümeye başlamışlardır. Hz. Âişe telaşla yanındakilerden oranın "Hav'eb" olup olmadığını sorup öğrenince, "Ben, o kadını galiba!" demiş ve Hz. Peygamber'in bir gün hanımlarına hitaben: "Kim bilir hanginize Hav'eb'in köpekleri ürüyecek!" buyurduğunu iştittiğini söylemiştir.¹⁰⁶ Hz. Peygamber'in bu uyarısından korkarak yarı yoldan dönmeyi istemiştir. Ancak ona oranın "Hav'eb" olduğunu söyleyenin yalan söylediği söylenilerek ikna edilmiştir. Sonraki zamanlarda Hz. Âişe, Abdullah b. Zübeyr'in (öl. 73/692) kendisini kandırarak savaşa katılımını sağladığını belirtmiştir.¹⁰⁷ Şîa, Hav'eb köpeklerinin havlaması üzerinden de Hz. Ali'nin haklı, karşısında yer alanların ise haksız olduğunu ileri sürmüştür. Savaştan sonra yenilen tarafın malını ganimet, kendilerini ise esir olarak almak isteyenlere Hz. Ali: "Sizden hanginiz mü'minlerin annesi Âişe'yi kendisine pay olarak almak ister? Bu işten vazgeçiniz."¹⁰⁸ diyerek isteklerini reddetmiştir. İbn Abbâs savaştan sonra "Mü'minlerin emîri bir an önce Medine'ye geri dönmeni istiyor." deyince Hz. Âişe, "Mü'minlerin emîri Ömer'e Allah rahmet etsin." cevabını vererek Hz. Ali'yi mü'minlerinin emîri olarak tanımadığını belirtmiştir.¹⁰⁹

⁹⁶ Şerîf el-Murtezâ, *eş-Şâfi*, 4/281-282; İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehcü'l-Belâğa*, 3/42-44.

⁹⁷ İbn Şâzân en-Nisâbü'rî, *el-İzâh*, 264.

⁹⁸ Askerî, *Âişe*, 1/175.

⁹⁹ İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehcü'l-Belâğa*, 6/216-217; Ayrıca bk. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, (Beyrut: Dâru'l-Advâ, 1990), 71 vd.

¹⁰⁰ Mûsevî, Hz. Âişe'nin Hz. Ali'ye karşı gizli bir kin ve düşmanlık beslediğini Sünnî kaynaklarda geçen bazı rivayetlerden hareketle ispatlamaya çalışmaktadır. bk. Mûsevî, *el-Müracaât*, 404-410.

¹⁰¹ Demircan, "Dört Halife Döneminde Hz. Âişe'nin Siyasi Tutumu", 70; Sabuncu, "Hz. Âişe'nin Hz. Ali'ye Karşı Siyasi Tutumu ve Sebepleri", 132.

¹⁰² Seyyid Râzî, *Nehcü'l-belâğa*, çev. Kadri Çelik (İstanbul: Kevser Yayınları, ts.), 369.

¹⁰³ Ahzâb, 33/33.

¹⁰⁴ İbn Şâzân en-Nisâbü'rî, *el-İzâh*, 75; Âmilî Nebâtî, *es-Sirâtü'l-müstakîm*, 3/161-163; İbrahim Kutluay, "İmâmiyye'ye Göre Sahâbenin Adaleti Problemi", *Sahâbe ve Rivâyet İlimleri* (İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe II, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 91; Şahan, *Hz. Âişe*, 72-75.

¹⁰⁵ Hillî, *Minhâcül-kerâme*, 76.

¹⁰⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 40/298 (No. 24254), 41/197 (No. 24654).

¹⁰⁷ İbn Şâzân en-Nisâbü'rî, *el-İzâh*, 84.

¹⁰⁸ Ebû Ca'fer Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm fi şerhi'l-Mukni'a*, (Tahran: Dâru'l-Kütübü'l-İslâmiyye, 1386), 6/170.

¹⁰⁹ Müfîd, *el-Cemel*, 159.

Hız. Ali Cemel zaferinden sonra Basra'da Cuma hutbesinde Basra halkını Hz. Âişe üzerinden şöyle eleştirmiştir: "Bir kadının ordusu oldunuz; bir hayvana (Hz. Âişe'nin devesine) uydunuz. Devesi bağırdığında koşunuz, öldürüldüğünde ise korkup kaçtınız. Ahlâkınız kötülük, misakınız ayrılık, dininiz nifak, suyunuz tuzludur..."¹¹⁰ Başka bir hitabında Hz. Ali, Hz. Muhammed'in ashâbını koruyanlar ve Âişe bint. Ebû Bekir biliyor ki Hz. Peygamber, Cemel ve Nehrevan Savaşı'na katılanların mel'ûn olduğunu söylemiştir. Devamında da âyetten iktibasla, "onların cennete giremeyeceklerini"¹¹¹ belirtmiştir.¹¹² Aynı rivayet Kummî ve 'Ayyâşî'nin tefsirlerinde el-Bâkir'dan mezkûr âyetin sebep-i nüzûlu olarak aktarılmıştır.¹¹³ Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye, "Seninle savaşmak benimle savaşmaktır." sözünden hareketle Hz. Peygamber'le savaşmak küfür olduğuna göre Hz. Ali'yle savaşmak da küfürdür diyen kimi Şîîler Hz. Âişe'yi tekfir etmiştir.¹¹⁴

Bazı Şîî müelliflerin iddiasına göre Hz. Peygamber, Hz. Ali'ye: "Sen hanımlarım ve ailemde tasarrufta halifemsin. Onları boşama yetkisi elindedir. Eğer onların Allah'a muhalefet ettiklerini, günah işlediklerini, evlerinden çıktıklarını ve bunun sonucunda Müslümanların kanının akıtıldığını, mallarının heba edildiğini görürsen (tasarruf yetkini kullanabilirsin). Bu durumda Allah'ın laneti zâlimlerin üzerine olsun. Onlar Nuh'un karısı gibi ateşte olurlar. O ateş kâfirler için çok kötü bir meskendir."¹¹⁵ demiştir. Kimi Şîî âlimler, Hz. Âişe, Cemel Savaşı'na çıkınca dine muhalif davrandığından Hz. Ali'nin onu Hz. Peygamber'in vasiyeti üzerine boşadığını ve böylece mü'minlerin annesi olmaktan çıktığını ileri sürmüşlerdir.¹¹⁶ Şîa'nın iddiasına göre Hz. Âişe'nin Hz. Ali tarafından Hz. Peygamber'in vermiş olduğu iddia edilen vekâlete binaen boşamasıyla ilgili tezin temelinde ona yaptıkları eleştirileri mü'minlerin annesine yapmadıklarına dönük bir tavır olarak değerlendirilebilir. Ayrıca taraflardan herhangi birisinin vefatıyla nikâh sona erdiği gibi vekâlet de ortadan kalkmaktadır. Hal böyle olunca Hz. Ali'nin bunu yapmış olması uzak bir ihtimaldir. Şîa'nın Hz. Âişe'yle ilgili mezkûr iddiaları kaynaklarında aktardıkları şu olayla çelişmektedir: "Hz. Peygamber'in zifafa girmeden boşadığı hanımlarının da 'mü'minlerin annesi' olma vasfı devam ettiğinden onlarla ebediyen evlenilmez. Bir baba evlendiği eşini zifafa girmeden boşarsa o eşle çocuğunun evlenmesi nasıl haramsa Hz. Peygamber'in zifafa girmeden boşadığı eşi de benzer şekilde ümmetine haramdır."¹¹⁷ Allah, mü'minlere annelerini yasakladığı gibi peygamber eşlerini de yasaklamıştır.¹¹⁸ Dolayısıyla zifafa girilmeden Hz. Peygamber'in boşadığı eşlerinin mü'minlerin anneliği vasfı devam ediyorsa Hz. Peygamber'in kendisinin boşamadığı Hz. Âişe'ninki de aynı şekilde devam edecektir. Bu nedenle ona söylenen her kötü söz, mü'minlerin annesine ve Hz. Peygamber'in hanımına söylenmiş olarak kabul edilmelidir.¹¹⁹

3. Emevîler Döneminde Hz. Âişe

Hız. Âişe, Muâviye (öl. 60/680) döneminde 18 yıl yaşamıştır. Bu zaman diliminde hükümetin bazı icraatlarını sözlü olarak ya da mektup yoluyla tenkit ettiğinden iktidarla bazen karşı karşıya gelmiştir. Buna rağmen Emevî idarecileri Hz. Âişe'yle iyi geçinmeye çalışmışlardır.¹²⁰ Şîa, onun Emevî yöneticilerinin hediyelerini kabul etmesi dünya malına düşkünlüğüne yormuştur.¹²¹ Ayrıca bu dönemde Hz. Âişe'nin tavırlarıyla Ehl-i beyt'e düşmanlığını sürdürdüğü iddia edilmiştir.¹²² Bu bağlamda Emevîler döneminde gelişen bazı olaylar çerçevesinde Şîîler'in Hz. Âişe'ye bakışları ele alınacaktır.

3.1. Muhammed b. Ebî Bekr'in Katledilmesi

Muhammed b. Ebî Bekr'in (öl. 38/658) Emevîler tarafından öldürülmesi Hz. Âişe tarafından tenkit edilmiştir. Olay şöyle gelişmiştir: Hz. Ali, Muhammed'i hicrî 38'de Mısır'a vali olarak görevlendirmiştir. Muâviye de Mısır'ı ele geçirmek için 'Amr b. el-Âs (öl. 43/664) komutasında bir orduyu üzerine göndermiştir. Mısır'a varan 'Amr, Muhammed'den valiliği bırakmasını istemiştir. Muhammed bunu reddederek halifeden yardım istemiştir. Hz. Ali, Irak'taki şartlar sebebiyle yardım gönderememiş,

¹¹⁰ Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-belâğa*, thk. Sübhi es-Salih (Kum: el-Hicre, 1414), 55-56; Râzî, *Nehcü'l-belâğa*, 51-52.

¹¹¹ Araf, 7/40.

¹¹² Furât b. İbrâhim Kûfi, *Tefsîru Furât el-Kûfi* (Tahran: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-İslâmî, 1410), 141.

¹¹³ Kummî, *Tefsîr*, 1/230; Ayyâşî, *Tefsîrü'l-'Ayyâşî*, 2/17.

¹¹⁴ Âmilî Nebâtî, *es-Sirâtü'l-müstakîm*, 3/161.

¹¹⁵ Ebû'l-Fadl Şâzân İbn Şâzân el-Kummî, *el-Fedâil* (Kum: Redî Yayınları, 1363), 79; Meclisî, *Bihâr*, 33/249-250.

¹¹⁶ Mâmekânî, *Tenkîhu'l-mekâl*, 3/81.

¹¹⁷ Küleynî, *el-Kâfi*, 10/824; Bahrânî, *el-Burhân*, 4/485-486.

¹¹⁸ Küleynî, *el-Kâfi*, 10/823-824.

¹¹⁹ Demir, *İmâmiyye Şiâsi'nda Sahâbe Tasavvuru*, 263-264.

¹²⁰ Sabuncu, "Hz. Âişe'nin Hz. Ali'ye Karşı Siyasî Tutumu ve Sebepleri", 139.

¹²¹ Askerî, *Âişe*, 1/339.

¹²² Askerî, *Âişe*, 1/337-338.

Mısırlılar da ona gereken desteği vermemiştir.¹²³ Yenilgiyle sonuçlanan çatışmada Muhammed, Fustat'tan kaçarak bir harabeye sığınmıştır. 'Amr'ın komutanlarından Muâviye b. Hudeyc (öl. 52/672) onu yakalayıp başını keserek Şâm'a göndermiş, vücudunu da ölü bir eşeğin karnına sokarak yakmıştır.¹²⁴ Muhammed'in katlediliş şeklini işiten Hz. Âişe çok üzülmüş, ağıtlar yakmış, namazlardan sonra iki Muâviye'ye ve 'Amr'a beddua etmiştir. Bu olaydan sonra kızartılmış et yemediği nakledilmiştir. Ayrıca Muhammed'in çocuklarını yanına alıp bakımlarını üstlenmiştir.¹²⁵ Bu olayı kendisini ziyaret eden Muâviye ile şu şekilde tartışmıştır: "Kardeşim Muhammed'i öldürdüğünden seni öldürmek için hazırlık yapmış olabileceğimden korkmuyor musun?" Muâviye: "Emin bir evde olduğumdan korkmuyorum." Hz. Âişe'nin sert tepkileri karşısında Muâviye, Muhammed'i öldürmediğini, kimseden de öldürmesini istemediğini belirttikten sonra suçu 'Amr ile İbn Hudeyc'e yüklemiştir. Bunun üzerine Hz. Âişe ona hayır tavsiyesinde bulunmuştur.¹²⁶ Şîa'nın iddiasına göre iki kardeşi (Muhammed ve Abdurrahman) Muâviye tarafından öldürülmesine rağmen Hz. Âişe'nin ona destek vermeye devam etmiştir.¹²⁷

3.2. Ziyâd'ın Ebû Süfyân'ın Nesebine Bağlanması

Cariye Sümeyye ile Ebû Süfyân'ın nikâhsız birlikteliğinden doğmuş olan Ziyâd'ı, Muâviye tüm tenkitlere rağmen, babasının "Ziyâd bendendir." sözüne ve onun Sümeyye'yle ilişki yaşadığına dair tanıklık edenlerin şahitliğine dayanarak, nesline dâhil etmiştir.¹²⁸ Muâviye, Ziyâd'ın kişisel kabiliyetinden, başarılarından, zenginliğinden, muhalefet edecek endişesinden ve siyasî dehasından yararlanmak için böyle bir yola başvurmuştur. İlhaktan sonra Muâviye onu hicrî 45'te Basra'ya vali yapmıştır. Nikâhsız birliktelikten doğan çocuğu herhangi birinin nesebine ilhak etmek câhiliye uygulamalarından olduğu için dönemin âlimleri, Hz. Peygamber'in konuyla ilgili hadislerinden hareketle ilhakı tasvip etmemiştir.¹²⁹ Hz. Âişe, Muâviye'yi bu uygulamasından dolayı Hz. Peygamber'in hükmünü değiştirmekle itham etmiş¹³⁰ ve intisabı reddetmiştir.¹³¹

Ziyâd, Hz. Âişe üzerinden ilhakını meşrulaştırmak için ona "Ziyâd b. Ebû Süfyân'dan Mü'minlerin Annesi Âişe'ye" başlıklı bir mektup göndermiştir. Ondan benzer başlıklı bir name beklemiştir. Fakat Hz. Âişe ona, "Mü'minlerin Annesi Âişe'den Oğlu Ziyâd'a" başlıklı cevabi tahriratla bu ilhakı doğru görmediğini, zımnen de olsa belirtmiştir.¹³²

3.3. Hz. Hasan'ın Defni

Hz. Hasan vefat edeceği sırada Hz. Hüseyin'e söylediği şu sözlerle Hz. Âişe'yi eleştirdiği rivayet edilmektedir: "Ey kardeşim, sana bir vasiyette bulunacağım. Vasiyetimi tut! Ben öldüğümde beni hazırla, sonra beni Resûlullah ile yüzleştire ki ona bir sözden bahsedeceğim. Beni anneme götürdükten sonra Bakî'a defnedin. Allah ve insanlar biliyor ki bana dokunan Âişe'den bana isabet etmiştir. O, Allah'a, Resûlüne ve Ehl-i beyt'e düşmandır." Hz. Hasan ölüp teneşire konuldu. Sonra onu Resûlullah'ın cenaze namazı kıldırıldığı musallaya götürdüler. Hz. Hüseyin onun cenaze namazını kıldırıldı. Onu taşıyıp mescide götürdüler. Hz. Peygamber'in kabrinin başında durduğunda haber taşıyanlardan biri, Hz. Âişe'ye giderek, "Hz. Hasan'ı Hz. Peygamber'in yanına gömüyorlar." demesi üzerine Hz. Âişe eyerlenmiş bir atla hızlıca gelip, "Onu evime gömmeyin." dedi.¹³³ Haberi taşıyanın Mervân b. el-Hakem olduğu şu rivayetten anlaşılmaktadır: Hz. Hasan'ın naaşı dedesinin kabrine doğru götürülüp oraya gömülme istenince haber "Resûlullah'ın kovduğu" ve o zamanlar Muâviye'nin Medine valisi olan Mervân'a ulaşmıştır. Mervân bir katıra binip hızlıca Hz. Âişe'ye gidip Hz. Hüseyin'in abisini dedesinin kabrinin yanına gömmek istediğini belirtmiştir. Ona, "Eğer abisini oraya gömürse senin babanla arkadaşı Ömer'in bütün övünç kaynağı yok olur." demiştir. Hz. Âişe "Ne yapmamı önerirsin?" deyince o, "Gel ve onun oraya gömülmesini engelle!" demiştir. Hz. Âişe de gelip Hz. Hasan'ın, Hz. Peygamber'in yanına gömülmesine engel olmuştur.¹³⁴

¹²³ bk. İrfan Aycan, *Saltanat Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyân* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 130-131.

¹²⁴ İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire* (Kâhire, 1963), 1/110.

¹²⁵ İbrahim b. Muhammed Sekafi, *el-Gârât* (Tahran, 1395), 1/284-287; İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehcü'l-Belâğa*, 6/88.

¹²⁶ Sekafi, *el-Gârât*, 1/276-287; Ayrıca bk. Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Me'ârif, 1990), 8/131; Mustafa Özkan, "Siyasal-Sosyal Gelişmeler Karşısında Hz. Âişe'nin Duruşu Üzerine", *Diyanet İlmî Dergi* 45/1 (2009), 63-64; Demircan, "Dört Halife Döneminde Hz. Âişe'nin Siyasi Tutumu", 74; Sabuncu, "Emeviler Döneminde Hz. Âişe'nin Siyasî Tutumu", 90.

¹²⁷ Hür el-Âmilî, *Tefsîlü vesâilü's-Şîa ilâ tahsilî mesâilü's-Şer'iyye* (Kum: Müessesetü Ali Beyt li İhyâi't-Turâs, 1409), 36 (Mukaddime).

¹²⁸ Meclisî, *Bihâr*, 44/309.

¹²⁹ İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-a'yân*, (Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1978), 6/356; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/28.

¹³⁰ Nu'mân b. Muhammed et-Temimî el-Mağribî, *Şerhu'l-ahbâr fi fezâilü'l-eimmeti'l-ethâr*, (Kum: Cami'e-i Müderrisîn, 1409), 2/172.

¹³¹ Meclisî, *Bihâr*, 44/309.

¹³² İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehcü'l-Belâğa*, 16/204; Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, (Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbuât, 1983), 1/572; Ayrıca bk. Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe, *el-Musanef*, (Beyrut: Dâru'l-Kible, 2006), 6/186 (No. 30542); İbn Manzûr, *Muhtasar Târîh Dimâşk li İbn 'Asâkir* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 9/78; Özkan, "Siyasal-Sosyal Gelişmeler Karşısında Hz. Âişe'nin Duruşu Üzerine", 65-66.

¹³³ Küleynî, *el-Kâfi*, 2/43-45.

¹³⁴ Taberî Âmilî es-Sağîr, *Delâilü'l-İmâme*, 160; Ayrıca bk. Meclisî, *Bihâr*, 31/172.

Küleynî'nin aktardığı başka bir rivayette Hz. Âişe katır üzerinde gelmiş ve onun evine gömülmesine karşı çıkmıştır. Orada bulunurla Hz. Âişe arasında karşılıklı atışmalar olmuştur. Bu sırada Muhammed b. Hanefiyye Cemel savaşında Hz. Âişe'nin deve üzerinde katılmasına telmihte bulunarak şöyle demiştir: “Ey Âişe, bir gün katırın, başka bir gün devenin üzerindesin. Kendine hâkim olamıyorsun. Hâşimoğullarına düşmanlıkla yeryüzüne hâkim olamazsın.”¹³⁵ Benzer söz İbn Abbâs'a da nispet edilmiştir.¹³⁶ Hz. Âişe yemin ederek “Sevmediğim benim evime giremez.”¹³⁷ deyince Hz. Hüseyin ona “Hz. Peygamber'in geride bıraktığı dokuz yataklığından birisin senin o evden payın ayakların yeri kadardır.” şeklinde sert bir cevap vermiştir. Silahlarına sarılan Haşimoğullarını Hz. Hüseyin Hz. Hasan'ın vasiyeti bozulmasını diye teskin etmiştir.¹³⁸ Emevîler'le Hâşimîler arasında krize dönüşen bu olayda bazı sahâbîlerin Hâşimîleri ikna etmesiyle Hz. Hasan, Bakî mezarlığına defnedilmiştir.¹³⁹

3.4. Hucr b. Adî'nin Katledilmesi

Hz. Ali'nin Cemel ve Sıffin Savaşları'nda komutan olarak görevlendirdiği Hucr b. Adî (öl. 51/671), Hz. Ali taraftarlığından dolayı öldürülen bir sahâbîdir. Şîa'ya göre İslâm'da savunmasız katledilen ilk kişidir.¹⁴⁰ Hucr, Hz. Ali'nin şehit edilmesinden sonra siyaseti bırakarak Kûfe'ye yerleşmiştir. Kûfe valilerinin Cuma hutbelerinde Hz. Ali ve Şîası hakkındaki sebleri onu ve arkadaşlarını rahatsız etmiştir. Dönemin Kûfe Valisi Muğire b. Şu'be'ye (öl. 50/670) sebettikleri kişilerin kendisinden daha üstün olduğunu yüzüne söylemiştir.¹⁴¹

Hz. Âişe, Hucr ve arkadaşlarının Dimaşk'a sevk edildiği haberini alınca Abdurrahman b. el-Hâris'le (öl. 43/663-64) Muâviye'ye mektup göndererek onları salıvermesini istemiştir. Fakat Abdurrahman, Hucr'un öldürülmesinden sonra Dimaşk'a ulaşabilmiştir. Bir gün kendisini ziyarete gelen Muâviye'ye Hz. Âişe, “Azra halkını, Hucr ve arkadaşlarını neden öldürdün?” diye sorduğunda Muâviye, “Ümmetin menfaati için onları öldürdüm. Onların yaşaması ümmet için fitne olurdu.” demesi üzerine Hz. Âişe, “Hz. Peygamber'in, 'Benden sonra bazı insanlar Azrâ'da katledilecek. Onları katledenlere Allah ve göktekiler kızacaktır.' dediğini işittim.”¹⁴² diyerek Hucr ve arkadaşlarını övmüş, Muâviye'yi ise, “Allah ve meleklerin kızgınlığına duçar olduğunu” belirtmek suretiyle tenkit etmiştir. Bir rivayette ise Hz. Âişe onu tehdit ederek rahatsızlığını dile getirdiği ayrıntısı yer almaktadır.¹⁴³ Başka bir rivayette Hz. Âişe, ona “Neden Hucr'u öldürdün, yumuşak huyluluğuna ne oldu?” demiş. O da, “Hucr'un suçlu olduğuna şahitlik eden Kufeliler onu öldürdü.” karşılığını vermiştir.¹⁴⁴ Mezkûr rivayetler Hz. Âişe'nin doğru bildiklerini herkese karşı savunduğunu ve Emevî yönetiminin bazı icraatlarından rahatsız olduğunu göstermektedir.

4. Hz. Âişe'nin Naklettiği Rivayetlerin Değeri

Şîa, sahâbîlerin hepsini adil kabul etmediğinden onları tek tek değerlendirerek adil olup olmadıklarına karar vermektedir.¹⁴⁵ Şîa'nın âyetlerden ve rivayetlerden hareketle hakkında menfi yönde hüküm verdiği sahâbîlerden biri de Hz. Âişe'dir. el-Bâkır, Hakkâ sûresi 9. âyette geçen “suç işleyen” ile Âişe'nin kast edildiğini belirtmiştir.¹⁴⁶ Kummî, mezkûr âyeti açıklarken isim vermeden “Fulâne kast edilmiştir.” diyerek Hz. Âişe'ye işarette bulunmuştur.¹⁴⁷ es-Sâdık'a göre Ebû Hüreyre (öl. 58/678), Enes b. Mâlik (öl. 93/711-12) ve bir kadın Hz. Muhammed'e yalan isnad etmiştir.¹⁴⁸ Mâmekânî'ye (öl. 1351/1932) göre es-Sâdık'ın takıyyeden dolayı ismini söyleyemediği kadın bilinen biridir, derken¹⁴⁹ Meclisî (öl. 1110/1698-99) bunun Hz. Âişe olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁰ es-Sâdık bu sözleriyle el-Bâkır'ın tenkidini desteklediğini göstermektedir. Söz konusu tenkitlere maruz kalan isimler Ehl-i sünnet'te en fazla hadis rivayet eden yedi muksirûn sahâbînin içerisinde yer almaktadır. Ayrıca es-Sâdık'ın her farz

¹³⁵ Küleynî, *el-Kâfi*, 2/50-51.

¹³⁶ Taberî Âmilî es-Sağîr, *Delâilü'l-İmâme*, 162.

¹³⁷ Hür el-Âmilî, *Vesâilü'ş-Şîa*, 35 (Mukaddime).

¹³⁸ Taberî Âmilî es-Sağîr, *Delâilü'l-İmâme*, 161.

¹³⁹ Hz. Hasan'ın definiyle ilgili tartışmalar için bk. Adnan Demircan, “Hz. Hasan ve Halifeliği”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (01 Haziran 1995), 105-106.

¹⁴⁰ Keşşî, *Ricâlü'l-Keşşî ihtiyârü ma'rifeti'r-ricâl(ma'a ta'likât Mir Dâmâd el-Esterâbâdi)* (Kum: Müessesetü 'Âl-i Beyt, 1404), 1/254.

¹⁴¹ Sekafi, *el-Ğârât*, 2/813; Askerî, *Âişe*, 1/328; Ayrıca bk. Belâziürî, *el-Ensâb*, 5/261-266; Nebi Bozkurt, “Hucr b. Adî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/277-278; Ali Dadan, “İslam Toplumundaki İlk Sivil Direniş Hareketlerinden Hucr b. Adî Hareketi ve Toplumsal Etkileri”, *İSTEM* 5 (01 Aralık 2005), 203-221.

¹⁴² 'Abbâs Kummî, *Sefmetu'l-Bihâr* (Kum, 1414), 2/95.

¹⁴³ Mağribî, *Şerhu'l-ahbâr*, 2/171-172.

¹⁴⁴ Belâziürî, *el-Ensâb*, 5/273-274; Başka rivayet için bk. Sekafi, *el-Ğârât*, 2/811.

¹⁴⁵ İmâmiyye Şîasi'nda sahâbenin adaletiyle ilgili geniş bilgi için bk. Demir, *İmâmiyye Şîasi'nda Sahâbe Tasavvuru*, 73-216.

¹⁴⁶ Esterâbâdi, *Te'vil*, 689.

¹⁴⁷ Kummî, *Tefsîr*, 2/384.

¹⁴⁸ Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh, *el-Hisâl*, (Kum: Câmîu'l-Muderrisîn, 1403), 1/190; Meclisî, *Bihâr*, 22/102.

¹⁴⁹ Mâmekânî, *Tenkîhu'l-mekâl*, 2/165.

¹⁵⁰ Meclisî, *Bihâr*, 108/31.

namazından sonra lanetlediği dört kişiden biri de Hz. Âişe'dir.¹⁵¹ Müfid'e göre Hz. Ebû Bekir'in imamlığı hakkındaki rivayetler kızı tarikiyle geldiğinden çelişkiler barındırmaktadır. Bu da onların sonradan uydurulduğunu göstermektedir.¹⁵² Bazı Şii âlimler Ehl-i sünnet kaynaklarından hareketle Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'in sünnetine muhalefet ettiğini ve hadis uydurduğunu ispatlamaya çalışmaktadır.¹⁵³

Çağdaş Şii yazar Hammûd, Hz. Âişe'nin Hz. Ali'den nefret eden bir münafık olduğunu Muâviye ile Hz. Ali'nin arası bozukken Hz. Ali'yi zemmeden hadisler uydurduğunu, kardeşi Muâviye tarafından öldürülünce Muâviye ile arası bozulmuş bu sefer de Hz. Ali'nin faziletiyle ilgili rivayetler uydurduğunu ileri sürerek Hz. Âişe'nin koşullara göre pozisyon alan ve hadis uyduran biri olarak göstermeye çalışmıştır.¹⁵⁴

Şîa, Ehl-i beyt kavramını imamet ve masumiyetle birlikte düşündüğünden Hz. Âişe'nin de içerisinde bulunduğu Hz. Peygamber'in eşlerini Ehl-i beyt'ten saymamaktadır. Eğer onları Ehl-i beyt'ten saysaydı onları diğer Ehl-i beyt mesupları gibi masum addetmesi gerekirdi ve onlar vasıtasıyla gelen bütün rivayetleri koşulsuz kabul etmemeliydi. Bunun önüne geçmek için Tathir âyetinin¹⁵⁵ kapsamını kisâ hadisi¹⁵⁶ vb. rivayetlerden hareketle daraltarak onları kavramın kapsamı dışında bırakacak şekilde dini bir düşünce geliştirmişlerdir.¹⁵⁷

Bazı Şii âlimlerin "ümmü's-şurûr/şerlerin anası",¹⁵⁸ "şeytâne/dişi şeytan"¹⁵⁹ olarak addederek ağza alınmayacak sözlerle¹⁶⁰ tenkid ederek adalet vasfına haiz olmadığını belirttiği¹⁶¹ Hz. Âişe'den *Kütüb-i erbaa'*dan *el-Kâfi*, *Tehzîbü'l-ahkâm* ve *el-İstibsâr* hiçbir rivayeti aktarmamıştır. *Men lâ yahduru'ül-fakîh* ise ondan hadis nakletmiştir.¹⁶² Erken dönem Şîa yazarlarından Süleym b. Kays¹⁶³ ve Himyeri¹⁶⁴ metin içerisinde Kummî ise hem metin içerisinde¹⁶⁵ hem de isnatta Hz. Âişe'ye referansta bulunmuştur.¹⁶⁶ İbn Tâvûs *et-Tarâif*'in birçok yerinde Hz. Âişe'nin naklettiği rivayetlere yer vermiştir.¹⁶⁷ Bu bilgilerden hareketle Şîa'nın Hz. Ali ve Ehl-i beyt düşmanı olarak gördüğü ve sert bir dille tenkit ettiği Hz. Âişe'nin rivayetinin aktarımı konusunda farklı tavırlara sahip olduğu görülmektedir. Buradan hareketle bazı Şii muhaddislerin onun ahbârına değer atfettiği söylenebilir.

Sonuç

Zekâsı, ilmî, dominant kişiliği ve siyasetteki aktifliğiyle temayüz etmiş olan Hz. Âişe, Şii'lerin nezdinde negatif bir konuma sahiptir. Şîa onun Hz. Peygamber'i üzen davranışlarda bulunduğunu, diğer eşleriyle birleşerek Hz. Peygamber'e oyun oynadığını, Hz. Peygamber'in sırrını ifşa ettiğini, İbrâhim'in biyolojik olarak Hz. Peygamber'in oğlu olmadığını iddia ettiğini, Hz. Peygamber'in hastalığı sırasında babasını cemaate namaz kıldırarak için izin almadan yönlendirdiğini iddia etmektedir.

Şîa, Hz. Âişe'nin Hz. Fâtıma'yı babasının mirasından mahrum bırakmak için hadis uydurduğunu, Hz. Ömer döneminde kendisine ödenen ücreti Hz. Osman düşürünce ondan peygamberin mirasından payına düşeni talep etmesiyle kendi söyledikleriyle çeliştiğini belirtmektedir. Ayrıca Hz. Osman'a kötü lakaplar takarak onun peygamberin sünnetini değiştirdiğini, Mescid-i Nebvî'de Hz. Peygamber'in bazı şahsi eşyalarını yukarı kaldırarak onlar üzerinden halifeye sert eleştiriler getirdiğini, evi

¹⁵¹ Küleynî, *el-Kâfi*, 6/235; Tûsî, *Tehzîb*, 2/321.

¹⁵² Müfid, *el-İfsâh*, 205-206.

¹⁵³ Hür el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, 33-35 (Mukaddime).

¹⁵⁴ Hammûd, *Hiyânetü Âişe*, 119-121; Şahan, *Hz. Âişe*, 109.

¹⁵⁵ *el-Ahzâb* 33/33.

¹⁵⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Adil Yavuz, "Kisâ' Hadisi Rivayetleri ve Ehl-i Beyt Kimliği", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/19 (01 Ağustos 2005), 153-177.

¹⁵⁷ Meclisî, *Bihâr*, 35/317.

¹⁵⁸ Âmilî Nebâtî, *es-Sirâtü'l-müstakîm*, 3/161.

¹⁵⁹ Âmilî Nebâtî, *es-Sirâtü'l-müstakîm*, 3/135.

¹⁶⁰ Örnek olarak bu kitabı bakılabilir Yaser el-Habîb, *el-Fâhişe el-vehû'l-âhir li Âişe* (Londra: Hudâm el-Mehdî Yayınları, 2013), 9 vd.

¹⁶¹ Esed Haydar, *İmâm Sâdik ve'l-mezhâhibü'l-erbaa'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İslâmî, 2004), 1/622-625, 632.

¹⁶² Kitabın muhakkiki Çaffârî, rivayetlerin benzerlerinin Şîa kaynaklarında başka tarihlerle aktarılmış olduğunu beyan ederek İbn Bâbeveyh'in (öl. 381/991) âmme yoluyla gelen rivayetleri onlara reddiye olsun diye eserine aldığı ileri sürerek onu savunmuştur. Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh, *Men lâ yahduru'ül-fakîh*, (Kum: Defter-i İntişârât-ı İslâmî, 1413), 1/48 (Muhakkikin 3. dipnotu).

¹⁶³ Örnek olarak bk. Süleym b. Kays el-Hilâlî, *Kitâbu Süleym b. Kays*, (Kum: Neşru'l-Hâdî, 1405), 2/578, 631, 694, 736, 747, 814.

¹⁶⁴ Abdullah b. Ca'fer Himyerî, *Kurbü'l-İsnâd* (Kum: Müessesetü'l-Âl-i Beyt, 1413), 26, 27, 99, 325.

¹⁶⁵ Örnek olarak bk. Kummî, *Tefsîr*, 1/22, 179, 325, 2/99.

¹⁶⁶ Kummî, *Tefsîr*, 1/94.

¹⁶⁷ Örnek olarak bk. İbn Tâvûs, *et-Tarâifü ma'rifeti mezhâhibi't-tavâif* (Kum: Hiyâm Yayınları, 1400), 1/23, 89, 103, 111, 123.

muhasara altındayken Mervân'ın bütün ısrarlarına rağmen Hz. Osman hakkında olumsuz konuşarak hacca gittiğini, Mekke'den Medine'ye dönerken yolda Hz. Osman'ın şehadet haberini ve Hz. Ali'nin halife seçildiğini öğrenince bu sefer "Osman mazlum olarak öldürüldü." diyerek onun kanını talep etmek için Hz. Ali'nin muhaliflerine katılarak Cemel Savaşı'na sebep olduğunu ileri sürmektedir. Üstelik Hz. Ali'ye olan gizli düşmanlığından mütevellit Allah'ın Hz. Peygamber'in hanımlarına hitaben "*Evinizde oturunuz...*" emrine muhalefet ederek Basra'ya gidip savaşa iştirak ettiğini ve binlerce insanın ölümüne sebep olduğunu savunmaktadır.

Muâviye döneminde Hz. Âişe siyasette daha az aktif olmuştur. Hükümeti bazen sözlü ve bazen de mektup yoluyla eleştirmiştir. Muhammed b. Ebî Bekr'in ve Hucr b. Adî ile arkadaşlarının öldürülmesi, Ziyâd b. Ebîh'in Ebû Süfyân'ın nesebine ilhak edilmesi gibi konular üzerinden Muâviye'yi eleştirmiştir. Mezkûr konular Şîa kaynaklarında genellikle Muâviye eleştirilirken nakledilmiştir. Onun Hz. Hasan'la da arasının bozuk olduğu Hz. Peygamber'in yanına gömülmesini istemediği de iddia edilmiştir. Kısaca Şîa, Hz. Âişe'yi hadis uyduran, güvenilirilmî yönü bulunmayan bir şahsiyet olarak betimlemekte ve siyasette oynadığı rolüne vurgu yaparak ön plana çıkartmaktadır. Dolayısıyla Şîa'nın Hz. Âişe tasavvuru hilafet-imamet etrafında oluşmuş siyaset ağırlıklı bir tasavvurdur. İmâmiyye'nin Hz. Âişe tarafından uydurduğunu iddia ettiği hadisler tespit edilip cerh-ta'dil ve metin tenkidi kriterlerine göre ele alınarak derinlikli bir çalışma yapılabilir.

Kaynakça | References

- Abdurrezzâk es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. Beyrut, 1970.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Akdoğan, Mehmet Nur. *Şii Kaynaklara Göre Hz. Ömer*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2017.
- Aksu, Ali. "İfk Olayı Üzerine Bir Değerlendirme (Sebepler ve Sonuçları Açısından)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004), 1-22.
- Aksu, Ali. "İmamiye Şiası Kaynaklarına Göre Hz. Aişe". *Mü'minlerin Annesi Hz. Âişe (Uluslararası Sempozyum Bildirileri)*. 13-19. Sivas: Sivas Belediyesi, 2016.
- Aksu, Ali (ed.). *Mü'minlerin Annesi Hz. Âişe (Uluslararası Sempozyum Bildirileri)*. Sivas: Sivas Belediyesi, 2016.
- Altaş, İlhan. *H. Âişe'ye Yöneltilen Eleştiriler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Altaş, İlhan - Özsoy, Abdulvahap. "Hz. Âişe'ye Yöneltilen Eleştiriler". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/18 (2022), 629-659. <https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1130770>
- Altun, İsmail. "Hz. Ebû Bekir ile Hz. Fâtıma Arasında Yaşanan Fedek Meselesine Sünnî ve Şii Yaklaşımların Analizi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), 1-27.
- Âmilî, Ca'fer Murtezâ. *Hadîsu'l-İfk*. Beyrut: Merkezu'l-İslâmî li'd-Dirâsât, 2. Basım., ts.
- Âmilî Nebâtî, Ali b. Muhammed b. Ali. *es-Sirâtü'l-müstakîm*. thk. Ramazan Mihâil. 3 Cilt. Necef: Mektebetü'l-Haydariyye, 1384.
- Apak, Adem. "Hz. Âişe'nin Hayatı ve Şahsiyeti". *Mü'minlerin Annesi Hz. Âişe (Uluslararası Sempozyum Bildirileri)*. ed. Ali Aksu. Sivas: Sivas Belediyesi, 2016.
- Arı, Mehmet Salih. *İmamiye Şiası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2011.
- Askerî, Murtaza. *Ehâdisü Ümmi'l-Mü'minîn 'Âişe*. Beyrut: el-Mecmeu'l-İlmî, 1997.
- Aycan, İrfan. *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyan*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım., 2014.
- Ayyâşî, Muhammed b. Mes'ûd. *Tefsîrül-'Ayyâşî*. thk. Hâşim Resûlî. 2 Cilt. Tahran: Mektebetü'l-İlmiyyeti'l-İslâmiyye, 1380.
- Bahrânî, Hâşim b. Süleymân. *el-Burhân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Kum: Müessesetü'l-Bi'se, 1415.
- Belâzürî. *el-Ensâbu'l-Eşraf*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996.
- Belâzürî. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Bozkurt, Nebi. "Hucr b. Adî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/277-278. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed b. Zühayr b. Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tevki'n-Necât, 1422.
- Cemmâilî. *Hâdisetü'l-İfk velihi min menâkibi'n-nisâi's-sahâbiyyât*. Şâm: Dâru'l-Beşâir, 1994.
- Dadan, Ali. "İslam Toplumundaki İlk Sivil Direniş Hareketlerinden Hucr b. Adî Hareketi ve Toplumsal Etkileri". *İSTEM* 5 (01 Aralık 2005), 203-221.
- Demir, Abdulalim. *İmamiyye Şiası'nda Sahâbe Tasavvuru*. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Demircan, Adnan. "Dört Halife Döneminde Hz. Âişe'nin Siyasi Tutumu". *Mü'minlerin Annesi Hz. Âişe (Uluslararası Sempozyum Bildirileri)*. ed. Ali Aksu. 63-76. Sivas: Sivas Belediyesi, 2016.
- Demircan, Adnan. "Hz. Hasan ve Halifelîği". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (01 Haziran 1995), 81-109.
- Demirel, Harun Reşit. "Hz. Âişe ve Siyaset (Hadis-Haber ve Tarihi Bilgiler Işığında)". *Yüzcüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2000), 123-148.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî. *Ma'rifetu's-sahâbe*. thk. Âdil b. Yusuf el-Azâzî. 7 Cilt. Riyâd: Dârü'l-Vatan, 1998.
- Erkocaaslan, Recep. *H. Âişe'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Hz. Peygamber Sonrası İslâm Tarihindeki Rolü*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Basım., ts.
- Erkocaaslan, Recep. "Hz. Mâriye bint Şem'ûn'a Atılan İftira ve Sünnî-Şii Geleneklerdeki Rivayet Farklılıklarının Sebepleri". *Eskiye* 43 (20 Mart 2021), 11-26. <https://doi.org/10.37697/eskiye.837675>
- Erul, Bünyamin. "Eleştiren ve Eleştirilen Bir Sahabî Olarak Hz. Aişe". *Anemon Dergisi* 9/İDEKTA (2021), 53-62. <https://doi.org/10.18506/anemon.906846>
- Eryiğit, Adem. "Şii-Sünnî İmamet-Siyaset Tartışmaları Bağlamında Hz. Âişe (el-Hillî-İbn Teymiyye Örneği)". *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/1 (30 Haziran 2020), 71-86.
- Esterâbâdî, Ali. *Te'vilü'l-âyeti'z-zâhire*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1409.
- Fayda, Mustafa. "Âişe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/201-205. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Fayda, Mustafa. "İfk Hadisesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/507-509. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Feyz-i Kâşânî. *el-Esfâ fi Tefsîri'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Kum: Mektebe-i İ'lâmî'i-İslâmî, 1418.
- Feyz-i Kâşânî. *Tefsîrüs-Sâfi*. thk. Hüseyin A'lemî. 5 Cilt. Tahran: Mektebetü's-Sadr, 2. Basım., 1415.
- Habîb, Yaser. *el-Fâhişe el-vechül-âhir li Âişe*. Londra: Hudâm el-Mehdî Yayınları, 6. Basım., 2013.
- Halebî, Ebû Sâlih Takî b. Necm. *Takribü'l-Me'ârif*. Kum: Neşr-i Hâdî, 1420.

- Hamûd, Muhammed Cemil. *Âişe kâtiletü'r-Resûl*. Londra: Müessesetü İmâm el-Hâdî, 2011.
- Hamûd, Muhammed Cemil. *Hiyânetü Âişe*. Beyrut: Müessesetü Kamer Benî Hâşim, 2010.
- Haşin, Hüseyin Ahmet. *Ebhâs havle es-Seyyide Âişe ru'yetün Şî'iyye mu'âsare*. Beyrut: Dâru Revâfid, 2017.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. "Hazret-i Âişe'nin Hadis Tenkitçiliği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1-4 (01 Temmuz 1973), 59-74.
- Haydar, Esed. *İmâm Sâdık ve'l-mezâhibü'l-erbaa*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, 2004.
- Hilâlî, Süleym b. Kays. *Kitâbu Süleym b. Kays*. thk. Muhammed Bâkır ez-Zencânî. 2 Cilt. Kum: Neşru'l-Hâdî, 1405.
- Hillî, İbnü'l-Mutahhar. *Minhâcu'l-kerâme fi ma'rifeti'l-imâme*. thk. Abdurrahim Mübârek. Meşhed: Tâsua, 1379.
- Hillî, İbnü'l-Mutahhar. *Nehcü'l-hak ve keşfu's-sıdk*. Kum: Dâru'l-Hicre, 1414.
- Himyerî, Abdullah b. Ca'fer. *Kurbü'l-isnâd*. Kum: Müessesetü Âl-i Beyt, 1413.
- Husaybî, Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Hamdan. *el-Hidâyetü'l-Kübrâ*. thk. Mustafa Subhî el-Humûsî. Beyrut: Şirketu'l-E'lemî li'l-Metbu'ât, 2011.
- Husrevânî, Ali Rızâ. *Tefsîru Husrevî*. 8 Cilt. Tahran: Kitâb Fırûşî-i İslâmî, 1390.
- Huveyzî, Abdualî b. Cum'a. *Tefsîru Nûru's-Sakaleyn*. 5 Cilt. Kum: İsmâiliyyân Yay, 4. Basım., 1415.
- Hür el-Âmilî. *Tefsîlü vesâilü's-Şâ ilâ tahsili mesâilî's-şer'iyye*. Kum: Müessesetü Ali Beyt li İhyâi't-Turâs, 1409.
- İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk. *el-Emâlî*. Tahran: Kitâbçî, 6. Basım., 1418.
- İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk. *el-Hisâl*. thk. Ali Ekber Ğaffârî. 2 Cilt. Kum: Câmiu'l-Muderrisîn, 1403.
- İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk. *İlelü's-şerâi'*. Kum: Mektebetü Dâverî, 1427.
- İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk. *Men lâ yahduruhü'l-fakih*. thk. Ali Ekber Ğaffârî. 4 Cilt. Kum: Defter-i İntişârât-ı İslâmî, 2. Basım., 1413.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir. *el-Musannef*. thk. Muhammed 'Avvâme. Beyrut: Dâru'l-Kible, 2006.
- İbn Ebü'l-Hadîd. *Şerhu Nehcü'l-Belâğâ li İbn Ebü'l-Hadîd*. Kum: Mektebu Âyetullah el-Me'reşî en-Necefi, 1404.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Hallikân. *Vefâyâtü'l-a'yân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1978.
- İbn Hişâm. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, ts.
- İbn İshâk. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Me'ârif, 1990.
- İbn Kuteybe. *el-İmâme ve's-siyâse*. thk. Ali Şîrî. Beyrut: Dâru'l-Advâ, 1990.
- İbn Manzûr. *Muhtasar Târîh Dimaşk li İbn 'Asâkir*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- İbn Şâzân el-Kummî, Ebü'l-Fadl Şâzân. *el-Fedâil*. Kum: Redî Yayınları, 2. Basım., 1363.
- İbn Şâzân en-Nisâbü'rî. *el-İzâh*. Tahran: Müessesese-i İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 3. Basım., 1395.
- İbn Tağrîberdî. *en-Nücûmü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. Kâhire, 1963.
- İbn Tâvûs. *et-Tarâif fi ma'rifeti mezâhibi't-tavâif*. 2 Cilt. Kum: Hiyâm Yayınları, 1. Basım., 1400.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *Usdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Kara, Seyfullah. "İfk Olayının Etkileri ve Olayla İlgili Ortaya Konan Tavırlar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (30 Haziran 2001). <https://dergipark.org.tr/tr/pub/atauniilah/issue/2733/36368>
- Kâşânî, Fethullah b. Şükrüllah. *Hulâsetü Menhecü's-Sâdikîn*. 6 Cilt. Tahran, 1363.
- Kâşânî, Fethullah b. Şükrüllah. *Zübdetu't-Tefâsir*. 7 Cilt. Kum, 1423.
- Keşşî. *Ricâlü'l-Keşşî ihtiyâru ma'rifeti'r-ricâl(ma'a ta'lîkât Mir Dâmâd el-Esterâbâdî)*. Kum: Müessesetü 'Âl-i Beyt, 1404.
- Kûfî, Furât b. İbrâhim. *Tefsîru Furât el-Kûfî*. Tahran: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdî'l-İslâmî, 1410.
- Kummî, 'Abbâs. *Sefînetu'l-Bihâr*. Kum, 1. Basım., 1414.
- Kummî, Ali b. İbrâhim. *Tefsîru'l-Kummî*. Kum: Dâru'l-Kitâb, 3. Basım., 1363.
- Kureşî, Ali Ekber. *Kâmûs-u Kur'ân*. 7 Cilt. Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1371.
- Kutluay, İbrahim. "İmâmiyye'ye Göre Sahâbenin Adaleti Problemi". *Sahâbe ve Rivâyet İlimleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Kuzudişli, Bekir. "Şia'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (31 Mayıs 2018), 59-92.
- Küleynî. *el-Kâfi*. 25 Cilt. Kum: Dâru'l-Hadîs, 1429.
- Mağribî, Nu'mân b. Muhammed et-Temimî. *Şerhu'l-ahbâr fi fezâilî'l-eimmeti'l-ethâr*. thk. Muhammed Hüseyin Celâlî. Kum: Cami'e-i Müderrisîn, 1409.
- Mâmekânî, Abdullah. *Tenkîhu'l-mekâl fi ilmi'r-ricâl (Rihli)*. 3 Cilt, ts.
- Meclisî, Muhammed Bâkır. *Bihârü'l-envâr*. 110 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2. Basım., 1403.
- Medarî, Emir b. Muhammed. *Hâdisetü'l-İfk, durûsun ve 'iberun*. San'a: Dâru'l-Kütübî'l-Yemeniyye, 2017.
- Mehnâ, Abdullah Ali. *Lisânu'l-lisân (Tehzîbü Lisâni'l-Arab)*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413.
- Mekârim Şîrâzî, Nâsir. *el-Emsel fi tefsîri Kitâbillâhi'l-münezzel*. 20 Cilt. Kum: Medresetü'l-İmâm Ali b. Ebî Tâlib, 1421.
- Mes'ûdî, Alî b. Hüseyin. *et-Tenbih ve'l-İsrâf*. Mektebetu't-Târihiyye, 1938.

- Muğniyye, Muhammed Cevâd. *et-Tefsîru'l-kâşif*. 7 Cilt. Kum: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1424.
- Muhsin el-Emîn. *A'yânü's-Şîa*. thk. Hasan el-Emîn. 12 Cilt. Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbuât, 1983.
- Mukaddem, Hüseyin Hüseyinîyân. "Berresi-i Tarîh-i Tefsîri Hadise-i İfk". *Tarîh-i İslâm der Âyine-i Pejuheş* 7 (1384), 159-190.
- Mûsevî, Abdülhüseyin Şerefüddîn. *el-Müracaât*. thk. Hüseyin Râzî. Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ts.
- Müfid, Şeyh. *el-Cemel ve'n-nusra*. thk. Ali Mir Şerîfî. Kum: Dâru'l-Müfid, 1431.
- Müfid, Şeyh. *el-İfsâh fi'l-imâme*. thk. Ali Mir Şerîfî. Kum: Dâru'l-Mufid, 1413.
- Müfid, Şeyh. *el-İhtisâs*. Kum: Dâru'l-Müfid, 1389.
- Müfid, Şeyh. *el-Muknî'*. thk. Müessesetü Neşri'l-İslâmî. Kum: Dâru'l-Müfid, 1389.
- Müslim b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi Kütübi'l-'Arabiyye, 1991.
- Nihâvendî, Muhammed. *Nefehâtü'r-Rahmân*. 6 Cilt. Kum: Müessesetü'l-Bi'se, 1386.
- Özkan, Mustafa. "Siyasal-Sosyal Gelişmeler Karşısında Hz. Âişe'nin Duruşu Üzerine". *Diyanet İlmî Dergi* 45/1 (2009), 57-74.
- Râzî, Seyyid. *Nehcü'l-belâğa*. çev. Kadri Çelik. İstanbul: Kevser Yayınları, 3. Basım., ts.
- Sabuncu, Ömer. "Emeviler Döneminde Hz. Âişe'nin Siyasî Tutumu". *Mü'minlerin Annesi Hz. Âişe (Uluslararası Sempozyum Bildirileri)*. ed. Ali Aksu. 89-98. Sivas: Sivas Belediyesi, 2016.
- Sabuncu, Ömer. *Hiz. Âişe bint Ebî Bekir*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2019.
- Sabuncu, Ömer. "Hz. Âişe Hakkında Yapılmış Çalışmalar Bibliyografyası". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/33 (2015), 130-145.
- Sabuncu, Ömer. "Hz. Âişe'nin Hz. Ali'ye Karşı Siyasî Tutumu ve Sebepleri". *Hiz. Ali (Uluslararası Sempozyum Bildirileri)*. ed. Ali Aksu. 129-142. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Sadr, Muhammed Sâdık. *eş-Şîa*. Bağdat, 1352.
- Sâidî, Fehd b. Muhammed. "Mevkifu'r-Râfide min Hâdiseti'l-İfk 'Dirase Akidiyye'". *Mecelletü'd-Dirâsati'l-İslâmiyye* 84 (ts.), 14-56.
- Sekâfî, İbrahim b. Muhammed. *el-Ğârât*. Tahran, 1395.
- Sûfî, Abdülkâdir b. Muhammed b. Atâ. *es-Sâ'ika fi nesfi ebâtîli ve iftiraâtî's-Şîiyye alâ Ümmi'l-Mü'minîn Âişe*. Riyâd: Dâru Advâi's-Selef, 1. Basım., 2004.
- Şahan, İsmail. *İmâmiyye Şîası Kaynaklarına Göre Hz. Âişe*. Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Şerîf el-Murtezâ. *Emâlî (Gurerü'l-fevâid ve dürerü'l-kalâid)*. thk. Abdüzzehrâ el-Hüseyinî el-Hatîb. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1998.
- Şerîf el-Murtezâ. *eş-Şâfi fi'l-imâme*. thk. Abdüzzehrâ el-Hüseyinî el-Hatîb. 4 Cilt. Tahran: Müessesetü's-Sâdık li't-Tebâ'ati ve'n-Neşr, 1987.
- Şerîf er-Radî. *Nehcü'l-belâğa*. thk. Sübhi es-Salih. Kum: el-Hicre, 1414.
- Şeybânî, Muhammed b. Ali Nakî. *Muhtasar Nehcü'l-Beyân (Metin)*. Tahran: Dâru'l-Usva, 1376.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *Nehcü'l-beyân*. 5 Cilt. Kum: Neşru'l-Hâdî, 1413.
- Şîrâzî, Seyyid Ali Han. *ed-Derecetu'r-refi'a fi tabakâti's-Şîa*. Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1983.
- Taberî Âmilî es-Sağîr, Muhammed b. Cerîr. *Delâilü'l-İmâme*. Kum: Bi'set Neşriyât, 1413.
- Taberî Âmilî es-Sağîr, Muhammed b. Cerîr. *Nevâdirü'l-mu'cizât*. Kum: Delil-i Mâ, 1427.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târihu'r-rusûl ve'l-mülûk*. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387.
- Tabersî. *Cevâmiu'l-Câmi'*. 4 Cilt. Kum: Havza-i İlmîyye-i Kum, 1412.
- Tabersî. *Mecmeu'l-beyân*. 10 Cilt. Tahran: Nâsır Husru Yayınları, 3. Basım., 1372.
- Tabersî. *Muhtasar Mecmeu'l-beyân*. 3 Cilt. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 3. Basım., 1413.
- Tûsî, Ebû Ca'fer. *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Tûsî, Ebû Ca'fer. *Tehzîbü'l-ahkâm fi şerhi'l-Muknî'a*. thk. Ali Ekber el-Ğafârî. 10 Cilt. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1386.
- Vâkîdî. *Kitâbü'l-meğâzî*. 3 Cilt, 1984.
- Ya'kûbî. *Târihu'l-Ya'kûbî*. thk. Abdülemîr Mehnâ. 2 Cilt. Beyrut, 2010.
- Yavuz, Adil. "Kisâ' Hadisi Rivayetleri ve Ehl-i Beyt Kimliği". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/19 (01 Ağustos 2005), 153-177.
- Yazarsız. "Hizb-i Nifâk ve Hadis-i İfk". *Felsefe ve Kelâm Dershâ ez Mekteb-i İslâm* 24 (1363), 23-30.
- Yemânî, Muhammed Abduh. *Ümmü'l-mü'minîn es-Seyyide Âişe ve emânetü'r-rivâye*, ts.
- Zerkeşî, Bedreddin. *Hiz. Âişe'nin Sahabeye Yöneltilmiş Eleştiriler*. çev. Bünyamin Erul. Ankara: Otto Yayınları, 2016.

Lanetli Deve Hadisi Özelinde Müşkil Bir Hadisin Yorumlanması

Abdullah Mahmut İPLİK |  <https://orcid.org/0000-0002-1429-3612>

Doktora Öğrencisi | Yazar | a.iplik@ogr.iu.edu.tr

İstanbul Üniversitesi |  <https://ror.org/03a5qrr21>

Hadis | İstanbul, Türkiye

Öz

Hız Peygamber dönemi Arap toplumunda deve, en yaygın olarak kullanılan binek hayvanlarından biriydi. Nitekim seferlerde ve ticaret amaçlı yolculuklarda da Araplar binek olarak deveyi tercih etmekteydi. Devenin bu önemli konumu, onun hadislerle konu olmasına yol açmıştır. Bu hadislerden bir kısmı çalışmamıza da konu olan lanetli deve rivayetleridir. Hz. Peygamber'in farklı zaman ve mekanlarda develerine lanet eden sahâbîleri bineklerinden indirerek onlara develerinin lanetlenmiş olduğunu söylemesini konu edinen rivayetler hadis kitaplarında aktarılmıştır. Bu çalışmanın amacı, lanetli deve rivayetlerini isnad ve metin açısından tahlil etmek ve bu rivayetlerin hadis şerhlerindeki yorumlanma serüvenini inceleyerek problemleri yönlerini çözümlemektir. Bu makalede, hadis metinleri birbirleriyle mukayese edilerek deve lanetleme hâdiselerinin vuku bulma sırası, kaç kere ve nerede gerçekleştiği gibi somut bilgilere ulaşılmaya çalışılmıştır. Bu doğrultuda lanetlenmiş deve rivayetlerinin 7 farklı sahâbîden (Câbir b. Abdullah, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Ömer, Enes b. Malik, Hz. Âişe, İmrân b. Husayn, Ebû Berze) aktarıldığı tespit edilmiştir. Bu rivayetlerin metin açısından analizi sonucunda ise Medine döneminde farklı zamanlarda en az 4, en fazla 7 defa deve lanetleme olayının yaşandığı sonucuna ulaşılmıştır. Öte yandan çalışmada, bahsi geçen hadislerin rivayet kitaplarında aktarıldıkları bölüm ve konu başlıkları incelenerek hadislerin hangi bağlamda anlaşıldıklarına dair yorumlar yapılmıştır. Bu minvalde yapılan araştırma sonucunda Müslim'in ilgili hadise ahlaka dair bir bölümde, Ebû Dâvûd'un "Cihad", Nesâî'nin ise "Siyer" bölümünde yer verdiği görülmüştür. Bu verilerden hareketle Müslim'in hadisteki lanetlemeye vurgu yaptığı, Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin ise olayın bir sefer sırasında gerçekleşmesine dikkat çekmek istedikleri sonuçlarına ulaşılmıştır. Buna ek olarak, makalenin bir bölümünde lanet lafzının hadis şerhlerinde nasıl yorumlandığı incelenmiştir. Bu doğrultuda, lanetli deve hadisini ele alan hadis şerhlerinde, genellikle metindeki lanet ifadesinin öne çıkarıldığı görülmüştür. Ayrıca, Tahâvî ve İbn Hibbân'ın lanet ifadesini hakiki manada anladıkları ve devenin lanetlendiğini düşündükleri sonucuna ulaşılmıştır. Diğer taraftan, Kâdî İyâz, Kurtubî ve Nevevî gibi alimlerin ise lanet ifadesini hakiki manada anlamayıp, tevil yolunu tercih ettikleri ve hadisteki kastın deveyi terk etmek ve ondan istifade etmemek olduğu görüşünü savundukları neticesine varılmıştır. Çalışmanın son kısmında ise lanetli deve hadisinin problemleri gözükken kısmi çözümlenmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda öncelikle ilgili hadisin zahiren hem dini ilkelerle hem de bir başka hadislerle çeliştiği tespit edilmiştir. Lanetli deve hadisinin dini ilkelerle çelişen yönü, akli melekesi olmayan bir devenin nasıl Allah'ın rahmetinden uzaklaşacağıdır. Hadisin dini esaslarla ve başka bir hadislerle çelişkili görünen kısmı, lanet lafzının Allah'ın rahmetinden kovulma anlamı yerine deveyi terk etmek ve ondan uzaklaşmak anlamlarına hamledilmesi suretiyle çözümlenmiştir.

Anahtar Kelimeler

Hadis, Lanet, Deve, Şerh, Muhtelifu'l-hadis.

Atıf Bilgisi

İplik, Abdullah Mahmut. "Lanetli Deve Hadisi Özelinde Müşkil Bir Hadisin Yorumlanması". *Rize İlahiyat Dergisi* 27 (Ekim 2024), 299-313.

<https://doi.org/10.32950/rid.1497123>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 06.06.2024	Kabul Tarihi: 26.09.2024	Yayın Tarihi: 20.10.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi



The Interpretation of a Mushkil Hadith in the Specific Hadith of the Cursed Camel

Abdullah Mahmut İPLİK |  <https://orcid.org/0000-0002-1429-3612>

PHD Candidate | Author | a.iplik@ogr.iu.edu.tr

İstanbul University |  <https://ror.org/03a5qrr21>

Hadith | İstanbul, Türkiye

Abstract

In the Arab society of the Prophet's time, the camel was one of the most widely used riding animals. In fact, Arabs preferred the camel as a mount during expeditions and commercial journeys. This important position of the camel led it to be the subject of hadiths. One of these hadiths is the narration of the cursed camel, which is also the subject of the study. The narrations about the Prophet's telling the Companions, who cursed their camels at different times and places, that their camels were cursed by getting them off their mounts are narrated in hadith books. The aim of this study is to analyse the cursed camel narrations in terms of isnad and text and to analyse the problematic aspects of these narrations by examining the adventure of their interpretation in hadith commentaries. In the article, in comparing the hadith texts with each other, perceptible information such as the order of occurrence of the cursing of camels, how many times and where they happened has been tried to be reached. Accordingly, it was determined that the narrations of cursed camels were narrated from 7 different Companions (Jābir b. Abdullah, Abū Hurayrah, Abdullah b. Umar, Anas b. Malik, Hz. 'Aisha, Imrān b. Husayn, Abū Barzah). As a result of the textual analysis of these narrations, it was concluded that there were at least 4 and at most 7 incidents of cursing camels at different times during the Medina period. On the other hand, the study analysed the chapters and subject headings in which the aforementioned hadiths were narrated in the hadith books and made comments on the context in which the hadiths were understood. As a result of the research conducted in this regard, it was seen that Muslim included the hadith in a chapter on morality, Abu Dāwūd in the chapter of 'Jihad', and al-Nasā'i in the chapter of 'Siyar'. Based on these data, it was concluded that Muslim emphasised the cursing in the hadith, while Abu Dāwūd and al-Nasā'i wanted to draw attention to the fact that the incident took place during an expedition. In addition, a part of the article analyses how the curse is interpreted in hadith commentaries. Accordingly, it was observed that the commentaries on the hadith of the cursed camel generally emphasised the curse in the text. In addition, it was concluded that al-Taḥāwī and Ibn Hibbān understood the word curse in its literal sense and thought that the camel was cursed. On the other hand, scholars such as Qāḍī Iyāz, al-Qurtubī and al-Nawawī did not understand the curse in its literal meaning, but preferred the way of interpretation and defended the view that the meaning of the hadith was to abandon the camel and not to benefit from it. In the last part of the study, the problematic part of the cursed camel hadith was tried to be analysed. In the first instance, it has been determined that the hadith contradicts both religious principles and another hadith. The aspect of the hadith of the cursed camel that contradicts religious principles is how a camel that has no mental capability can be considered as a camel that does not have Allah's mercy. The part of the hadith that seems to contradict religious principles and another hadith was resolved thorough interpreting the word curse to abandon the camel and move away from it instead of the meaning of being expelled from Allah's mercy.

Keywords

History of Religions, Phenomenology of Religion, Dystopia, Anti-Utopia, Huxley.

Citation

İplik, Abdullah Mahmut. "The Interpretation of a Mushkil Hadith in the Specific Hadith of the Cursed Camel". *Rize Theology Journal* 27 (October 2024), 299-313.

<https://doi.org/10.32950/rid.1497123>

Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 06.06.2024	Date of Acceptance: 26.09.2024	Date of Publication: 20.10.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

Hız. Peygamber'in farklı zaman ve mekanlarda devesine lanet eden sahâbîleri develerinden indirdiği rivayetlerde geçmektedir. Bu çalışmada, devenin lanetlenmesini konu edinen bu rivayetlerin yorumlanma serüvenini incelemek ve müşkil yönünü çözümlenmek amaçlanmaktadır. Bu doğrultuda çalışmada cevabı aranacak sorulardan biri, lanetli deve rivayetleri özelinde lanet lafzının hadis şerhlerinde nasıl yorumlandığıdır. Diğer taraftan akli melekesi olmayan bir devenin lanetlenerek Allah'ın rahmetinden uzaklaşması zahiren problemlili gözükken bir durumdur. Bu ifadeyle ilişkili olarak makalenin hedeflerinden bir diğeri, hadisin zahiren sorunlu gözükken kısmını çözümlenerek hadisteki problemi gidermektir. Bununla birlikte makalede, musanniflerin ilgili rivayetleri kitaplarının hangi bölüm ve konu başlıklarında aktardıkları sorusunun da peşine düşülecektir. Bunun yapılmasındaki gaye, hadis şarihleri gibi musanniflerin de hadisi yorumlama biçimleri hakkında bilgi sahibi olabilmektir. Öte yandan, bu makalenin temel amaçlarından biri de lanetli deve rivayetlerini birbiriyle mukayese ederek lanetleme hâdiselerinin nerede, ne zaman ve kaç kere yaşandığı sorularına cevaplar aramaktır. Bu cevaplara ulaşmak lanetleme olayının zihinlerde daha somut resmedilmesine ve hâdis hakkında daha isabetli yorumlar yapılmasına olanak sağlayacaktır. Ayrıca söz konusu rivayetlerin kaç farklı sahâbîden aktarıldığını saptamak da sorulara daha net cevaplar vermeyi kolaylaştıracaktır.

Akademik literatür tarandığında lanetli deve rivayetleri özelinde herhangi bir çalışma yapılmadığı görülmüştür. Belirli rivayetlerin yorumlanması temalı çokça akademik çalışma bulunmakla birlikte, lanetli deve rivayetleri hakkında ayrıntılı bir inceleme yapılmadığı tespit edilmiştir. Bu durum çalışmamızı önemli kılan etkenlerden biridir. Ayrıca bir hadisi hem şerhlere konu olması bakımından hem de *muhtelifu'l-hadis* ilmi açısından inceleyen çalışmaların az oluşu da bu çalışmayı önemli kılmaktadır.

Çalışmada lanetli deve rivayetleri tahlil edileceği için konuya giriş mahiyetinde ilk olarak lanet ve deve kavramları hakkında bilgi vermekte fayda vardır. Lanet lafzı, sözlük ve terim anlamlarına göre farklı manalara tekabül etmektedir. Sözlükte kovmak, uzaklaştırmak ve cezalandırmak gibi anlamlara delalet eden lanet kelimesi, cahiliye döneminde kabilesinden kovulan kişi için kullanılmaktaydı.¹ Bu kelime, terim olarak ise Allah'ın rahmetinden uzaklaşma ve kovulma anlamlarını karşılamaktadır.² Bununla birlikte Râğıb el-İsfahânî (ö. 425/1034),³ Allah tarafından olan lanetin neticesinin dünyada rahmetten mahrumiyet, ahirette ise ceza olduğunu; kul tarafından yapılan lanetin ise kişi hakkında bir beddua mahiyetinde olduğunu ifade etmiştir.⁴

Diğer taraftan, Kur'an'da otuz altı ayette farklı türevlerle kırk bir lanet lafzı geçmektedir.⁵ Tefsir kitapları incelendiğinde Kur'an'daki lanet lafızlarının Allah'ın rahmetinden uzaklaşmak ve kovulmak gibi farklı anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.⁶ Dolayısıyla hadislerdeki lanet kelimelerinin de farklı manalarda kullanılmış olması mümkündür. Nitekim Hz. Peygamber'in lanet lafzını Arap adeti üzere farklı anlamlarda sarf etmiş olması muhtemeldir. Örneğin onun yetim bir kıza "yaşın büyümesin", farklı kişilere "sağ elin toprağa bulansın" dediği gibi lanet lafzını da hakiki anlamda kullanmamış olması ihtimal dahilindedir.⁷

Cahiliye dönemi Arap toplumunda deve hem dinî hem de toplumsal yönden dikkat çekici bir konumdaydı. Nitekim Araplar dinî bir inanç olarak putlara develerini sunmaktaydı. Aslında bu onların deveye gösterdikleri değerlerin bir neticesiydi. Çünkü onlar putlara, sahip oldukları kıymetli şeyleri takdim ediyorlardı.⁸ Diğer taraftan, Arap dilinde devenin karşılığı olan onlarca kelimenin mevcut olması da⁹ onun Arap toplumunun sosyal hayatındaki yaygınlığının bir sonucu olarak görülebilir. Arap toplumunda deve, içtimai hayatın merkezinde yer almaktaydı. Bu durumun oluşmasında devenin cahiliye döneminde en temel binek

¹ Muhammet Beyler, *Hadislerle Göre Lanet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 1996), 7; Ramazan Meşe, "Kur'an'da Lanet Kelimesinin Semantik Analizi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2015), 235.

² Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1414), 13/388; İsmail b. Abbâd, *el-Muhît fi'l-lügat*, thk. Muhammed Hasan Âli Yâşîn (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1994), 2/50.

³ Râğıb el-İsfahânî'nin vefat tarihi ile ilgili çeşitli görüşler mevcuttur. Bu görüşler hicri 322 ile 690 arasında farklı tarihlere işaret etmektedir. Detaylı bilgi için bk. Ömer Kara, "Meşhur Ama Az Tanınan Çok Yönlü Bir İlim Adamı: Râğıb el-İsfahânî", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2012), 107-113.

Müfredât kitabının muhakkiki Safvân ed-Dâvûdî'nin tespiti ise onun vefatının hicri 425 civarında olduğu yönündedir. Bk. Râğıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kurân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Şam: Dâru'l-Kalem, 1430/2009), 25.

⁴ Râğıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 741.

⁵ Meşe, "Kur'an'da Lanet Kelimesinin Semantik Analizi", 235.

⁶ Meşe, "Kur'an'da Lanet Kelimesinin Semantik Analizi", 235.

⁷ Beyler, *Hadislerle Göre Lanet*, 15.

⁸ Metin Yılmaz, *Hız. Peygamber Döneminde Toplumsal Hayatın Bir Parçası Olarak Deve* (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019), 11.

⁹ Yılmaz, *Toplumsal Hayatın Bir Parçası Olarak Deve*, 6.

oluşunun etkisi büyüktür. Nitekim seferlerde ve ticaret amaçlı yolculuklarda Araplar binek olarak deveyi tercih etmekteydi. Deveyle yarışların tertip edilmesi ve onun üzerine kumar oynanması da devenin Arap toplumundaki rolünü göstermektedir.¹⁰

1. Hadisin Metin ve İsnad Tahlilleri

Devenin lanetlenmesine dair rivayet kitaplarında yedi sahâbîden muhtevası benzer hadisler aktarılmıştır. Bu sahâbîler İmrân b. Husayn (ö. 52/672), Ebû Hüreyre (ö. 58/678), Hz. Âişe (ö. 58/678), Ebû Berze (ö. 65/685), Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), Câbir b. Abdullah (ö. 78/697) ve Enes b. Malik'tir (ö. 93/711). Bu kısımda bahsi geçen sahâbîlerden gelen rivayetler metin bakımından birbirlerine yakınlıklarına göre üç grup altında incelenecektir. İlk olarak sahâbîlerden gelen rivayetlerin metinleri aktarılacak, daha sonra metinlerdeki somut bilgiler üzerinden deve lanetleme hâdisesinin kaç kere yaşandığı kronolojik olarak tespit edilmeye çalışılacaktır. Son aşamada ise rivayetlerin isnad değerlendirmeleri yapılacaktır.

1.1. Lanetli Deve Hadisinin Câbir b. Abdullah, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Ömer ve Enes b. Malik'ten Aktarılan Metinleri

عن جابر بن عبد الله قال: سرنا مع رسول الله في غزوة بطن بواط، وهو يطلب المجدي بن عمرو الجهني، وكان الناضح يعقبه منا الخمسة والستة والسبعة، فدارت عقبة رجل من الأنصار على ناضح له، فأناخه فركبه، ثم بعته فتلدن عليه بعض التلدن، فقال له: "شأ، لعنك الله." فقال رسول الله: "من هذا اللاعن بعيره؟" قال: "أنا، يا رسول الله!" قال: "انزل عنه، فلا تصحبنا بملعون، لا تدعوا على أنفسكم، ولا تدعوا على أولادكم، ولا تدعوا على أموالكم، لا توافقوا من الله ساعة يسأل فيها عطاء، فيستجيب لكم."

Câbir b. Abdullah şöyle rivayet etmiştir: Hz. Peygamber ile Buvât gazvesindeydik. Kendisi Mecdî b. Amr el-Cühenî'yi arıyordu. Deveye de bizden beş, altı ve yedi kişi nöbetleşe biniyordu. Sıra Ensar'dan bir adama gelince o, deveyi çöktürerek ona bindi ve onu yürüttü. Deve duraksayınca ona "Deh! Allah sana lanet etsin!" dedi. Bu olay üzerine Hz. Peygamber, devesine lanet edenin kim olduğunu sordu. Adam, ben deyince Hz. Peygamber ona şöyle dedi: "Deveden in! Lanetlenmiş bir deveye bizimle yolculuk etme! Kendinize, çocuklarınıza ve mallarınıza beddua etmeyin! Allah'ın kendisinden istenilen şeylere icabet ettiği bir vakte denk gelmeyin."¹¹

عن ابن عمر، قال: كنا مع النبي في سفر، فلعن رجل بعيرا له، فأمر النبي أن يُنحَى.

Abdullah b. Ömer'den rivayet edildiğine göre bir adam sefer sırasında devesine lanet edince Hz. Peygamber ona bineğinden uzaklaşmasını emretti.¹²

عن أبي هريرة، قال: كان النبي في سفر يسير، فلعن رجل ناقه، فقال: "أين صاحب الناقة؟" فقال الرجل: "أنا"، قال: "أخرها فقد أُجبت فيها."

Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber zahmetsiz bir seferdeyken adamın biri devesine lanet etti. Bunun üzerine Hz. Peygamber "devenin sahibi nerede" diye sordu. Lanet eden kişi "ben (buradayım)" deyince Hz. Peygamber ona şöyle dedi: "Deveyi sal, çünkü lanetine icabet edilmiştir."¹³

عن أنس بن مالك قال: كان رجل مع رسول الله على بعير فلعن بعيره، فقال النبي: "يا عبد الله، لا تسر معنا على بعير ملعون."

Enes b. Malik'ten rivayet edildiğine göre bir adam sefer sırasında devesine lanet edince Hz. Peygamber ona şöyle dedi: "Abdullah!¹⁴ Lanetli bir deve üzerinde bizimle yolculuk etme."¹⁵

Bu dört rivayet arasından en detaylı malumat sunanı Câbir b. Abdullah tarîkidir. Câbir'in rivayetinde ismi geçen sefer, Buvât gazvesidir. Hz. Peygamber, ticaret için Suriye'ye gitmekte olan 2500 deve ve 100 süvariden oluşan Kureyş kervanının haberini alınca Medine'ye Sa'd b. Muaz'ı (ö. 5/627) vekil bırakarak 200 kişilik birlikle Buvât mevkiine hareket etmiştir. Sancağı Sa'd b. Ebî Vâkkâs'ın (ö. 55/675) taşıdığı bu sefer, hicretin 13. ayı olan Rebûlevvel'de gerçekleşmiştir. Müslümanlar Buvât'a ulaşınca Kureyş kervanının uzaklaştığı haberini almış ve çarpışma olmadan Medine'ye geri dönmüşlerdir.¹⁶

¹⁰ Yılmaz, *Toplumsal Hayatın Bir Parçası Olarak Deve*, 23.

¹¹ Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed F. Abdülbâki (Kahire: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1955), "Kitâbü'z-Zühd", 18 (Hadis No: 3009).

¹² Nureddîn el-Heysâmî, *Keşfü'l-estâr an Zevâidil-Bezzâr*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1979), "Kitâbu'l-edeb", 32 (2039).

¹³ Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421), 15/320 (Hadis No: 9522). İlgili hadis aynı sahâbîden farklı lafızlarla şu kaynaklarda da rivâyet edilmiştir: Ebû Abdurrahman en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdülmünim eş-Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), "Kitâbu's-siyer", 112 (Hadis No: 8764); Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Şeriketü dâri'l-kible ve Müessesetü 'ulûmi'l-Kur'ân, 2006), "Kitâbu'l-edeb", 97 (Hadis No: 26454).

¹⁴ Hadisteki "Abdullah" lafzının belirli bir şahsa işaret ettiğine dair herhangi bir karine tespit edilememiştir. Bu sebeple metindeki ifadenin "Allah'ın kulu" şeklinde bir hitap olduğu düşünülmektedir. Hadisin râvîsi olan Enes b. Malik'in metnin başında "bir adam" diyerek kişi ismi vermemesi de bu görüşü pekiştirmektedir.

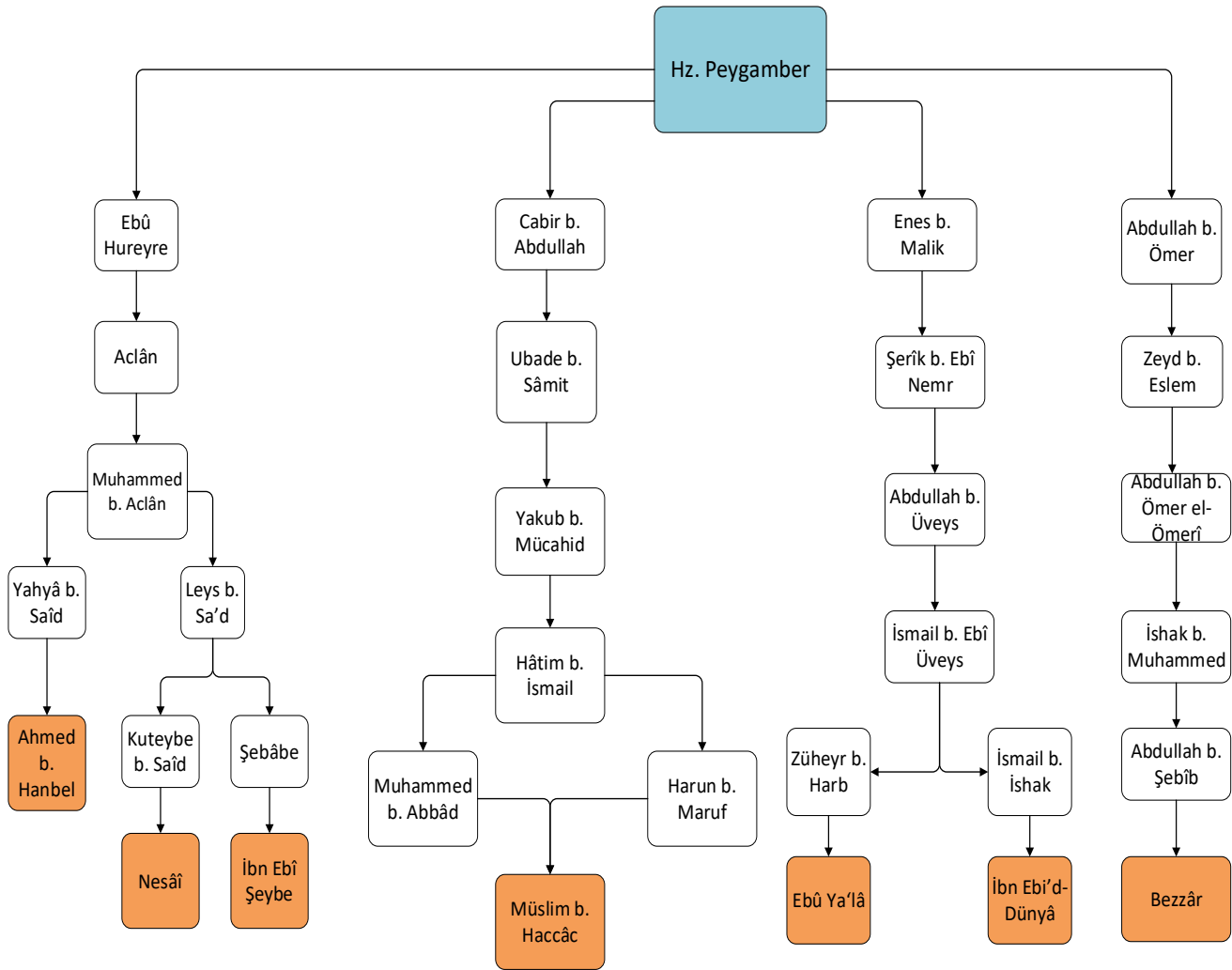
¹⁵ Ebû Bekir İbn Ebî'd-Dünyâ, *es-Samt ve Âdâbü'l-lisân*, thk. Ebû İshâk el-Hüveynî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1410), 208. İlgili hadis aynı sahâbîden farklı lafızlarla şu kaynakta da rivâyet edilmiştir: Ebu Ya'lâ Ahmed et-Temîmî, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed (Şam: Dâru'l-Me'mun li't-türâs, 1984), 6/305.

¹⁶ Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, *el-Megâzî*, thk. Morsden Jones (Riyâd: Alemü'l-kütüb, ts.), 1/12.

Devenin lanetlenmesine dair rivayeti ulaşan bir diğer sahâbî de Abdullah b. Ömer'dir. Yaşından dolayı Bedir (2/624) ve Uhud (3/625) savaşlarına katılmasına izin verilmeyen İbn Ömer ancak Hendek (5/627) savaşına katılabiliştir.¹⁷ Dolayısıyla onun Bedir ve Uhud'dan önce gerçekleşen Buvât gazvesine katılması da mümkün gözükmemektedir. İbn Ömer'in metinde sefere kendisinin de katıldığını belirten bir ifade kullanması, Câbir'in rivayetinden farklı bir lanetleme olayının daha yaşandığını göstermektedir.

Ebû Hüreyre ve Enes b. Mâlik, lanetli deve hakkında hadis rivayet eden sahâbîlerden diğer ikisidir. Onların -önceki iki sahâbîden farklı olarak- "kâne" sığasıyla hadisi aktarmaları, işaret ettikleri seferlere katılmadıkları izlenimini uyandırmaktadır. Ayrıca hicretin 7. yılında Müslüman olan Ebû Hüreyre'nin ve hicretten 10 yıl önce doğan Enes b. Mâlik'in Buvât gazvesine katılamayacaklarından yola çıkarak onların farklı bir lanetleme hâdisesine işaret etmiş olmaları mümkündür. Yahut başka bir sahâbîden duyarak Buvât gazvesindeki ya da İbn Ömer'in rivayetindeki olayı aktarmış olmaları da muhtemeldir.

Diyagram 1: Lanetli Deve Hadisinin Câbir b. Abdullah, Ebû Hüreyre, Enes b. Malik ve Abdullah b. Ömer'den Gelen Tarîkleri



1.2. Lanetli Deve Hadisinin Hz. Âişe'den Aktarılan Metni

عن عائشة، أنها ركبت جملًا، فلعنته، فقال لها النبي: "لا تركبها"

Hz. Âişe'den rivayet edildiğine göre o, bir keresinde bindiği deveye lanet etmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Hz. Âişe'ye şöyle demiştir: "Ona binme!"¹⁸

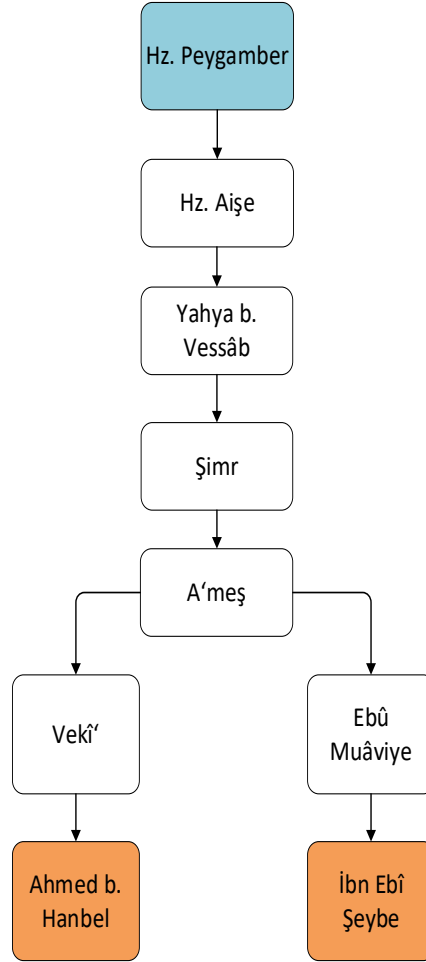
Hz. Âişe'den aktarılan rivayet, Hz. Peygamber'in deveye binmekten men ettiği ikinci vakiya işaret etmektedir. Bunun müstakil bir hâdis oluşunun en belirgin karinesi Hz. Âişe'nin kendi ifadeleriyle ve öznenin kendisinin olduğu bir hadisi aktarmasıdır.

¹⁷ Muhammed b. Sa'd b. Menî', *et-Tabakât el-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421), 4/133.

¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 41/518. İlgili hadis aynı sahâbîden farklı lafızlarla şu kaynakta da rivayet edilmiştir: İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, "Kitâbü'l-edebe", 97 (Hadis No: 26455).

Seferlerde Hz. Peygamber'in hanımlarının deve ile yolculuk yaptığı bilinmektedir. Hatta Hz. Peygamber'in her sefere farklı bir hanımını beraberinde götürmeye gayret ettiği rivayetlerde yer almaktadır.¹⁹ Hanımlar deve üzerinde *hevdec* veya *mahve* ismi verilen bir şeyin içinde seyahat etmekteydi.²⁰ Öte yandan sıcak çöl koşullarına en dayanıklı binek deve olduğu için kervan ve kafilelerde en çok ondan istifade edilirdi.²¹

Diyagram 2: Lanetli Deve Hadisinin Hz. Âişe'den Gelen Tarîkleri



1.3. Lanetli Deve Hadisinin İmrân b. Husayn ve Ebû Berze'den Aktarılan Metinleri

Emran bin Husein dedi ki: "Benim Rasulullah'ta bazı asfâr ve emrâ'atın an'âmından bir kadın vardı. O kadını devesinden sıkılan kadın ona lanet etti. Bunu duyan Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Devenin üzerindeki eşyayı alın ve onu serbest bırakın. Çünkü o lanetlenmiştir."²²

İmrân b. Husayn'ın aktardığına göre Hz. Peygamber'in de içinde bulunduğu bir sefer sırasında Ensar'dan bir kadın bir deve üzerindeydi. Devesinden sıkılan kadın ona lanet etti. Bunu duyan Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Devenin üzerindeki eşyayı alın ve onu serbest bırakın. Çünkü o lanetlenmiştir."²²

İmrân dedi ki: "Ben o devenin insanlar arasında dolaştığını görür gibiyim. Hiç kimse ona ilişmiyordu."²³

Abdülvehhâb es-Sekafî el-Basrî tarîkiyle İmrân b. Husayn'dan rivayet edilen diğer hadiste "Devenin üzerindeki eşyayı alın ve onu çıplak bırakın. Çünkü o lanetlenmiştir" ifadesi mevcuttur.²⁴ Hammâd b. Zeyd tarîkinde ise lanetlenen devenin cinsinin boz

¹⁹ Fatma Kartal, "Hz. Peygamber'in Yolculuklarında Hanımlar", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 7 (2020), 77-78.

²⁰ Kartal, "Hz. Peygamber'in Yolculuklarında Hanımlar", 77.

²¹ Kartal, "Hz. Peygamber'in Yolculuklarında Hanımlar", 77.

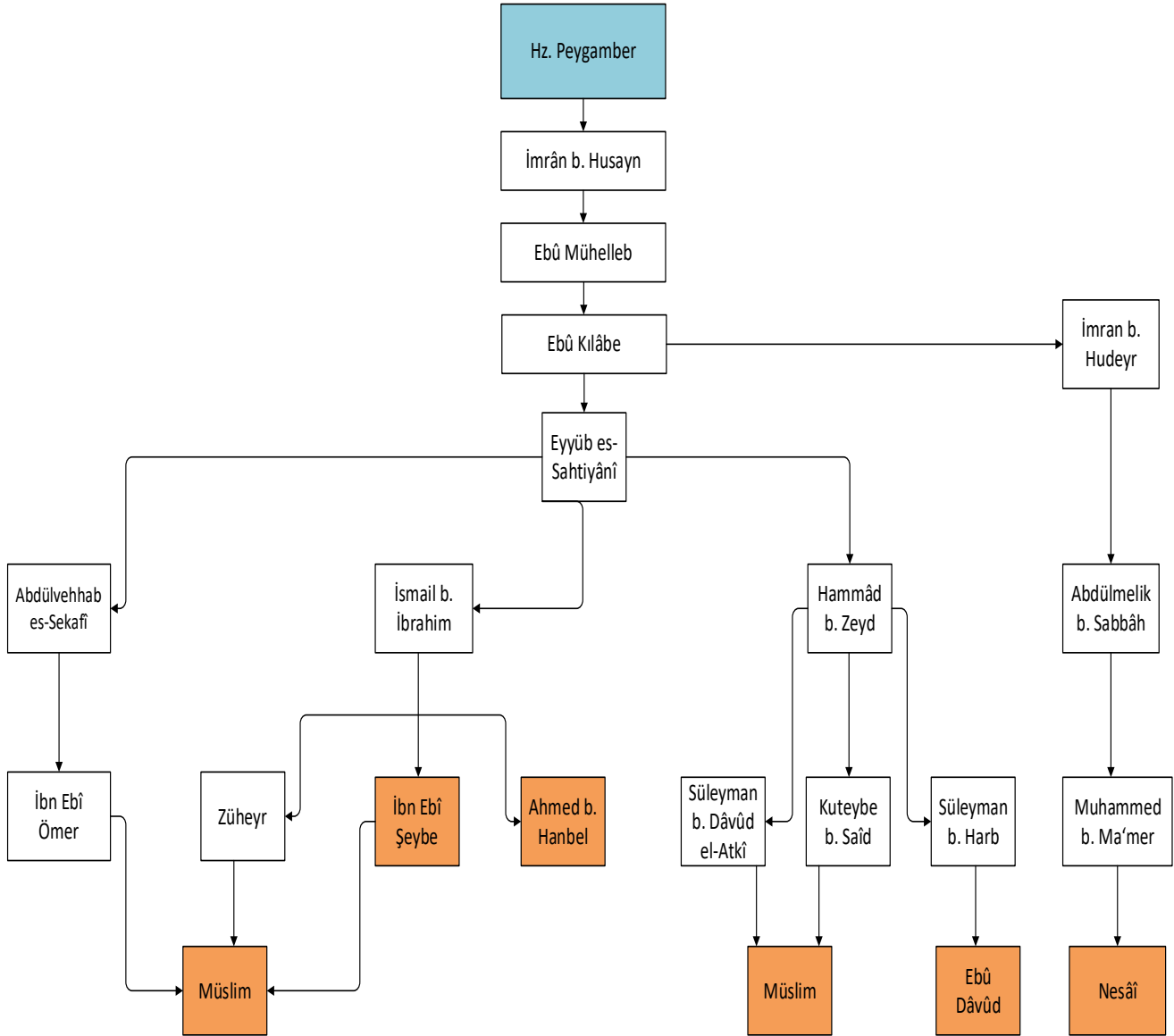
²² Müslim, *Sahîhu Müslim*, "Kitâbu'l-birr ve's-sıla ve'l-âdâb", 24 (Hadis No: 2595). İlgili hadis aynı sahâbîden farklı lafızlarla şu kaynaklarda da rivâyet edilmiştir: İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, "Kitâbu'l-edeb", 97 (Hadis No: 26452); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 33/103; Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Daru'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2009), "Kitâbu'l-cihâd", 53 (Hadis No: 2561); en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, "Kitâbu's-siyer", 112 (Hadis No: 8765).

²³ Müslim, *Sahîhu Müslim*, "Kitâbü'l-birr ve's-sıla ve'l-âdâb", 24 (Hadis No: 2595).

²⁴ Müslim, *Sahîhu Müslim*, "Kitâbü'l-birr ve's-sıla ve'l-âdâb", 24 (Hadis No: 2595).

olduğu belirtilmiştir.²⁵

Diyagram 3: Lanetli Deve Hadisinin İmrân b. Husayn'dan Gelen Tarîkleri



عن أبي برزة الأسلمي، قال: بينما جارية على ناقه، عليها بعض متاع القوم، إذ بصرت بالنبي. وتضايق بهم الجبل. فقالت: "حل. اللهم عنها!" فقال النبي: "لا تصاحبنا ناقة عليها لعنة."

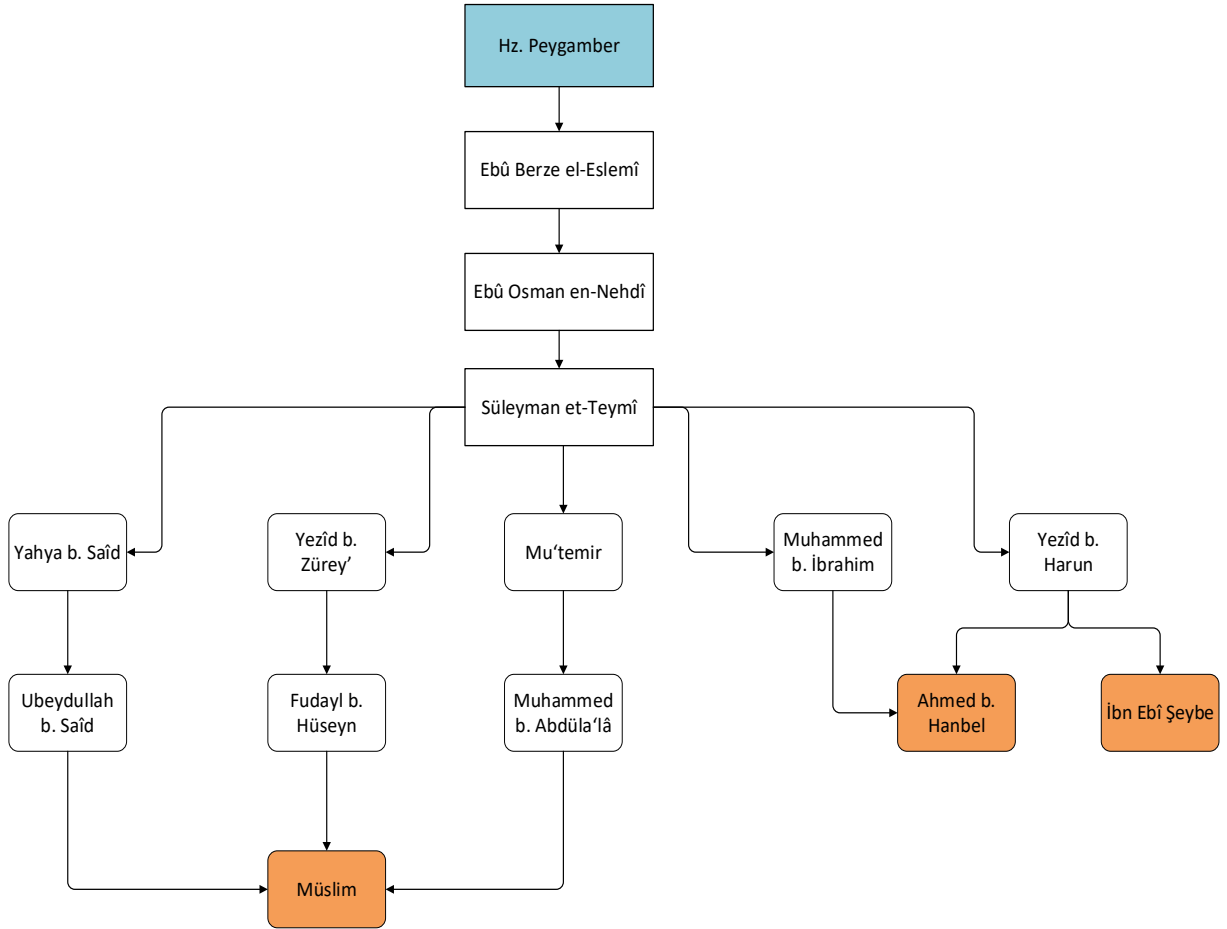
Ebû Berze'den rivayet edildiğine göre bir cariye, (sefer sırasında) kavminin eşyalarının bulunduğu bir deve üzerindeyken Hz. Peygamber'i gördü. Dağın da dar yerine gelmişlerdi. Kadın, "Deh! Allah'ım! Deveye lanet et!" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Üzerinde lanet bulunan deve bizimle beraber yolculuk etmesin" buyurdu.²⁶

Mu'temir (ö. 187/803) tarîkiyle Ebû Berze'den rivayet edilen hadiste "Hayır! Allah'a yemin olsun ki üzerinde lanet bulunan bir deve bizimle yolculuk edemez" ziyadesi yer almaktadır.

²⁵ Müslim, *Sahîhu Müslim*, "Kitâbü'l-birr ve's-sıla ve'l-âdâb", 24 (Hadis No: 2595).

²⁶ Müslim, *Sahîhu Müslim*, "Kitâbü'l-birr ve's-sıla ve'l-âdâb", 24 (Hadis No: 2596). İlgili hadis aynı sahâbîden farklı lafızlarla şu kaynaklarda da rivâyet edilmiştir: İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, "Kitâbü'l-edeb", 97 (Hadis No: 26453); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 33/11.

Diyagram 4: Lanetli Deve Hadisinin Ebû Berze'den Gelen Tarîkleri



İmrân b. Husayn ve Ebû Berze'den aktarılan rivayetler birbirini tamamlayıcı niteliktedir. İkisinde de eylemi gerçekleştiren kişinin kadın olması ve iki olayın da bir sefer sırasında gerçekleşmesi, iki metnin aynı hâdiseye işaret etme ihtimalini arttırmaktadır. Bununla birlikte rivayetler arasında bazı farklılıklar olduğu da görülmektedir. İmrân b. Husayn'dan aktarılan rivayette deveye lanet eden kişi Ensar'dan bir kadın iken, Ebû Berze rivayetinde ise bir cariye'dir. Yine Ebû Berze'nin rivayetinde kadın devesine “حَلِّ” demiştir. Bu lafız Araplar arasında deveyi hızlandırmak için söylenilen bir sözdür.²⁷ Kâdî İyâz bu lafzın “حَلِّ” şeklinde de söylenebildiğini ifade etmiştir.²⁸ Kadının devesine bu sözü sarf etmesinin sebebi, Hz. Peygamber'i sıkıştırmama isteği olabilir. Çünkü yol daralmıştır ve kadın devesini hareketlendirmek için “حَلِّ” demiştir. Ayrıca rivayette “حَلِّ” lafzından önce kadının Hz. Peygamber'i gördüğünün ifade edilmesi, onların birbirlerine yakın olduklarını belirtmek için olabilir.²⁹

Yedi sahâbîden aktarılan rivayetleri bir arada düşününce İmrân b. Husayn ve Ebû Berze rivayetlerindeki deveye lanet eden kadının Hz. Âişe olması, sahâbenin edep çerçevesinde onun ismini zikretmemesi bir ihtimal gibi gözüke de İmrân b. Husayn'ın “Ensardan bir kadın”, Ebû Berze'nin de “bir cariye” ifadelerini nakletmeleri bu bahsi geçen ihtimali ortadan kaldırmaktadır.

Diğer taraftan, yedi sahâbîden birbirine benzer şekillerde aktarılan rivayetlerin aynı olaylara işaret etmediklerine bir karîne olarak hem lanet eden kişinin dört rivayette erkek, üç rivayette kadın olması hem de devenin tarifinde kullanılan lafızların farklılaşması zikredilebilir. Nitekim Câbir b. Abdullah, Abdullah b. Ömer ve Enes b. Mâlik rivayetlerinde “ba'îr”; Hz. Âişe rivayetinde “cemel”; İmrân b. Husayn, Ebû Berze ve Ebû Hüreyre rivayetlerinde ise “nâka” lafızları geçmektedir. Arap

²⁷ Ebû's-Seâdât Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl fi ehâdîs'i'r-resûl*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût (Mısır: Mektebetü'l-hilvânî, 1972), 10/766.

²⁸ Ebu'l-Fadl Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-mu'lim bi fevâidi Müslim*, thk. Yahya İsmail (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1998), 8/67.

²⁹ Musa Şahîn Lâşîn, *Fethu'l-mun'im şerhu Sahîh-i Müslim* (Cidde: Dâru's-şurûk, 2002), 10/77-78.

toplumunda erkek develer için “cemel”,³⁰ dişi develer için “nâka”,³¹ hem erkek hem dişi develer için de “ba’îr”³² lafızlarının kullanılması, hâdiselerdeki develerin birbirinden farklı olduklarına delildir.

Metinler üzerinden ulaşılan bir diğer sonuç ise devenin lanetlendiğini haber veren yedi rivayetin tamamının Medine döneminde gerçekleştiğidir. Çünkü Hz. Âişe tarihinin haricindeki rivayetlerin hepsi bir sefere işaret etmektedir. İslam tarihi kaynaklarında aktarıldığı üzere, cereyan eden gazve ve seriyyelerin tamamının Medine döneminde gerçekleştiği bilinmektedir. İlk gazvelere Ebvâ, Buvât ve Zül’uşeyre;³³ ilk seriyyelere de Sîfûlbahr, Râbiğ, Harrân ve Batn-ı Nahle örnek verilebilir. Yedi rivayetin bazısında Medine dönemine delâlet eden daha açık işaretler vardır. Örneğin Câbir’in rivayetinin Buvât gazvesinde gerçekleşmesi, Hz. Âişe’nin Medine döneminde Hz. Peygamber ile evlenmesi, İmrân b. Husayn rivayetinde Ensar’dan bir kadının varlığı Medine’ye işaret eden daha güçlü karinelere sahiptir.

Yedi farklı sahâbîden aktarılan rivayetleri net bir şekilde vuku bulma zamanına göre sıralamak mümkün gözükmemektedir. Ancak sıralamaya dair şunlar söylenebilir:

- Hz. Âişe’nin rivayetinde onun Hz. Peygamber ile evli olduğu anlaşılmaktadır. Evlilik tarihlerinde ihtilaf olması, olayın vuku bulma tarihine dair net ifade kullanmamıza mâni olmaktadır. Hz. Peygamber ile Hz. Âişe’nin hicretin ikinci yılının Şevval (20) ayında evlendikleri görüşü daha kuvvetlidir.³⁴ Bu tarihi merkeze aldığımızda Buvât gazvesindeki (hicretin ikinci yılı, 17. ayı) lanetleme olayının, Hz. Âişe’nin rivayetinden daha önce gerçekleştiği ifade edilebilir.
- İmrân b. Husayn rivayetinde bineğine lanet eden kişi Ensar’dan bir kadındır. Kaynaklara göre kadınlar Bedir savaşına katılmamış, ancak Uhud’dan sonra İslam ordusu içinde kendilerine yer bulmaya başlamışlardır.³⁵ Dolayısıyla kadının devesine lanet ettiği rivayetin, Buvât gazvesindeki lanetleme olayından daha sonra olduğu sonucuna ulaşılabılır. Çünkü Buvât gazvesi Bedir savaşından önce gerçekleşmiştir.

Netice olarak, Ebû Berze ve İmrân rivayetleri en az bir hâdiseye, Hz. Âişe rivayeti bir olaya, diğer dört rivayet (Câbir b. Abdullah, İbn Ömer, Ebû Hüreyre, Enes b. Malik) ise en az iki farklı hâdiseye işaret etmektedir. Çünkü Câbir ve İbn Ömer rivayetlerinde iki sahâbî bizzat sefere kendilerinin katıldıklarını belirtmişlerdir. Câbir’in katıldığı seferin Buvât gazvesi olduğu metinde aktarılmıştır. İbn Ömer’in rivayetinde ise seferin ismine bir işaret yoktur ancak yaşından ötürü Bedir ve Uhud savaşlarına katılmayan bir sahâbînin Buvât’a da katılmayacağı düşünülmektedir. Diğer iki sahâbînin (Ebû Hüreyre, Enes) rivayetlerinde ise devesini lanetleyen kişinin yine erkek olduğu ve hâdisenin bir sefer sırasında gerçekleştiği bilinmektedir. Ebû Hüreyre’nin hicretin yedinci yılında Müslüman olduğu ve ilk katıldığı seferin Hayber olduğu nakledilmektedir.³⁶ Enes b. Mâlik’in ise İbn Ömer ile akran oluşuna kıyasla yaşının küçüklüğünden ötürü Buvât gazvesine katılmayacağı düşünülmektedir. Diğer taraftan, Ebû Hüreyre ve Enes b. Mâlik’in başka bir sahâbîden işittikleri hadisi aktarmaları da mümkündür. Tüm bunları bir arada düşününce, Câbir ve İbn Ömer rivayetlerinin iki ayrı olaya işaret ettikleri, Ebû Hüreyre ve Enes b. Malik’in ya bu iki hadiseyi naklettikleri ya da birbirleriyle aynı veya farklı olayları aktardıkları anlaşılmaktadır. Lanet eden kişinin erkek olduğu dört rivayet özelinde, en az iki, en fazla dört kere deve lanetlenmesi hâdisesi yaşandığı söylenebilir. Diğer tarihlerle (Hz. Âişe, İmrân ve Ebû Berze) birlikte, Medine döneminde en az dört, en fazla yedi kere birbirine benzer deve lanetleme hâdiselerinin yaşandığı düşünülmektedir.

Diyagram 5: Lanetli Deve Rivayetlerindeki Lafız Benzerlikleri ve Farklılıkları

Sahâbî	Lanet Eden Kişi	Hayvan	Olayın Gerçekleştiği Yer ve Zaman	Lafız
Câbir b. Abdullah	Adam	البعير	Buvât Gazvesi	من هذا اللاعن بعيره؟ انزل عنه، فلا تصحبنا بملعون
Abdullah b. Ömer	Adam	البعير	Bir sefer sırasında	فأمر النبي أن يُنحى
Enes b. Mâlik	Adam	البعير		يا عبد الله، لا تسر معنا على بعير ملعون
Ebû Hüreyre	Adam	الناقة	Bir sefer sırasında	أين صاحب الناقة؟ آخرها فقد أُجبتَ فيها

³⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 11/123.

³¹ Kemaleddîn Muhammed b. Musa ed-Demîrî, *Hayâtü'l-hayevânü'l-kübra* (Beirut: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1971), 2/453.

³² ed-Demîrî, *Hayâtü'l-hayevânü'l-kübra*, 1/193.

³³ Vâkidi, *el-Megâzi*, 1/11-12.

³⁴ Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed bin Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1985), 2/141-142.

³⁵ Rıza Savaş, *Hz. Muhammed Devrinde Kadın* (Bursa: Ravza, 1991), 237.

³⁶ Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/586.

Hz. Âişe	Hz. Âişe	الجمال		لا تركيبه
İmrân b. Husayn	Ensar'dan bir kadın	الناقة	Bir sefer sırasında	فسمع ذلك رسول الله فقال: خذوا ما عليها ودعوها فإنها ملعونة
Ebû Berze	Cariye	الناقة	Bir sefer sırasında	لأ تصاحبنا ناقة عليها لعنة

1.4. İsnad Tahlilleri

- a. Câbir b. Abdullah tarîki: Bu isnadda cerh edilen bir râvi tespit edilmemiştir.
- b. Abdullah b. Ömer tarîki: Bu isnad Bezzâr'ın (ö. 292/905) hocası olan Abdullah b. Şebîb'in varlığından dolayı zayıf görülmüştür. İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) ilgili isnad için "daifun cidden" demiştir.³⁷ Çünkü Abdullah b. Şebîb cerh edilen bir râvidir. Zehebî (ö. 748/1348) onu hem zayıf³⁸ hem de vâhin³⁹ ifadeleriyle cerh etmiştir.
- c. Ebû Hüreyre tarîki: Şuayb el-Arnaût (ö. 2016), Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned*'indeki tarîk için "isnadun ceyyid" ifadesini kullanmıştır.⁴⁰ Yine Nureddîn el-Heysemî (ö. 807/1405), ilgili rivayetin senedinin sahîh olduğunu söylemiştir.⁴¹ İbn Hacer de İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) tarîkindeki Muhammed İbn Aclân'ın (ö. 148/765) "sadûk", babasının "la be'se bihî", diğer râvilerin de "sika" olduğunu söyleyerek isnadı hasen görmüştür.⁴²
- d. Enes b. Mâlik tarîki: Bu isnadda İsmail b. Ebî Üveys'in (ö. 226/841) yer alması, tarîkin sıhhatine dair farklı değerlendirmelere sebep olmuştur. Nureddîn el-Heysemî, Ebu Ya'lâ el-Mevsilî (ö. 307/919) tarîki için sahîh derken⁴³, Münzirî (ö. 656/1258) de Ebu Ya'lâ ve İbn Ebî'd-Dünyâ (ö. 281/894) tarîklerinin "isnadun ceyyid" olduğunu söylemiştir.⁴⁴ Ancak İbn Hacer ilgili tarîki İsmail b. Ebî Üveys'in varlığından hareketle zayıf görmüştür.⁴⁵ İsmail b. Ebî Üveys farklı cerh ve ta'dil ifadeleriyle tanımlanmıştır. Bahsi geçen râvi için Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) "sadûk", Ahmed b. Hanbel "la be'se bihî", Nesâî (ö. 303/915) "daif", Ebu Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) "muğaffel", Zehebî "sadûk ve leyyin" ifadelerini kullanmıştır.⁴⁶ İbn Hacer, deve lanetlenmesine dair aktarılan şevâhid rivayetlerden hareketle Enes b. Mâlik rivayetinin hasen li-gayrihi mertebesine yükseldiğini ifade etmiştir.⁴⁷
- e. Hz. Âişe tarîki: Bu isnadda cerh edilen bir râvi tespit edilmemiştir. Ayrıca Nureddîn el-Heysemî isnaddaki her râvi için "sika" ifadesini kullanmıştır.⁴⁸ Ancak Yahyâ b. Vesâb (ö. 103/722) hadisi Hz. Âişe'den duymadığı için İbn Hacer isnada munkatî' demiştir.⁴⁹ Şuayb el-Arnaût da ilgili hadis için hasen li-gayrihi hükmünü verirken A'meş (ö. 148/765) hadisi Şemr'den (ö. 120/738) duymadığı için hadisin isnadına zayıf demiştir.⁵⁰
- f. İmrân b. Husayn tarîki: Şuayb el-Arnaût, ilgili rivayetin Ebû Dâvûd (ö. 275/889) tarîkinin isnadına sahîh demiştir.⁵¹ Ayrıca Ahmed b. Hanbel tarîkinin Müslim'in (ö. 261/875) şartına göre sahîh olduğunu söylemiş, isnaddaki râvilere de "sika" hükmünü vermiştir.⁵² Ali el-İtyûbî'ye (ö. 2020) göre Ahmed b. Hanbel, Müslim ve Ebû Dâvûd'un İmrân b. Husayn tarîklerindeki râvilerin hepsi sikadır.⁵³ Ancak Nesâî'nin İmrân tarîkinde yer alan Muhammed b. Ma'mer hakkında farklı ifadeler kullanılmıştır. İlgili râvi için Ebu Hâtim ve Ebû Dâvûd "sadûk", Nesâî bir yerde "sika", bir yerde "lâ be'se bihî", demiştir.⁵⁴
- g. Ebû Berze tarîki: Şuayb el-Arnaût, ilgili rivayetin Ahmed b. Hanbel tarîkinin isnadının Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in şartlarına

³⁷ Ebu'l-Fadl İbn Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâidi'l-mesânîdi's-semâniye* (Riyad: Dâru'l-Âsime, 2000), 11/864.

³⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1/56.

³⁹ Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed bin Osman ez-Zehbî, *Mizânü'l-i'tidâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 2/438.

⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/320.

⁴¹ Nureddîn el-Heysemî, *Mecmau'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*, thk. Hüsameddin el-Kudsî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994), 8/77.

⁴² İbn Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâidi'l-mesânîdi's-semâniye*, 11/864.

⁴³ el-Heysemî, *Mecmau'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*, 8/77.

⁴⁴ Ebû Muhammed Zekiyüddin el-Münzirî, *et-Tergîb ve't-terhîb mine'l-hadîsi's-şerîf*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1417), 3/314.

⁴⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâidi'l-mesânîdi's-semâniye*, 11/862.

⁴⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/393; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/222.

⁴⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâidi'l-mesânîdi's-semâniye*, 11/864.

⁴⁸ el-Heysemî, *Mecmau'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*, 8/77.

⁴⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâidi'l-mesânîdi's-semâniye*, 11/864.

⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 41/518.

⁵¹ Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen*, 4/208.

⁵² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 33/103.

⁵³ Muhammed b. Ali el-İtyûbî, *el-Bahrü'l-muhîr es-seccâc fi şerhi Sahîh-i Müslim* (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 2014), 40/666.

⁵⁴ Cemâleddin Yusuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi Esmâir-ricâl*, thk. Beşşar Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992), 24/486-487.

göre sahih olduğunu söylemiştir.⁵⁵ Ayrıca Müslim'in tarîklerinde cerh edilen bir râvi tespit edilmemiştir.⁵⁶

Sonuç olarak, her bir sahâbî tarîki müstakil olarak incelendiğinde Hz. Âişe tarîkinin munkatî' ve İbn Ömer tarîkinin zayıf olduğu, Enes b. Mâlik tarîkinin hasen li-gayrihi seviyesine yükseldiği, diğer sahâbî tarîklerinin ise sahih olduğu anlaşılmıştır. Buradan hareketle, bahsi geçen konuyla ilgili hadislerin içinde sahih ve zayıf olanlar var olmasına rağmen zayıf olanların bile mana bakımından doğru olduğu söylenebilir. Çünkü her ne kadar olaylar farklılaşsa da rivayetlerdeki ortak netice devenin lanetlenmesidir.

2. Hadisin Rivayet Kitaplarında Konumlandığı Yer

Çalışmada İmrân b. Husayn ve Ebû Berze rivayetleri merkeze alınmıştır. Bunun temel gerekçesi ise devenin lanetlenmesi tartışmasının bu iki rivayet özelinde süregelmesi ve hadis şerhlerinde bu iki rivayet hakkında yorumlar yapılmasıdır. Dolayısıyla bu kısımda bahsi geçen iki rivayetin rivayet kitaplarındaki konumu incelenecektir.

İmrân b. Husayn ve Ebû Berze'den aktarılıp bineğin lanetlenmesini konu edinen rivayetler, lafız farklılıklarıyla beraber *Kütüb-i Sitte* içerisinde Müslim, Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin kitaplarında yer almaktadır. Bu iki sahâbîden aktarılan rivayetler, Müslim'in *el-Câmi'u's-sahîh*'inde "Kitâbü'l-birr ve's-sıla ve'l-âdâb" bölümünde art arda nakledilmiştir. İlgili rivayetler Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'inde, "Cihad" bölümünün "en-Nehy an la'ni'l-behîme" (Bineği lanetlenmenin yasaklanması) konu başlığında; Nesâî'nin *es-Sünen*'inde ise "Siyer" bölümünün "La'nü'l-ibil" (Devenin Lanetlenmesi) konu başlığı altında aktarılmıştır.

Bölüm başlıklarında görülen farklılıklar, musanniflerin hadisleri konumlandığı manayı tespit edebilme adına güçlü bir karinedir. Bu doğrultuda, Müslim'in hadise "Kitâbü'l-birr ve's-sıla ve'l-âdâb"ta yer vererek ahlaka dair bir bölüme dahil etmesi, onun hadisteki lanetlemeyi öne çıkardığı yönünde bir karinedir. Bununla birlikte ilgili hadisin Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'inde "Cihad" bölümünde, Nesâî'nin *es-Sünen*'inde ise "Siyer" bölümünde aktarılması, bu iki musannifin olayın sefer sırasında gerçekleşmesine vurgu yapmak istemelerinin bir yansıması olarak düşünülebilir.

Ebû Dâvûd, ilgili hadisimizin yer aldığı "en-Nehy an la'ni'l-behîme" konu başlığından sonra "fi't-tahrîş beyne'l-behâim" (Bineklerle kaba davranma) ve "fi vesmi'd-devvâb" (Binekleri dağlamak suretiyle damgalamak) başlıklarına yer vermiştir. Nesâî ise lanet hadislerini aktardığı bab başlığından sonra "Darbu'l-be'yr" (Bineğe vurmak) ve "Darbu'l-feres" (Ata vurmak) başlıklarını sıralamıştır. Sonuç olarak, Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin *Sünen*lerinde, ilgili hadisten sonraki hadislerin de hayvanlara kötü davranmamakla ilgili olduğu görülmüştür. Dolayısıyla bu iki musannifin hadisleri tasnif ederken hayvanlara iyi davranma konusuna dikkat çekmek istedikleri düşünülmektedir. Ayrıca Ebû Dâvûd'un lanet etmenin yasaklanmasına dair ayrı bir müstakil başlık açmış olması da bu tezimizi güçlendirmektedir. Diğer taraftan, Müslim'in farklı sahâbîlerden aktarılan lanet hadislerini art arda nakletmesi ve farklı bir konuya geçiş yapmaması onun diğer iki musannifin aksine lanet meselesini öne çıkardığını göstermektedir.

3. Hadisin Yorumlanma Serüveni

Kişinin devesini lanetlediğine dair rivayetler farklı sahâbîler tarafından birçok hadis kitabında aktarılmıştır. Bu rivayetlerin anlaşılması için Hattâbî (ö. 388/988), Kâdî İyâz (ö. 544/1149), Ahmed b. Ömer el-Kurtubî (ö. 656/1258) ve Nevevî (ö. 676/1277) gibi şârihler görüşler öne sürmüşlerdir. İlgili kitaplar incelendiğinde şârihlerin daha çok hadisteki lanet lafzının keyfiyetine dair yorumlamalar yaptığı görülmektedir.

Hz. Peygamber, ilgili hadiste "O deve lanetlidir" beyanında bulunmuştur. Bu ifadeden hareketle muhaddisler lanet lafzının nasıl anlaşılması gerektiği üzerine çeşitli izahlar getirmişlerdir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu meseleye ilk temas eden Tahâvî'dir (ö. 321/933). O, kadının devesine lanet okuduğu anın, duaların icab edildiği vakte denk gelmesinden hareketle Hz. Peygamber'in kişiyi devesinden indirdiğini ifade etmiştir.⁵⁷ Çünkü o deve artık Allah'ın rahmetinden uzak ve kovulmuş haldedir. Yani kişinin lanetine icabet edilmiştir. Lanetin sonucu olarak da kişiye devesinden faydalanması ve onunla birlikte yola devam etmesi yasaklanmıştır.⁵⁸

Hadisteki lanet lafzını hakiki manada anlayan bir diğer muhaddis de İbn Hibbân'dır (ö. 354/965). O da kişinin lanetine icabet olunduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in vefatından sonra vahiy kesildiği için lanetin gerçekleştiğini bilmenin mümkün olmadığını belirtmiştir.⁵⁹ Bu sebepten dolayı İbn Hibbân'a göre lanet etmek caiz değildir.

⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 33/12.

⁵⁶ İtyûbî, *el-Bahrü'l-muhît es-seccâc fi şerhi Sahîh-i Müslim*, 40/670.

⁵⁷ Ebu Ca'fer et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1994), 9/167.

⁵⁸ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 9/169.

⁵⁹ Ebu Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *Sahîh*, thk. Muhammed Ali Sönmez - Halis Aydemir (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 2/133.

Hadisteki lanet kelimesinin anlaşılmasına farklı bakış açısı getiren ilk muhaddis Hattâbî'dir. Ona göre, bazı ilim ehli hadisteki lanetin hakiki manası üzerine anlaşılması gerektiğini iddia etmiştir.⁶⁰ Ancak Hattâbî, Hz. Peygamber'in lanet eden kadına ceza verme amacıyla onu devesinden indirmiş olmasının muhtemel olduğunu söyleyerek farklı bir görüş öne sürmüştür.⁶¹

Allah'ın rahmetinden uzaklaştırılmanın bir günah sonucunda olabileceğini belirten İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ise mükellef olmayan bir devenin nasıl mel'ûn olacağı sorusuna cevaplar aramıştır. O, bu duruma dört farklı izah getirmiştir: A. Lanetin gerçekleşmesi demek devenin Allah'ın rahmetinden uzaklaşması demek değil; onun bereketsiz, uğursuz ve şerli oluşu demektir. B. Kişinin deveye binmesinin yasaklanmasının sebebi ona lanet ederek zulmetmesidir. Kişi, lanetin kendisine dönmesinden korktuğu için ona binmez. C. Kadının lanetine icabet olunmuştur. Yani deve lanetlenmiştir. D. Hattâbî dedi ki: "Hz. Peygamber kadını aynı sözü bir daha sarf etmemesi için ceza kabilinden devesinden alıkoymuştur."⁶²

Kâdî İyâz, önceki muhaddislerin açıklamalarına benzer içerikte iki ihtimalden söz etmiştir. Ona göre ya deve lanetlenmiştir ya kişinin artık o deveye binmemesi gerekir ya da kişinin devesinden indirilmesi onun cezalandırılmasına hamledilir.⁶³ Kâdî İyâz, lanet kelimesinin asıl anlamının terk etmek olduğunu söyleyerek ikinci ihtimali öne çıkarmıştır.⁶⁴ Diletiler, mükellef olmayan bir şeye lanet ile ortaya çıkan mananın mel'ûn olan şeyi terk etmek olduğunu ifade etmişlerdir.⁶⁵ Dolayısıyla ona göre ilgili hadisteki kasıt, lanet sözcüğünü telaffuz eden kişiye ceza olarak devenin sahibinin mülkünden çıkmasıdır.

Kurtubî, bazılarının hadisteki lanetlemeyi zahiri üzere anladığını öne sürmüştür.⁶⁶ Bu görüşe göre Allah, elçisine lanetin geçerli olduğunu bildirmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber de kişiye devesinden inmesini söylemiştir. Kurtubî, lanet eden kişinin hangi niyetinin geçerli olacağını tartışmıştır. Ona göre kişi deveye lanet ederken, insana lanet etmedeki tesiri isterse bu geçersizdir.⁶⁷ Çünkü deve, mükellef olmayan bir hayvan olduğu ve laneti gerektirecek bir şey yapamayacağı için insan ile aynı konuma getirilemez. Eğer kişi lanet ile devesini kendisinden uzaklaştırmaya niyetlenirse bu durumda lanet kişiye döner.⁶⁸ Nitekim hadiste vuku bulan lanet de bu türdendir. Devenin kişinin mülkünden çıkarılması, kadının ondan istifade etmekten men edilmesi lanetin sözün sahibine dönmesinin sonuçlarındandır.

Diğer taraftan, Kurtubî, hadisten herkesin deveyi terk etmesi ve ondan istifade etmemesi manasını çıkaranlara muhalefet etmiştir. Çünkü hayvandan istifadeyi terk etmek, onunla yük taşımamak ve onun merada otlamasına izin vermemek anlamlarına gelmektedir.⁶⁹ Bu da hayvanlara iyi davranma şer'î kaidesine aykırıdır.

Nevevî'ye göre Hz. Peygamber kadını terbiye etmek maksadıyla ceza kabilinden onu devesinden indirmiştir. Ayrıca kadının daha önceden de lanet hususunda uyarıldığını belirtmiş, dili alışkanlık kazanıp insanlara da lanet etmesini engellemek için Hz. Peygamber'in ona bu yaptırımı uyguladığını ifade etmiştir.⁷⁰ Nevevî'yi özgün kılan yorum ise kadının sadece Hz. Peygamber'in yanında o deveden istifade edemeyeceğidir. Kadının diğer zamanlarda deveye binmesi, satması veya kesmesi gibi her türlü tasarrufatı caizdir.⁷¹ Nevevî, önceki şarihlerden farklı olarak Ebû Berze'nin tarihini esas aldığı için şerhinde "Üzerinde Allah'ın laneti bulunan deve bizimle yolculuk etmesin" ibaresini konu edinmesi, onun yorumunun özgün oluşuna etki etmiştir.

Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'inin şarihlerinden biri olan Halil Ahmed es-Sehârenfûrî (ö. 1927) *Bezlü'l-mechûd*'da, kadının lanetine icabet edilerek devenin mel'ûn olduğu görüşünü savunanlara şu hadise dayanarak itiraz etmiştir: "Lanete ehil olmayana

⁶⁰ Ebu Süleyman Hattâbî, *Meâlimü's-sünen* (Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1932), 2/251.

⁶¹ Hattâbî, *Meâlimü's-sünen*, 2/251.

⁶² Ebû Muhammed Muhyiddîn Yûsuf b. Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-Sahîhayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvab (Riyad: Dâri'l-Vatan, 1997), 1/488. İbnü'l-Cevzî'nin öne sürdüğü dört çözüm yolundan sadece sonuncusunun pdile getirdiği roblemi giderdiği düşünülmektedir. Çünkü birinci açıklamadaki devenin uğursuz oluşu yine nâtik olmayan bir canlının uğurla ilişkilendirilmesinden dolayı makul bir izah gibi durmamaktadır. Nitekim Hz. Peygamber "Uğursuzluk yoktur" buyurarak Müslümanları uğursuzluk inancından men etmiştir. İbnü'l-Cevzî'nin ikinci ve üçüncü görüşleri de öne sürülen problemi çözümlen tatmin edici izahlar olarak görülmemektedir. Çünkü İbnü'l-Cevzî'nin bu açıklamaları kişiyi lanetin hakiki manasını kabulüne sevk etmektedir. Onun Hattâbî'den naklettiği son sıradaki görüşünün ise en makul izah olduğu düşünülmektedir.

⁶³ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-mu'lim bi fevâidi Müslim*, 8/67.

⁶⁴ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-mu'lim bi fevâidi Müslim*, 8/68.

⁶⁵ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-mu'lim bi fevâidi Müslim*, 8/68.

⁶⁶ Ahmed b. Ömer el-Kurtubî, *el-Müfhim limâ eşkele min telhîsi kitâbi Müslim*, thk. Muhyiddîn Dîb vd. (Şam: Dâru İbn Kesîr, 1996), 6/581.

⁶⁷ Kurtubî, *el-Müfhim*, 6/581.

⁶⁸ Kurtubî, *el-Müfhim*, 6/581.

⁶⁹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 6/581.

⁷⁰ Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim* (Beyrut: Dâru İhyâ't-turâsi'l-arabî, 1972), 16/147.

⁷¹ Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim*, 16/148.

yöneltilen lanet sözün sahibine döner.”⁷² Dolayısıyla ona göre de Hz. Peygamber’in beyanındaki maksat kişiyi malıyla cezalandırmaktır.⁷³

Muasır alimlerden olan Abdulmuhsin el-Abbâd, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd* kitabında Nevevî’nin yolunu takip etmiştir. Ona göre de Hz. Peygamber’in kadını devesinden indirmesi hususi bir eylemdir ve sadece o olayı bağlar. Nitekim bu terbiye etme amaçlıdır ve Hz. Peygamber’in olmadığı mekanlarda kadın devesinden yararlanabilir.⁷⁴

Ebû Dâvûd şârihlerinin Nevevî’nin yorumlarını merkeze aldığı söylenebilir. Nitekim yukarıda ismi geçmeyen İbn Raslân (ö. 844/1441) da *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*’da bu doğrultuda açıklamalar yapmıştır.⁷⁵ Dolayısıyla *el-Minhâc*’ın ilgili hadisin şerh edilmesinde bir dönüm noktası olduğu görülmektedir.

Sonuç olarak Muhaddislerin lanetli deve rivayetleri özelinde iki farklı yaklaşım benimsedikleri görülmüştür. Lanet lafzını hakiki manada anlayanlar lanete icabet edildiğini düşünerek bineği mel’ûn görmüşlerdir. Lafzı hakiki görmeyenler ise hadisi tevil etmişlerdir. Yapılan tevillerden ilki, devenin lanetli olmasından kastın deveyi terk etmek ve ondan istifade etmemek şeklinde anlaşılması gerektiğini savunan yorumlardır. Diğer bir tevil türü ise Nevevî ve sonrasındaki Ebû Dâvûd şârihlerinin takip ettiği yoldur. Bu gruptakiler, devenin lanetli olmasını, kadının sadece Hz. Peygamber ile birlikteyken ondan istifade edememesi olarak yorumlamışlardır. Bu yorumu ileri sürenler, Hz. Peygamber’in “Üzerinde Allah’ın laneti bulunan deve bizimle yolculuk etmesin” beyanını, devenin sahibini terbiye etmek için o anlık verilmiş bir ceza olarak düşünmüşlerdir.

Çalışmaya konu olan rivayetlerin ortak manası Hz. Peygamber’in bir devenin lanetli olduğunu söylemesidir. Hadisteki lanet ıstılahi manada anlaşıldığında devenin Allah’ın rahmetinden uzaklaştığı manası ortaya çıkmaktadır. Ancak bu anlayış makul bir izah gibi durmamaktadır ve dinî esas ve kaidelerle çelişmektedir. Çünkü şeriat akıl yürütebilen insanları muhatap alırken hadise göre akli melekesi olmayan bir deve Allah’ın rahmetinden uzaklaştırılmaktadır.

Muhtelifu’l-hadîs ilminde hadislerdeki problemleri giderirken en çok başvurulan yöntem cem’dir. Bu yöntem altında yer alan üç temel başlıktan biri haml’dır.⁷⁶ Haml yöntemi altında zikredilebilecek başlıklardan biri de lügate hamldır. Çünkü lafızların bazen birden çok manası olabilmektedir ve problemleri gözüken hadisteki lafız, onun manalarından birine haml edilmek suretiyle problem giderilebilmektedir. Dolayısıyla lanetli deve hadisinde, lanet lafzının diğer anlamlarına yönelmek suretiyle hadisin dinî esas ve kaidelerle çelişmesine mâni olunabilir. Lanet lafzının terim anlamı Allah’ın rahmetinden kovulmak iken, onun terk etmek ve uzaklaşmak gibi başka anlamları da vardır.⁷⁷ Dolayısıyla Hz. Peygamber devenin lanetli olduğunu söylerken, aslında devenin sahibine ceza niteliğinde veya onu terbiye etme gayesiyle bunu söyleyerek deveyi sahibinden uzaklaştırma anlamında lanet lafzını zikretmiş olabilir. Yani lanet hakiki olarak deve üzerinde tahakkuk etmemiştir ve bir sebebe binaen kişi devesinden alıkonmuştur. Ayrıca deve hadisindeki laneti hakiki kabul etmemeyi gerektiren bir diğer karîne de hayvanlara iyi davranma kaidesidir. Nitekim hayvanlara iyi davranılmasının gerekliliğine dair hadisler rivayet kitaplarında aktarılmıştır. Hz. Peygamber’in hayvanları dövmeyi ve damgalamayı yasaklaması bu minvalde bazı örneklerdir. Ebû Dâvûd ve Nesâî’nin *Sünen*’lerindeki bahsi geçen konu başlıkları da bu görüşü desteklemektedir.⁷⁸ Bununla birlikte Hz. Peygamber’in hayvanlara lanet edilmemesini ve onlara iyi davranılmasını beyan ettiği şu rivayette görüşümüzü pekiştirmektedir:

Ahmed b. Hanbel → Abdurrezâk es-San’ânî → Ma’mer b. Râşid → Salih b. Keysân → Ubeydullah b. Abdullah b. ‘Utbe → Zeyd b. Hâlid el-Cühenî → Hz. Peygamber: “Horoza lanet etmeyin! Çünkü o bizi namaza çağırıyor.”⁷⁹

Diğer taraftan, lanetli deve hadisi zahiren bir başka hadisle çelişkili gözükmesidir. Deve hadisine muarız hadis şudur:

Ebû Dâvûd → Ahmed b. Salih → Yahya b. Hasan → Velid b. Rabâh → Nimrân → Ümmü’-d-Derdâ → Ebü’-d-Derdâ: “Kul, bir şeye lanet ettiğinde o lanet gökyüzüne çıkar. Sırasıyla semanın ve yeryüzünün kapıları ona kapanır. Daha sonra etrafına bakınır ve girecek yer bulamayınca lanet edilen kişiye döner. Eğer kişi gerçekten lanete ehil ise lanet onda kalır, ehil değilse lanet edene

⁷² Hadisin tamamı: “Kul, bir şeye lanet ettiğinde o lanet gökyüzüne çıkar. Sırasıyla semanın ve yeryüzünün kapıları ona kapanır. Daha sonra etrafına bakınır ve girecek yer bulamayınca lanet edilen kişiye döner. Eğer kişi gerçekten lanete ehil ise lanet onda kalır, ehil değilse lanet edene döner.” Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen*, "Kitâbu’l-edeb", 52 (Hadis No: 4905).

⁷³ Halil Ahmed es-Sehârenfûrî, *Bezlü’l-mechûd fi halli Süneni Ebî Dâvûd* (Hindistan: Merkezü’ş-şeyh Ebü’l-Hasan en-Nedvî, 2006), 9/136-137.

⁷⁴ el-Mektebetü’ş-Şâmile, “Şerhu Süneni Ebî Dâvûd”, (Erişim 15 Şubat 2024), 303/14.

⁷⁵ Ahmed b. Hüseyin İbn Reslân er-Remlî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Hâlid er-Ribât (Mısır: Dâru’l-Fellâh, 2016), 11/237.

⁷⁶ Haml yönteminin tatbiki için bk. Abdullah Mahmut İplik, *Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin Keşfü’l-Müşkil Min Hadîsi’s-Sahîhayn Adli Eserinde Hadislerdeki Problemleri Giderme Yöntemi* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2022), 51-85.

⁷⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 13/388.

⁷⁸ Bk. “Bâbu fi’t-tahrîş beyne’l-behâim”, “Bâbu fi vesmi’d-devvâb”: Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen*, "Kitâbu’l-cihâd", 55 (Hadis No: 2562, 2563, 2564); Bk. “Darbu’l-beÿyr”, “Darbu’l-feres”: en-Nesâî, *es-Sünen*, "Kitâbu’s-siyer", 113 (Hadis No: 8766, 8767).

⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/263. Şuayb el-Arnaût, bu hadisin senedindeki bütün râvilerin “sika” olduğunu belirtmiştir.

döner.”⁸⁰

Ebü'd-Derdâ'dan (ö. 32/652) rivayet edilen hadiste lanetin ehil olmayana tesir etmeyeceği aktarılmaktadır. Buradan lanetin ehil olmayan bir deveye de etkisinin olmayacağı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Ebü'd-Derdâ'nın bu hadisi deve hadisiyle çelişkili gözükmektedir. Çünkü birinde devenin lanetli olduğu beyan edilirken, diğerinde hayvanlara lanetin tesir etmeyeceği ifade edilmektedir. Burada farklı zamanlarda Hz. Peygamber'den aktarılan sözlerin zahiren birbiriyle çelişmesi söz konusudur.

Buradaki ihtilaf- yukarıda beyan edildiği üzere- yine deve hadisindeki lanet lafzını, onun manalarından birine haml etmek suretiyle giderilmektedir. Netice olarak Ebü'd-Derdâ'nın rivayetinde umumî bir beyan vardır. Deve hadisindeki lanet lafzı hakiki manada anlaşıldığı takdirde umumî beyanla çelişecektir. Bu sebeple deve hadisindeki lanet lafzı terk etmek, uzaklaşmak manalarına hamledilmek suretiyle hakiki anlaşılmayarak hadisler arasındaki çelişki giderilebilir.

Sonuç

Hadis rivayet kitaplarında, 7 farklı sahâbîden aktarılan lanetli deve muhtevalı rivayetler olduğu tespit edilmiştir. Bu rivayetler tek tek isnad ve metin açısından tetkik edildikten sonra Medine döneminde farklı zamanlarda en az 4, en fazla 7 defa deve lanetleme hâdisesinin yaşandığı neticesine ulaşılmıştır.

Hadisin rivayet kitaplarında konumlandığı yeri tespit etmek amacıyla çalışmamızın merkezine alınan Ebû Berze ve İmrân b. Husayn rivayetlerinin hangi bölüm ve bâb başlıklarına konu oldukları incelenmiştir. Müslim'in hadisi ahlaka dair bir bölüme dahil etmesi, onun hadisteki lanetlemeyi öne çıkardığı yönünde bir karîneyken; Ebû Dâvûd'un hadise “Cihâd” bölümünde, Nesâî'nin de “Siyer” bölümünde yer vermesi, onların hadisteki lanet meselesine değil, olayın bir sefer sırasında gerçekleşmesine dikkat çekmek istemelerinin bir yansıması olarak okunmuştur.

Lanetli deve hadisini yorumlayan hadis şerhlerinde daha çok metindeki lanet lafzının merkeze alındığı gözlemlenmiştir. Bu doğrultuda Tahâvî ve İbn Hibbân'ın lanet lafzını hakiki olarak anladıkları ve buna binaen lanete icabet edildiğini düşündükleri neticesine ulaşılmıştır. Diğer taraftan, lanet lafzını hakiki manada anlamayan Hattâbî, Kâdî İyâz, Kurtubî ve Nevevî gibi alimlerin ise tevil yolunu tercih ettikleri ve hadisteki lanet ifadesini deveyi terk etmek ve ondan istifade etmemek şeklinde yorumladıkları görülmüştür.

Makalede incelenen meselelerden biri de lanetli deve hadisinin *muhtelifu'l-hadis* ilmine konu olan müşkil yönüdür. Hadisin dinî esaslarla çelişkili gözüken yönü, lanet lafzının- Allah'ın rahmetinden kovulma manası yerine- terk etmek ve uzaklaşmak manalarına hamledilmesi suretiyle çözümlenmiştir. İlgili hadisin Ebü'd-Derdâ rivayetiyle zahiren çelişen yönü ise yine deve konulu hadisteki lanet kelimesinin lügavî anlamlarından birine hamledilmesiyle giderilmiştir.

Son söz olarak, çalışmaya konu olan lanetli deve hadisi, dinimizdeki lânet yasağının sadece insanlara yönelik olmadığını, aksine hayvanlara da lânet edilmemesi gerektiğini belgelemektedir. Ayrıca bu hadisteki asıl mesajın, laneti Müslümanın hayatından tamamen kaldırmak olduğu düşünülmektedir. Bu demektir ki, lanet Müslümanın bireysel ve toplumsal hayatından tamamen kaldırılmalıdır. Nitekim “Mümin çekiştiren, lanetleyen, kaba sözlü ve ağzı bozuk olmaz.”⁸¹ hadisi genel bir uyarı niteliği taşımaktadır. Ayrıca devenin güncel yorumu olarak arıza yapan bir taşıt için lanet vb. lafızların kullanılması da bu kapsamda değerlendirilebilir.

⁸⁰ Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen*, "Kitâbu'l-Edeb", 52 (Hadis No: 4905).

⁸¹ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebir*, thk. Beşar Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1996), “Ebvâbü'l-birr”, 48 (Hadis No: 1977).

Kaynakça | References


- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1. Basım, 1421.
- Ahmed et-Temîmî, Ebu Ya'lâ. *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed. 13 Cilt. Şam: Dârü'l-Me'mun li't-türâs, 1984.
- Beyler, Muhammet. *Hadislere Göre Lanet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 1996.
- Demîrî, Kemaleddîn Muhammed b. Musa ed-. *Hayâtü'l-hayevânü'l-kübra*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1971.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. 7 Cilt. Beyrut: Daru'r-Risaleti'l-Alemiyeye, 1. Basım, 2009.
- Hattâbî, Ebu Süleyman. *Meâlimü's-sünen*. 4 Cilt. Halep: el-Matbaatü'l-'ilmiyye, 1932.
- Heysemî, Nureddîn el-. *Keşfü'l-estâr an Zevâidi'l-Bezzâr*. thk. Habiburrahman el-A'zamî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1979.
- Heysemî, Nureddîn el-. *Mecmau'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*. thk. Hüsameddîn el-Kudsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvâme. 26 Cilt. Cidde: Şeriketü dâri'l-kible ve Müessesetü'ulûmi'l-Kur'ân, 2006.
- İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebû Bekir. *es-Samî ve Âdâbî'l-lisân*. thk. Ebû İshâk el-Hüveynî. Beyrut: Dârü'l-kitâbî'l-arabî, 1410.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl. *el-Metâlibü'l-'âliye bi-zevâidi'l-mesânidi's-semâniye*. 19 Cilt. Riyad: Dârü'l-Âsime, 2000.
- İbn Hibbân, Ebu Hâtîm Muhammed. *Sahîh*. thk. Muhammed Ali Sönmez - Halis Aydemir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. 5 Cilt. Beyrut: Daru'r-risâleti'l-âlemiyeye, 1. Basım, 2009.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dârü's-Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Reslân er-Remlî, Ahmed b. Hüseyin. *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. thk. Hâlid er-Ribât. 20 Cilt. Mısır: Dârü'l-Fellâh, 2016.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Yûsuf b. Abdirrahmân. *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-Sahîhayn*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvab. 4 Cilt. Riyad: Dârü'l-Vatan, 1997.
- İbnü'l-Esîr, Ebû's-Seâdât Mecdüddîn. *Câmi'u'l-usûl fi ehâdisi'r-resûl*. thk. Abdülkâdir el-Arnaût. 12 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-hilvânî, 1972.
- İplik, Abdullah Mahmut. *Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin Keşfü'l-Müşkil Min Hadîsi's-Sahîhayn Adli Eserinde Hadislerdeki Problemleri Giderme Yöntemi*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2022.
- İsmail b. Abbâd. *el-Muhîtil-lügat*. thk. Muhammed Hasan Âli Yâsîn. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1994.
- İtyûbî, Muhammed b. Ali el-. *el-Bahrü'l-muhîtil-es-seccâc fi şerhi Sahîh-i Müslim*. 47 Cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 2014.
- Kâdî İyâz, Ebu'l-Fadl. *İkmâlü'l-mu'lim bi fevâidi Müslim*. thk. Yahya İsmail. 8 Cilt. Mısır: Dârü'l-Vefâ, 1. Basım, 1998.
- Kara, Ömer. "Meşhur Ama Az Tanınan Çok Yönlü Bir İlim Adamı: Râgib el-İsfahânî". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2012), 101-146.
- Kartal, Fatma. "Hz. Peygamber'in Yolculuklarında Hanımlar". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 7 (2020), 75-86.
- Kurtubî, Ahmed b. Ömer el-. *el-Müfhim limâ eşkele min telhîsi kitâbi Müslim*. thk. Muhyiddîn Dîb vd. 7 Cilt. Şam: Dâru İbn Kesîr, 1996.
- el-Mektebetü's-Şâmile. "Şerhu Süneni Ebî Dâvûd". Erişim 15 Şubat 2024. <https://shamela.ws/book/37052/8457>
- Meşe, Ramazan. "Kur'an'da Lanet Kelimesinin Semantik Analizi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2015), 215-238.
- Mizzî, Cemâleddin Yusuf el-. *Tehzîbü'l-kemâl fi Esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşar Avvâd Ma'ruf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1. Basım, 1992.
- Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *et-Tabakât el-Kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1. Basım, 1421.
- Musa Şahîn Lâşîn. *Fethu'l-mun'im şerhu Sahîh-i Müslim*. 10 Cilt. Cidde: Dârü's-şurûk, 2002.
- Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn el-. *et-Tergîb ve't-terhîb mine'l-hadîsi's-şerîf*. thk. İbrahim Şemseddîn. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1417.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1955.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman en-. *es-Sünen*. thk. Hasan Abdülmünim eş-Şelebî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ en-. *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, 2. Basım, 1972.
- Râgib el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım. *Müfredâtü elfâzi'l-Kurân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Şam: Dârü'l-Kalem, 4. Basım, 1430/2009.
- Savaş, Rıza. *Hz. Muhammed Devrinde Kadın*. Bursa: Ravza, 1991.
- Sehârenfûrî, Halil Ahmed es-. *Bezlü'l-mechûd fi halli Süneni Ebî Dâvûd*. 14 Cilt. Hindistan: Merkezü's-şeyh Ebû'l-Hasan en-Nedvî, 2006.
- Tahâvî, Ebu Ca'fer et-. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 15 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1994.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u'l-kebir*. thk. Beşâr Avvâd Ma'ruf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1996.
- Vâkidî, Muhammed b. Ömer el-. *el-Megâzî*. thk. Morsden Jones. 3 Cilt. Riyâd: Âlemü'l-kütüb, ts.
- Yılmaz, Metin. *Hz. Peygamber Döneminde Toplumsal Hayatın Bir Parçası Olarak Deve*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019.
- Zehebî, Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed bin Osman ez-. *Mîzânü'l-i'tidâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1963.
- Zehebî, Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed bin Osman ez-. *Siyeru'l-âlemi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 3. Basım, 1985.




Kitap Değerlendirmeleri
Book Reviews

Su Kasîdesi (Şerh - Tahlil) Törelî Türk Edebiyatı Çalışmaları-1, ed. Abdülkadir Dağlar, Erhan Çapraz, Ertuğrul Karakuş

(İstanbul: DBY Yayınları, 2023), 522 sayfa, 9786256769335

Aynışah USTA |  <https://orcid.org/0009-0003-6351-7824>

YL Öğrencisi | Yazar | aynisah_usta23@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi |  <https://ror.org/0468j1635>

Türk İslam Edebiyatı | Rize, Türkiye

Öz

Edebiyatımızda Hz. Peygamber'i konu edinen pek çok türden birisi na'ttır. İslâmî edebiyatta mühim bir yeri olan na't türünde yazılan pek çok manzume arasında; Fuzûlî'nin *Kasîde Der-Na't-ı Hazret-i Nebevî* ismini verdiği, "su" redifi dolayısıyla *Su Kasîdesi* adıyla anılan na'ti en meşhur olanlarından biridir. Şairin çeşitli mazmun ve mefhumları bir araya getirerek Hz. Peygamber aşkını ustalıkla işlediği bu manzumeyi anlamaya ve açıklamaya yönelik birçok çalışma ortaya konmuştur. Değerlendirmemize konu olan, 2023 yılının sonlarında çıkan kitap da bu bağlamdaki son çalışmalardan biridir. 32 beyit hacmindeki manzume için bu kitap, mukaddimeyle birlikte 33 kısımdır. Her kısımda bir beyti ekseriyetle birden fazla kalem şerh etmesi hasebiyle yazar sayısı açısından, mukaddimeyle birlikte 57 ayrı yazıdan oluşmaktadır. Metni doğru okuma, anlama ve açıklama gayesiyle 56 ayrı yazarın birleşerek ortaya koyduğu her bir şerh makalesi kendi içinde bir anlam dünyası olduğu gibi aynı zamanda birbirlerini tamamlayan parçalarıdır. Şairin batınındaki manâyı aramadan önce şerhe konu olan metni şairin söylediğine en yakın şekilde okunması gerektiğinden bu kitapta, *Su Kasîdesi*'nde var olan okunuşu ihtilafı bazı kelimelerin okunma şekline ilaveten şarihlerin birikimlerine göre farklı anlam pencereleri aralanmaktadır. Farklı kalemlerin bir araya getirilmesiyle ortaya konan bu çalışma; bir metne getirilebilecek birden fazla yorumu toplu hâlde sunması yönüyle önceki çalışmalardan farklı bir kurguya sahip olup orijinal bir çalışma olarak sahada yerini almaktadır.

Anahtar Kelimeler

Türk İslam Edebiyatı, Fuzûlî, Kasîde, Na't, Şerh, Tahlil

Atıf Bilgisi

Usta, Aynışah. "Su Kasîdesi (Şerh - Tahlil) Törelî Türk Edebiyatı Çalışmaları-1 ed. Abdülkadir Dağlar, Erhan Çapraz, Ertuğrul Karakuş (İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2023) 522 sayfa, 9786256769335". *Rize İlahiyat Dergisi* 27 (Ekim 2024), 317-322.

<https://doi.org/10.32950/rid.1503344>

Yayın Bilgileri

Türü	Kitap Değerlendirmesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 22.06.2024	Kabul Tarihi: 25.09.2024	Yayın Tarihi: 20.10.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		





Dizinlenme Bilgisi



Water Ode (Commentary - Analysis) Studies of Traditional Turkish Literature-1, by ed. Abdülkadir Dağlar, Erhan Çapraz, Ertuğrul Karakuş

(Istanbul: DBY Publications, 2023), 522 pages, 9786256769335

Aynışah USTA |  <https://orcid.org/0009-0003-6351-7824>
MA Student | Author | aynisah_usta23@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdoğan University |  <https://ror.org/0468j1635>
Turkish Islamic Literature | Rize, Türkiye

Abstract

Na't is one of the many genres that deal with the Prophet in our literature. Among the many verses written in the genre of na't, which occupies an important place in Islamic literature, Fuzuli's na't called Kaside Der-Na't-ı Hazret-i Nabawi, known as Su Kasidesi because of its "water" rhyme, is one of the most famous. Many studies have been carried out to understand and explain this verse, in which the poet skilfully handles the love of the Prophet by bringing together various metaphors and concepts. The book that is the subject of our review, published at the end of 2023, is one of the most recent studies in this context. For the 32 couplets, this book has 33 parts, including the introduction. In terms of the number of authors, it consists of 57 separate writings together with the introduction, since more than one author usually comments on a couplet in each part. Each commentary, written by 56 different authors with the aim of correctly reading, understanding and explaining the text, has a world of its own and at the same time complements each other. Since it is necessary to read the text that is the subject of the commentary in the way that is closest to what the poet said, before searching for the meaning in the poet's heart, this book opens different windows according to the knowledge of the commentators, in addition to the way of reading some words whose reading is disputed in the Water Ode. This study, which brings together different pens, takes its place in the field as an original work with a different structure from previous studies in terms of presenting more than one interpretation that can be brought together on a text.

Keywords

Turkish Islamic Literature, Fuzuli, Qasida, Na't, Commentary, Analysis

Citation

Usta, Aynışah. "Water Ode (Commentary - Analysis) Studies of Traditional Turkish Literature-1 ed. Abdülkadir Dağlar, Erhan Çapraz, Ertuğrul Karakuş (Istanbul: DBY Publications, 2023), 522 pages, 9786256769335". *Rize Theology Journal* 27 (October 2024), 317-322.

<https://doi.org/10.32950/rid.1503344>

Publication Information

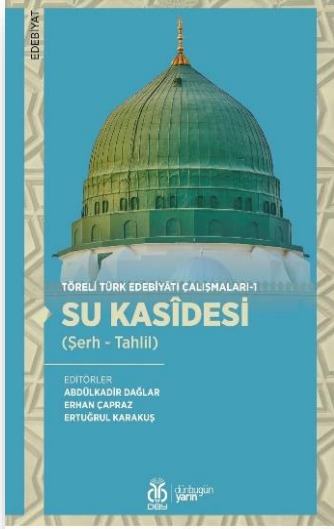
Type	Book Reviews		
Process Information	Date of Submission: 22.06.2024	Date of Acceptance: 25.09.2024	Date of Publication: 20.10.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Ed. Abdülkadir Dağlar vd. , *Su Kasidesi (Şerh - Tahlil) Törelî Türk Edebiyatı Çalışmaları-1 (İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2023) 522 sayfa, 978-625-6769-33-5*



Edebiyatımızda Hz. Peygamber'i konu edinen pek çok tür vardır. Bu türlerden birisi na'ttir. Na'tler çoğunlukla Hz. Peygamber'i methetmek ve ondan şefâat etmesini istemek için yazıldıkları gibi diğer peygamberler, dört halife ve din büyükleri için de yazılmışlardır. İslâmî edebiyatta mühim bir yeri olan bu türde pek çok manzume yazılmıştır. Fuzûlî'nin *Kasîde Der-Na't-ı Hazret-i Nebvî* ismini verdiği ve "su" redifi dolayısıyla *Su Kasidesi* ismiyle anılan na't bu manzumelerin en meşhurlarından biridir. *Su Kasidesi*'ni anlamaya ve açıklamaya yönelik H. İbrahim Şener,¹ Tahir Üzgör, Adem Çalışkan,² İskender Pala,³ Metin Akar⁴ ve diğer birçok araştırmacı tarafından çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Değerlendirmemize konu olan kitap da bu bağlamdaki son çalışmalardan biridir.

32 beyit hacmindeki *Su Kasidesi* için bu kitap, mukaddimeyle birlikte 33 kısım olarak kurgulanmıştır. Her bölümde bir beyti ekseriyetle birden fazla kalem şerh ettiği için yazar sayısı açısından kitap, mukaddimeyle birlikte toplam 57 ayrı yazıdan oluşmaktadır.

Kadim geleneğimizdeki gibi "Besmele, Hamdele ve Salvele" ile başlayan *mukaddime* kısmı, "Töreliler" müstearıyla "Törelî Türk Edebiyatı" geleneği dâhilindeki herkesin namına yazılan bir beyân niteliğindedir. Mukaddimede "Törelî Türk Edebiyatı"⁵ kavramının mahiyetinden, Hz. Peygamber'e dair edebî türlerden, şerhe konu olan şiirin

şairinden, na't türünden ve *Su Kasidesi*'nden kısaca bahsedilmektedir. Kitapta izlenen usule değinildikten sonra her beytin farklı şarihler tarafından ayrı ayrı şerh edilmesinden dolayı okurun farklı ifade tarzlarıyla karşılaşabileceği haber verilmektedir.

Atabey Kılıç *ilk* beyti şerh etmeden önce bir metnin şerhinde ilk adımı teşkil eden metin okuma hususuna değinmektedir. Buna, *Su Kasidesi*'nde geçen "odlara, ara, yalvara..." kelimelerinin "odlâre, âre, yalvâre..." şeklindeki garip okumaları örnek vererek bazı neşirlerdeki garip okumalara işaret etmektedir. (s. 20) Metni doğru anlamada anahtar olabilecek hususları zikrettikten sonra beytin şerhine geldiğinde "şiirde mânânın peşine düşeceksek kelimenin târihî mâcerâsından, hikâyesinden ve dahi içindekilerden de haberdâr olmamız gerekiyor" (s. 24) diyip "su" imgesine temas ederek ilgili beytin izahına geçmektedir.

Mehmet Kırbıyık ve Salih Uçak'ın şerh ettiği *ikinci* beyitte ilk şarih beyitte hâkim olan devr-i dâime dikkat çeker. Manzumenin redifi olan ve her hâliyle bir dönüşüm ifade eden rahmetin timsali suyun, "rahmeten li'l-âlemîn"⁶ in Allah'tan aldığı vahiyyle bâtıldan Hakk'a dönüşe vesile oluşuna delâlet edebileceğini ifade etmektedir. Beytin ikinci mısraında geçen "yâ muhît" ifadesine, Fuzûlî'nin bir gazeline geçen beyitten ilhamla "Muhît" ismiyle Hak Teâlâ'ya nidâ olabileceğine de ihtimal vermektedir. İkinci şarih ise Fuzûlî'nin parça olarak değil anlamlı bir bütün olarak manzumeyi önemsemesine binaen beyti manzumenin tamamıyla birlikte ele almaktadır. "Su" imgesi üzerinden giden şarihe göre çağrışım değerine binaen şiire hayat veren su, Fuzûlî'nin en sevgiliye kavuşması için bir vasıttır.

Mahmut Kaplan ve Bilal Kemikli'nin şerhine konu olan *üçüncü* beyitte, ilk şarih evvelâ klasik şerh usulünü takip ederek şerhe geçmektedir. Şarih "zevk-i tîğ" ifadesinin Hz. Vahşî kssasını çağrıştırdığını söyleyerek beyte farklı bir pencere aralamaktadır. Bilal Kemikli ise beyti oluşturan kelimelerin işaret ettikleri manalardan hareketle şairin batnında olanı ortaya çıkarma amacı gütmektedir. Burada da "zevk-i tîğ" terkininin Fuzûlî'ye Ka'b b. Züheyr'in *Kasîde-i Bürde*'sinden mülhem olabileceği ifadesi dikkatleri çekmektedir.

Dördüncü beyti, Bilge Kaya Yiğit önce ilk mısradan sonra da ikinci mısradan başlayarak iki şekilde nesre çevirerek şerhe

¹ H. İbrahim Şener, *Kasîde-i Bürde, Kasîde-i Bür'e ve Su Kasidesi (Metin - Mukayese - Tahlil)* (İzmir: İrfan Kültür Eğitim Derneği Yayınları, 1995).

² Adem Çalışkan, *Fuzulî'nin Su Kasidesi ve Şerhi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1999).

³ İskender Pala, *Su Kasidesi* (Kapı Yayınları, 2018).

⁴ Metin Akar, *Su Kasidesi Şerhi* (Diyanet Vakfı Yayınları, 2020).

⁵ Törelî Türk Edebiyatı Çalışmaları kapsamındaki eserler için bkz. Abdülkadir Dağlar vd. (ed.), *Su Kasidesi (Şerh - Tahlil) / Törelî Türk Edebiyatı Çalışmaları 1* (İstanbul: DBY Yayınları, 2023); Ertuğrul Karakuş vd. (ed.), *Çanakkale Şehîdlerine (Şerh - Tahlil) / Törelî Türk Edebiyatı Çalışmaları 2* (İstanbul: DBY Yayınları, 2023); Erhan Çapraz vd. (ed.), *Sakarya Türküsü (Şerh - Tahlil) / Törelî Türk Edebiyatı Çalışmaları 3* (İstanbul: DBY Yayınları, 2024).

⁶ el-Enbiyâ, 21/107

başlamaktadır. Şarih beyitte var olan “peykân” mefhumunu muhtelif kaynakların yanında Fuzûlî'nin diğer manzumelerinden iktibas ettiği beyitlerden de istifadeyle izah etmektedir. Beyitteki edebî sanatları da açıklayarak şerhi nihayete erdirmektedir. Gülçin Tanrıbuyurdu ise, şerhine konu olan beyitteki mefhumlara (su, peykân, vehm etmek, ihtiyat) verdiği manâlar ile “aşıklık hâli ve suyun doğasına ait ritmin, dinamizmin, coşkunun ve dengenin peygambere atfen kurgulandığı”nı (s. 76) ifade etmektedir. Sonuç kısmında ise şarihin, Kerbelâ topraklarında yeşeren şairin bu topraklarda yaşananların hüznünü suya anlatma isteğini ifade etmesi dikkat çekmektedir.

Beşinci beyti Hasan Ali Esir, ilk olarak manzumede geçen “su” ve onunla ilişkili kelimelerin toplam ne kadar olduğuna, Fuzûlî için suyun önemine değinmektedir. Ardından klasik şerh usulüyle beyti nesre çevirmektedir. Sonrasında beytin açıklamasına geçip ilgili beyte tasavvufî bir pencere açmaktadır. Beyitte var olan edebî sanatları da vererek “beyitte anlamın üzerine toplandığı kelime” (s. 84) olması hasebiyle “bağbân” kelimesi üzerinde durmuştur. Buna göre kelime “Allah, bahçıvan, bekçi, aşık, rakip, bahçe” olmak üzere oldukça geniş açıdan benzetme ve yorumlara konu olmaktadır. Son olarak şarih, Fuzûlî'nin bu beyitte görünürde eşsiz bir gül bahçesi, gül ve bu bahçede gül yetiştiren bir bahçıvan hayali oluşturduğunu arka planda ise bahçıvan eliyle Allah Teâlâ'nın mutlak var etme ve yok etme kudretini dile getirdiğini söyleyerek şerhini neticelendirmektedir. Mehmet Veysi Özbudak ise aynı beyti, meşhur bir Arapça beyit üzerine binâ ederek beyitte “benzersizlik” manâsını çağrıştırmaktadır.

Altıncı beyti şerh eden üç şarihten biri olan Ahmet Tanyıldız, evvelâ beyti inşa eden hat sanatı terimlerini tek tek, fotoğraflarla da destekle açıklayarak beyti şerh etme yolunda gitmektedir. Lokman Turan ise “kara su” kelimesindeki yazım tartışmasını, kelimenin beyitle ilişkili olan doğrudan ve dolaylı manâlarından hareketle nihayete erdirmektedir. Buna ilaveten şarihin bu beyte “tahaddî” çağrışımı yüklemesi dikkatleri çekmektedir. Üçüncü şarih Erdem Sarıkaya ise ilk iki şerhin tamamlayıcısı niteliğinde beyti şerh etmektedir.

Yedinci beyti şerh eden Serap Yavaş, bu beyitle ilişkili olabilecek başka manzumelerden iktibas ettiği kesitlerle “ârız-gül-hâr-müjgân-su” kelimeleri arasındaki manâ ilişkisine değinerek beyti şerh etmektedir. Bunu yaparken de kurduğu her ilişkide beyti yeniden nesre çevirerek bir neticeye varmaktadır.

Emrah Bilgin *sekizinci* beyti, “Hz. Peygamber'e ne söylenir?” sorusuyla şerhe başlamaktadır. Bu soruya çeşitli manzumelerden iktibaslarla cevap bulduktan sonra beyitte var olan mazmun ve mefhumları (tîğ), terkipleri (gam günü, dil-i bîmâr, karanu gice) benzer metotla izah ederek şerh etmektedir.

İki farklı perspektifle şerh edilen *dokuzuncu* beyitte ilk şarih Nazire Erbay kasidenin tamamında suyun bir dolaşım hâlinde oluşundan hareketle “ز” kelimesini “gez” olarak okuyup beyti bu açıdan şerh etmektedir. Oğuzhan Şahin ise, farklı tasarruflara müsait iki kelimenin okunuşlarına göre (peykânın / peykânun; kez / gez / dem) işaret edebilecekleri manâları ifade ederek kelimelerin kasidenin ruhuna uygun okunuşlarına değinerek beyti şerh etmektedir.

Onuncu beyti Hüseyin Akkaya “Maddî varlıklar gibi mânevî mâhiyetteki kelimeler ve cümleler de dâhil hiçbir şey dış görünüşünden, ilk bakışta anlaşılan mânâsından ibâret değildir” (s. 167) diyerek kelimelerin bir hakiki anlamlarıyla zâhiren bir de mecazi anlamlarıyla tasavvufî cihetten beyti şerh etmektedir. Şerh sırasında araya gençlere öğüt mahiyetinde sözler bırakarak sözlerini kuvvetlendirmektedir. Beytin bir diğer şarihi Halil İbrahim Haksever ise, beyitteki “rind-zâhid” mefhumunu kaside bağlamında iyice irdeleyerek şairin Allah Rasûlü'ne olan özlemine ve aşkını göstermektedir.

On birinci beyti şerh eden Vildan S. Coşkun, müellifin yaşadığı coğrafyayı da göz önünde bulundurarak beytin odağının Hz. Peygamber olmasının yanında Kerbelâ'da şehit edilen Hz. Hüseyin olabileme ihtimalini de açarak *Su Kasidesi*'nin bir na't olduğu kadar Hz. Hüseyin için yazılan bir mersiye olabileceğine işaret ederek şerhte farklı bir pencere aralamaktadır. Sait Yilter ise beyitteki mazmun ve mefhumları (serv-i hoş-reftâr, ravza-i kûy) açmak ve suyun İslâm öncesi Türklerde ifade ettiği manâya değinmek suretiyle şerh etme yolunda gitmektedir.

Şairin, *on ikinci* beytinde ifade ettiği rekabeti Türkan Alvan “âşık-mâşûk-rakîb” ilişkisi bağlamında su ile nennendirerek “Hakikat-i Muhammediyye” anlayışına getirip izaha başlamaktadır. Âyetlerden, rivayetlerden ve *Mesnevî*'den iktibaslarla “insan-ı kâmil” kavramını işleyerek konuyu “su gibi aziz olmak” meseli etrafında izah etmektedir. Mustafa Uğurlu Arslan ise, evvelâ beyti oluşturan kelimelerin aritmetik düzenini tablo ile göstererek şerhe başlamaktadır. Ardından, siyakı ve sibakındaki beyitlerden destekle, beytin ihtiva ettiği deyimlere de işaretlerle şerhini yapmaktadır.

On üçüncü beyti şerh eden Ertuğrul Karakuş, metin şerhinde talip olunan manâya ulaşmada isabetli sualler yönelmek gerektiğini ifade etmektedir. (s. 217) Bu doğrultuda ele alınan beyte metin şerhinde mühim olan kaideler bağlamında altı farklı soru yönelterek ilgili beytin manâsına okuyucuyu adım adım ulaştırmaktadır. İlk beş soru bir bakıma beytin zâhirine, altıncı soru ise zâhiri idrak edilen beytin derûnuna inmeye yöneliktir.

“Hû Hû Hû” başlığıyla *on dördüncü* beyti şerh eden Şeyma Nur Zararsız, bir resim gibi hayal ederek beyti oluşturan mazmun ve

mefhumları (servi, kumru), deyimleri ilk mısırâdan başlayarak teker teker işlemektedir. Şarih maksadına tedricen giderek oldukça latif bir üslupla beyitteki manâya okuru ulaştırmaktadır.

On beşinci beytin şarihi İsmail Güleç, beyte dair dil içi çevirileri aktararak şerhe başlamaktadır. Dil içi çevirilerdeki farklılıklara binaen ilk mısırân öznesini aramaktadır. Ardından beyitteki okunuşu ve anlamı ihtilafı olan kelimelere sırasıyla değinip sorular sorarak okuru beytin delâlet ettiği manâya hazırlamaktadır.

Abdülkadir Dağlar, kasidenin girizgâhını oluşturan *on altıncı* beytin şerhine bir “dibâce” ile başlamaktadır. Ardından, beyte hâkim olan kelimeleri ve mefhumları zihinlere ilmek ilmek işleyerek, okuru cümleye ulaştırdıktan sonra şerhe geçmektedir. Dağlar’ın âyetler, hadisler, diğer manzumelerden kesitler ve meseller ile oluşturduğu şerhinin teması ise “Hakikat-i Muhammediye”dir.

On yedinci beyti şerh eden üç şarihten ilki Âdem Ceyhan, kasideyi baştan sona özetleyen uzunca bir girişten sonra beytin şerhine geçmektedir. Kasideyi oluşturan kelime ve terkiplerin karşılığını, bir paragraf akışında vererek şerh eden şarih, şairin diğer na’atlerinden de kesitler sunarak şerhinin kuvvetini arttırmaktadır. İkinci şarih Bekir Çınar da benzer doğrultuda, mazmun ve mefhumları detaylandırarak şerh etme yolunda gitmektedir. Üçüncü şarih Bekir Belenkuyu ise, “inci” mefhumu üzerine bina ettiği şerhinde Nûr-ı Muhammedî’den ukbâya kadar “hayâl ve gönümüzü aydınlatan” beş ayrı tablo ile anlatır “Kâinat Sadefinin İncisi”ni. Şairin vezin ve kelimelerle gösterdiği hünerleri de anarak şerhini sonlandırmaktadır.

On sekizinci beyti şerh eden Emrullah Yakut, evvelâ beytin zâhirî manâsına değinmektedir. Şarih, kasidenin “mihver imge” konumundaki suyun; âyetler, hadisler ve tasavvufî kaynaklardan hareketle Hz. Peygamber ile bâtinî manâda ilgisini açıklayarak bir bakıma şerhin “netice”sinde sakladığı yorumuna okuru hazırlamaktadır. Mustafa Aksoy ise beyti; nesre çevirdikten sonra içindeki söz sanatlarını başlıklar ve şemalar hâlinde vermek suretiyle şerh etmektedir.

On dokuzuncu beytin şarihlerinden birincisi Bahir Selçuk, beyitte telmih edilen hâdiselere binaen mucize kavramına ve Hz. Peygamber’e zafe edilen birtakım hissî mucizelerin hakikatlerine değinerek beyti şerh etmektedir. Seyit Yavuz ise kasidenin genel manâda özetini ve beyitteki lügat bilgisini verdikten sonra söz ve anlam sanatlarına binaen ilgili beytin “anlam çerçevesini ortaya koymaya çalışmaktadır.”

Yirminci beytin manâsı Erdoğan Uludağ, Mustafa Sefa Çakır ve Gül Nihal Kul ile aralanmaktadır. Üç şarih de beyitte telmihi yapılan mucize bağlamındaki rivayetlere yer verdikten sonra -ikinci şarih hariç- beyitteki edebî sanatlara yer vermektedirler.

İbrahim Halil Tuğluk *yirmi birinci* beyti “ses ve kelime kompozisyonu açısından beytin mimarisini oluşturan kullanımlara” (s. 348) dikkat çekerken aynı anda beyitte telmih edilen olaylara yer vererek olayların tarihî arka planını gözler önüne sermektedir.

Yirmi ikinci beytin şarihlerinden Abdulluttalip İpek beyti oluşturan mefhumları telmih ettikleri olaylarla da destekleyerek felsefî ve teolojik zeminde ele almaktadır. Mehmet Altunmeral ise, beyitteki söz sanatlarıyla beyti şekil olarak ele aldıktan sonra, önceki şerh çalışmalarından istifadeyle anlam dünyasına inmektedir.

Bayram Ali Kaya bir “şefaât dilekçesi” olarak gördüğü kasidenin “en güzel beyitlerinden biri” olan *yirmi üçüncü* beyti klasik usulde giderek şerh etmektedir. Şarih aynı zamanda, “Aşk Yolunun Âvâre YolcuSU” ile şairin kendisini kıyasladığını düşündürmektedir.

Sadık Yazar ve Adnan Uzun’un şerhlerine konu olan *yirmi dördüncü* beyitte nüshalara göre farklı şekilde okunan kelime genel itibarıyla “sala nur” ve “salınur” olarak iki şekilde okumaktadır. Bu bağlamda, ilk şerh “nur salmak” ikinci şerh de “salınmak” üzere kurgulanmaktadır.

Yirmi beşinci beyti Ziya Avşar “zikr” odaklı giderek zikrin ehl-i hatâ ve ehl-i savabdaki tesirleri bağlamında manâlandırma yolunda gitmektedir. Erdem Can Öztürk ise, “ehl-i hatâ” odaklı giderek beyti şefaât ve ehl-i hatânın tashihi şeklinde iki veçheden manâlandırmaktadır.

“Şiirde hitap başlı başına incelemeye konu olacak bir husustur.” (s. 433) Hakan Yekbaş ve Cemal Abdullah Aydın da şairin Hz. Peygamber’e açıkça hitap ettiği *yirmi altıncı* beyitteki söz konusu hitap lafızlarından hareketle beytin manâ deryasına inmektedirler.

Erhan Çapraz, *yirmi yedinci* beyti manâlandırmadan evvel, şairin iç dünyasını anlayabilme adına Fuzûlî’nin yaşadığı coğrafyaya değinmektedir. Enbiyâ sûresinden hisselerle “kerâmet denizi”ne açılıp nazarları mirâca yükselterek beyti şerh etme yolunda gitmektedir.

Mehmet Korkut Çeçen ve Kezban Paksoy’un şerh ettikleri *yirmi sekizinci* beyitte kelimeleri manâlandırmalarına göre iki pencere aralanmaktadır. İmar fiilinde gereken malzemeler bâbında birisi zâhirî veçheye birisi de irfânî veçheye nazar etmektedir.

Birbirine “tamamen zıt iki mısırâdan bir bütün” olan *yirmi dokuzuncu* beyti, Osman Ünlü bir anlamda korku veçhesinden; Ahmet Uğur da ümit veçhesinden şerh etmektedir.

Kasidenin “taç ve fahriye beyti olarak nitelenebilecek olan” *otuzuncu* beytin şarihlerinden Mehmet Sait Çalka, beyitte kullanılan fahr unsurunun Hassân b. Sâbit’i hatırlattığını söylemekte ve şairin bu doğrultuda kullandığı “inci” mefhumunu açarak beyti şerh

etmektedir. Abdülhakim Kılınç ise, klasik usulü biraz daha detaylandırarak beytin zâhirini inceledikten sonra şairin diğer manzumelerinden de iktibaslarla beytin manâ dehlizlerine inmektedir.

Ömer İnce *otuz birinci* beyitte bir muğlaklık olabileceğini söyledikten sonra bunun nedenlerinden birini beytin kasidedeki yeri ve mahşer tablosunun detayları olarak izah etmektedir. Ardından beyti oluşturan terkipleri tasavvufun izini sürerek manâlandırarak beyti şerh etmektedir.

Murat Ali Karavelioğlu ve Büşra Çelik Vural *otuz ikinci* beyti -merhun beyitler olduklarından- bir önceki beyitle birleştirerek şerh etmektedirler. İki şarih de nüshalar ve yapılan çalışmalardan hareketle beyitteki bir kelimeyi iki farklı şekilde okuyup beyti şerh ettikleri dikkatleri çekmektedir.


Şairin batnındaki manâyı ortaya çıkarmadan önce şerhe konu olan metni şairin söylediğine en yakın şekilde okumak gerekmektedir. Bu gayeyle *Su Kasidesi*'ne, nüshalar veya çeşitli çalışmalara göre okunuşu ihtilafı olan kelimelerin okunma şekline ilaveten şarihlerin ilmi birikimlerine göre farklı anlam pencereleri aralanmaktadır. Netice itibarıyla üç editörün elli altı farklı kalemi bir araya getirerek hazırladıkları bu çalışma, manzumeye getirilebilecek pek çok yorumu bir yerde toplaması yönüyle önceki şerhlerden farklı bir yöntemde kurgulanan orijinal bir çalışma olarak sahada yerini almaktadır.

Kaynakça | References


- Akar, Metin. *Su Kasidesi Şerhi*. Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Çalışkan, Adem. *Fuzulî'nin Su Kasidesi ve Şerhi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1999.
- Çapraz, Erhan vd. (ed.). *Sakarya Türküsü (Şerh - Tahlil) / Törelî Türk Edebiyatı Çalışmaları 3*. İstanbul: DBY Yayınları, 2024.
- Dağlar, Abdülkadir vd. (ed.). *Su Kasidesi (Şerh - Tahlil) / Törelî Türk Edebiyatı Çalışmaları 1*. İstanbul: DBY Yayınları, 2023.
- Karakuş, Ertuğrul vd. (ed.). *Çanakkale Şehîdlerine (Şerh - Tahlil) / Törelî Türk Edebiyatı Çalışmaları 2*. İstanbul: DBY Yayınları, 2023.
- Pala, İskender. *Su Kasidesi*. Kapı Yayınları, 2018.
- Şener, H. İbrahim. *Kaside-i Bürde, Kaside-i Bür'e ve Su Kasidesi (Metin - Mukayese - Tahlil)*. İzmir: İrfan Kültür Eğitim Derneği Yayınları, 1995.

Historical Dictionary of Sufism, John Renard

(Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2016), 582 sayfa, 9780810879737

Alirıza FARIMAZ |  <https://orcid.org/0000-0003-0171-7065>

Araştırma Görevlisi | Yazar | aliriza.farimaz@ibu.edu.tr

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi |  <https://ror.org/01x1kqx83>

Temel İslam Bilimleri | Bolu, Türkiye

Öz

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından başlayarak bugüne ulaşan dönemde Batı'da İslam araştırmalarının merkezi Kuzey Amerika'ya kaymış ve Joseph Schacht, Hamilton Gibb, Gustave von Grunebaum ve Franz Rosenthal gibi çok sayıda oryantalist araştırmacı, Amerikan üniversitelerinde kendilerine yer bularak hem Avrupa'nın birikimini buraya taşımış hem de İngilizce metin üretimine başlamışlardır. Zikredilen öncü isimler İkinci Dünya Savaşı sonrası ortamın etkisinde Amerikan devletinin de akademik araştırmalara verdiği destekle kısa sürede pek çok öğrenci yetiştirmişler, böylelikle Amerikan İslam araştırmaları sahası nitelik ve nicelik açısından gelişme imkânı bulmuştur. İlk yıllarda lisansüstü seviyede çalışmalar yapılmış olsa da zaman içerisinde lisans seviyesinde İslami ilimler öğretimi de başlamış ve yaygınlaşmıştır. Bu durum alanda kaynak eser ihtiyacını ortaya çıkarmış, bu doğrultuda birçok tasavvuf araştırmacısı tarafından ders kitapları kaleme alınmıştır. Amerikan akademik tasavvuf araştırmaları sahasının önemli isimlerinden John Renard'ın ortaya koyduğu tasavvuf terimleri sözlüğü de tasavvuf araştırmaları alanındaki kaynak kitap ihtiyacını karşılayan eserler arasındadır. Buna ek olarak içeriğinde yer alan ayrıntılı tasavvuf tarihi kronolojisi, akademik tasavvuf tarihi araştırmalarında görülen tarih yazımı yaklaşımlarının değerlendirildiği bir bölüm ve Batı dillerinde kaleme alınmış telif, tercüme, neşir ve makale formunda akademik tasavvuf metinlerinin yer aldığı başlıklandırılmış bir bibliyografya ile salt bir sözlük mahiyetinin ötesinde işlev gören bir eserdir.

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, Sözlük, Bibliyografya, Tarih Yazımı, John Renard

Atıf Bilgisi

Farımaç, Alirıza. "Historical Dictionary of Sufism John Renard (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2016), 582 sayfa, 9780810879737". *Rize İlahiyat Dergisi* 27 (Ekim 2024), 323-327.

<https://doi.org/10.32950/rid.1485247>

Yayın Bilgileri

Türü	Kitap Değerlendirmesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 16.05.2024	Kabul Tarihi: 22.08.2024	Yayın Tarihi: 20.10.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi




Historical Dictionary of Sufism, by John Renard

(Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2016), 582 pages, 9780810879737

Aliriza FARIMAZ |  <https://orcid.org/0000-0003-0171-7065>

Research Assistant | Author | aliriza.farimaz@ibu.edu.tr

Bolu Abant İzzet Baysal University |  <https://ror.org/01x1kqx83>

Basic Islamic Sciences | Bolu, Türkiye

Abstract

Starting from the second half of the twentieth century to the present day, the epicentre of Islamic studies in the West shifted to North America, and many orientalist scholars such as Joseph Schacht, Hamilton Gibb, Gustave von Grunebaum and Franz Rosenthal found their places in American universities, both carrying the accumulated knowledge of Europe here and starting to produce texts in English. Under the influence of the post-World War II environment and with the support of the American state for academic research, these pioneers trained many students in a short period of time, and thus the field of American Islamic studies had the opportunity to develop in terms of quality and quantity. Although studies were conducted at the graduate level in the early years, in time, the teaching of Islamic sciences at the undergraduate level also began and became widespread. This created a need for reference works in the field, and textbooks were written by scholars of Sufism. The dictionary of Sufi terms put forth by John Renard, one of the most important names in the field of American academic Sufi studies, is among the works that meet the need for sourcebooks in the field of Sufi studies. In addition, it is a work that functions beyond a mere dictionary with its detailed chronology of the history of Sufism, a section evaluating the historiographical approaches seen in academic Sufi history studies, and a bibliography of academic Sufi texts in Western languages in the form of compilations, translations, editions, and articles.

Keywords

Sufism, Dictionary, Bibliography, Historiography, John Renard

Citation

Farimaz, Aliriza. "Historical Dictionary of Sufism, John Renard (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2016), 582 pages, 9780810879737". *Rize Theology Journal* 27 (October 2024), 323-327.

<https://doi.org/10.32950/rid.1485247>

Publication Information

Type	Book Reviews		
Process Information	Date of Submission: 16.05.2024	Date of Acceptance: 22.08.2024	Date of Publication: 20.10.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		

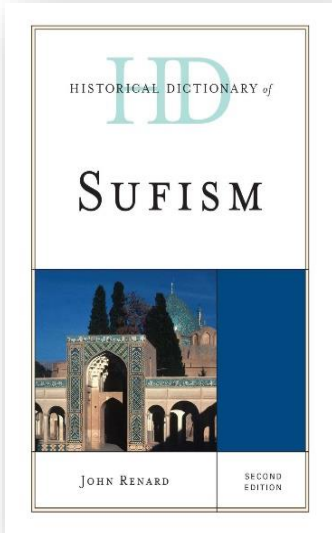


Abstracting and Indexes



John Renard, *Historical Dictionary of Sufism* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2016)

582 sayfa, ISBN: 9780810879737



Batı'daki akademik tasavvuf araştırmaları ilk oryantalistlerin çalışmalarıyla 19. yüzyılda Avrupa merkezli olarak başlamış, yirminci asrın son çeyreği itibarıyla Kuzey Amerika üniversitelerinde yoğunlaşmıştır.¹ Tasavvuf araştırmalarının üniversite bünyesine girmesini sosyal bilimler alanı ile hususen ilahiyat ve tarih bölümlerinin müfredatına dahil olması izlemiş, nihayetinde bu durum derslerde kullanılacak kaynak kitap ihtiyacını ortaya çikarmıştır. Bu gerekçeyle çok sayıda İngilizce tasavvufa giriş kitabı kaleme alınmıştır.² Bu kitapların bir kısmı içeriklerinde tasavvufun merkezî kavramlarının açıklamalarına yer verse de esas amaçları olan alanın hususiyetlerini tanıtmaya ve tarihini incelemeye yoğunlaşmışlardır. Bununla birlikte Batılı öğrencilerin zihnen uzak oldukları bir din ve kültürün ürünü olması hasebiyle, tasavvufi kavramlara ciddi derecede yabancılığı söz konusudur. Bu noktada kaynak kitap mahiyetindeki sözlüklere duyulan ihtiyaç da açığa çıkmaktadır. İncelediğimiz eserinde John Renard bu eksikliği kapatacak bir çalışma ortaya koymayı amaçlamıştır.

Amerikan tasavvuf araştırmaları alanının önde gelen isimlerinden olan John Renard; klasik diller ve felsefe alanındaki lisans eğitimini takiben, incil araştırmaları alanında yüksek lisans ve İslam araştırmaları sahasında doktorasını tamamlamıştır. Doktora tezini Annemarie Schimmel (v. 2003) danışmanlığında Harvard Üniversitesi'nde

Mevlânâ'nın nübüvvet anlayışı üzerine yazmıştır. Bu tarihten itibaren araştırmaları karşılaştırmalı dinler tarihi ve tasavvuf üzerine yoğunlaşmıştır. Çalışmalarında Schimmel'in de etkisiyle fenomenolojik yaklaşımın izleri görölmürken kaynak analizi temelinde metin eleştirisi yöntemine de sıklıkla başvurmaktadır.³

Renard'ın tasavvuf terimleri sözlüğü beş bölümden oluşmaktadır. Kitabın asıl yazım amacını teşkil eden sözlük kısmından önce giriş mahiyetinde iki bölüm bulunmaktadır. "Chronology" başlıklı ilk bölümde Renard, tasavvuf tarihi için önemli bulduğu hadiseleri sıralamıştır (s. xxi-xlix). 525 yılında Güney Arabistan'da hüküm süren son Yahudi Himyerî hükümdarı Zünüvâs'ın ölümü ve Hristiyan Habeşistan'ın bölgeyi işgali ile başlanan liste, radikal terör örgütlerinin tasavvufi gruplara saldırılarını yoğunlaştırdıkları 2016 yılıyla noktalanmıştır. Bu ikisi arasında dünyanın her köşesinden öne çıkan âlim, sufi ve siyasinin vefat tarihlerinin yanı sıra Neoplatoncu, Hristiyan ve Yahudi mistik geleneklerinin önemli temsilcilerine de yer verilmiştir. Bunlara ek olarak İslam ve tasavvuf tarihindeki önemli kırılma noktaları da zikredilmiştir. Liste derinlemesine incelendiğinde Renard'ın yer verdiği ve dışarıda bıraktığı kişi ve hadiselerde şahsi tercihlerinin öne çıktığı görölmektedir. Örnek olarak, son yüzyıldaki pek çok oryantalisti zikretmezken doktora danışmanlığını yapan Annemarie Schimmel'i listeye eklediği görölmektedir. Yine gayrimüslim mistikleri listeye dâhil etmiş olması, karşılaştırmalı dinler tarihine verdiği önemi göstermektedir.

"Introduction: Approaches to the History of Sufism" başlığını taşıyan ikinci bölüm tasavvuf tarihinin bugüne kadar nasıl ele alındığını incelemektedir (s. 1-13). Tasavvuf tarihinin nasıl okunduğuna dair modellerden bahseden yazar öncelikle dönemlendirme temelli kronolojik anlatıyı incelemektedir. İlkin tasavvufun kendi içindeki gelişmelerine dayalı dönemlendirme ele alınmış, sonrasında siyasi hadiselerle dayalı dönemlendirmeye değinilmiştir. Daha sonra özellikle son dönemde Batılı araştırmacıların esas aldığı bu iki tavrı birleştiren hibrit yaklaşımlardan bahsedilmiştir. Son olarak da kaynak veya tema merkezli tasavvuf tarihi anlatıları ve alan araştırmalarına temas edilmiştir. İlkinde tabakâtlar, menâkıbnâmeler, edebî eserler ve metin dışı -belge, para, anıt, türbe, resim vs. gibi- kaynaklara dayalı bir anlatımın da geliştiği aktarılmıştır. Tema merkezli tarih anlatılarının öne çıkan figürler ve temel tasavvufi meseleler üzerine yoğunlaştığı ve karşılaştırmalı okumaların da bu alanı beslediği belirtilmiştir. Alan araştırmalarında ise

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Alırıza Farımaç, *Kuzey Amerika'da Tasavvuf Tarihi Yazımı* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023); Sevdener Cebeci, *Kıta Avrupası'nda Tasavvuf Tarihi Yazımı* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

² Bkz. Julian Baldick, *Mystical Islam: An Introduction to Sufism* (New York: NYU Press, 1989); Carl W. Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism* (Boston: Shambhala, 1997); Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History* (Boston: Brill Academic Publishing, 2000); William C. Chittick, *Sufism: A Beginner's Guide* (Londra: Oneworld Publications, 2007); Alexander Knysh, *Sufism: A New History of Islamic Mysticism* (New Jersey: Princeton University Press, 2019); Nile Green, *Sufism: A Global History* (Massachusetts: Wiley-Blackwell, 2012).

³ Farımaç, *Kuzey Amerika'da Tasavvuf Tarihi Yazımı*, 55-57.

tasavvufun ortaya çıkarak geliştiği başlıca bölgelerin ve şehirlerin incelenmesine odaklanıldığı ifade edilmiştir.

Üçüncü bölüm sözlük kısmı olup 3000'den fazla maddeden müteşekkildir (s. 15-338). Burada İslami ve tasavvufi kavramlar, kişiler, tarikatlar, eserler, mekânlar ve siyasi organizasyonlar açıklanmıştır. İncelenen maddeye göre 50 ila 300 kelime arasında bir açıklamaya yer verilmektedir. Sözlük kısmında izlenen yöntem bakıldığında, Renard ilk olarak ele alınan tasavvufi kavramın Latinize transkripsiyonunu ve İngilizce karşılığını verir, kavramın açıklamasını ise İngilizce listedeki sırası geldiğinde yapar.⁴ Bir diğer dikkat çekici husus maddelerin sonunda işlenen konuyla ilişki kurulabilecek diğer maddelere işaret edilmiş olmasıdır. Böylelikle açıklama sırasında kapalı kalması muhtemel hususların da aydınlatılması amaçlanmıştır. "The Glossary" başlıklı lügatçe mahiyetindeki dördüncü bölümde sözlük kısmında geniş bir şekilde açıklanan Doğu dillerindeki temel tasavvufi kavramların İngilizce kısa kelime karşılıklarına yer verilmiştir (s. 339-370).

Kitabın son bölümünde ayrıntılı ve başlıklandırılmış bir bibliyografya bulunmaktadır (s. 371-530). İçeriğinde İngilizce, Fransızca ve Almanca başta olmak üzere Batı dillerinde kaleme alınmış telif, tercüme, neşir ve makale formunda akademik tasavvuf metinleri yer almaktadır. İlk olarak "General and Comparative Studies" altında genel tasavvuf tarihi ve diğer geleneklerle karşılaştırmalı çalışmalar sıralanırken, "Primary Sources" bölümünde tahkikli kaynak metin neşirleri ve tercümelerine yer verilmiştir. "Focused Studies" başlığında tasavvufi bir şahsiyeti ve/veya eserini inceleyen çalışmalar ile kavram merkezli araştırmalar bulunmaktadır. "Historical Studies by Geographical Region" başlığı bir coğrafi bölge özelindeki incelemeleri listelerken "Society, Politics, the Arts, and Gender" altındaki çalışmalarda tasavvuf toplum, siyaset, sanat ve toplumsal cinsiyet bağlamında incelenmektedir. Tasnifinde son olarak "Websites on Sufism" başlıklı bir bölüme yer veren Renard, burada lehte veya aleyhte tasavvufu konu edinen akademik/yarı akademik internet sitelerini listelemiştir. Bu başlıklar yazarın öne çıkardığı hususlar olmanın ötesinde Batı'da yapılan akademik tasavvuf araştırmalarının odak noktalarını göstermesi açısından da dikkat çekicidir. Özellikle "Historical Studies by Geographical Region" ve "Society, Politics, the Arts, and Gender" başlıkları altında Müslüman dünyadaki akademinin üzerinde nispeten daha az durduğu alan araştırmaları, tasavvufun siyaset, toplum ve sanatla kurduğu karşılıklı etkileşim ve tasavvuf-toplumsal cinsiyet ilişkisi gibi meselelerin incelendiği çalışmalar sıralanmaktadır.

Kaleme aldığı eseriyle Renard, tasavvuf okurları için rehber niteliğinde bir sözlük oluşturmayı amaçlamıştır. Kitabın muhatap kitlesine değinilecek olursa, öncelikle alanla yeni tanışmış lisans ve lisansüstü seviyedeki öğrenciler ile akademi dışı okuru hedeflediği görülmektedir. Buna paralel olarak akademik olmaktan ziyade genel okura hitap eden bir dil kullanımına özen gösterilmektedir. Bununla birlikte içeriğine bakıldığında tasavvuf alanında araştırmalarda bulunan akademisyenlerin de ansiklopedik gayelerle yararlanabileceği bir eser olduğu anlaşılmaktadır.

İncelediğimiz çalışmanın mahiyeti, isminin de ortaya koyduğu gibi daha çok bir sözlük olmakla birlikte içerdiği bazı bölümlere dayanarak bir giriş kitabı olarak da değerlendirilebilir. Bu bağlamda kitapta alana dair derin incelemeler, tartışmalı meselelere dair yenilikçi yorumlar veya orijinal tezler yer almamaktadır. Buna karşın giriş bölümünde tasavvuf tarihinin okunması ve yazımına yönelik metodik yaklaşımlara dair inceleme ufuk açıcudur. Yine kitabın sonundaki Batı'daki tasavvuf araştırmaları sahasının ortaya koyduğu ürünlerin genel seyrini gösteren başlıklandırılmalı bibliyografya kısmı da müstakil bir çalışmanın konusu olabilecek niteliktedir. Dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus ise Renard'ın eserini zaman içerisinde geliştirmesidir. İncelemeye konu ettiğimiz eser kitabın ikinci baskısı olup ilk iki neşre göre oldukça geliştirilmiştir.⁵ Sözlükteki kavramlar arasındaki karşılıklı referanslar ve metin içi atıflar ikinci baskıda eklenmiş olup yine bibliyografya kısmı da bu baskıda -iki baskı arasındaki yıllarda üretilen metinlerle- ciddi anlamda zenginleştirilmiştir.

Eserin Türk okura katkılarına değinilecek olursa, tasavvufi kavramların İngilizcedeki karşılıklarını göstermesi açısından bu dildeki kaynaklardan yararlanırken karşılaşılan zorlukların giderilmesinde birincil kaynak olarak başvurulabilecek bir eser olması ilk sırada gösterilebilir. Bunun yanında İngilizce makale kaleme alan Türk araştırmacılar için bir rehber niteliğinde kullanılması da mümkündür. Tasavvufi kavramların İngilizce metin yazımı sırasında nasıl kullanılacağı konusunda bir konsensüs oluşmamış olsa da hem İngilizcedeki karşılıklarını hem de kavramların transkripsiyonlarını verdiğinden, Renard'ın çalışması iki temel yaklaşım için de kullanışlıdır. Buna paralel eser, Eski Türkçe, Arapça, Farsça, Urduca vb. terkiplerin Latin harfleriyle transkripsiyonlarının standart hâle getirilmesi açısından da bir mihenk noktası teşkil edebilir. Eserin bu yönleri dikkate alındığında Türk akademisinin paydaşları açısından önem arz ettiği anlaşılmaktadır.

⁴ Örnek olarak sözlüğün ilk kelimesine bakıldığında "Ābād. See Abode" ibaresi yer almaktadır. Bkz. Renard, *Historical Dictionary of Sufism*, 15. Abode maddesine gidildiğinde ise kavram açıklanmaktadır: "Abode. Persian term (ābād) often used as a suffix to refer generally to various aspects of the notion of spiritual place. On the journey or quest, the seeker's progress is marked by arrival at various waystations, habitations, or stopping places, which are further characterized by a host of technical terms for spiritual experience. See also STATE; STATION" Bkz. Renard, *Historical Dictionary of Sufism*, 22.

⁵ Önceki baskılar için bkz. John Renard, *Historical Dictionary of Sufism* (Maryland: Scarecrow Press, 2004); John Renard, *The A to Z of Sufism* (Maryland: Scarecrow Press, 2009).

Kaynakça | References

- Baldick, Julian. *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*. New York: NYU Press, 1989.
- Cebeci, Sevdener. *Kıta Avrupası'nda Tasavvuf Tarihi Yazımı*. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Chittick, William C. *Sufism: A Beginner's Guide*. Londra: Oneworld Publications, 2007.
- Ernst, Carl W. *The Shambhala Guide to Sufism*. Boston: Shambhala, 1997.
- Farımaz, Alırıza. *Kuzey Amerika'da Tasavvuf Tarihi Yazımı*. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Green, Nile. *Sufism: A Global History*. Massachusetts: Wiley-Blackwell, 2012.
- Knysh, Alexander. *Islamic Mysticism: A Short History*. Boston: Brill Academic Publishing, 2000.
- Knysh, Alexander. *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*. New Jersey: Princeton University Press, 2019.
- Renard, John. *Historical Dictionary of Sufism*. Maryland: Scarecrow Press, 2004.
- Renard, John. *Historical Dictionary of Sufism*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, Second Edition., 2016.
- Renard, John. *The A to Z of Sufism*. Maryland: Scarecrow Press, 2009.