

bilimname

yıl: 2024/2

sayı: 52

ilahiyat fakültesi dekanlığı adına / in the name of the dean of theology faculty

Ahmet Kamil CİHAN

**editör / editor**

Osman BAYDER

**editör yardımcıları / editor assistants**

Salih YALIN



Mustafa ULU

**yayın kurulu / editorial board**Ahmet Kamil CİHAN (*Başkan*) (Erciyes Üniversitesi)

Temel YEŞİLYURT (Kastamonu Üniversitesi)



Halim ÖZNURHAN (Erciyes Üniversitesi)



Süleyman AKYÜREK (Erciyes Üniversitesi)



Celal TÜRER (Ankara Üniversitesi)



Mehmet Zeki İŞCAN (Atatürk Üniversitesi)



Asım YAPICI (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)



M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU (Ankara Üniversitesi)



Mustafa KARAGÖZ (Erciyes Üniversitesi)



Cenan KUVANCI (Ordu Üniversitesi)

**danışma kurulu / advisory board**

Ömer ÖZSOY (Universität Frankfurt)



Turan KOÇ (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)



Michael NIELSEN (Georgia Southern University)



Lütfullah CEBECİ (Erciyes Üniversitesi)



Kaşif Hamdi OKUR (Hitit Üniversitesi)



Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi)



Muharrem AKOĞLU (Erciyes Üniversitesi)



Muammer SARIKAYA (Gazi Üniversitesi)



Mustafa ÖZTÜRK (Marmara Üniversitesi)



John WALBRIDGE (Indiana University)

**önkontrol ve redaksiyon / precontrol and redaction**

Abdullah AKGÜL

Mizanpaj / layout

Tez-Mer

tanıtım ve sosyal medya / promotion and social media

Emrah ALAĞAŞ

arşiv / archive

Abdullah TANRIVERDİ

irtibat / contactsweb sitesi: www.bilimname.com.tre-posta: bilimname@gmail.com

ISSN: 1304-1878

e-ISSN: 2148-5860

DOI: 10.28949

bilimname uluslararası, alan indekslerinde taranan ve hakemli bir dergidir. Altı ayda bir yayınlanır.

bilimname'de yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Kayseri - 2024

uluslararası indeksler/international indexes

1.	ESCI (Emerging Sources Citation Index)	01.01.2016
2.	Ebsco (Religion & Philosophy Collection, Academic Search Ultimate, Academic Search Premier, Academic Search Elite, Academic Search Complete)	01.01.2011
3.	ATLA Religion Database	11.09.2018
4.	Index Copernicus	01.01.2013
5.	Index Islamicus	01.01.2013
6.	DOAJ (Directory of Open Access Journals)	25.01.2017
7.	OCLC Worldcat	01.01.2012
8.	ErihPlus (European Reference Index for Humanities and Social Sciences)	12.01.2017
9.	J-Gate	17.11.2017
10.	Sherpa/Romeo	26.01.2016
11.	MLA (Modern Language Association)	02.11.2017
12.	DRJI (Directory of Research Journals Indexing)	01.01.2012
13.	ESJI (Eurasian Scientific Journal Index)	14.05.2016
14.	Science Library Index	26.06.2016
15.	OpenAIRE	18.05.2016
16.	International Scientific Index	14.01.2017
17.	Global Impact Factor	14.01.2017
18.	Root Indexing (Journals Abstracting and Indexing Service)	14.01.2017
19.	CiteFactor Academic Scientific Index	26.06.2016
20.	International Society of Universal Research in Sciences	14.01.2017
21.	Sparc Indexing	09.03.2017
22.	Scientific Indexing Services	01.01.2016
23.	Open Access Library	26.01.2016

ulusal indeksler/national indexes

1.	TR Dizin (Ulakbim)	15.05.2016
2.	İSAM (Türkiye Diyanet Vakfı İslami Araştırmalar Merkezi)	01.01.2003
3.	Türk Eğitim İndeksi	01.01.2015
4.	Sobiad	26.01.2017
5.	Akademik Dizin	01.01.2015
6.	Arastirmax	26.05.2017

İçindekiler / contents

Makaleler / Articles

Araştırma Makalesi

- 1-61 *Fıkıh, Dînin ve Şerâtin Nesi Olur?: Din, Şeriat, İslam ve Fıkıh Kavramları Üzerine Bir Değerlendirme*
62-65 *What is Fiqh to The Religion and Shari'at?: An Evaluation on the Concepts of Religion, Shari'ah, Islam and Fiqh*
Hacı Yunus APAYDIN

Araştırma Makalesi

- 67-90 *Hanefî Fakih Bîşr b. Velîd el-Kindî (öl. 238/853) ve Hadis Rivayetleri Üzerine Bir Değerlendirme*
91-93 *Hanafi Faqih Bishr b. Walid al-Kindi (d. 238/853) and Evaluation on His Hadith Narrations*
Kahraman BULGURCU

Araştırma Makalesi

- 95-128 *Batılı Feminist Teoloji Işığında Müslüman Feminist Teolojinin Epistemolojik ve Metodolojik Temelleri: Teorik Bir Tartışma*
129-131 *Epistemological and Methodological Foundations of Muslim Feminist Theology in the Light of Western Feminist Theology: A Theoretical Discussion*
Melek AKGÜN ÖZBEY & Celaleddin ÇELİK

Araştırma Makalesi

- 133-157 *Ergenlerde Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık Arasındaki İlişkinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi*
158-161 *An Examination of the Relationship between Psychological Well-Being and Religiosity in Adolescents in terms of Some Variables*
Mehmet Nesim ANUŞTEKİN & Ali KUŞAT

Araştırma Makalesi

- 163-181 *Ahlak ve Din Anlayışı Bağlamında Emile Durkheim'ı Yeniden Düşünmek*
182-186 *Rethinking Emile Durkheim in the Context of Morality and Religion*
Faruk KARAARSLAN

Araştırma Makalesi

- 187-219 *Muhaddislerin Sorumluluklarını Tanımlama ve Sınırlandırma Problemi*
220-223 *The Problem of Defining and Limiting the Responsibilities of the Muhaddiths*
Ahmet ALKAN

Araştırma Makalesi

- 225-269 *Bâbürlüler Dönemi Bir Fetva Klasiği: El-Fetâva'l-Hindiyye*
270-272 *A Classic Fetwa Book in the Empire of Babur: Al-Fatawa Al-Hindiyya*
Ahmet AYDIN

Araştırma Makalesi

- 273-302 *Kelâmda Makâsîd Düşüncesine Temel Oluşturması Bakımından İlahi Sıfatlar*
303-305 *Divine Attributes as a Basis for the Idea of Maqâsid in Kalâm*
Sibel KAYA

Araştırma Makalesi

- 307-333 *Anasınıfı Öğretmenleri ile 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Sınıf Yönetimi Açısından Karşılaştırılması*
334-337 *Comparison of Preschool Teachers and 4-6 Year Old Quran Course Teachers in terms of Classroom Management*
Ali ALBAYRAK & Çiğdem APAYDIN

Araştırma Makalesi

- 339-380 *El-Ahtal ve Cerîr'in Emevî Halifelerine Methiyeleri: Siyasi Şiir*
381-383 *The Eulogies of Al-Ahtal and Jarir to the Umayyad Khalifs: Political Poetry*
Sedat TUNA

Araştırma Makalesi

- 385-423 *Tac Mahal'in Gölgesinde Kalan Bir Eser: İtimadu'd-Devle Türbesi*
424-427 *A Monument in the Shadow of the Taj Mahal: I'timâd-ud-Daulah Tomb*
Fadime ÖZLER KAYA

Araştırma Makalesi

- 429-461 *Aday Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Diyanet Akademisi Meslekî Eğitim Programının Değerlendirilmesi*
462-465 *Evaluation of the Diyanet Academy Vocational Education Programme According to Candidate Qur'an Course Instructors*
İdris ERTÜRK

Araştırma Makalesi

- 467-486 *Wilhelm Dilthey'in Felsefi Projesi Üzerine Bir İnceleme*
487-489 *An Analysis of Wilhelm Dilthey's Philosophical Project*
Aziz Murat KARACA & Arslan TOPAKKAYA

Araştırma Makalesi

- 491-512 *Mağrib Dönemi Fâtımîler'de Bilimsel Faaliyetler (297-362/909-973)*
513-515 *Scientific Activities in the Fâtimîds of the Maghrib Period (297-362/909-973)*
Furkan ERBAŞ

Araştırma Makalesi

- 517-535 *Mizacı Koruyan Nedir? İbn Sina'ya Yöneltilen Eleştiriler Özelinde Bir Değerlendirme*
536-538 *What Preserves the Mixture? An Evaluation of the Criticisms Against Avicenna*
Esratur ORAL & Ahmet Kamil CİHAN

Araştırma Makalesi

- 539-566 *Minimalizm ve Maneviyat Üzerine Nitel Bir Araştırma*
567-569 *A Qualitative Study on Minimalism and Spirituality*
Betül ÖZCAN & Ayşe Şentepe LOKMANOĞLU

Araştırma Makalesi

- 571-593 *Şükür, Kaygı ve Psikolojik İyi Hal Arasındaki İlişkiler Üzerine Deneysel Bir Çalışma: Şükür Eğitimi*
594-597 *An Experimental Study on the Relationships Between Gratitude, Anxiety and Psychological Well-Being*
Faruk KARACA, Hacı Yusuf ACUNER, Yunus DİLEK & Muharrem ATABAY

Araştırma Makalesi

- 599- 651 *Manzum Bir Peygamberler Tarihi: Şevket Gavsî'nin Târîh-i Enbiyâ'sı*
652-654 *A History of the Prophets in Verse: Şevket Gavsî's History of the Prophets*

Araştırma Makalesi

- 655-681 *The Role of Generative Artificial Intelligence in Managing Speculative Financing Risks in Islamic Banks*
682-685 *İslami Bankalarda Spekülatif Finansman Risklerinin Yönetilmesinde Üretken Yapay Zekanın Rolü*
Eşref DEVABE




bilimname 52, 2024/2, 1-65

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 31.05.2024, Kabul Tarihi: 11.09.2024, Yayın Tarihi: 31.10.2024

doi: 10.28949/bilimname.1493702

FIKİH, DÎNİN VE ŞERÎATİN NESİ OLUR?: DİN, ŞERÎAT, İSLAM VE FIKİH KAVRAMLARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

 Hacı Yunus APAYDIN^a

Öz

Günümüzde din, şeriat ve fıkıh kavramlarının mahiyetlerinin bulanıklaşarak birbirlerinin yerine kullanılmaya başlandığı, kimi çalışmalarda fıkıhın sanki Şâri'in bizzat ve doğrudan vaz' ettiği bir din veya şeriat olarak algılandığı ve bu durumun birtakım yanlış anlama ve değerlendirmelere zemin oluşturduğu görülmektedir. Esasında dinamik bir süreç olan fıkıhı, dogmatik hale getiren bu yanlış anlama, haliyle İslam sözcüğünün kullanımına da yansımakta ve İslam'ın ne olduğu veya neyin İslam olduğu hususu da muğlaklaşmaktadır. Bu çalışmanın amacı, önce din ve şeriat kavramlarının içeriğini, ardından benzedikleri ve ayrıldıkları noktaları ve nihayet fıkıhın bu ikisinden farklı yönlerini ve onlarla ilişkisini klasik literatürden hareketle ortaya koyarak, şu iki hususu tartışmaya açmaktan ibarettir: Birincisi, dinin bütün peygamberlerde aynı olup şeriatlerin değişmesi olgusu dikkate alındığında "şeriat ve din arasındaki ilişkinin benzerinin, fıkıh ve şeriat arasında kurulup kurulamayacağı"; ikincisi ise "fıkıh faaliyeti sonucunda üretilen görüşlerin ve bu doğrultuda oluşan hayatın İslam olarak nitelendirilmesinin imkanı ve keyfiyeti"dir. Bu amaçla, önce, Kur'an-ı Kerim'de geçen din, şeriat ve İslam kavramlarının içeriğinin, ilgili ayetler bağlamında, nasıl doldurulduğunu ve bunların birbirleriyle nasıl ilişkilendirildiğini, başta sahabe ve tabiun olmak üzere klasik ulemanın değerlendirmeleri üzerinden belirlemeye ve sonra da fıkıhın pozisyonu tartışılmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: İslam Hukuku, Şeriat, İslam, Fıkıh, İctihad, Mezhep, Evrensel, Zaman üstü.



^a Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, yunusa@erciyes.edu.tr

WHAT IS FIQH TO THE RELIGION AND SHARI'AT?: AN EVALUATION ON THE CONCEPTS OF RELIGION, SHARI'AH, ISLAM AND FIQH

Abstract

Nowadays, in contemporary discourses, it can be said that religious discourses are quite complex and confusing. Especially the concepts of religion, Sharia, and jurisprudence have become obfuscated being used interchangeably. This phenomenon is evident in certain studies where jurisprudence, inherently a scholarly activity of jurists, is perceived as if it was a religion or Sharia directly ordained by the Lawgiver. This conflation fosters various misunderstandings and misjudgments. Essentially, jurisprudence which is a dynamic process aimed at regulating social relationships on the basis of justice and equity is rendered dogmatic by these misinterpretations. Consequently, this misunderstanding naturally reflects on the usage of the term 'Islam', causing ambiguity regarding the essence of Islam or what constitutes Islamic principles. Consequently, the solutions produced by Muslim societies in the past within the framework of religious and sources of Sharia are perceived as religion or Sharia itself and equated with religion and Sharia ordained by the Lawgiver. Perceiving the marriage age of Aisha as a requirement or result of religion is a typical example of this misunderstanding. In such case, devout individuals may advocate for early marriage today, believing it to be a religious mandate, while opponents of religion criticize religion based on this acceptance. It is clear that both attitudes are wrong and that this error stems from treating existing data and the opinions of jurists as religious doctrines. While religious injunctions may indeed serve as the core reference in issuing judgments, and jurists might legitimize their everyday life-related rulings through these injunctions, the other pivot of this compass is the customary, the accepted, and functional outcomes of the period. The judgments related to slavery and concubinage are also of this nature.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Islamic Law, Sharia, Islam, Fiqh, Ijtihad, Sect, Universality, Temporal Supremacy.



Giriş

Özellikle modern ve modern sonrası dönemde din, şeriat ve fıkıh kavramlarının, mahiyetlerinin bulanıklaşıp, birbirinin içine girdiğinden, klasik dönemdeki anlamlarından farklı bir içerikle açıklanıp yorumlandığından, fıkıhın adeta Şâri'in vaz' ettiği bir din gibi sunulduğundan ve sonuçta İslam kavramının muğlaklaştırıldığından söz etmek mümkündür. Bunun çeşitli nedenleri üzerinde durulabilir. Genel olarak işaret etmek

gerekirse, bunlardan birincisi, kavram tespit ve analizlerinde yeterince titiz davranılmamasıdır. Klasik literatürde bu kavramlara ilişkin açıklamaların ve getirilen kayıtların ihmal edilmesi sözü edilen kavramların doğru anlaşılmamasına ve doğru ilişkilendirilememesine yol açmaktadır. İkincisi; fıkıhın asıl mahiyet ve işlevinin gözden kaçırılarak, gerek süreç gerek sonuç itibarıyla genelde tartışılabilir görüşlerden ibaret olan fıkıhın, dine veya şerâate dayanılarak tahkim edilmesi hatasına düşülmesidir. Fıkıh adına, hayatı görececek, hayata dokunacak kabiliyette, kendi ayakları üzerinde duran, adil, tutarlı ve işe yarar sonuçlar üretme becerisinden mahrum olduğunda, fıkıh adına üretilen çözümlerin etkinlik ve geçerliliğinin, en azından dindarlar tarafından doğru, tartışılmaz ve değişmez kabul edilen din veya şerâat alanına yaslanmak suretiyle, artırılması çabalarına maalesef yaygın olarak şahit olunmaktadır. Üçüncüsü de, belki, fıkıh alanındaki yeni üretimlerin, dile getirilen farklı görüşlerin dinin tahrif edilmesine yol açacağı şeklindeki yersiz endişedir.

Kanaatimizce, şerâat din ilişkisinin ve özellikle fıkıhın, din ve şerâatle ilişkisinin sağlıklı bir şekilde kurulamaması, Müslümanların bireysel ve toplumsal düzlemde imrenilen ve özenilen bir söylem ve pratik ortaya koymalarına engel olduğu gibi, belki de böyle bir söylem ve pratik oluşturamamanın bir sonucu olarak, Müslüman toplumlarda dine mesafe konulmasına, Müslüman olmayan toplumlarda ise bir İslamofobi oluşumuna yol açmış veya mevcut İslamofobi ateşine odun taşımış gözükmektedir. Bu sebeple, fıkıhın, din ve şerâatle ilişkisinin ve fıkıhın öznesinin Tanrı değil beşer olduğunun ve şerâatin peygamber sonrası dönemlerde sürdürülmesinin fıkıh yoluyla olacağının ortaya konulması hayati bir önem arz etmektedir.

Bu çalışmada din, şerâat ve İslam sözcüklerinin anlamları ve ilgili literatürdeki kullanımları üzerinde durularak fıkıhın bu kavramlarla ilişkisi ortaya konulacaktır. Ayrıca yeri geldikçe, Kur'ân-ı Kerim'de sıklıkla kullanılan "millet" kelimesinin din, şerâat ve İslam terimleriyle olan ilişkisine ve bu konunun incelenmesi sırasında görülen irtibat nedeniyle iman-İslam ve dolayısıyla iman-amel ilişkisi gibi konulara da kısaca değinilecektir. Aslında gerek din, gerek şerâat, gerekse İslam kavramlarının klasik literatürdeki kullanımlarının bütün yönleriyle ve ilişkili olduğu diğer kavram ve konularla birlikte hak ettiği derinlikte ele alınması, uzun süreli ve daha kapsamlı bir çalışmayı gerektirmektedir. Hatta tek tek her bir kavramın gelişiminin incelenmesi bile müstakil çalışmaların konusu olacak kapsamdadır. Buna modern dönemde din ve şerâat kavramlarına dair Türkçe

ve başka dillerde yayımlanan yeni çalışmaları¹ da eklediğimizde, konunun kapsamı ve ağırlığı daha da artmaktadır. Klasik literatürde din, şer' (eş-şer') ve şer'at kavramlarının yer yer iç içe geçip birbirlerinin yerine kullanıldığı, modern literatürde ise din, şer'at ve fıkıh kavramlarının yeterince titiz olmayan bir biçimde sanki birbiriyle özdeşmiş gibi kullanıldığı dikkate alındığında, incelemeye giriştiğimiz konunun çetrefilli olduğu kadar netameli de olduğunu ve tüm boyutlarıyla bir yazıda tüketmenin zorluğunu belirtmek gerekir. Dolayısıyla biz bu çalışmada, din, şer'at, İslam ve fıkıh kavramları konusunda bizce yanlış olan tespit ve değerlendirmelere yönelik eleştirilerimizi bir kitap çalışmasına bırakarak, bu kavramları ve birbiriyle ilişkilerini, fıkıhın mahiyet ve işlevi konusundaki görüşlerimizi temellendirmeye yetecek ölçüde ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışmakla yetineceğiz.

A. Din

Din, şer'at ve İslam sözcüklerinin Arap dilindeki ve Kur'an'daki anlamlarına geçmeden önce, usulcülerin, Allah'ın, vahiy sürecinde, dile bir müdahalesinin olup olmadığına ilişkin olarak gündeme getirdikleri tartışmayı genel hatlarıyla tasvir etmekte yarar vardır. Çünkü başta iman ve İslam sözcükleri olmak üzere din ve şer'at sözcüklerinin içeriğine ilişkin tartışmalar büyük ölçüde bu eksen üzerinde cereyan etmektedir.

Allah'ın Hz. Peygamber'e indirdiği vahyin, yani Kur'an'ın Arap diliyle olduğu, Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinde vurgulandığı² üzere, bilinen bir husustur. Usulcülerin Şâri'in dile müdahale edip etmediği tartışması, büyük ölçüde bu zemin üzerinde gerçekleşmektedir. Bu tartışmada temel soru şudur: Allah, mesajını Arap diliyle iletirken, bu dilin sözcüklerinde herhangi bir tasarrufta bulunmuş mudur? Daha açık bir ifadeyle Şâri', Arap dilindeki bir sözcüğü, o dilde kullanıldığı anlamın dışında bir anlama nakletmiş midir veya onların bilmedikleri yeni bir kelime kullanmış mıdır? Fıkıh usulünde birinci durum "nakl" olarak, ikinci durum "vaz'-ı mübtede: ilkten sözcük oluşturma" olarak isimlendirilmektedir. Arap dilindeki sözcüklerin Kur'an'daki kullanımlarında Allah tarafından bir içerik değişikliği yapıp yapılmadığı tartışması, çok boyutlu bir tartışma olup, burada sadece incelemek istediğimiz kavramların içeriğinin oluşturulma sürecine ışık

¹ Bu yazıların birçoğunda bu kavramların klasik literatürdeki kullanımları yeterince titiz bir şekilde ortaya konulmamış, yine birçoğunda fıkıhın din ve şer'at ile ilişkisine yer verilmemiş ve İslam kavramının bu üç kavramla ilişkisi gündeme getirilmemiştir. Bunlara ilerde bu çalışmanın geniş versiyonunda işaret edilecektir.

² Yusuf 12/2; Nahl 16/103; Taha 27/113; Şuarâ 26/195; Zümer 39/28; Fussilet 41/3, 44; Şûrâ 42/7; Zuhruf 43/3; Ahkâf 46/12; Ra'd 13/37.

tutmak, en azından mevcut görüşlerin hareket noktalarının ne olduğunun anlaşılmasını sağlamak amacıyla kısaca özetlenecektir.

Fıkıh usulü literatüründe genel olarak “hakikat ve mecaz” başlığı altında, özel olarak, “el-hakîkatu’ş-şer’iyye”, “el-esmâu’ş-şer’iyye” veya “el-esmâu’l-menkûle” gibi başlıklar altında incelenen bu konuda başlıca iki temel görüş öne çıkmaktadır. Birincisi; lugavî isimlerin dönüştürülmediği, yani vahiy sürecinde Arap dilindeki hiçbir sözcüğün bilinen lugavî anlamından yeni/farklı bir anlama nakledilmeyip, Arap dilindeki anlamları neyse Kur’an’da da o şekilde kullanıldığı görüşüdür. İkincisi, özellikle bazı dînî ve şer’î isimlerde naklin gerçekleştiği görüşüdür. Orta dönemlerden itibaren uzlaşmacı veya orta yolcu olarak nitelenebilecek bir görüşten daha söz edilmektedir ki bu görüş, nihai tahlilde nakli, dînî isimlerde değil de sadece şer’î isimlerde kabul etmesi sebebiyle ikinci görüş kapsamında değerlendirilebilir.

Şer’î isim tartışmasındaki temel görüşlerin ayrıntısına geçmeden önce, fıkıh usulünde yaygın olan hakikat taksiminden genel olarak söz etmek, tartışmanın mahiyetinin anlaşılmasına yardımcı olabilir. Hakikat taksiminde usulcüler genelde iki yol izlemişlerdir. Kimileri hakikati; luğavî hakikat, şer’î hakikat ve örfî hakikat olarak üçe ayırırken, kimileri, luğavî hakikat ve şer’î hakikat olarak ikiye ayırmış ve luğavî hakikati de kendi içinde vaz’î hakikat ve örfî hakikat olarak ikiye ayırmışlardır.

Hakikat veya hakikat-i luğavîyye olarak da isimlendirilen vaz’î isim, genel olarak, dil ehli yani dili ilkten oluşturan kimseler lafzı hangi anlam için koymuşlarsa o anlam için kullanılmasıdır. Bu lafzın, aralarındaki bir alakadan dolayı ilk konulduğu anlam dışında başka bir anlam için kullanılması mecaz olur.

Örfî isim, kısaca örf yoluyla sabit olan isim olup, lafzın müsemmalarından birine tahsis edilmesi (dâbbe örneğinde olduğu gibi) veya dilde konulduğu asıl anlam dışında bir anlam için (gâit örneğinde olduğu gibi) kullanılmasının yaygınlaşmasıdır. Bu durumda örfî isim ilk vaz’ edildiği anlama nisbetle *mecaz*, yeni kazandığı anlama nisbetle *hakikat* olur. Başka bir tanıma göre ise örfî isim, genel olarak, lafzın genel veya özel kullanım örfüyle, dilde konulduğu anlamdan başka bir anlama nakledilmesidir. Buna göre, ilim ve zenaat ehlinin kendi ilgi alanları itibariyle terimleştirdiği sözcükler, özel kullanım örfü sebebiyle *örfî hakikat* olarak isimlendirilir.

Şer’î isim ise, kabul edenler açısından, Şâri’in -nakil suretiyle veya ilkten- bir lafzı özel bir anlamda kullanmasıdır. İşte Mu’tezile’nin öne sürdüğü, Eş’arî-Mâlikî usulcü Kadı Ebu Bekr Bâkılânî’nin (ö. 403/1013)

karşı çıktığı ve sonraki usulcülerin bir orta yol bulmaya çalıştıkları esas konu budur.

Şer'î isim, birbirine yakın çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Ebu'l-Huseyn Basrî (ö. 436/1044) ve Fahreddîn Râzî (ö. 606/1210) gibi kimi usulcüler şer'î ismi, "bir mana için vaz' edilmesi şer'den istifadeyle olan lafız" şeklinde; Kadı Abdulcebbâr (ö. 415/1025) gibi kimi usulcüler, "manası, şer' sayesinde sabit olan isim" şeklinde; İbn Berhân (ö. 518/1124) gibi kimi usulcüler ise, "lafız lügatten olup anlamı şer'den istifadeyle oluşturulan isim" şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanımlar, şer'î ismin Şer'den istifadeyle veya Şâri'in yapması yoluyla oluştuğu noktasında aşağı yukarı aynı şeyi söylemektedir.

Birinci görüşün, yani luğavî isimlerde naklin olmadığı görüşünün en hararetli savunucusu Eş'arî Mâlikî usulcü Bâkılânî'dir. Bu görüşün iki temel gerekçesinden biri, dile müdahalenin, hem anlama/anlaşma imkanını, hem de Kur'an'ın Arabîlik (Arapça oluş) özelliğini ortadan kaldıracığı; diğeri de böyle bir nakil işlemi gerçekleşmiş olsaydı bunun bize Şâri' tarafından bildirilmiş olacağı; halbuki bize tevatür yoluyla ulaşan böyle bir bildirim bulunmadığı şeklindedir. Bâkılânî'ye göre, mesela iman sözcüğü Arap dilinde ne anlama geliyorsa Şâri'in dilinde de o anlama gelir. Çünkü Allah, Arab'ın dilini değiştirmemiştir.³

İkinci temel görüş, Kur'an'da geçen isimleri "dînî isim", "şer'î isim" ve "lugavî isim" olarak üçe ayırarak dînî isimlerde ve şer'î isimlerde nakil olduğunu, yani isim aynı kalmakla birlikte Şâri'in bu ismin içeriğini dönüştürdüğünü öne süren Mu'tezile'nin görüşüdür. Mu'tezile'nin terminolojisinde "dînî isim" kavramının kapsamında iman, küfür ve fık sözcükleri; "şer'î isim" kavramının kapsamında ise salât (namaz), savm (oruç), zekât, hac gibi sözcükler yer alır. Farkedilmiş olacağı üzere "dînî isim" kavramlaştırması, itikadî alana (usûlu'd-dîn), "şer'î isim" kavramlaştırması ise amelî alana (fürûu'd-dîn) ilişkindir. Mu'tezile'ye göre Kur'an'da dînî isimler ve şer'î isimler dışındaki isimler, Arap dilindeki anlamlarıyla yani vahyin indiği süreçte Araplar tarafından bilinen lugavî anlamlarıyla

³ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkılânî (ö. 403/1013), *Temhîdu'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*, thk. İmâduddîn Ahmed Hayder (Lübnan: Müessesetu'l-kütübi's-sekâfiyye, 1987), 390. *إِبْنُ الْإِيمَانِ فِي الشَّرِيعَةِ هُوَ الْإِيمَانُ الْمَعْرُوفُ فِي اللَّغَةِ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ مَا غَيْرَ لِسَانِ الْعَرَبِ وَلَا قَلْبِهِ.* İbn Teymiyye de aynı görüşü aynı ifadelerle tekrarlamıştır. Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî (ö. 728/1328), *el-İmân*, thk. M. Nâsiruddîn el-Elbânî (Amman: el-Mektebu'l-islâmî, 1996), 1/100-101.

kullanılmıştır ve Kur'ân'ın büyük çoğunluğu böyledir.⁴ Nakil tartışmasının ve dînî isimler kavramlaştırmasının, Mu'tezile'nin, büyük günah işleyen kimseleri (fâsık) imandan çıkmakla birlikte küfre de girmiş saymayan "el-menzile beyne'l-menzileteyn" (iki yer arasında bir yer) anlayışıyla da ilişkili olduğu açıktır. Ancak hangisinin sebep hangisinin sonuç olduğu ayrıca araştırılmaya muhtaçtır.

Mu'tezile, dînî isimler kapsamına dahil ettikleri iman kelimesinde *nakl* olduğunu, yani iman sözcüğünün Kur'ân'da yeni bir içerikle kullanıldığını şöyle gerekçelendirir: İman lügatte "tasdik" (doğrulama, onaylama) anlamına gelirken Şâri'in lisanında birtakım özel ibadetlerin adı olmuştur. İbadetlerin iman olarak isimlendirilmesinin mecaz olduğunu dil bakımından tashih edecek bir münasebet olmadığına göre bu sözcük Şâri' tarafından - ibadetleri de içine alacak- yeni bir anlama nakledilmiş demektir. Mu'tezile'ye göre, imanın lügatte tasdik anlamına geldiği ittifakla bilinen bir husus olup, bazı özel ibadetler anlamını kazanması ise şöyledir: İbadetler, muteber dindir; muteber din, İslam'dır ve İslam da imandır, o halde ibadetler imandır. İbadetlerin muteber din oluşu, 'Emrolundukları şey, sadece dini Allah'a has kılıp hanîf olarak ibadet etmek, namaz kılmak ve zekat vermektir. İşte kayyimenin dini budur.' (Beyyine 98/5) ayetinin sonundaki *dînu'l-kayyime* nitelemesinin, bu niteleme öncesinde zikredilen ibadetler için olmasından; muteber dinin İslam oluşu, "Allah katında din İslam'dır" (Âl-i İmrân 3/19) ayetinden; İslam'ın iman oluşu ise "Kim İslam'dan başka bir din arzularsa, bu ondan kabul edilmeyecektir" (Al-i İmrân 3/85) ayetinden anlaşılmaktadır. Çünkü bu son ayete göre, İslam imandan başka bir şey olsaydı makbul olmayacaktı. Ayrıca Allah, "Orada müminlerden kim varsa çıkardık. Orada bir ev dışında Müslümanlardan kimse kalmadı" (Zâriyât 51/35-36) demektedir; şayet İslam ve iman aynı olmasaydı, bu ayette Müslümanların müminlerden istisna edilmesi dil bakımından tutarlı olmazdı.

Görüldüğü üzere, Mu'tezile, iman sözcüğüne, esasen dilde olmayan yeni bir içerik kazandırıldığını Şâri'in ifadelerinden hareketle ispatlamaya çalışmakta, bir bakıma Şâri'in, tabir caizse, yeni bir terminoloji oluşturduğunu savunmaktadır.

Nakl işlemi kabul etmeyenler, yani Şâri'in dile müdahale etmediğini savunanlar, Mu'tezile'nin bu gerekçelendirmesine çeşitli şekillerde cevap vermişlerdir. Bu cevaplardan birisi yine Şâri'in Kur'an'daki ifadelerinden hareketle oluşturulmuş olup, ana hatlarıyla şöyledir: "De ki; siz iman

⁴ Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî (ö. 436/1044), *el-Mu'temed*, thk. Halîl el-Meys (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1403), 1/18-24, 307.

etmediniz, fakat İslam olduk deyiniz” (Hucurât 49/14) ayeti sizin istidlalinize muarızdır. Çünkü bu ayet imanı nefy edip İslamı isbât ettiğine göre iman ve İslamın birbirinden farklı olması gerekir. Böyle olunca da sizin imanın İslam olduğu iddianız batıl olur. Ayrıca İslam’ın ibadetlerden ibaret olduğunun sabit olması durumunda, ki Cibril hadisinde bu husus açıkça belirtilmektedir, imanın ibadet olduğu iddianız yine boşa çıkar...”⁵

Mu’tezile’nin yaklaşımının, dînî isim - şer’î isim ayrımı yapılmaksızın, yani her ikisi de şer’î isim olarak değerlendirilerek Eş’ârî ve Mâtürîdî usulcülerin çoğunluğu tarafından ve Zâhirî usulcü İbn Hazm (ö. 456/1064) tarafından⁶ genel olarak benimsenip sürdürüldüğü söylenebilir. Eş’ârî-Şâfiî usulcü Âmidî (ö. 631/1233) her iki görüşü de imkân dahilinde görerek gerekçeleriyle birlikte nakletmekle yetinmiştir. Eş’ârî - Şâfiî usulcü Zerkeşî (ö. 794/1392) ise, -dînî isimler ile şer’î isimler arasında ayırım yaparak- dînî isimlerde bir dönüşüm olmadığını, fakat şer’î isimlerin Şâri’ tarafından dönüştürüldüğünü öne sürerek bunun üçüncü bir görüş bulunduğunu ve tercih edilen görüşün bu olduğunu öne sürmüştür.⁷ Yukarıda belirttiğimiz gibi bunun nakli kabul eden görüş kapsamına dahil edilmesi mümkündür.

Belirtmek gerekir ki bu tartışma, yani nakil tartışması, özellikle Şâri’in kelamı açısından gündeme gelmiş olup, “müteşerria”, “ehlu’ş-şer” veya “hameletu’ş-şer” olarak nitelenen kelam ve fıkıh bilginlerinin oluşturduğu terminolojide, bazı düzenlemelerle luğavî anlamlarının dışında kullanılan kelimelerin örfî hakikat olduğunda herhangi bir tartışma yoktur.⁸

Bu tartışmanın pratik sonuçlarından biri şudur: Şâri’in ifadesinde

⁵ Adududdîn el-İcî (ö.756/1355), *Şerhu’l-Adud ale’l-Muhtasar*, thk. M. Hasen Muhammed İsmâil (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 2004), 1/580-594.

⁶ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelûsî (ö. 456/1064), *El-İhkâm Fî Usûli’l-Ahkâm*, (neşr. Ahmed Muhammed Şâkir), 1/42, 49; Alâuddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü’l-ukûl*, (Katar: Metâbiu’d-Devhâ el-hadîse, 1984), 377-382; Abdülazîz Ahmed b. Muhammed el-Buhârî (ö. 730/1330), *Keşfu’l-esrâr an usûli’l-Bezdevî* (Beyrut: Dâru’l-kebtî, 1997), 3/460.

⁷ Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî (ö. 794/1392), *el-Bahru’l-muhît* (Dâru’l-kebtî, 1994), 3/20-34. Bu konuda ayrıca bk. Ebû Ya’lâ Muhammed b. el-Huseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ (ö. 458/1066), *el-Udde fî usûli’l-fikh* (Riyad, 1990), 1/189; İmâmu’l-Haremeyn Ebu’l-Meâlî Rûknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbü’rî (ö. 478/1085), *et-Telhis fî usûli’l-fikh*, (neşr. Abdullah Cevlem en-Nebâlî ve Beşir Ahmed el-Amrî) (Beyrut: Dâru’l-beşâir el-İslâmiyye, ts.), 1/209-216; Ebu’l-Hasen Seyfuddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa’lebî el-Âmidî (ö. 631/1233), *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, thk. Abdurrezzâk el-Affîfî (Beyrut: el-Mektebu’l-islâmî), 1/35-44.

⁸ Adududdîn el-İcî (ö.756/1355), *Şerhu’l-Adud ale’l-Muhtasar*, 1/588; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, 3/24.

(naslarda) geçen “salât” (namaz) kelimesi, nakli kabul etmeyenlere göre, ilave bir karine olmadıkça, “luğavî anlam”a, nakli savunanlara göre ise aksi yönde bir karine olmadıkça “şer’î anlam”a hamledilecektir. Bu tartışmanın kelam ve usuldeki başka bazı tartışmalarla da yakından ilgisi vardır. Bunlardan biri, burada ayrıntısına giremeyeceğimiz, iman ve İslamın aynı olup olmadığı, diğeri de kafirlerin şerâtin fûrûu ile muhatap olup olmadıkları tartışmasıdır.

1. Din Sözcüğünün Arap Dilindeki Anlamları

Din sözcüğünün Arap dilinde kullanıldığı anlamlar konusunda dilcilerin verdikleri bilgiler büyük ölçüde aynıdır. Bu anlamlar genel olarak, “tâat”, “cezâ”, “hesap”, “sultan”, “ubudiyet”, “züll” (tezellül), “hâl”, “âdet”, “millet”, “sîretulmelik ve melekutuhu”, “siyaset”, “hastalık” ve “kazâ” olarak sıralanmıştır.⁹ Bu anlamlardan yakın içeriğe sahip olanlar gruplandırıldığında din sözcüğünün anlamlarına ilişkin olarak kabaca şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır: 1) Tâat, ubûdiyet, züll. 2) Hesap ve ceza. 3) Millet, 4) Sultan, siyaset, sîretu’l-melik, hüküm, kaza. 5) Âdet, hâl, 6) Hastalık. Nitekim Cessâs (ö. 370/981) din kelimesinin anlamlarını, “tâat”, “kahr” ve “cezâ” olmak üzere üç anlam ekseninde;¹⁰ Bâkılânî ise “cezâ”, “hüküm”, “ed-deynüne bi’l-mezâhib ve’l-milel” ve “inkıyâd ve istislâm lillâh” olmak üzere dört anlam ekseninde toparlamıştır.¹¹

2. Din Sözcüğünün Kur’ân-ı Kerîm’de Kullanıldığı Anlamlar

İçinde din kelimesinin geçtiği ayetleri açıklarken müfessirler, önce din kelimesinin Arap dilinde kullanıldığı anlamlara işaret etmişler ve hangi ayette dildeki hangi anlamın kullanıldığını belirlemeye çalışmışlardır.¹²

⁹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî (ö. 328/940), *ez-Zâhir fî me’ânî kelimâti’n-nâs*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetu’r-risâle, 1992), 1/278-279; Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Temmâm b. Atıyye el-Endelûsî el-Muhâribî (ö. 541/1147), *el-Muharreru’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1422), 1/70-72.; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1344), *el-Bahru’l-muhît*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1420), 1/37-38. İbnu’l-Enbârî bunlardan sadece cezâ, hisâb ve tâat anlamlarını ayetlerden örneklenmiştir.

¹⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs (ö. 370/981), *Ahkâmu’l-Kur’ân*, thk. Abdusselâm Muhammed Ali Şahin (Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1994), 3/117.

¹¹ Bâkılânî, *Temhîdu’l-evâil ve telhîsu’d-delâil*, 387-391.

¹² Mesela, İbn Atıyye, “mâliki yevmiddîn” ayetinin tefsirinde, Arap şiirinden örneklerle din kelimesinin Arap dilinde kullanıldığı anlamlara genişçe işaret eder. İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-azîz*, 1/70-72. Ayrıca bk. Fîrûzâbâdî, Ebu’t-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed (ö. 817/1415), *Besâiru zevî’t-temyîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Meclisu’l-a’lâ li’ş-şuûni’l-islâmiyye, 1963-1969), 2/617.

Sözlükteki anlamların ayetlerle eşleştirilmesi konusunda büyük ölçüde ayniyet olmakla¹³ birlikte, yani alimler genellikle ayetlerde geçen din kelimesine sözlükteki hangi anlamın verileceği konusunda büyük ölçüde mutabık olmakla birlikte, bazı eşleştirmelerde farklılıklar olmuştur.¹⁴ İlgili ayetlerin tefsirlerine bakıldığında, Kur'an'da birçok yerde geçen din sözcüğünün, yerine göre, Arap dilindeki muhtelif anlamlarından biriyle açıklandığı görülür.¹⁵ Bu durumda din kelimesinin içeriğinde Şâri tarafından bir değişiklik yapılmadığı söylenebilir. Ancak kelam ve fıkıh bilginlerinin, dildeki anlamlarıyla ilişkisini koruyarak din sözcüğüne özellikle bazı ayetlerdeki kullanımı bağlamında ve din tasavvurlarına bağlı olarak, tevîl yoluyla terimsel bir anlam kazandırdıkları söylenebilir. Aşağıda görüleceği üzere “inne'd-dine indellahi'l-İslam” (Allah katında din İslamdır.) (Al-i İmrân 3/19) ayetindeki din kelimesi birçok müfessir tarafından tevhid olarak açıklanmıştır.¹⁶ Bazen din tasavvurunun sonucu olarak, başka etimolojik

¹³ Hüküm anlamında kullanıldığı ayete örnek: {وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِمَا رَأَفَتْ فِي دِينِ اللَّهِ} Bk. Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî el-Kayrevânî (ö. 437/1045), *el-Hidâye ilâ Bulûğî'n-Nihâye* (nşr. eş-Şâhid el-Bûşîhî) (Mecmu'atu Buḥûşî'l-Kitâb ve's-Sunne, 1429/2008), 1/103.

¹⁴ Mesela “ما كَانَ لِأَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ” ayetindeki din sözcüğüne müfessirler “sultân”, “hüküm” ve “yargı” anlamlarını vermişlerdir. Sultan anlamı, İbn Abbâs ve Dahhâk'tan; hüküm ve yargı anlamı ise Katâde'den nakledilmiştir. Taberî, lafızlar farklı olsa da anlamın aynı noktaya geldiğini söyler. Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî et-Taberî (ö. 310/923), *Câmiu'l-beyân an tefsîri âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Dâru Hecer, 2001), 13/263-277. Mâverîdî, bu anlamlara ilaveten “âdet”i zikretmiştir. Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverîdî (ö. 450/1058), *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdumaksûd (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye), 3/64. Mâtürîdî “hüküm” anlamını, Tüsterî “sultân” anlamını tercih etmiştir. Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî (ö. 333/944), *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*, thk. Mecdî Bâselûm (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005), 5/204; Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsâ b. Abdillâh b. Refî' et-Tüsterî (ö. 283/896), *Tefsîru't-Tüsterî*, cem. Ebu Bekr Muhammed el-Beledî, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-sûd (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1423), 73. Zeccâc buradaki dîn kelimesine “sîret” anlamını verirken, İbnu'l-Enbârî herkesten farklı olarak bu ayetteki din sözcüğünün “tâat” anlamında olduğunu söylemiştir. Yine {مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ} ayetindeki din kelimesini kimileri cezâ, kimileri hesap olarak açıklamışlardır. Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî (ö. 370/980), *ez-Zâhir fi garibi elfâzi's-Şâfiî*, thk. Mes'ad Abdulhamid es-Sa'dânî (Dâru't-talâi'), 1/67.

¹⁵ Mekki b. Ebî Tâlib, din kelimesinin Arap dilinde “âdet” anlamına da geldiğini, fakat Kur'an'da hiçbir ayette bu anlamda kullanılmadığını belirtir. Bk. Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ Bulûğî'n-Nihâye*, 1/103. Dinin asıl anlamının âdet olduğunu söyleyenler de olmuştur. Şihâbuddin Ahmed b. Muhammed el-Hafâcî (ö. 1069/1659), *Hâşiyetu's-Şihâb alâ tefsîri'l-Beyzâvî* (Beyrut: Dâru Sâdır), 4/79.

¹⁶ Bu açıklama, Muhammed b. İshak'tan naklediliyor. İbnu'l-Münzir, *Tefsîru İbni'l-Münzir*, 1/148; Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nisâbûrî (ö. 319/930), *Tefsîru'l-*

denilebileceğini belirttiikten sonra tâat ibadet farkına dair şunları söyler: “İbadet tâatten daha özeldir. İbadet *ğâyetu'l-hudû'* yani kalbî tatminin ve boyun eğişin zirvesi olup sadece mabûdun tanınmasıyla birlikte olur. Dolayısıyla ibadet sadece Hâlık'a olurken, tâat hem Hâlık'a hem mahlûka olabilir.”²¹ Ebu Hilal el-Askerî'nin ifadesinde, tâat olarak adlandırılabilceği söylenen “din”in, “tedeyyün/dindarlık” anlamında olduğu söylenebilir.

Kur'an'da geçen din kelimesine verilen yaygın anlamlardan biri de “cezâ”dır (mücâzât). Cezâ, yapılan bir işten dolayı hesaba çekilip, o işin olumlu (sevap) veya olumsuz (ikâb) karşılığını görmek anlamındadır. Dilcilerin ve müfessirlerin çoğu din kelimesinin anlamları üzerinde dururken cezâ²² ve hesâbı²³ ayrı ayrı zikretmiş olsalar da, bunların en azından sonuç bakımından aynı noktaya çıktıkları söylenebilir. Nitekim İbn Atıyye (ö. 541/1147) “ملك يوم الدين” ayetindeki din kelimesinin cezâ ve hesâb olarak tefsir edileceğini, sahabeden İbn Abbâs (ö. 68/788) ve İbn Mes'ûd (ö. 32/652) ile tâbiûndan İbn Cüreyc (ö. 150/767) ve Katâde'nin (ö. 117/735) bu yöndeki açıklamalarına dayandırmaktadır.²⁴ Mâtürîdî (ö. 333/944) ve diğer birçok müfessir de “Din gününün sahibi” ayetindeki dîn sözcüğünden maksadın cezâ olduğunu belirtmişlerdir.

Toparlayıcı mahiyetteki bu iki anlam yanında din kelimesinin millet kavramıyla açıklandığı da görülür. Aynı şekilde bazı ayetlerdeki millet sözcüğü de bazen din olarak açıklanmaktadır.

Şimdi literatürde, din teriminin içeriğini, bazı ayetlerdeki, özellikle de “Allah katında din İslam'dır.” ayetindeki kullanımına ilişkin yorumlar üzerinden belirlemeye çalışalım.

3. Bütün Peygamberlerin Dini Olarak İslâm

²¹ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî (ö. 400/1009 civarı), *el-Furûku'l-luğaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Dâru'l-ilm ve'sekâfe), 1/221; Ebu'l-Bekâ Eyyub b. Musa el-Kefevî (ö. 1095/1684), *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısıri (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 583. وَأَصْلُ الدِّينِ الطَّاعَةُ وَدَانَ النَّاسِ لِلْمَلِكِ.

أَيُّ أَطَاعُوهُ وَيُجُوزُ أَنْ يَكُونَ أَصْلُهُ الْعَادَةُ ثُمَّ قَبْلَ الطَّاعَةِ دِينَ لِأَنَّهَا تَعْتَادُ وَتُوطِنُ النَّفْسَ عَلَيْهَا

²² {وَلَوْلَا أَنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ}، {وَمَا أَذْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ}، {الدِّينِ يُكَلِّبُونَ يَوْمَ الدِّينِ}، {مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ}.

²³ {يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمَ الدِّينِ}. Mücâhid, “ğayre medînin” (Vakıa 86) ayetinde geçen din'in de hesap anlamında olduğunu söylemiştir. Gaznevî ise çoğu kimsenin söylediğinin aksine, bu ayetteki din sözcüğünün cezâ değil, tâat ve ibadet olduğunu söyler. Mahmûd b. Ebi'l-Huseyn Ali b. el-Huseyn en-Nisâbüri el-Gaznevî (ö. 553/1158), *Bâhiru'l-burhân fi meânî müşkilâti'l-Kur'ân*, (Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1998), 3/1462.

²⁴ Ezherî “mâliki yevmiddin” ayetindeki dinin hesap anlamında olduğunun söylendiğine işaret eder. Ezherî, *ez-Zâhir*, 1/67. وَقِيلَ يَوْمَ الدِّينِ: يَوْمَ الْحِسَابِ.

Müfessirler, Kur'ân'da geçen din sözcüğünün bazı ayetlerde İslâm anlamında kullanıldığını belirtmişler²⁵ ve aynı şekilde İslâm kelimesini de gerek "Allah katında din İslâm'dır." ayeti, gerekse ilgili diğer ayetler bağlamında, din sözcüğünün içeriğine paralel bir şekilde açıklamışlardır. Mesela Bâkılânî, dîn sözcüğünün dildeki anlamını belirtmek üzere verdiği "inkiyâd ve istislâm" anlamını İslâm sözcüğü için de verir.²⁶ Aynı durum Taberî'de (ö. 310/923) de vardır. Taberî de hem din, hem de İslâm kavramlarını, "tezellül ve huşû ile inkiyâd" olarak açıklamıştır.²⁷ Bu da din ve İslâm sözcüklerinin, en azından bazı kullanımlarda, aynı içerikle açıklandığını ve bunun da tâat kapsamında olduğunu söylemeyi mümkün kılar.

"Allah katında din İslâm'dır." ayetindeki İslâm'ın, münhasıran son peygamber Hz. Muhammed'e gönderilen din değil, bütün peygamberlere gönderilen din olduğu, tâbiun döneminden beri dile getirilen ve tefsirlerin hemen hepsinde tekrar edilen bir anlayıştır. Bu yazının amaçları bağlamında önemli bir tespit olarak bunu vurgulamak gerekir. Buna göre, bütün peygamberlerin dini İslâm'dır ve bütün peygamberlerin ümmetleri -kendi dönemlerinde- Müslüman olarak anılır.

Bütün peygamberlere gönderilen dinin İslâm olduğu tespitinin literatürde yer alan açıklamalarla teyidi için tâbiun döneminden itibaren yapılan açıklamalara değinebiliriz. Ebu'l-Âliye (ö. 90/709), "Allah katında din İslâm'dır." ayetinde geçen "İslâm"ı, "Tek Allah için ihlâs ve ortak koşmaksızın ona kulluk etmektir; namaz kılmak, zekât vermek ve diğer farzlar ise kulluğun tâbileridir (tebe'").²⁸ şeklinde; Dahhâk (ö. 105/723), "Gönderdiğim her resûlü İslâm ile gönderdim." şeklinde;²⁹ Muhammed b. Ca'fer b. ez-

²⁵Mekkî b. Ebî Tâlib, Tevbe 9/33 {لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ} ayetindeki din kelimesinin İslâm anlamında olduğunu söyler. Bk. Bk. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 1/104. Dinin İslâm anlamında olduğu söylenen diğer bir ayet de şudur: {هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ}

²⁶Bâkılânî, *Temhid*, 1/390-392. أَنْقَادَ الْعَبْدِ بِمَا لَزِمَهُ تَعَالَىٰ وَاسْتَسْلَمَ فِيهَا لِأَمْرِهِ فَهِيَ إِسْلَامٌ

²⁷Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/281. وكذلك الإسلام وهو الانقياد بالتذلل والخشوع، والفعل منه أسلم بمعنى: دخل في السلم.

²⁸Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/273-276. أبو العالية في قوله: "إن الدين عند الله الإسلام"، قال: "الإسلام"، الإخلاص لله وحده، وعبادته لا شريك له وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وسائر الفرائض لهذا تبع

²⁹İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî (ö. 327/938), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (el-Memleketu'l-Arabiyyetu's-Suûdiyye: Mektebetu Nizar Mustafa el-Bâz, 1419), 2/618. عَنِ الضَّحَّاكِ فِي قَوْلِهِ: إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ قَالَ: لَمْ أُبْعَثْ رَسُولًا إِلَّا بِالْإِسْلَامِ

Zübeyr (ö. 110 civarı), "Ey Muhammed! Din, senin üzerinde olduğun 'Rabbi tevhi'd ve peygamberleri tasdikdir.' (et-tevhîd li'r-rab ve et-tasdik li'r-rusul)" şeklinde;³⁰ Katâde (ö. 117/735) ise dîn'i, "Allah'tan başka tanrı olmadığına şahitlik etmek ve Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdiklerini ikrar etmek" şeklinde açıklamıştır. Katâde, bu açıklamanın ardından "İşte kendisi için teşri kıldığı, elçilerinin getirdiği ve evliyâsının (ulemanın) kılavuzluk ettiği din budur. Allah bundan başkasını kabul etmez ve mücâzât sadece bunun karşılığında olur." demiştir.³¹ İbn Cüreyc'in (ö. 150/767) açıklaması da "Ey Kitab ehli, siz Allah katında dinin İslâm olduğuna ve Allah için İslâm dışında bir din olmadığına şahitlik ettiğiniz halde Allah'ın ayetlerini niye inkar ediyorsunuz?"³² şeklindedir.

Taberî, din kelimesinin bu ayette "tâat ve zillet" anlamına geldiğini belirttiikten sonra tabiûndan gelen bu açıklamalardan hareketle "Allah katında din İslâm'dır." ayetini Allah katında tâat olan şey, O'na itâat etmek, dil ve kalp ile ona ubûdiyeti ve zilleti ikrar etmek; emrettiği ve yasakladığı hususlarda O'na itâat ederek inkıyad etmek ve ubûdiyet ve ulûhiyet hususunda ona kimseyi ortak koşmadan, istikbâr ve inhirâf etmeden tâat yoluyla tezellül göstermek" olarak açıklar.³³ Taberî ayette geçen İslâm kelimesini de benzer bir içerikle "tezellül ve huşû ile inkıyâd" olarak açıklamıştır.³⁴

Zeccâc (ö. 311/923) da İbrâhim'in, Allah'ın dini olan İslâm'a yöneldiğini / hanîf olduğunu belirttiikten sonra bu yorumunu teyiden "Allah katında din İslâm'dır." ayetini zikreder ve bu ayeti "Allah her peygamberi bu dinle göndermiştir." şeklinde açıklar. Zeccâc, şerîatleri farklı olsa da her peygamberin dininin İslâm olduğunu vurguladıktan sonra "Akd, tevhi'dullah ve -şerîatleri farklı olsa da- resullere imandır. Şu var ki bir peygamberin şerîatinin terkedilmesi veya peygamberin ümmetinin halihazırda içinde

³⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/276. عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ الزَّيْبَرِ: "إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ"، أَي: مَا أَنْتَ عَلَيْهِ يَا مُحَمَّدَ مِنَ التَّوْحِيدِ لِلرَّبِّ، وَالتَّصْدِيقِ لِلرَّسْلِ

عَنْ قَتَادَةَ قَوْلُهُ: "إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ"، وَالْإِسْلَامُ: شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَالْإِقْرَارُ بِمَا جَاءَ بِهِ مِنَ عِنْدِ اللَّهِ وَهُوَ دِينُ اللَّهِ الَّذِي شَرَعَ لِنَفْسِهِ وَيَعِثُ بِهِ رِسْلَهُ، وَدَلَّ عَلَيْهِ أَوْلِيَاءُهُ، لَا يَقْبَلُ غَيْرَهُ وَلَا يَجْزِي إِلَّا بِهِ

عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ قَوْلُهُ: "يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَمْ تَكْفُرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ" أَنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ، لَيْسَ لِلَّهِ دِينٌ غَيْرُهُ

³³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/281. فَإِذْ كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ، فَتَأْوِيلُ قَوْلِهِ: "إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ": إِنَّ الطَّاعَةَ الَّتِي هِيَ الطَّاعَةُ عِنْدَهُ، الطَّاعَةُ لَهُ، وَإِقْرَارُ الْأَلْسِنِ وَالْقُلُوبِ لَهُ بِالْعِبُودِيَّةِ وَالذَّلَّةِ، وَانْقِيَادُهَا لَهُ بِالطَّاعَةِ فِيمَا أَمَرَ وَنَهَى، وَتَذَلُّلُهَا لَهُ بِذَلِكَ، مِنْ غَيْرِ اسْتِكْبَارٍ عَلَيْهِ، وَلَا انْحِرَافٍ عَنْهُ، دُونَ إِشْرَاقِ غَيْرِهِ مِنْ خَلْقِهِ مَعَهُ فِي الْعِبُودَةِ وَالْأَلُوهَةِ

³⁴ "الإسلام"، وهو الانقياد بالتذلل والخشوع

olduğu şerâte muhalif önceki bir şerâtle amel edilmesi caiz değildir” der.³⁵

Mâtürîdî, Âl-i İmran 3/19’daki İslâm’ın, bütün peygamberlerin dini olan İslâm olduğunu belirtmiş; bunu (مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا. . . ayetiyle (Âl-i İmrân 3/67) teyit ederek İbrâhim’in dininin de İslâm olduğunu söylemiş ve bu dinin en temel unsurlarını da Allah’ı birlemek (tevhîd) ve O’na kulluk etmek olarak açıklamıştır.³⁶ Mâtürîdî ilgili ayette geçen İslâm’ın da kimilerine göre eşyayı bütünüyle Allah’a ait kılmak, kimilerine göre hudû’ olduğunu, kimilerine göre ihlâs olduğunu, bunların da nihai tahlilde daha önce belirttiği hususa raci olduğunu belirtmiştir.³⁷ Mâtürîdî din sözcüğünün “mezheb ve mu’tekad (doğruluğuna kanaat getirilen şey)” anlamında kullanıldığını da belirtir. Mesela Şûrâ 42/13 (شَرَعَ) Mâtürîdî din sözcüğünün “mezheb ve mutekad” olarak açıkladıktan sonra, Nuh’a ve zikredilen diğer peygamberlere gönderilen dinin, Allah’ı birlemek (tevhîd) ve ona kulluk etmekten ibaret olduğunu; her ne kadar şerâatleri ve hükümleri farklı olsa da bütün nebilerin ve resullerin Allah’ı birlemeye (tevhîd) ve ona ibadete davet ettiklerini belirtir.³⁸ Aynı şekilde İbn Ebi’z-Zemenîn (ö. 399/1008) kitap verilenlerin “İslâm” üzere

³⁵ Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî (ö. 311/923), *Meâni'l-Kur’ân*, Abdulcelil Abduh Şelebi (Beyrut: Alemu'l-kütüb, 1988), 1/213. فالمعنى: أن إبراهيم حنيف إلى دين الله، دين الإسلام كما قال عز وجل: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ) فلم يعث نبي إلا به. وإن اختلفت شرائعهم، فالعقد توحيد الله عز وجل والإيمان برسله وإن اختلفت الشرائع إلا أنه لا يجوز أن تترك شريعة نبي، أو يعمل بشريعة نبي قبله تخالف شريعة نبي الأمة التي يكون فيها

³⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2/330-332. Mâtürîdî, başka bir yerde dini, sadece tevhid ve kulluğa özgülemiştir. Mâtürîdî, *Te’vilât*, 9/111. فيكون كأنه قال: شرع لكم من الأديان جملة الدين الذي وصى به نوحًا ومن ذكر من الأنبياء، وهو التوحيد لله - تعالى - والعبادة له، والأنبياء والرسل جميعًا إنما بعثوا للدعاء إلى توحيد الله، وجعل العبادة له، وإن اختلفت شرائعهم وأحكامهم، وذلك قوله: (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا).

³⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2/336, 6/76. الدين عند الله الإسلام، والإسلام في الحقيقة-: جعل كلية الأشياء لله، لا شريك له فيها: في ملك، ولا إنشاء، ولا تقدير. والإيمان: التصديق بشهادة كلية الأشياء لله تعالى، بأنه ربهما وخالفها على ما عليها، جل عن الشركاء. وقد قيل: الإسلام: خضوع. وقيل: الإخلاص، وهو يرجع إلى ما بينا

³⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 9/111.

الدين يذكر ويراد به المذهب والمعتقد؛ كقوله: (لَكُمْ دِينُكُمْ وَبِي دِينٍ)، وقوله - تعالى - : (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ)، فكان المعنى من قوله: (شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا): هو المذهب وما يعتقد، وقد ذكر الدين معرفًا بالألف واللام وأنه للجنس، فيكون كأنه قال: شرع لكم من الأديان جملة الدين الذي وصى به نوحًا ومن ذكر من الأنبياء، وهو التوحيد لله - تعالى - والعبادة له، والأنبياء والرسل جميعًا إنما بعثوا للدعاء إلى توحيد الله، وجعل العبادة له، وإن اختلفت شرائعهم وأحكامهم، وذلك قوله: (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا)

olduklarını tasrih ederken,³⁹ Ebû Hayyân (ö. 745/1344), belki kısmen farklı olarak “Allah katında din İslâm’dır.” ayetindeki dini, bir yerde millet, bir yerde millet ve şerîat olarak açıklamaktadır.⁴⁰

Semerkandî, (ö. 860/1456) ilgili ayeti (Âl-i İmrân 3/19) “Allah’ın razı olduğu din İslâm’dır.”⁴¹ şeklinde açıkladıktan sonra önceki din mensuplarının da Müslüman olduğundan, mesela İsa’nın kendi ashabını Müslüman olarak isimlendirdiğinden ve Yahudilerin İsa’nın ümmetinin de aynı adla anılmalarını kıskanarak kendi adlarını Yahudî olarak değiştirdiğinden, daha sonra Pavlos’un İsa’nın dinine inananların ismini Nasârâ olarak değiştirdiğinden söz etmektedir.⁴² Yine İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1393), İslâm’ın, bütün peygamberlerin üzerinde oldukları din olduğunu belirtmektedir.⁴³

İsmâil Hakkı Bursevî’nin (ö. 1137/1725), şeyhim dediği Osman Fazlî’den⁴⁴ naklettiği şu değerlendirme hem din ve şerîatin mahiyetini hem de şerîat din ilişkisini belirleme noktasında oldukça önemlidir. Bursevî sunları söyler:

“Kelamın indirilmesi, hak dine davettir. Hak din ise Adem’den bizim peygamberimize gelinceye değin İslâm’dır. Nitekim Allah Teala ‘Allah katında din İslâm’dır.’ demiştir. İslâm dininin hakikati tevhîd; sûreti ise - şartlar mesabesinde olan- şerâi’dir. Bu din, başlangıcından kıyametin sonuna kadar hakikati itibarıyla tek; sûret ve şartları itibarıyla muhtelifdir. Bu sûrî

³⁹ İbn Ebi’z-Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Kurtubî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Ebu Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe ve Muhammed Mustafa el-Kenz (Kahire: el-Fârûku’l-hadîse, 2002), 1/280.

⁴⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 1/38, 3/67. إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ أَيُّ الْمِلَّةِ وَالشَّرْعِ، وَالْمَعْنَى: إِنَّ الدِّينَ الْمُتَّبَعُ أَوْ النَّافِعُ أَوْ الْمُقَرَّرُ

⁴¹ Semerkandî, *Bahru’l-ulûm*, 1/201. إن الدين المرضي عند الله الإسلام. Semerkandî’nin bu açıklamayı “وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا” (Mâide 5/3) ayetini göz önünde tutarak yaptığı bellidir.

⁴² Semerkandî, *Bahru’l-ulûm*, 1/201. وبقال: إنهم. فلما بعث الله تعالى محمداً، كفروا حسداً منهم، هكذا قال مقاتل. ويقال: إنهم. عليه السلام سمى أصحابه مسلمين، فحسدتم اليهود لمشاركتهم في الاسم فغيروا ذلك كانوا مسلمين، وكانوا يسمون بذلك، وكان عيسى الاسم، وثموا يهوداً، وأما النصارى فغيرهم عن ذلك الاسم بولس، وسماهم نصارى

⁴³ İbn Receb el-Hanbelî, *Revâiu’t-tefsîr*, cem ve tertib: Ebû Muâz Târik (el-Memleketu’l-Arabiyyetu’s-Suûdiyye: Dâru’l-âsime, 2001), 1/77.

⁴⁴ Atpazarî Osman Fazlı (ö. 1102/1691), Celvetî şeyhi Zâkirzade Abdullah’ın halifelerinden olup vahdet-i vücudcu görüşleriyle tanınan, zahir ilimlerinde de behresi olan bir Osmanlı alimidir. Sadruşşerîa’nın fıkıh usulü eseri *et-Tenkîh* üzerine şerhi ve Teftâzânî’nin *et-Telvîhi* üzerine haşiyesi vardır.

ihtilaf, 'aslî ittihâd'a ve 'vahdet-i hakîkiyye'ye aykırı değildir."⁴⁵

Bursevî, başka bir yerde de İslâm dininin usûl itibarıyla tek, fûrû' itibarıyla çok ve çeşitli olduğunu; ümmetlerin istidatlarına mebni olan şerâatler hasebiyle ârız olan kesretin, dinin vahdetini zedelemeyeceğini belirtmiştir.⁴⁶ Aynı mealde olmak üzere Bursevî "Peygamberler, dinin aslı hususunda müttelik ve müşterektirler. Hepsi de dini ikame etmiş, hizmetinde bulunmuş, dine davet etmiş ve bu hususta ihtilaf etmemişlerdir. Nitekim Allah Teala bu ittifak ve ittihadı belirtmek üzere peygamber ayırımı yapmaksızın, 'Allah katında din İslâm'dır.' demiştir. Peygamberler fûrû ve ahkâm hususunda ise farklıdır. 'لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا' ayeti de bunu ifade eder. Ümmetlerin değişik olmasından ve tabiatların farklılığından doğan bu ihtilaf, sözü edilen ittifakı zedelememiştir."⁴⁷ demektedir. Bursevî, bu açıklamalarıyla, adeta, özü aynı kalmakla birlikte, dinin, hayat içinde görünür hale gelmesinin şerâatler yoluyla olduğunu ve farklı şerâatler sebebiyle ortaya çıkan farklı görünümlerin onun İslam olarak nitelendirilmesine engel olmayacağını söylemektedir.

Bu noktada gözden kaçırılmaması gereken bir husus vardır ki o da şudur: Bütün peygamberlerde ortak olan şeyler din olarak adlandırılıp buna da İslam denildiği gibi, her birinde ortak olan bu yalın din yanında verilen şerâatler eklendiğinde de yine İslam olarak adlandırılmaktadır. Bu tespite göre, dinin özü bütün peygamberlerde aynı kalmakla birlikte, şerâatler farklılaşabilmekte ve bu farklılığa rağmen hepsi İslam olarak isimlendirilmiş olmaktadır.

Bu tespit, Hz. Peygamber'e gönderilen şerâatin -zaman, zemin ve kişilere bağlı olarak gerçekleşen- farklı yorumlarının, daha açık söylersek fıkıh faaliyeti sonucunda ulaşılan farklı sonuçların -din ve şerâat ilkelerinin

⁴⁵ İsmâîl Hakki Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beirut: Dâru'l-fikr), 2/12-13. قال شيخنا العلامة في بعض تحريراته المقصود من إنزال الكلام مطلق الدعوة الى الدين الحق والدين الحق من زمن آدم الى نبينا عليهما الصلاة والسلام الإسلام كما قال تعالى إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وحقيقة دين الإسلام التوحيد وصورته الشرائع التي هي الشروط وهذا الدين من ذلك الزمان الى يوم القيامة واحد بحسب الحقيقة وسواء بين الكل ومختلف بحسب الصورة والشروط وهذا الاختلاف الصوري لا يناقض الاتحاد الأصلي والوحدة الحقيقة انتهى

⁴⁶ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/261.

⁴⁷ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/296. واعلم أن الأنبياء عليهم السلام مشتركون ومتفقون في اصل الدين وجميعهم أقاموا الدين وقاموا بخدمته وداموا بالدعوة اليه ولم يتخلفوا في ذلك وباعتبار هذا الاتفاق والاتحاد في الأصول قال الله تعالى ان الدين عند الله الإسلام من غير تفرقة بين نبي ونبي ومختلفون في الفروع والاحكام قال تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وهذا لاختلاف الناشئ من اختلاف الأمم وتفاوت طبائعهم لا يقدر في ذلك الاتفاق

hayata geçiriliş biçimi anlamında, kısaca Müslümanlık anlamında- İslam olarak adlandırılmasının, bir 'Hanefi İslamı'ndan, bir 'Şâfiî İslamı'ndan, hatta bir 'Türk İslamı'ndan, bir 'Avrupa İslamı'ndan söz edilmesinin mümkün olup olmayacağı sorusuna cevap ararken bir dayanak noktası olarak kullanılmaya elverişli gözükmemektedir.

Din, şer'at ve İslam sözcüklerinin kullanımına ilişkin olarak yapılan bu iktibaslardan sonra ulemanın "Allah katında din İslam'dır." ayetindeki ve ilgili diğer ayetlerde geçen din, şer'at ve İslam sözcüklerinin içeriklerine ilişkin olarak söylediklerinden hareketle bazı tespitler yapmak istiyoruz.

4. Din Kavramına İlişkin Bazı Tespitler:

Din kavramıyla ilgili olarak yapacağımız birinci tespit şudur: Bütün peygamberlere gönderilen din özü itibarıyla aynıdır ve ilk peygamberden son peygambere kadar aynı içerikle vahyedilmiştir.⁴⁸

Bütün peygamberlerin dininin tek ve aynı olması, başlangıçtan kıyamete kadar insanlar arasında "**tek din akrabalığı**" bulunduğunu vurgulaması bakımından önemlidir. Gerek tek ve aynı din vurgusu, gerekse bu tek dinin özünün tev'hîd olması ve temel fitrî ahlâkî değerleri içermesi, -şer'atleri, hukukları, âdetleri farklı bile olsa- insanlar arasında temel fitrî ve ahlâkî ilkelerde bir birliğin ve buluşmanın sağlanmasına hizmet etme potansiyeline sahiptir ve bu yönüyle din, -şer'atlerden farklı olarak- **evrensel**dir. İslam bilginlerinin ihtilafsız bir şekilde, kafirlerin ilkesel olarak dinin usûlüyle, yani dinin sözü edilen bu içeriğiyle muhatap olduklarını söylemeleri, bu içeriğin ve buna ilişkin hitabın evrensel olduğu konusunda önemli bir karîne teşkil eder. Bu tespit üzerinden ifade etmek gerekirse dinin geleceği, dînî söylemlerin, dinin özünü oluşturan bu evrensel değerler/hakikatler üzerinden ve bu değerler ekseninde oluşturulmasına bağlı görünmektedir. Esasen قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَعُولُوا ائْتَمَرُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ (Al-i İmran 3/64) ayetindeki çağrı da bu noktayı vurgulamaktadır.

Birincinin devamı sayılabilecek ikinci tespit, dinin şer'at'tan bağımsız bir varlığı ve tanımının olduğudur. Ebû Hilâl el-Askerî'nin "Din, -bünyesinde şer'at' olmasa bile- insanın zâhip olduğu ve kendisini Allah'a

⁴⁸ Fahreddîn Râzî, şer'atleri neshedilmiş olduğu halde son dinde, önceki peygamberlere iman etmenin emredilmesini dinin tekliği ile irtibatlandırır. Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn er-Râzî (ö. 606/1210), *Mefâtihu'l-ğayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1420), 8/282.

yakınlaştıracığına itikat ettiği şeydir.”⁴⁹ şeklindeki din tanımında, dinin şerâatten bağımsız bir varlığı ve tanımı olduğu açıkça görülmektedir. Yine Fahreddîn Râzî de “Şerea lekum mine’ d-dîni mâ vassâ bihî Nûhan..” (Şûrâ 42/13) ayetini tefsir ederken, tekâlif ve ahkâmın, peygamberlerin şerâatlerinde farklılık gösterdiği noktasından hareketle bu ayette geçen “dîn”in, tekâlif ve ahkâmdan farklı olması gerektiğini belirttikten sonra buradaki dinden muradın şerâatlerin değişmesiyle değişmeyen bir şey olması gerektiğini, bunun da temel inanç esasları olduğunu vurgular.⁵⁰ Fahreddîn Râzî, yine bu ayetten hareketle şerâatlerin iki kısım olduğunu, bir kısmında nesih söz konusu olmayacağını ve bu kısmın bütün dinlerde ve şerâatlerde devamının zorunlu olduğunu (doğruluk, adalet ve ihsanın güzelliğine kail olmak; yalanın, zulmün ve eziyet vermenin çirkinliğine kail olmak bu kısımda yer alır); bir kısmının ise farklılık gösterebileceğini söyler. Râzî’nin bu ifadelerinde şu iki hususun altı çizilmektedir: Birincisi, peygamberlere gönderilen şerâatlerin bütünüyle değişiklik göstermeyip, her peygamberde devam eden hususlar olduğu; ikincisi ise, her peygamberde değişmeksizin aynı kalan hususların daha çok temel ahlâkî ilkelere ilişkin olduğudur. Buna göre Fahreddîn Râzî’nin temel ahlak ilkelerini, -dînin değil- şerâatin “her peygamberde aynı kalan kısmı kapsamında” gördüğü söylenebilir. Bu da ister bütün peygamberlerin müşterek olan din kapsamında görülsün, isterse şerâatlerin değişmeyen kısmı kapsamında görülsün, temel ahlak ilkelerinin evrensel olduğunu söylemeye imkân verir.

Üçüncü tespit, bütün peygamberlerde tek ve aynı olan dinin içeriğine ilişkindir. Bütün peygamberlere gönderilen dinin içeriğinin “tevhîd”⁵¹ (Allah’ı birlemek) olduğunda İslam bilginlerinin ittifakı vardır. Çoğu bilgin tevhîd yanında “Allah’a karşı samimiyet” (ihlâs lillâh), “adalet”⁵² ve “ubûdiyet”i de dinin kapsamına dahil etmişlerdir. Bunlar, esasında tevhîdle yakından ilgili olup değişik yönlerden onu teyit eden ve Yaratıcıya yakınlaşma vesilesi olan tâat boyutuna dikkat çeken hususlardır. Tevhîd,

⁴⁹ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku’l-luğaviyye*, 1/220. وَالَّذِينَ مَا يَذْهَبُ إِلَيْهِ الْإِنْسَانُ وَيَعْتَقِدُ أَنَّهُ يَقْرَبُهُ إِلَى اللَّهِ وَإِنْ

لَمْ يَكُنْ فِيهِ شَرَائِعَ

⁵⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 27/587.

⁵¹ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/144-146. {شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا} أَنْ الْمُرَادُ مِنَ الدِّينِ إِنَّمَا هُوَ أَصْلُ التَّوْحِيدِ لَا مَا

أَنْدَرَسَ مِنْ شَرِيعَتِهِ

⁵² Kur’an’da sadece içinde adl ve kıst sözcükleri geçen ayetler incelendiğinde bile Kur’an’ın adalet vurgusu hakkında esaslı bir fikir edinilebilir. Mâtürîdî Kur’an’da geçen kıst kelimesinin her yerde adalet anlamına geldiğini özellikle vurgular. Bk. Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 2/332. وَالْقِسْطُ هُوَ الْعَدْلُ فِي جَمِيعِ الْقُرْآنِ.

ihlâs, ubudiyet ve adalet yanında, hiçbir peygamberde değişmeyen, diğer temel inanç ilkelerini de dinin özüne dahil eden bilginler vardır. Nitekim birçok bilgin, Allah'a, meleklerine, resullerine, kitaplarına ve ahiret gününe iman etmeyi bütün peygamberlerde ortak olan dinin içeriği olarak zikretmişlerdir. Hanefîlerin, iman edilmesi gereken hususlar bakımından peygamber ile herhangi bir mümin arasında fark olmadığı vurgusu da bu hususu teyit etmektedir. Son olarak gerek "Sen en güzel bir ahlak üzeresin." ayeti, gerekse Hz. Peygamberin güzel ahlak vurgusu yapan hadislerinden hareketle, temel ahlak ilkelerinin de bu ortak dînin içeriğine dahil edilmesi mümkündür. Nitekim Tahâvî, güzel ahlakın "din" anlamına da geldiğini söyleyerek {وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ} ayetini (Kalem 68/4) "عَلَىٰ دِينٍ عَظِيمٍ" şeklinde ve "لَيْسَ شَيْءٌ أَثْقَلُ فِي الْمِيزَانِ مِنْ حُسْنِ الْخُلُقِ" hadisini de "husnû'd-dîn" (dinin güzel yaşanması, güzel dindarlık) şeklinde açıklar ve bu dinin, Allah'ın bütün insanları çağırdığı İslâm olduğunu söyler.⁵³ Fahreddîn Râzî de, dinin içeriğinin temel inanç ilkeleri olan hususlara îmân olduğunu belirttikten sonra, güzel ahlakın bu imanın doğal sonucu olduğunu göstermek üzere "İman, dünyadan yüz çevirip ahirete yönelmeyi, mekârim-i ahlak hususunda çaba gösterip, rezâil-i ahvâlden sakınmayı gerektirir."⁵⁴ şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır.

Dîn'in içeriğinin özüne tevhîd ve adaleti yerleştiren Zemahşerî (ö. 538/1144) bunu temellendirmek üzere, "inneddin..." ayetinin, "müste'nefe" olup, bir önceki ayetin tekidi mahiyetinde olduğunu belirtir ve "Bu tekidin faydası nedir?" sorusuna şu cevabı verir: "Önce zikredilen 'Lâilâhe illallah' ifadesi, tevhîd; 'kâimen bi'l-kıst' ifadesi ise adalettir. Allah bu iki ifadenin hemen peşinden 'Allah katında din İslâm'dır.' demekle İslâm'ın tevhîd ve adalet olduğunu bildirmiş olmaktadır." Zemahşerî devamında dinin

⁵³ Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî (ö. 321/933), *Şerhu Müşkil'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Müessesetu'r-risâle, 1415), 11/252,257-265. Hz. Peygamberden güzel ahlakın önemini vurgulayan birçok hadis rivayet edilmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: "إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ",

إِنَّ الْعَبْدَ الْمُسْلِمَ يَحْسُنُ خُلُقَهُ، حَتَّى "، «إِنَّ الرَّجُلَ لَيُذْرِكُ بِحُسْنِ خُلُقِهِ دَرَجَةَ الْقَائِمِ بِاللَّيْلِ»، "خَيْرُكُمْ إِسْلَامًا أَحْسَنُكُمْ أَخْلَاقًا إِذَا فُتِّهُوا" «إِنَّ مِنَ الْإِيمَانِ حُسْنٌ، "إن من كمال الإيمان حسن الخلق"، "بُدْجَلَةُ حُسْنِ خُلُقِهِ الْجَنَّةُ، وَيَسِيءُ خُلُقُهُ، حَتَّى يُدْجَلَهُ سُوءُ خُلُقِهِ النَّارَ الْخُلُقِ، وَأَفْضَلُكُمْ إِيْمَانًا أَحْسَنُكُمْ خُلُقًا»

«لِكُلِّ دِينٍ خُلُقٌ، وَإِنَّ خُلُقَ الْإِسْلَامِ الْحَيَاءُ»، وَذَلِكَ لِأَنَّ حَقِيقَةَ الْإِسْلَامِ حُسْنُ الْخُلُقِ

أَنَّهُ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْإِسْلَامِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "حُسْنُ الْخُلُقِ"، ثُمَّ رَاجَعَهُ الرَّجُلُ، فَلَمْ يَزَلْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "حُسْنُ الْخُلُقِ" حَتَّى بَلَغَ خَمْسَ مَرَّاتٍ

⁵⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 27/587.

mahiyetini tevhîd ve adalet olmak üzere iki temel unsura indirgemiş ve bu iki şey dışında hiçbir şeyin Allah katında din olamayacağını iddia etmiştir.⁵⁵ Bu hasr ve indirgemenin, ilk bakışta, diğer iman esaslarının din kapsamında olmadığı anlaşılabilir. Ancak Zemahşerî'nin başka yerlerde, ahirete, meleklerle ve kitaplara iman etmeyi de din kapsamında değerlendirdiği dikkate alınca, yukarıdaki ifadesini dinin en temel iki unsuru olarak anlamak doğru olur. Ebû Hayyân el-Endelusî (ö. 745/1344), Zemahşerî'nin bu yorumunun aslen Mu'tezilî olduğu söylenen Ebû Alî el-Fârisî'ye (ö. 377/987) ait olduğunu, Zemahşerî'nin onu izlediğini belirtmiştir.⁵⁶ Sonraki müfessirler Zemahşerî'nin bu yorumuna yer vererek, iki ihtimali gündeme getirmişlerdir. Birincisi, ayetin "Allah katında din İslam'dır." kısmının, "bedelü'l-küll" kabul edilmesi halinde din, tevhîd ve adaletten ibaret olurken, "bedelü'l-iştîmâl" yapılması halinde ise tevhîd ve adalet, dinin şumulüne giren şeylerden bir kısmı olmaktadır.⁵⁷ Özellikle dinin özünün tevhîd olduğu iddiası sonraki müfessirlerin çoğu tarafından benimsenmiştir.⁵⁸ Ancak Fahreddîn Râzî, Zemahşerî'nin bu yorumunu mezhebî taassuba bağlamış ve Zemahşerî'yi "miskin" sıfatıyla yaftalayarak, onun bu işleri bilmekten uzak olduğunu söylemiştir.⁵⁹

Dinin özünün bir parçası olan adaletin hangi durumda nasıl gerçekleşeceği ise şerîatlere bırakılmıştır. Şerîatler bu yönüyle tâat

⁵⁵ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Keşşâf an ğavâmizi hakâiki't-tenzîl* (Beirut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1407), 1/345. وَقَوْلُهُ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ جُمْلَةٌ مُسْتَأْنَفَةٌ مُؤَكَّدَةٌ لِلْجُمْلَةِ الْأُولَى. فَإِنْ قُلْتُمْ: مَا فَائِدَةُ هَذَا التَّوَكُّيدِ؟ قُلْتُمْ: فَائِدَتُهُ أَنْ يَقُولَ: (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) تَوْحِيدًا، وَقَوْلُهُ: (فَاتِمًا بِالْقِسْطِ) تَعْدِيلٌ، فَإِذَا أَرَدَفَهُ قَوْلُهُ: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ) فَقَدْ آذَنَ أَنْ الْإِسْلَامَ هُوَ الْعَدْلُ وَالتَّوْحِيدُ، وَهُوَ الدِّينُ عِنْدَ اللَّهِ، وَمَا عَدَاهُ فَلَيْسَ عِنْدَهُ فِي شَيْءٍ مِنَ الدِّينِ

⁵⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd*, 3/68. Ebu Hayyân'ın öğrencisi de bunu tekrar etmiştir. Bk. es-Semîn el-Halebî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. Abdiddâim el-Halebî (ö. 756/1355), *ed-Dürrü'l-masûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimeşk: Daru'l-kalem), 3/83.

⁵⁷ es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 3/83.

⁵⁸ Mesela bk. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/12.

⁵⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ġayb*, 6/170. وَلَقَدْ خَاضَ صَاحِبُ «الْكَشَّافِ» هَاهُنَا فِي التَّعَصُّبِ لِلْإِعْتِزَالِ وَزَعَمَ أَنَّ الْآيَةَ دَالَّةٌ عَلَى أَنَّ الْإِسْلَامَ هُوَ الْعَدْلُ وَالتَّوْحِيدُ، وَكَانَ ذَلِكَ الْمَسْكُونُ بَعِيدًا عَنْ مَعْرِفَةِ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ إِلَّا أَنَّهُ فَضُولِي كَثِيرًا الْخَوْضُ فِيمَا لَا يَعْرِفُ، وَزَعَمَ أَنَّ الْآيَةَ دَلَّتْ عَلَى أَنَّ مَنْ أَحْزَرَ الرُّؤْيَا، أَوْ ذَهَبَ إِلَى الْجُبْرِ لَمْ يَكُنْ عَلَى دِينِ اللَّهِ الَّذِي هُوَ الْإِسْلَامُ، وَالْعَجَبُ أَنَّ أَكْبَارَ الْمُعْتَزِلَةِ وَعُظَمَاءَهُمْ أَقْبَلُوا أَعْمَارَهُمْ فِي طَلَبِ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّهُ لَوْ كَانَ مَرْئِيًّا لَكَانَ جِسْمًا، وَمَا وَجَدُوا فِيهِ سِوَى الرُّجُوعِ إِلَى الشَّاهِدِ مِنْ غَيْرِ جَامِعِ عَقْلِي قَاطِعٍ، فَهَذَا الْمَسْكُونُ الَّذِي مَا شَمَّ رَاحِحَةَ الْعِلْمِ مِنْ أَيْنَ وَجَدَ ذَلِكَ، وَأَمَّا حَدِيثُ الْجُبْرِ فَالْخَوْضُ فِيهِ مِنْ ذَلِكَ الْمَسْكُونِ خَوْضٌ فِيمَا لَا يَعْنِيهِ، لِأَنَّهُ لَمَّا اعْتَرَفَ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَالِمٌ بِجَمِيعِ الْجُزْئِيَّاتِ، وَاعْتَرَفَ بِأَنَّ الْعَبْدَ لَا يُمْكِنُهُ أَنْ يَقْلِبَ عِلْمَ اللَّهِ جَهْلًا، فَقَدِ اعْتَرَفَ بِحَدِّ الْجُبْرِ، فَمِنْ أَيْنَ هُوَ وَالْخَوْضُ فِي أَقْنَالِ هَذِهِ الْمَبَاحِثِ.

keyfiyetinin peygamber aracılığıyla belirlenmesine yönelik düzenlemeler olarak nitelendirilebilir. İslâm'ın son peygamberi olan Hz. Muhammed'in şer'îti de aynı şekilde genel olarak kulluğun keyfiyeti kapsamında, adaletin hangi durumda nasıl gerçekleşeceğini göstermek üzere vaz' edilmiştir. Bu son şer'îtin açılımı ve uygulanması, Hz. Peygamberin hayatında Sünnet üzerinden gerçekleşmiştir. Peygamber sonrası dönemde ise bu misyon, aşağıda inceleneceği üzere, fukaha tarafından sürdürülecektir.

Dördüncü tespit şudur; din kelimesi, öz itibarıyla yani insanların kabulünden bağımsız olarak ve "neyse o olarak" din anlamında kullanıldığı gibi, o dinin insanlar tarafından kabul edilip hayata geçiriliş ve yaşanış tarzı, yani "tedeyyün" veya "dindarlık" anlamında da kullanılabilir. Literatürde bu yönde yorumlanacak pek çok değerlendirme bulunmaktadır. Mesela İbn Atıyye'nin "Kişinin söz, amel ve itikadında "millet"ten aldığı pay (haz) da din olarak adlandırılır." şeklindeki ifadesi,⁶⁰ "din olması bakımından din" in değil, "yaşantı olması bakımından din" in, yani bir bakıma, "tedeyyün"ün tanımı gibidir. Yine Debûsî'nin "kendisiyle tedeyyün edilen iman ve şer'î" şeklindeki din tanımı da aynı şeyi ifade etmektedir.⁶¹

B. Şer'îat:

Literatürde yer alan ve bir kısmına yukarıda işaret edilen bilgilerden hareketle şer'îat kavramıyla ilgili olarak şu tespitleri yapabiliriz:

Birinci tespit: Şer'îat, yine peygamber vasıtasıyla kullara ulaştırılmış olsa da, mahiyeti itibarıyla, dinden farklıdır. Şer'îatler, genel olarak, neshi mümkün⁶² emir ve nehiylerle düzenlendiği için, peygamberden peygambere değişiklik göstermiştir, fakat bu değişiklik dinin teklifine ve aynı oluşuna bir halel getirmemiştir. Dinin tek, şer'îatlerin muhtelif olduğu anlayışı, "Sizden her birinize birer şir'at ve minhac verdik." (Mâide 5/48) ayeti⁶³ üzerinden,

⁶⁰ Bu kullanımı İbn Atıyye, "فيقال فلان حسن الدين" ifadesiyle ve Hz. Ali'nin «محبية العلماء دين يدان به» sözüyle örneklendirmiştir. Bu örneklendirmeler, İbn Atıyye'nin, din kelimesini, adeta "tedeyyün" olarak açıkladığı intibahı uyandırmaktadır.

⁶¹ Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî (ö. 430/1039, *Takvîmu'l-edille*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001), 1/254. {شرح لكم من الدين} Benzer açıklama için bk. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090), *Usûlü'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife), 1/105.

⁶² Fahreddîn Râzî'nin, aşağıda bahsedilecek olan, "ibadetlerin formlarının değil özlerinin bütün şer'îatlerde mevcut olduğu" şeklindeki yaklaşımı dikkate alındığında, onun ibadetlerin özlerinin neshe açık olmadığı düşüncesinde olduğu söylenebilir.

⁶³ "Her birinize bir şir'at ve minhac verdik." ayetinden hareketle peygamberlerin şer'îatlerinin farklılığına istidlal edilmesi, bu ayetle milel-i muhtelif ehlinin kastedildiğini söyleyenlere göredir. Bu ayetle Mücâhid'in bu yöndeki -pek tasvip görmeyen-

hemen tüm tefsirlerde Katâde'den nakledilmiş⁶⁴ ve benimsenmiştir. Ebû Hanîfe'nin dinin tek, şeriatlerin muhtelif olduğu vurgusu da burada hatırlanabilir. Bu yaygın kabul de gösteriyor ki, din ve şerâat birbirine zıt kavramlar olmasa bile mahiyetçe farklı, fakat birbirini tamamlayan kavramlardır. Şerâatin dinden farklı bir mahiyete sahip olduğunu şuradan anlamak da mümkündür: Şayet din ve şerâat aynı olsaydı, şerâatin değişmesiyle din de değişmiş olurdu. Halbuki ilgili ayetlerin yorumlarından da anlaşılacağı üzere, tek din vardır; o da İslâm'dır ve bu din, şerâatlerinin değişmesine rağmen, hiçbir peygamberde değişmemiştir. Literatürde, zaman zaman, din ve şerâat sözcüklerinin birbirlerinin yerine kullanılması, bunların aynı anlama geldiği şeklinde bir yanılgıya yol açmamalıdır⁶⁵. Nitekim Fîrûzâbâdî, din ve şerâat farkına değindikten sonra din kelimesinin şerâat için kullanılmasının mecaz kabilinden olduğunu belirtmektedir.

Bütün dinlerde bir şerâat vardır, diğer bir ifadeyle şerâatsiz din yoktur⁶⁶. Bu bakımdan, şerâat, her ne kadar doğrudan dinin mahiyetine dahil değilse de, dinin mahiyetinin gereği olan tâatin keyfiyetinin belirlenmesi ve dinin yaşanması için adeta bir ön şart mesabesinde görülmüştür. Nitekim Fahreddîn Râzî, şekilleri değişik olsa bile, namaz, zekat gibi ibadetlerin özünün, bütün şerâatlerde mevcut olduğunu belirtmektedir. Bu bakımdan,

yorumundan hareketle, Hz. Muhammed'in ümmetinin kastedildiğini söyleyenler ise ayetteki şir'at'i, "sünnet", minhac'ı da "sebîl" olarak açıklamışlardır. Bu yoruma göre ayetin anlamı, "Ey Muhammed'in getirdiği dine girenler! Biz, Resûle indirdiğimiz kitabı sizin için bir sünnet ve yol kıldık." şeklinde olmaktadır. Bk. Taberî (ö. 310/923), *Câmiu'l-beyân*, 10/385-386.

⁶⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teymî (ö. 200/815), *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004), 1/403; Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerrî (ö. 211/826-27), *Tefsîru Abdurrezzâk*, thk. Mahmûd Abduh (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419), 2/22. Taberî de şir'at ve şerâatin birebir aynı olduğunu (بعينها "هي" "الشرعة" "و" "الشرعة") belirttiikten sonra

Katâde'den şu nakilde bulunur: "عن قتادة قوله: "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا" يقول: سبيلا وسنة. والسنن مختلفة: للتوراة شرعية، وللإنجيل شرعية، وللقرآن شرعية، محل الله فيها ما يشاء، ويحرم ما يشاء بلاء، ليعلم من يطع من يعصيه. ولكن الدين الواحد الذي لا يقبل غيره: التوحيد والإخلاص لله، الذي جاءت به الرسل

Taberî (ö. 310/923), *Câmiu'l-beyân*, 10/383.

⁶⁵ Şerâat kelimesini hem fıkıhı hem de sem'î delillerle sabit olan rü'yet meselesi, mead, icma ve kıyasın hücciyeti gibi hususları içine alacak şekilde açıklandığı da görülür. Bk. Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî (ö. 792/1390), *et-Telvîh*, 1/6. Başka bazı müellifler tarafından da tekrarlanan bu kullanımın, büyük ölçüde eş-şer' kelimesinin anlamına tekabül eden ve titiz olmayan genel bir kullanım olduğu bellidir.

⁶⁶ Tefsirlerde yer alan, Hz. İsa'nın yeni bir şerâat getirmeyip Tevrat hükümleriyle amel ettiği yönündeki bilgi, bu tesbite aykırı değildir. Çünkü bu durumda da yine bir şerâat söz konusudur.

genel olarak, dinin özünü teşkil eden tevhid, tâat, ihlas, adalet gibi hususların gerçekleştirilme biçimlerine ilişkin olduğu noktasından hareketle, şerîatin, peygamber aracılığıyla kullara ulaşan ve dinin görünür hale gelmesini sağlayan tamamlayıcı bir parça olarak düşünülmesi mümkündür.

Burada, “İslam bilginleri şerîatlerin muhtelif olduğunu kabul ettikleri halde, usulcüler niçin önceki şerîatlerle amel etmenin caiz olup olmadığını tartışmışlardır?” şeklinde bir soru akla gelebilir. Bu sorunun cevabı basitçe şudur: Usulcüler, önceki şerîatlerle amelin cevazını mutlak olarak değil, naslarda önceki şerîatlere ait olarak yer alan hükümler üzerinden tartışmışlardır. Hiçbir usulcü, naslarda zikredilenler dışında önceki şerîatlerle amel konusunu tartışmamıştır. Şayet önceki şerîatlere ait bazı hükümler naslarda yer almamış olsaydı usulcülerin gündemine bu tartışma belki de hiç girmeyecekti.

İkinci tespit: Şerîatlerin içeriği daha çok pratiklere yani amelî hükümlere ilişkindir. Nitekim (ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا) (Câsiye 45/18) ayetindeki şerîat kelimesi, çoğunlukla, farzlar, hadler, emir ve nehiy olarak açıklanmıştır.⁶⁷ Bu pratikler kapsamına ibadetler dahil olduğu gibi, ukûbat ve muamelâta dair düzenlemeler de girmektedir. Nitekim el-Ezherî, el-Leys'den⁶⁸ naklen, ibadatlara ilaveten nikah ve benzeri düzenlemelerin de şerîat kapsamında olduğunu belirtmiştir.⁶⁹ Yine Ebû Hilâl el-Askerî'nin, din ve şerîat farkını ortaya koyarken, şerîatin, anlam olarak dinin daha çok yaşantı yönünü vurgulayan millet anlamına yakın olduğunu dile getirmesi,⁷⁰

⁶⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22/70-71. والشريعة: الفرائض والحدود والأمر والنهي فاتبعها.

⁶⁸ Muhtemelen Arap dili bilginlerinden el-Leys b. el-Muzaffer (Râfi') b. Nasr b. Seyyâr el-Horasânî (ö. 187/803) olmalıdır.

⁶⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî (ö. 370/980), *Tehzibu'l-luga*, thk. Muhammed Ivaz (Beyrut: Dâru ihyai't-turâsi'l-Arabi, 2001), 1/272. Aynı nakil için bk. Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî el-Vâhidî (ö. 468/1076), *et-Tefsîru'l-basît*, (Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, 1430), 7/405.

⁷⁰ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, 222. أن الشريعة هي الطريقة المأخوذ فيها إلى الشيء ومن ثم سمي الطريق إلى الماء شريعة ومشرفة وقيل الشارح لكثرة الأخذ فيه والدين ما يطاع به المعبود ولكل واحد منا دين ولئیس لك واحد منا شريعة والشريعة في هذا المعنى نظير الملة إلا أنها تفيد ما يفيد الطريق المأخوذ ما لا تفيد الملة ويُقال شرع في الدين شريعة كما يُقال طرق فيه طريقاً والملة تفيد استمرار أهلها عليها

والملة السنة (الملة وهي الدين والشريعة); Neseî ise sünnet ve tarîka (والملة السنة) olarak açıklamıştır. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî (ö. 671/1273), *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim İtfıyyîş (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1964), 2/132; Ebu'l-Berekât Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî (ö. 710/1310), *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, thk. Yûsuf Ali Büdeyvî (Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1998), 1/131.

şerâatin dinden farklı olarak daha çok uygulamaya yönelik olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Fahreddîn Râzî, bazı ayetlerin, peygamberlerin yolunda farklılık olmadığını gösterirken, bazı ayetlerin ise farklılık olduğunu gösterdiğine dikkat çektikten sonra, birinciye Şûrâ 42/13⁷¹ ve En'âm 6/90⁷² ayetlerini, ikinciye de "Her birinize farklı birer şir'at verdik." ayetini gösterir ve bu ayetlerin arasını uzlaştırmak üzere, birinci gruptaki ayetlerin, usûlü'd-dîne, ikinci gruptakilerin ise fûrû'u'd-dîne masruf olduğunu söyler.⁷³ Hâzin de muhtemelen Fahreddîn Râzî'nin değerlendirmesinden iktibasla, benzer ifadelerle aynı değerlendirmeyi yaparak, usulü'd-din kavramının içeriğini Allah'a, meleklerine, resullerine ve ahiret gününe iman olarak açıklayıp bu hususların hiçbir peygamberde değişmediğini; fûrû'u'd-dînin içeriğinin ise, ibadetlerin zahirlerine ilişkin olduğunu ve Allah'ın kullarını her vakitte istediği şekilde sorumlu tutmasının mümkün olduğunu söylemiş ve değerlendirmesini tıpkı Fahreddîn Râzî gibi "Kitabının esrarını en iyi Allah bilir." diyerek bitirmiştir.⁷⁴

Bu tespitin bir detayı olarak, din ve şerâat ayrımında temel ibadetlerin din kapsamında mı yoksa şerâat kapsamında mı yer alacağı konusuna yeniden kısaca değinmekte yarar görüyoruz. Aslında, gerek bütün peygamberlerin dini olarak tavsif edilen dinin, tevhîd ve ihlâs başta olmak üzere temel inanç esasları olduğu şeklindeki yaygın kabul, gerekse yukarıda bir kısmına işaret edilen görüşlerden hareketle, temel ibadetlerin dinin değil, şerâatin kapsamında görüldüğü söylenebilir. Ancak dinin tâat olarak açıklandığı ve tâatin de birtakım formlar üzerinden yerine getirilebileceği dikkate alındığında, ibadetlerin dinin özüyle çok yakın irtibatı bulunduğu söylenebilir. Ayrıca, literatürde bazı konular incelenirken, temel ibadetlerin din kapsamında olduğu anlamına gelecek ifadeler de rastlanmaktadır. Usulcüler bazı meseleleri ele alırken erkân-ı hamsenin (şehâdetân, salât, zekât, oruç, hac) dinden olduğunu belirtirler. Mesela Tûfî (ö. 716/1316), "Erkân-ı hamse gibi, dinden olduğu zorunlu olarak bilinen konularda taklid söz konusu değildir. Çünkü bunlar avâm havâs herkes tarafından bilinen

⁷¹ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ۚ كَبُرَ

عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۗ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ

⁷² أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ آفْتَدَهُ ۗ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا ۗ إِنَّهُ هُوَ الْوَدَّاعِلِينَ

⁷³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 12/372-373.

⁷⁴ el-Hâzin, Ebu'l-Hasen Alâuddîn Alf b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin el-Bağdâdî (ö. 741/1341), *Lübâbu't-te'vil fi meâni't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415), 2/51.

şeylerdir.” der.⁷⁵ Bu bağlamda kullanılan din kavramının, esasen teknik anlamda bir din şerîat farklılığını göstermeye yönelik olmayıp, münhasıran İslam dininin Hz. Muhammed tarafından tebliğ edilen şeklinin bilinmesi zaruri olan hükümlerini belirtmeye yönelik olduğu söylenebilir. Her halükarda literatürdeki bazı kullanımlarda din kavramının bütün peygamberlerin dini olan İslam mı yoksa her birine ayrıca verilen şerîatin de dahil olduğu genel anlamda İslam mı olduğu konusunda yeterli bir netlik olmadığı söylenebilir. Bu tür ifadelerde geçen din kavramı, bütün peygamberlerin müşterek olduğu hususlar olarak alındığında temel ibadetler, bu anlamdaki din kapsamında; ancak şerîat da içine alacak genel anlamdaki din olarak alındığında ise şerîat kapsamında olur. Nitekim Katâde'nin, (ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا) ayetindeki şerîati “farzlar, hudûd, emir ve nehiy” olarak açıklaması da⁷⁶ şerîatin içeriğinin amele ilişkin olduğunu teyit eder. Burada Fahreddîn Râzî'nin yukarıda belirtilen, “ibadetlerin özünün bütün şerîatlerde aynı olup şekillerinin değişiklik gösterdiği” şeklinde özetlenebilecek görüşü de hatırlanmalıdır. Bu yaklaşım, ibadetlerin din kapsamına mı yoksa şerîat kapsamına mı dahil edileceği teorik problemini büyük ölçüde çözmektedir. Buna göre ibadetlerin özü din kapsamına dahil olup, her dinde mevcuttur; fakat bunların ifâ keyfiyeti şerîatlerde değişiklik göstermiştir. Ben de F. Râzî'nin bu kanaatine yakın duruyorum. Her halükarda, hangi görüş alınırsa alınsın Hz. Muhammed'in şerîatindeki namaz, oruç gibi temel ibadetlerin, **zaman üstü** olduğu konusunda İslam bilginleri arasında bir tartışma yoktur. Bu yazıda “evrensel” kavramının, “zaman üstü” kavramından farklı bir içerikle kullanıldığı gözden kaçırılmamalıdır. “Evrensellik”, aşağıda açıklanacağı üzere, bir şeyin (mesela tevhid ve adaletin), her zaman, her mekan ve herkes açısından geçerlilik durumunu; “zaman üstülük” ise, bir şeyin (mesela namaz, oruç gibi temel ibadetlerin) her zaman ve mekanda fakat sadece Müslümanlar açısından geçerlilik durumunu anlatır.

Yine bu tespitin detayı olarak, şerîatlerin pratiklere ilişkin olduğu, sonraki terimleşmiş anlamıyla fıkın da pratiklere ilişkin olduğu

⁷⁵ Ebu'r-Rebî' Necmuddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî el-Hanbelî (ö. 716/1316), *Şerhu Muhtasari'r-Ravza* (Müessesetu'r-risâle, 1987), 3/656,661. «وَلَا تُغْلِبِدَا»

فِيمَا عُلِمَ كَوْنُهُ مِنَ الدِّينِ ضَرُورَةً كَمَا لَأَنَّكَ الْخَمْسَةَ ، وَهِيَ الشَّهَادَاتَانِ ، وَالصَّلَاةُ ، وَالرَّكَاةُ ، وَالصِّيَامُ ، وَالْحَجُّ . «لَا شَرِيكَ الْكُلِّ» يَعْنِي الْعَامِيَّ وَغَيْرَهُ فِي الْعِلْمِ بِذَلِكَ

⁷⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22/70-71. عن قتادة قوله (ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا) والشريعة: الفرائض والحدود والأمر والنهي

noktasından hareketle şerâat ve fıkıh arasında bir özdeşlikten söz edilebilir mi? sorusu gündeme getirilebilir. Her ne kadar literatürde şerâat kavramının, hem fikhî hem de rü'yet meselesi gibi veya icma ve kıyasın hüccet oluşu gibi, sem'î delillerle sabit olmuş bazı konuları içine aldığı yönünde ifadeler varsa⁷⁷ da, aşağıda ayrıntılı olarak açıklanacağı üzere, şerâtin Allah'ın vaz'ı olduğu dikkate alındığında bu kullanımın titiz bir kullanım olmadığını belirtmek gerekir.

Üçüncü tespit: Şerâatler, ilkesel olarak evrensel değildir. Bunun en açık delili, şerâatlerin peygamberden peygambere değişiklik göstermesi olgusudur. Şerâatler, daha çok pratiklere ilişkin olup, kulluğun keyfiyetini göstermek, kulun yaratıcıya ve birbirlerine karşı sorumluluklarını düzenlemek üzere teşri kılınmışlardır. Diğer bir ifadeyle şerâat dinin özünün hayata ve pratiklere yansımalarının ve bir bakıma "tedeyyün"ün yoludur.⁷⁸ Şerâatlerin değişmesi olgusu, dinin özünün farklı pratiklerle hayata geçirilmesinin, mümkün olmaktan öte, vâki olduğunu göstermektedir. Asıl soru, son şerâat açısından farklı pratiklerin mümkün olup olmadığıdır. Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin, dinin; fûrû için değil sadece usûl için kullanıldığı yönündeki vurgusu⁷⁹ ve Bursevî'nin, "İslam dininin hakikatının tevhid; sûretinin ise şerâatler olduğu ve şerâatlerin de peygamberden peygambere değiştiği⁸⁰ vurgusu ve bu yöndeki diğer görüşlerin, şerâatlerin, dinden farklı olarak evrensel olmadıklarını söylemeyi mümkün kıldığını belirtmiştik. Şerâatlerin evrensel olmadığı tespitinin, ilke olarak Hz. Muhammed'in şerâti için de geçerli olduğu düşünülebilir. Ancak Hz. Muhammed son peygamber olduğu için ve artık başka bir şerâat gelmeyeceği için, onun şerâti kıyamete kadar bâkidir. Burada evrensellik kavramı ile **süreklilik** (bekâ) ve **genellik** (umûm) kavramlarının aynı anlamda olmadığını ve aralarında ince bir fark bulunduğunu tekrar hatırlatmamız gerekir. Evrensellik, bir şeyin, herkes için, tüm zaman ve mekanlarda hiçbir değişiklik olmaksızın geçerli olması anlamına gelirken; genellik, aynı dönemde yaşayan insanları içine alması; süreklilik ise daha çok şerâtin -biçimsel yönden ziyade- mana, maksat ve ilkelerinin sürekliliği anlamındadır. Hz. Peygamber'in şerâti açısından üzerinde durulması gereken mesele, bu sürekliliğin Hz. Peygamberden sonra

⁷⁷ Mesela bk. Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/6.

⁷⁸ وَشَرِيعَةُ النَّهْرِ وَمَشْرِعَتُهُ: حَيْثُ يَنْحَدِرُ إِلَى الْمَاءِ مَبْنًى، وَمِنْهُ سُمِّيَتْ شَرِيعَةُ الدِّينِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى لِأَنَّهَا الْمُدْخَلُ إِلَيْهِ، وَهِيَ الشَّرِيعَةُ أَيْضًا

Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdfî (ö. 321/933), *Cemheretu'l-luğa*, thk. Remzi Münir Ba'lbekkî (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987), 2/727.

⁷⁹ إن اسم الدين يقع على الاصول دون الفروع ولهذا لا يقال دين الشافعي ويراد به مذهبه ولا يقال دينه ودين أبي حنيفة مختلف

⁸⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/12-13.

nasıl sağlanacağı meselesidir. Aşağıda açıklayacağımız üzere, biz bu sürekliliği sağlama işinin, diğer bir ifadeyle, yapısı itibarıyla statik olan şeriate dinamizm kazandırma işinin, fukaha eliyle olacağı kanaatindeyiz.

Bu konuyu tamamlamak üzere, yukarıda işaret ettiğimiz, 'kâfirlerin şerâtin fûrûu ile muhataplıkları' meselesine kısaca değinmek istiyoruz. Fıkıh usûlü kitaplarında kâfirlerin şerâtin fûrûu ile muhatap olup olmadıklarına ilişkin tartışmanın, dinin ve şerâtin mahiyetine ışık tutacak yönleri vardır. Bu tartışma, literatürde, her ne kadar, şer'î şartın (literatürdeki tartışma bağlamında imân'ın) gerçekleşmesinin, teklifin sıhhati hususunda şart olup olmadığı üzerinden yapılırsa da⁸¹ bir yönüyle şerâtin fûrûuna ilişkin hitâbın genel olup olmamasıyla da ilişkilendirilebilir. Bu konuda, burada detaylarına girmeyeceğimiz, farklı görüşler vardır. Semerkandî'nin açıklamasına göre, Ehl-i hadisin geneli ile Mu'tezile küffarın şerâi ile muhatap olduğu görüşündedir. Irak Hanefî meşayihinin görüşü de bu doğrultudadır. Semerkand meşayihî ise, -ribanın haramlığı, hadlerin gerekliliğinde olduğu gibi-, muhataplığı gerektiren bir delil olmadığı sürece ve ehl-i zimmet olma durumu dışında küffârın şerai ile aslen muhatap olmadıkları görüşündedirler. Buna ibadetler ve muharremat da dahildir. Ehl-i tahkikten kimileri ise küffarın, ibadetlerle değil, muharremat ve muamelat ile muhatap olduklarını öne sürmüştür.⁸² Sadruşşeria ise, küffarın iman, ukubat ve muamelatla mutlak olarak, ibadetlerle ise sadece ahirette muaheze açısından muhatap olduklarını söyler.⁸³ Kelamcı usule göre yazılmış bazı usul kitaplarında ise, Hanefîler ve Ebû Hâmid el-İsferâyînî gibi bazı Eş'arî usulcüler dışındaki çoğunluğun, küffarın, şerâtin fûrûu ile de muhatap olduklarını savundukları söylenmektedir. Bu tartışmada, küffarın şerâtin fûrûu ile muhatap olduklarını savunan tarafın, şerâtin genelliği fikrine, diğer tarafın ise aksi fikre yakın durdukları söylenebilir.

⁸¹ Belirtmek gerekir ki bu tartışma daha çok kâfirlerin, şerâtin fûrûuna riayet etmemeleri sebebiyle öbür dünyada ilave ıkab görüp görmeyecekleri üzerinden yapılmaktadır. Zimmîlerin ukûbat ve muamelat hükümleriyle, bazı özel hükümler dışında, genel olarak muhatap olduklarında bir tartışma yoktur. Ancak bu muhataplık daha çok vatandaşlık statüsü üzerindedir.

⁸² Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî (ö. 539/1144), *Mizânu'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdulber (Katar, 1984), 1/193.

⁸³ Sadruşşeria es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşeria Ömer b. Sadrişşeria el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî (ö. 747/1346), *et-Tavzîh fi halli ğavâmizi't-Tenkîh (mea't-Telvîh)* (Mısır: Mektebetu Sabîh), 1/411.

Dördüncü tespit: Her ne kadar gerek klasik⁸⁴ gerek çağdaş bazı müellifler tarafından adeta birbirinin müradifi gibi kullanılsa da eş-şerâ ve eş-şer' kavramları arasında fark vardır. eş-Şer' kelimesi, genel olarak, Allah'ın hem din koyması, hem şerâat koyması eylemini anlatırken,⁸⁵ şerâat kelimesi ise yukarıda ayrıntılı olarak açıklandığı üzere, şer' koyma işinin, özellikle pratiklere (amelî konulara) ilişkin sonuçlarını anlatır. Diğer bir ifadeyle, eş-Şer' kavramı, dinamik sürece ilişkin iken, şerâat bu sürecin sonucunda ortaya çıkan düzenlemelere ilişkindir. Fukahanın fıkıh faaliyeti de mahiyet olarak şer'î hükmü belirleme eylemi olması itibarıyla, mecazen, eş-şer' kavramı kapsamına dahil edilebilir. Fıkıhın "şer'î amelî hükümleri bilmek" şeklindeki yaygın tanımında geçen şer'î kelimesi, kimi iddiaların aksine, şerâata değil, şer'e nispettir.⁸⁶ Şer'î lafzı, münhasıran şerâate nispet olsaydı, şerâat yaygın kabule göre, zaten amelî hükümlere ilişkin olduğundan, usulcüler tanıma ayrıca "amelî" kaydını koymaya gerek duymazlardı. Yerli ve yabancı çağdaş yazarların birçoğu, genellikle eş-şer' ve eş-şerâ lafızları arasındaki bu farkı gözden kaçırdıkları için, fukahanın fıkıh faaliyeti sonucunda ulaştıkları sonuçları da şerâat olarak nitelendirme hatasına düşmüşlerdir. Halbuki fukahanın içtihad yoluyla ulaştıkları hükümlerin şer'î vasfını alması, bu hükümlerin Şâri tarafından meşru görülen bir yöntemden hareketle belirlenmesi ve "dolaylı olarak" Şâri'e nisbet edilebilmesi sebebiyledir. Dolayısıyla her şer'î hükmün şerâat olması gerekmez. Yukarıda

⁸⁴ Mesela Ebu'l-Bekâ "ve's-şer'u ke's-şerâti" diyerek şer'i şerâat gibi görmüş, yine "ve's-şerâti... sevaün kanet mansusaten mine's-şari ev râciaten ileyhi" diyerek (Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 528-529.) Şâri'e irca edilen şeyleri de şerâat gibi düşünmüştür. Ancak Ebu'l-Bekâ'nın bu açıklamasının peygamber üzerinden yapıldığı dikkate alındığında fıkıhın şerâatle özdeşleştirilmesi gibi bir durumun olmadığı söylenebilir. Yine de bu kullanımların, şâri'in (Allah, peygamber) faaliyeti ile fukahanın faaliyeti arasındaki ayrımı belirsizleştirme riski taşıdığı için dakik ve titiz olmadığı söylenmelidir.

⁸⁵ Mesela bk. Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî (ö. 1158/1745'ten sonra), *Keşşâfu İştîlâhâti'l-Funûn ve'l-'Ulûm* (nşr. 'Alî Daħrûc) (Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâsirûn, 1996), 1018. الشَّرْع: ما شرع الله تعالى لعبادة من الأحكام التي جاء بها نبي من الأنبياء صلى الله عليه وسلم وعلى نبينا وسلم سواء كانت متعلقة بكيفية عمل وتسمى فرعية وعملية، ودون لها علم الفقه، أو بكيفية الاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية، ودون لها علم الكلام. ويسمى الشرع أيضا بالدين والملة، فإن تلك الأحكام من حيث إنها تطاع لها دين، ومن حيث إنها تملى وتكتب ملة، ومن حيث إنها مشروعة شرع. فالتفاوت بينها بحسب الاعتبار لا بالذات، إلا أن الشريعة والملة تضافان إلى النبي عليه السلام وإلى الأمة فقط استعمالا، والدين يضاف إلى الله تعالى أيضا

⁸⁶ Molla Hüsrev'in "şer'î" sözcüğünü, Hz. Muhammed'in şerâatine nisbet edilen şey" şeklinde açıklaması, özü itibarıyla yukarıdaki tespitle çelişmez. Çünkü bu açıklamanın devamında Molla Hüsrev, "delilin şer'î olmasının anlamı, onun -Şer'e mevkufl olması anlamında değil- Hz. Muhammed'in şerâatinde hükme delalet etmek üzere konulmuş olması anlamındadır. Bu bakımdan Kur'an Şer'e mevkufl değil, aksine Şer', Kur'an'a mevkuftur. Molla Hüsrev (ö. 885/1480), *Hâşiye 'ale't-Telvîh*, Ayasofya, v. 21.

anlatıldığı üzere şerîat münhasıran Şâri tarafından yapılan düzenlemelerin adıdır.

“Her birinize ayrı şerîat verdik.” ayetinden de anlaşılacağı üzere, şerîat Allah’ın vaz’ıdır. eş-Şer’ terimi ise esasen hakîkî Şâri olan Allah’ın ve mecazen Hz. Peygamber’in fiili için kullanılmakla birlikte, peygamber dolayımında yani peygamber sonrası dönemde fukahaya atfedilen misyon üzerinden, yine mecaz yoluyla fukahanın fıkıh faaliyeti için de kullanılır. Nitekim Pezdevî’nin, diğer usulcülerden farklı bir yol izleyerek usûlü’l-fıkh yerine “usûlu’ş-şer’” ifadesini kullanması ve “usulu’ş-şer’ selasetün” (Şer’in üç aslı vardır) ifadesine dördüncü asıl olarak kıyası eklemesinden bu anlam sezilebilir. Kimi şârihlerin buradaki eş-şer’ kelimesinin “şâri” anlamında, kimilerinin “meşrû” anlamında, kimilerinin de “hem usûl hem fürûa şamil son din” anlamında anlaşılabilirliğini söylemeleri⁸⁷, eş-şer’ kelimesinin literatürdeki kullanım boyutlarını göstermesi bakımından önemlidir. Fark edilmiş olacağı üzere sonuncu anlam şâriin din ve şerîat koyma faaliyetini, ilk iki anlam ise şer’î hüküm faaliyetini anlatmaktadır ve ilk iki anlam mecaz yoluyla da olsa fukahayı içine almaktadır.

Klasik literatürde şâri teriminin, Allah ve resulü için kullanılıp fukaha için kullanılmasının genel olarak tercih edilmemesi de şerîat koyma işinin Allah’a ve resulüne ait olduğunun düşünülmesinden dolayıdır. Görebildiğimiz kadarıyla klasik literatürde, Pezdevî’nin bu yöndeki îâmâsı dışında, bir tek Şâtıbî, *el-Muvâfâkat*’ta, şâri teriminin “min vechin” fukaha için de kullanılabilirliğini açıkça ifade etmiştir. Buradaki “min vechin” kaydı, bir yönüyle şâri isminin fukaha için mutlak olarak kullanılamayacağını ifade ederken, bir yönüyle de tıpkı Hz. Peygamber’in sünnet yoluyla şerîatin uygulama keyfiyetini göstermesi gibi, fukahanın fıkıh faaliyetinin de aynı şekilde şerîatin uygulama keyfiyetini göstermeye ilişkin olduğunu ifade etmektedir. Nitekim işaret edildiği üzere literatürde, eş-şer’ teriminin, yerine göre, bazen hem Şâri’in fiilini hem fukahanın fıkıh faaliyetini içine alacak şekilde kullanıldığı görülmektedir. İbn Teymiyye’nin, *eş-şer’u’l-münezzel*, *eş-şer’u’l-müevvel* ve *eş-şer’u’l-mübeddel* ayrımı da bu genel kapsamlı kullanımının örneklerindedir.⁸⁸ Maalesef yukarıda belirttiğimiz üzere şer’ ve şerîat kavramları arasındaki farkı temyiz edemeyenler, İbn Teymiyye’nin bu ifadesindeki eş-şer’ sözcüğünü şerîat olarak anlama hatasına

⁸⁷ إِنَّمَا بِمَعْنَى الشَّارِعِ أَوْ بِمَعْنَى الْمَشْرُوعِ أَوْ هُوَ اسْمٌ لِهَذَا الدِّينِ الْمُشْتَمِلِ عَلَى الْأُصُولِ وَالْفُرُوعِ وَعَنْبَرِهَا كَالشَّرِيعَةِ يُقَالُ شَرَعَ مُحَمَّدٌ كَمَا يُقَالُ شَرِيعَتُهُ، وَكَأَنَّهُ إِنَّمَا عَدَلَ عَنْ لَفْظِ الْفِعْلِ إِلَى لَفْظِ الشَّرْعِ مُخَالِفًا لِسَائِرِ الْأُصُولِيِّينَ

⁸⁸ Bu kullanımın, eş-şer’ kelimesinin “izhâr” anlamıyla ilişkisi olduğunu söyleyenler de olmuştur.

düşmüşlerdir.

et-Teşrî kavramına gelince, bu kavram klasik literatürde kullanımına pek rastlanmayan ve genelde çağdaş yazarların kullandığı bir kavram olup, daha çok yasama faaliyetini anlatır. Günümüzde yasamanın özel birimler (mesela Türkiye’de Türkiye Büyük Millet Meclisi) tarafından yapıldığı göz önüne alınınca, fukahanın serbest fıkıh faaliyetinin bu anlamda teşrî olarak adlandırılmasının doğru olmayacağı söylenebilir. Bu nokta göz ardı edildiğinde, et-teşrî kavramının, genel olarak eş-şer’ kavramının fukahaya tekabül eden kısmının yeni bir isimlendirmesi olarak değerlendirilmesi mümkün olabilir. Her halükarda akademisyen ve araştırmacıların eş-şer’, eş-şerâ ve et-teşrî terimlerinin kullanımında titiz davranmalarının yararlı olacağını belirtmek isterim.

C. İslâm

İslam kavramının literatürde farklı kullanımları vardır. Yukarıda işaret edilen anlamlarıyla birlikte İslam kavramının kullanıldığı anlamlar genel olarak şöyle toparlanabilir:

Birincisi: Her bir peygambere gönderilen din, şerâatleri farklı olsa da İslam’dır. Bu kullanımda İslam, şerâattan bağımsız olarak bütün peygamberlere gönderilen yalın dinin adıdır. Bu kullanımda dinin içeriğini, yukarıda ayrıntılı olarak gösterildiği üzere, bütün peygamberlerde ortak olan, tevhîd, adalet gibi evrensel ilkeler ve temel inanç esasları oluşturmaktadır.

İkincisi: İslam, bütün peygamberlere değişmeksizin aynı şekilde gönderilen din ve her birine ayrı verilen şerâatin mecmûu için de kullanılmaktadır.⁸⁹ Bu ve bir önceki kullanım açısından İslam, insanların müdahalesinden ve kabulünden bağımsız olarak ve “neyse o” olarak İslam’dır. Bu noktada dikkatten kaçmaması gereken husus, şerâatlerin farklılığına rağmen hepsinin adının İslam olmasıdır. Musa’nın şerâti Muhammed’in şerâtiden farklıdır, ama hepsi İslam’dır. Bu iki anlamdaki İslam vahiy mahsulüdür. Literatürde yer alan “akıl sahiplerini, kendi tercihleriyle hayra götüren vaz’-ı ilâhi” şeklindeki din tanımı, içinde şerâtin

⁸⁹ Debûsî’nin, “{شرح لكم من الدين ما وصى به نوحاً} والدين اسم لما يدين الله تعالى به من الإيمان والشرائع” ifadesi, dinin (ki burada kastı İslam’dır) hem iman hem şerâi için kullanılabilirliğine örnektir. Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 1/254. Beyzâvî, Beyyine 5 ayetindeki “kayyimenin dini” olarak açıkladıktan sonra burada kastedilenin Allah’a ihlas, ibadet, namaz ve zekât emrini içeren İslam dini olduğunu belirtir. Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî (ö. 685/1286), *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’te’vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar’aşî (Beyrut: Dâru ihyâi’t-turâsi’l-Arabî, 1418), 2/502.

de yer aldığı dinin tanımı olmalıdır. Yine belirtelim ki, literatürde, din ve şerâatin mecmûu için millet kelimesi de kullanılmaktadır⁹⁰.

Üçüncüsü: Din kelimesinin *tedeyyün* anlamında kullanılması gibi, İslâm kelimesi de insanların bu dini kabul edip, gereklerini yerine getirme ve ona göre yaşamaları anlamında da kullanılmaktadır. Bu bakımdan literatürde İslâm kelimesine verilen tâat, istislâm, hudû gibi karşılıkları, bu üçüncü anlamdaki, yani “Allah’ın dinine girme” anlamındaki İslâm’ın açıklaması olarak görmek doğru olur. Nitekim Ebu’l-Bekâ, İslâm kelimesinin iki farklı kullanım düzeyine dikkat çekerek, bunlardan birinin “Allah’ın dini olan İslâm”, diğerinin de “Allah’ın dinine boyun eğme, o dine girme anlamında İslâm” olduğunu belirtmiştir.⁹¹ Benzer bir kullanım din kavramı için de söz konusudur. Aşağıda açıklanacağı üzere üçüncü anlamdaki İslâm’ın da farklı çeşitleri vardır.

Kelamcıların bazı ayetler üzerinden yürüttükleri, “imân ve İslâm’ın aynı mı yoksa farklı mı olduğu” yönündeki tartışma, daha çok İslâm’ın, Ebu’l-Bekâ’nın işaret ettiği ikinci düzeydeki kullanımına ilişkin olmalıdır.⁹² Bu ikinci düzeydeki İslâm da ayrıca “zâhiren islâm” ve “bâtınen islâm” olmak üzere ikiye ayrılır. Birincisi; iman etmeden, salt zâhiren boyun eğiş anlamında İslâm; ikincisi, hem bâtınen yani iman ederek, hem zâhiren boyun eğiş anlamında İslâm’dır. İbn Receb Hanbelî, Âl-i İmrân 3/85 (وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ) ayetini tefsir ederken İslâm’ın bu iki düzeydeki kullanımına işaret etmektedir. Birincisi, hakîkî İslâm (el-İslâmu’l-hakîkî) olup hem bu ayetteki hem de “Allah katında din İslâm’dır.” ayetindeki İslâm bu anlamdadır. İkincisi de zâhiren boyun eğme (el-istislâm zâhiren) anlamındaki İslâm’dır. Zâhiren İslâm, münafıkların İslâm’ı gibi, içinden İslâm’ı benimsemeksizin, takıyye, korku veya başka sebeplerle Müslüman olmak, daha doğrusu Müslüman görünmektir. İbn Receb ikinci çeşit İslâm’a Hucurât 49/14 (قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ نُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ) ayetini örnek verir.

Bütün peygamberlerin ümmetlerinin Müslüman olmalarını sağlayan şeyin yalın din dairesi mi yoksa şerâatin de eklendiği din dairesi mi olduğu konusunda literatürde bir tasrih olmamakla birlikte, “Allah katında din

⁹⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmî’l-Kur’ân*, 2/132.

⁹¹ الاسلام: لغة: الانقياد المتعلق بالجوارح كما في قوله تعالى: {ولكن قولوا أسلمنا} والدين {إن الدين عند الله الإسلام}.

⁹² Mâtürîdî’nin, *Kitâbü’t-tevhîd*’de İslâm ve iman’ın aynı şey olduğu konusunda geniş bir değerlendirmesi vardır. 1/396-401; Râzî, *el-Medâlim’de*, ikisinin farklı olduğunu söylüyor. 1/134-136.

İslam'dır." ayetine ilişkin olarak yapılan yorumlar içerisinde, bu isimlendirme için salt din dairesinin yeterli olacağına dair îmâlar bulmak mümkündür. Buna göre, bütün peygamberlerin ümmetlerinin Müslüman olarak isimlendirilmelerini sağlayan şeyin, ait oldukları şerâat dairesinden ziyade, öncelikli olarak, ait oldukları din dairesi olduğu; dolayısıyla şerâat değişikliğinin ve farklı dindarlık tarzlarının, Müslüman olma durumunu değiştirmedeği söylenebilir. Ancak diğer ihtimal, yani mensuplarının Müslüman olmalarını sağlayan şeyin, din ve şerâatin toplamı olması da muhtemeldir. Bu ihtimal üzerinden, yani diğer peygamberlerin ümmetlerinin Müslüman olarak adlandırılmalarının, şerâatin de eklendiği geniş din dairesi olduğu ihtimali üzerinden gidilecek olursa, bu takdirde, aynı din dairesi içerisindeki şerâat değişikliğinin yine onların Müslüman olma durumlarını etkilemediği söylenebilir. Çünkü nihai tahlilde, tevhid, adalet, ahlak ve ihlas yanında, peygamberlerin getirdiği şeylere [meşrûât] iman etmek [ve bir görüşe göre, bunların gereğine göre davranmak] da Müslüman adını almanın bir şartı mesabesinde olmaktadır. Tabii ki bu ifadelerden, Hz. Peygamberin şerâti geldikten sonraki Yahudi ve Hristiyanların da Müslüman olarak anılabilecekleri sonucu çıkarılamaz. Çünkü bu söylenenler münhasıran her peygamberin kendi dönemi açısından dır.

Üçüncü anlamda yani tedeyyün anlamında İslam, fukahanın fıkıh faaliyeti sonucunda ulaşılan sonuçlar doğrultusunda olacağına göre, fukahanın fıkıh faaliyeti sonucunda ulaştıkları görüşlerin ve bu görüşler toplamının din veya şerâat veya İslam olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği sorusunu sormak gerekir. Gerek yukarıdan beri verilen bilgilerden anlaşılacağı, gerekse aşağıda değinilecek hususlarda görüleceği üzere, fıkıhın veya fıkıh faaliyeti sonucunda ulaşılan sonuçların yalın anlamında din olarak adlandırılması mümkün olamayacağı gibi şerâat olarak adlandırılması da doğru değildir. Çünkü din de şerâat da Şâri'in vaz'ı olup, bunların oluşumunda beşer müdahalesi söz konusu değildir. Ancak, fukahanın görüşlerinin tedeyyün anlamında din olarak veya İslam olarak nitelendirilmesi, kıyasın dinden olup olmadığı tartışmasının içeriğine uygun olarak ve aşağıda Fıkıh başlığı altında yapılacak değerlendirmeler ışığında mümkün görülebilir. Bu takdirde Hz. Peygambere gelen ve din ile şerâatin mecmuundan ibaret olan İslam'ın, ulema tarafından yorumlanması ve bir şekilde uygulamaya geçirilmesi sonucunda ortaya çıkan bir İslam'dan, bir bakıma İbn Teymiyye'nin "eş-şer'u'l-müevvel" dediği İslamdan söz edilmiş olur. Bu üçüncü anlamdaki İslam, vahye atıf yapmakla birlikte, ilk iki İslam'dan farklı olarak, vahiy ürünü olmayan beşeri çabanın ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Kendini Müslüman olarak tanımlayan kimse açısından

böyle bir referansın önemi inkar edilemez. Ama ortaya konulan görüşleri bu referanstan hareketle dinin kendisi gibi görmek veya göstermek de doğru değildir.

Üçüne de İslam denilmesi kavram kargaşasına ve yanlış anlayış ve inanışlara yol açabilmektedir. Her bir anlam için ayrı bir terim bulunabilseydi daha güzel olurdu. İlk anlamda İslam'ın, dinin evrensel özü ve değişmeyen aslı kısmı olması hasebiyle, İslam olarak adlandırılmasında görüş birliği vardır. İkincinin yani din ve şer'atin mecmuunun, her ikisinin de vahiy mahsulü olması sebebiyle, genelde İslam olarak adlandırıldığını biliyoruz. Dolayısıyla bunda esasen sorun yoktur, ama şer'at hükümlerinin olduğu şekliyle evrenselleştirilme riskini barındırdığı söylenebilir. Üçüncüsüne yani fukahanın yorumları ve bu yönde gerçekleşen "tedeyyün"e İslam denilmesinin ise, vahiy referans almasından dolayı, haklılık yönü olabilir. Ancak bu isimlendirme yanıltıcı da olabilmektedir. Mesela İslam devleti, İslam ekonomisi, İslâmî banka vs. dendiğinde sanki vahiyyle oluşturulmuş bir yapı gibi anlaşılma riski vardır. Halbuki gerek siyasi gerek ekonomik yapılar, Müslümanların belli dönemlerde, içinde yaşadıkları dönemin şartlarının ve kabullerinin etkisiyle oluşmuşlardır. Bu oluşumda, temel amaç ve istikamet in vahiy tarafından gösterilmiş olduğu kabul edilse bile, nihai tahlilde bu yapılar Müslümanların akıl, tecrübe ve bilgi birikimiyle oluşmuşlardır ve Müslümanların içinde yaşadıkları şartların etkisini taşırlar. Dolayısıyla kendi tarihsel zeminlerinin etkilerinden azade olamayan bu yapıların, başka dönemlerde de aynen sürdürülmesi gereken bir din gibi algılanması doğru olmaz. Çünkü bu algı, günümüzde birçok örneğini gördüğümüz gibi, olur olmaz söylem ve iddialara dinden meşruiyet devşirmenin kapısını açar. Din gibi algılanma riskini gidermek için bu üçüncü anlamda İslam yerine belki Müslümanlık tabiri kullanılabilir. Böyle olunca da belki, bir Emevi müslümanlığından, Osmanlı müslümanlığından, sünnî Müslümanlığından, Hanefi Müslümanlığından ilh. söz etmek mümkün olabilir. Bu durumda artık, gerçek İslam tartışması değil, doğru Müslümanlığın veya içinde yaşanan şartlar bakımından elverişli, temiz, düzgün Müslümanlığın hangisi olduğu tartışması yapılabilir. Bu noktanın, aşağıda Fıkıh başlığı altında verilecek bilgilerle daha da açıklığa kavuşacağını umuyorum.

D. Fıkıh:

Buraya kadar, din, şer'at ve İslam kavramları üzerinde duruldu. Şimdi insanların kabulünün dışında kendi zâtî anlamı ve varlığı olan din ve şer'atin insana hitap etmesinin nasıl olduğuna işaret ederek, fıkıhın ve fukahanın

konumunu belirlemeye çalışalım.

İnsanların kabulünün dışında bir varlığı olan dinin insanlara hitap etmesi doğal olarak peygamber aracılığıyla. Mâtürîdî uygulama ve tedeyyün keyfiyetinin peygamber aracılığıyla olduğu hususunu (Kalem 68/47) “أَمْ عِنْدَهُمُ الْعَيْبُ فَمَا يُكْتَبُونَ”⁹³ “Ulûhiyeti ikrar ederek Allah’ın dini ile deynûnet, yani dinin yaşantıya dönüşmesi, Allah’ın tebcîli ve mahlukatın şükrünün ifa keyfiyetini içeren şeylerle amel etmeyi gerektirir; şükrün îfâ keyfiyetini gösteren şeyler ise ancak peygamberler vasıtasıyla bilinebilir.”⁹⁴

Yukarıda şerâatlerin, peygamberden peygambere değişiklik gösterdiği olgusundan hareketle, şerâatlerin evrensel olmadıkları, bu yargının ilkesel olarak Hz. Peygamber’in şerâti için de geçerli olduğu; ancak Hz. Peygamber’in şerâtinin diğer peygamberlerin şerâatlerinden farklı olarak “süreklî” olduğu belirtilmişti. Şimdi çalışmanın asıl meselesini teşkil eden ve bizi fıkıhın mahiyet ve işlevi üzerinde durmaya yönlendiren “Hz. Peygamberden sonra şerâtin sürekliliği nasıl sağlanacaktır? sorusunu sorabiliriz. Bu soruya bizim cevabımız, bu sürekliliği sağlamanın yolunun, fukahanın fıkıh faaliyeti olduğu yönündedir. Şimdi bu cevabın ayrıntılarını ve gerekçelerini inceleyelim.

Fıkıh, başlangıçtaki en genel anlamıyla “kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesi” demektir. Fıkıhın, kabaca, “şer’î hükümleri bilmek” şeklindeki tanımı da öz olarak aynı şeyi ifade eder. Bu genel tanımın hem itikâdî, hem ahlâkî, hem amelî konuları içine aldığı malumdur. Sonraki dönemlerde şer’î ilimlerin, kelam, fıkıh ve ahlak (ilmu’l-bâtın) olarak ayrışmasından sonra ise fıkıh, sadece amel olarak isimlendirilen davranışlara (pratiklere) ilişkin şer’î hükümlere bilmeye özgülenmiştir. Bu özgüleme, şerâtin daha çok pratiklere ilişkin olduğu anlayışının bir sonucu olarak da görülebilir. Böyle olunca dar anlamda bir ilmin adı olan fıkıh, özellikle şerâte, yani pratiklere ilişkin düzenlemelerin yorumlanması anlamına gelen entelektüel faaliyetin adı olmaktadır. Bu yorumlama faaliyetini yapanların fukaha olduğu dikkate alınınca fıkıhın, din ve şerâatten esaslı ölçüde farklı olarak, insanın gerçekleştirdiği bir zihni faaliyet olduğunu vurgulayabiliriz. Din ve şerâat, yukarıda açıklandığı üzere, Allah yapısı iken, fıkıh, her ne kadar temel

⁹³ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 10/157.

⁹⁴ أو أن يكون القوم قد أُلزِموا أنفسهم الدِّينونة بدين الله - تعالى - وأقروا له بالألوهية وذلك يلزمهم العمل بما فيه تبجيل الله تعالى وما به يشكر الخلائق وذلك لا يعرف إلا بالرسول - عليهم السلام - فقد عرفوا حاجة أنفسهم إلى من يعلمهم علم الغيب فما لهم امتنعوا عن الإجابة لرسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - مع حاجتهم إليه أي: ما عندهم علم الغيب فيستغنون به عن الرسول عليه السلام

hareket noktası vahiy ürünü naslar olsa da, kul yapısıdır.

Şimdi, yazının temel amacıyla irtibat kurmak üzere, fıkıhın din ve şerîatle ilişkisinin mahiyetini anlamaya ilişkin şu soruları sorabiliriz:

Birinci soru: Şerîatin sürekliliği, peygamber sonrası dönemde nasıl ve hangi yolla sağlanacaktır?

İkinci soru: Hz. Muhammed'in ümmetinden olan fakihlerin gerçekleştirdikleri fıkıh faaliyeti sonucunda ulaşılan ve şer'î hüküm olarak nitelenen görüşlerin ve bu görüşler etrafında oluşan sistematik yapıların yani mezheplerin din ve şerîatle ilişkisi ve din ve şerîatin yaşanması açısından konumu nedir? Bu soru kapsamında, bağlantısı sebebiyle, "Fıkıh faaliyeti sonucunda ulaşılan görüşlerin din veya şerîat veya İslam olarak nitelendirilmeleri mümkün müdür?", "Farklı mezheplerin oluşması, dinin teklifine ve şerîatin aynîliğine zarar verir mi? ve "Müslüman bireylerin dinlerini yaşamak için mevcut mezheplerden birine uyması gerekli midir?" gibi sorulara da cevap aranacaktır.

1. Peygamber Sonrası Dönemde Şerîatin Sürekliliği Meselesi

Klasik literatürde, şerîatin sürekliliğini sağlamanın yolunun fıkıh olduğuna tasrîhen veya imâen delalet eden ifadeler bulunmaktadır. Merğînânî, el-Hidâye adlı fıkıh kitabının mukaddimesine, "Resuller ve nebiler gönderen ve alimleri bunlara halef kılan Allah'a hamdolsun" sözleriyle başlar. Bu ifade, Hz. Peygamber sonrası dönemde şerîatin sürekliliği sağlama konusunda fukahanın pozisyonuna ilişkin algıyı göstermesi bakımından önemlidir.

Aynı algı klasik literatürde değişik şekillerde dile getirilmiştir. Hanefî fakih ve usulcü Serahsî, icmâ'nın meşruiyetini aklen gerekçelendirirken, şerîatin sürekliliğinin icmâ' üzerinden sağlanacağına işaret ederek şöyle der: "Peygamberimiz son peygamberdir, ama şerîati süreklidir. Vahiy kesildiğine göre şerîatin sürekliliğini sağlamanın yolu, ümmetin, dalâlet üzerinde birleşmekten korunmuş olmasıdır. Ümmet hata etmekten korunmuş olduğuna göre, ümmetin üzerinde birleştikleri şey adeta peygamberden duyulmuş gibi olur." Görüldüğü gibi Serahsî de şerîatin sürekliliğinin nasıl sağlanacağını mesele edinmiş ve bunun en sağlam yolunun icmâ olduğunu belirtmiştir.

Şerîatin sürekliliğini sağlama konusunda atıf yapılan ikinci enstrüman içtihatıdır. Klasik alimler arasında bu noktayı en açık ve vurgulu şekilde dile getiren Sem'ânî, zamanların geçmesine, şartların ve durumların değişmesine rağmen, şerîatin kesintisiz bir şekilde devam edeceğini; çünkü Allah Teala'nın yeni olaylar hakkında fakihlerin içtihadını peygamber zamanındaki

vahiy derecesine çıkardığını söylemiştir⁹⁵. Sem'ânî'nin ifadeleri, şerîatin sürekliliğini sağlama konusunda fukahanın rolünü net bir şekilde göstermesi bakımından son derece önemlidir.

Şerîati sürdürme fonksiyonunu Serahsî'nin icmâ'a atfetmesi ile Sem'ânî'nin içtihadı atfetmesi arasında özde bir çelişki yoktur. Çünkü Serahsî'nin sözünü ettiği icmâ', bir yönüyle, aynı dönemde yaşayan fukahanın içtihatlarının aynı noktada buluşması olduğuna göre esasen sürekliliği sağlamanın en temel yolu yine içtihat olmaktadır. Şerîatin sürekliliği; içtihatların icmâ' ile sonuçlanması durumunda, yakîn ifade eden bir yolla sağlanmış olurken, içtihatların icma ile sonuçlanmayıp bireysel kalması durumunda ise zannîlik düzeyinde sağlanmış olmaktadır.

Adududdîn el-Îcî'nin değerlendirmesi de Sem'ânî'nin değerlendirmesine yakındır. Şöyle der el-Îcî: "Allah Hz. Muhammed'i bir din ve şerîatle göndermiştir. Din'in tamamını, Kitabında ve vahyinde ortaya koymuş ve din ile ilgili hiçbir konuda insanları kendi akıllarına bırakmamıştır. Şerîatin ise asıllarını tastamam belirttikten sonra, tafsîlini 'ictihadî nazar'a bırakmıştır. 'Bugün size dininizi ikmal ettim, üzerinize olan nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslam'a razı oldum.' (Mâide 5/3) ayeti bunu ifade etmektedir."⁹⁶ Îcî'nin, din ve şerîat arasında yaptığı ayırım ve şerîatin asıllarının/ilkelere verili olup, bunların açılımını yapma işinin fukahaya bırakıldığını söylemesi, bizim yukarıda din ve şerîate ilişkin söylediklerimizin veciz bir şekilde ifadesidir. Îcî'nin "ictihadî nazar" dediği şey, genelde bütün çeşitleriyle içtihat, özeldir ise kıyas olmalıdır.

Bu bağlamda usulcülerin, kıyasın din olup olmadığı konusundaki tartışmalarına yer vermek istiyoruz.

Usulcülerin kıyasın din olarak tavsif edilip edilemeyeceği konusundaki tartışmaları, hem ağırlıklı olarak rey ve kıyas ekseninde gelişen fıkıhın mahiyetini ve hem de fıkıhın din ve şerîatle ilişkisini belirlemek hususunda fikir verecek bir içeriğe sahip gözükmektedir. Önce usulcülerin bu konudaki görüşlerine genel olarak yer verip, sonra bu görüşler üzerinden bir değerlendirme yapmaya çalışalım.

⁹⁵ Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî (ö. 489/1096), *Kavâtu'l-edille*, thk. Muhammed Hasen Muh. Hasen İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, ts.), 1/17-18.

⁹⁶ Adududdîn el-Îcî, *Şerhu'l-Adud ale'l-Muhtasar*, 4/518. وقد بعث محمد عليه الصلاة والسلام، بدين وشرعية، أما الدين فقد استفاه الله كله في كتابه الكريم ووحيه «ولم يكلم الناس الى عقولهم في شيء منه، وأما الشريعة فقد استوفى أصولها، ثم ترك للنظر الاجتهادى تفصيلها، وجاء في القرآن الكريم: الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَمْتَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا

Öyle anlaşılıyor ki kıyasın din olup olmadığı tartışmasını ilk gündeme taşıyanlar, diğer birçok usul meselesinde olduğu gibi, Mutezilî usulcüler olmuştur. Bu yüzden olmalı ki, kıyasın dinden olup olmadığı konusundaki üç temel görüş önde gelen üç Mutezilî bilgine ait olup, literatürdeki tartışmalar bu üç bilginin görüşleri üzerinden yürütülmektedir. Bu üç bilgin; Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf⁹⁷, Ebu Ali el-Cübbâî ve Kadı Abdulcebbâr'dır^{98,99}. Kadı Abdulcebbâr, kıyasın "din" (dîn lillah) olarak vasıflanabileceğini savunurken, Ebu'l-Hüzeyl ise kıyasın din olamayacağını savunmuş; Cübbâî ise bir ayrıma giderek kıyasın vacip olması durumu ile mendup olması durumunu farklı değerlendirmiş ve vacip olması durumunda kıyasın din olarak vasıflanacağını, mendup olması durumunda ise din olarak vasıflanamayacağını söylemiştir.

Şâfiî usulcü Safiyyuddîn el-Hindî, bu üç temel görüşe yer verdikten sonra "Doğrusu şudur" diyerek şöyle bir değerlendirme yapmıştır:

"Eğer 'kıyasın din olması' ifadesiyle kastedilen, kıyasla taabbüd etmenin, yani kıyasın gereğine göre kulluk etmenin muteber oluşuna, -tıpkı erkân-ı hamse gibi veya naslar gibi, inkâr edenin kâfir olacağı şekilde¹⁰⁰- itikat etmek ise, kıyas dinden değildir. 'Kıyasın din olması' ifadesiyle kastedilen bu değil de, kıyasın dinde meşru oluşu ise,¹⁰¹ bu durumda kıyas alehtlak din olmakla vasıflanabilir."¹⁰²

Safiyyuddîn el-Hindî bu açıklamasıyla, hem "kıyasın dinden olup olmadığı" tartışmasının mahiyetine ışık tutmuş, hem de konuyu makul bir şekilde değerlendirmiştir. Safiyyuddîn el-Hindî'nin kıyasın dinden olmasıyla, kıyas yoluyla ulaşılan sonuçların inkarının küfrü gerektireceğinin kastedilmesi durumunda, kıyasın dinden olmadığı mealindeki ifadesi, açıkça kıyas yoluyla ulaşılan sonuçların, doğrudan ve kesin biçimde, din veya şeriat olarak nitelendirilmesinin ve "doğrudan" Allah'ın hükmü olarak

⁹⁷ Ebu'l-Hüzeyl Muhammed b. el-Hüzeyl b. Abdillâh el-Allâf el-Abdî el-Basrî (ö. 235/849-50).

⁹⁸ Ebu'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdulcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî (ö. 415/1025).

⁹⁹ Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm el-Cübbâî (ö. 303/916).

¹⁰⁰ Çünkü bu hususlar, "vema umiru illa liya'budullahe...zalıke dinu'l-kayyime" ayetinde belirtildiği üzere, Safiyyuddîn el-Hindî'ye göre, din olmakla vasıflanabilir.

¹⁰¹ Zira meşru olmayan şeyler, "Kim bizim dinimize onda olmayan bir şeyi sokarsa, o şey merduttur." hadisinde belirtildiği üzere dinden değildir.

¹⁰² Safiyyuddîn el-Hindî, Ebû Abdillâh Safiyyuddîn Muhammed b. Abdirrahîm b. Muhammed el-Hindî el-Urmevî (ö. 715/1315), *Nihâyetu'l-vusûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Sâlih b. Süleyman el-Yüsef ve Sa'd b. Sâlim (Mekke: el-Mektebetu't-ticâriyye, 1996), 7/3233-3234.

görülmesinin yanlışlığını vurgulamış olmaktadır.

Haneffî usulcü Cessâs ise, fukahânın çıkarımlarının dinden sayılıp sayılmayacağı konusunu, kıyastan daha genel bir kavram olan içtihad kavramı üzerinden ve itikadî konuları da içine alacak geniş bir çerçevede tartışmıştır. Cessâs'ın bu konudaki değerlendirmesi şöyledir:

“Ehl-i ilim, içtihad yoluyla elde edilen hükümlerin, Allah'ın dini olarak isimlendirilip isimlendirilemeyeceğini tartışmışlardır. Kimileri, içtihat yoluyla ulaşılan sonuçların Allah'ın dini olarak adlandırılmayacağını savunmuşlardır. Çünkü içtihatları din olarak adlandırdığımız takdirde, müçtehitlerin ulaştıkları farklı sonuçların hepsinin din olması ve Allah'ın farklı dinler vaz' etmiş olması gerekir. Ayrıca içtihatla ulaşılan sonucun din olduğunu savunanlar, sonuçta, Allah'ın dinini terk etmenin caiz olduğunu söylemek durumunda kalırlar. Allah'ın dinini terk etmek caiz olunca, peygambere muhalefet de caiz olur. Kimileri de içtihat yoluyla ulaşılan hükümlere Allah'ın dini denilebileceğini, aksi takdirde, malların, canların ve ırzların Allah'ın dini olmaksızın mubahlaştırılmış olacağını öne sürmüşlerdir.”¹⁰³

Cessâs bu konudaki mevcut görüşleri ve gerekçeleri, genel hatlarıyla, bu şekilde özetledikten sonra kendisine göre sahih olan görüşün, içtihat yoluyla ulaşılan sonuçların Allah'ın dini olarak isimlendirilebileceğini savunanların görüşü olduğunu belirtir ve bu tartışmanın esasen lafzî bir tartışma olduğuna dikkat çekerek şunları söyler. “İçtihatla ulaşılan sonucun din olarak isimlendirilmesini doğru bulmayanlar, manaya değil isme karşı çıkmaktadırlar. Çünkü usulcüler, bir müçtehidin, kendi içtihadıyla ulaştığı sonucun Allah'ın hükmü olduğuna kanaat getirmesinin farz olduğunda ve içtihadıyla ulaştığı hükümle amel edenin Allah'ın bu emrinden dolayı (yani Allah'ın hükmüyle) amel etmiş olacağına görüş birliği etmişlerdir. Farklı içtihatları din kabul etmenin, Allah'ın farklı dinler vaz etmiş olması sonucuna götüreceği gerekçesi de geçerli değildir; çünkü bazen nas kaynaklı farzlar da farklılık gösterebilmektedir.¹⁰⁴ Nas kaynaklı farzların farklılık göstermesi, Allah'ın farklı dinler göndermesi anlamına gelmiyorsa, içtihattan kaynaklanan farklılık da o anlama gelmez. Ayrıca içtihatla ulaşılan sonuçların din olarak adlandırılmaması, muhattie açısından yani içtihadî konularda doğrunun tek olup, diğerlerinin hata ettiğini savunan görüş açısından geçerli

¹⁰³ el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981), *el-Fusûl fi'l-usûl* (Vezâretu'l-evkâf el-Kuveytiyye, 1994), 4/372.

¹⁰⁴ Bu duruma seferî ile mukîmin, hayızlı olan ile olmayan kadının farzlarını örnek gösterilmektedir.

olabilir. Çünkü bu yaklaşıma göre, içtihadın matlup hükme isabet etmemiş olma, yani hatalı olma ihtimali mevcuttur ve hata ihtimali olan bir şeye Allah'ın dini denilmesi uygun olmaz. Buna mukabil, bütün içtihatların doğru olduğunu kabul edenler (el-musavvibe) açısından ise, her müçtehit matlup hükme isabet edip Allah'ın hükmünü tutturmuş olacağından, içtihatla ulaşılan sonuçların Allah'ın dini olarak nitelendirilmesinde bir sıkıntı yoktur.”

Cessâs, bu tartışmayı adl, cebr, tevhîd, teşbîh, ircâ ve vaîd gibi usulüddîn konularına da taşıyarak, bu konulardaki farklı görüşlerin din olarak adlandırılıp adlandırılmayacağını da değerlendirir.¹⁰⁵ Bu değerlendirmeyi, Usûlüddîn konularında da bütün müçtehidlerin isabet ettiğini ve bu konularda da doğrunun çokluğunu savunan Mu'tezilî bilgin Ubeydullah b. el-Hasen el-Anberî'nin görüşü üzerinden yapar. Anberî der ki: “Usûlüddîn konusundaki farklı görüşler de Kur'ân ve Sünnet'in tevilinden hareketle ulaşılmış görüşlerdir ve her biri haktır, doğrudur. Çünkü bu farklı görüşlerin sahipleri de zann-ı galiplerinin gereğine kail olmakla mükelleftirler ve zannı galiplerinin götürdüğü sonuca itikat etmekle bu mükellefiyetlerini yerine getirmiş olmaktadır.”

Cessâs, Anberî'nin bu değerlendirmesinin batıl olduğunu söyler ve bunu şöyle açıklar: “İçtihat yoluyla teklif, sadece nassın farklı şekillerde vürûdunun mümkün olduğu konularda geçerlidir. Bizim bu kapsama giren konularda içtihadı caiz görüp, bütün farklı görüşleri doğru kabul edişimiz, nassın bu farklı görüşler/hükümler doğrultusunda vârid olmasının mümkünlüğü anlayışına dayanır. Halbuki usulüddîn konularında, nassın bu farklı görüşler doğrultusunda varid olması mümkün değildir. Bu konudaki mükellefiyet, o şey nasılsa ona öyle itikat etmek olup, nassın kimilerini adl, kimilerini cebr, kimilerini teşbihle mükellef tutacak tarzda vârid olması açık bir çelişki olup imkansızdır.”

Cessâs'ın bütün içtihatların doğruluğu görüşünü dayandırdığı “nassın farklı görüşler doğrultusunda varit olmasının mümkünlüğü” şeklindeki gerekçe, farklı içtihatların meşruluk ilkesi olmaya elverişli olduğu gibi, aynı şekilde peygamberlerin şerâatlerinin farklılığını açıklamaya da elverişlidir. Şerâatlerin farklı şekillerde gelmiş olması, nassın farklı biçimlerde varit olmasının mümkünlüğünden öte bunun fiilen vaki olduğunu göstermektedir. Burada hassas nokta, nassın farklı şekillerde varit olduğu/olabileceği alanın doğru belirlenmesidir.

¹⁰⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 4/373-383.

Anberî'nin görüşünün yanlışlığını gösterme noktasında Cessâs'ın başka gerekçeleri de vardır. Konuyu uzatmamak için, bunlardan sadece ikisine işaretle yetineceğiz. Bu gerekçelerden birisi, Anberî'nin bu görüşü ortaya atmasından önce ehl-i ilmin, Usûlüddîn konularındaki farklı görüş sahiplerini günaha ve dalalete nispet konusunda icmâ etmiş olmalarıdır. Bu durumda Anberî'nin görüşü icmâa aykırılık sebebiyle geçersiz olur. Diğer gerekçe ise şudur: "Biz usûlüddin konularında, itikadımızın sahihliğinin gerçekliğini, mesela tevhîdi, mesela kadîm bir yaratıcının varlığını ve onun adil olduğunu, bu yöndeki açık ve makul delillerden hareketle bilmekteyiz. Allah bu konuların hakikatlerine dair sağlam bilgi oluşturacak deliller koyduğuna göre, bu delilleri gözden kaçırarak kimselerin doğruyu tutturmuş olabilecekleri düşünülemez. Zira Allah, delil ikame etmek suretiyle, bu konuların hakikatine ulaşmanın yolunu göstermiştir."

Cessâs'ın bu değerlendirmesine göre, içtihadî konularda fukahânın ulaştığı sonuçların din olarak nitelendirilmesi mümkün iken, usûlüddîn konularında bu mümkün değildir. Usûlüddîn konularında doğru tek olduğu için ve o doğruya ulaştıracak açık deliller bulunduğu için, doğruya isabet edemeyenlerin görüşlerinin din olarak nitelendirilmesi mümkün değildir. Cessâs'ın bu değerlendirmeyi belli bir itikâdî kabul çerçevesinde yaptığı düşünülerek, bu görüş mantikî sonucuna götürüldüğünde, benimsenen itikâdî kabul haricinde kalan diğer kabullerin din olarak nitelendirilmesini mümkün görmediği söylenebilir.

Büyük ölçüde Cessâs'ın görüşleri üzerinden gündeme getirdiğimiz bu tartışmanın, naslarla kurulan ilişkinin mahiyetine dokunan yönü de bulunmaktadır. "Naslarla kurulan ilişkinin mahiyeti" konusunda cevabı aranacak esas soru, "metin/naslar bize her şeyi doğrudan ve açıkça söylüyor mu, yoksa biz bazı şeyleri veya birçok şeyi naslara mı söyletiyoruz?" sorusudur. Bu sorunun cevabı konusunda birçok şey yanında özellikle, delalet teorisinin, içtihat teorisinin, nesih teorisinin ve tevil teorisinin bu açıdan yeniden değerlendirilmesine ihtiyaç vardır. Bu tespitle yetinelim ve kıyas dinden midir sorusuna diğer usulcülerin söylediklerine göz atalım.

Eş'arî Malikî usulcü el-Bâkîllânî de şer'î hükümlerin delillerinden biri olması hasebiyle kıyasın gereğiyle amel etmenin din olduğunu söyleyerek, Cessâs'ın görüşüne yakın bir pozisyon almıştır.¹⁰⁶

Mu'tezilî usulcü Ebu'l-Huseyn el-Basrî ise, kıyasın din olması meselesini nispeten farklı bir boyutta değerlendirmiştir. Bu konuda söylediği

¹⁰⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî (ö. 403/1013), *et-Takrîb ve'l-irşâd fi usûli'l-fıkıh*, 3/224.

şudur;¹⁰⁷ “Kıyasın Allah’ın dini olarak tavsif edilmesine gelince, eğer bununla kıyasın bid’at olmadığı kastediliyorsa, kuşkusuz böyledir. Eğer bunun dışında bir şey kastediliyorsa, Ebu’l-Huzeyl’e göre, din, sabit ve sürekli olan şeyin adı olduğu için, kıyasa din denilemez. Ebu Ali el-Cübbâî mendup olan kıyasın din olarak nitelendirilemeyeceğini fakat vacip olan kıyasın¹⁰⁸ din ve iman olarak nitelendirilebileceğini; Kadı Abdulcebbar ise vacip mendup ayırımı yapmaksızın kıyasın din olarak nitelendirilebileceğini savunur.”

Âmidî ve Karâfî başta olmak üzere sonraki usulcülerin birçoğu, kimisi isim vererek, kimisi doğrudan, Ebu’l-Huseyn’in bu değerlendirmesini olduğu gibi kitaplarına almışlardır.¹⁰⁹

Bu konuda Şâfiî fakih Rûyânî,¹¹⁰ “Kıyas bize göre Allah’ın dini, hücceti ve şer’idir.”¹¹¹ derken; İbnu’s-Sem’ânî,¹¹² “Kıyas Allah’ın dinidir, Resulünün dinidir ama fakat bu sadece kıyasın Allah’ın dinine göre olduğu anlamındadır... Yoksa ki kıyas, Allah’ın sözüdür; peygamberin sözüdür denilemez.” der.

Zerkeşî, İbnu’s-Subkî’nin, Kadı Abdulcebbar’ın görüşüne yakın durduğunu söyledikten sora kendi görüşünü şöyle belirtir: “Eğer kıyasla bizzat kendileri için vücub ve nedb ile kastedilen hükümler kastediliyorsa kıyas dinden değildir. Yok eğer kendisiyle kulluk etmemiz kastediliyorsa

¹⁰⁷ Ebu’l-Huseyn Basrî, *el-Mu’temed*, 2/243-244. وأما وصفه بانه دين الله عز وجل فلا شبهة فيه إذا عني بذلك. أنه ليس ببدعة وإن عني غير ذلك فعند الشيخ أبي الهذيل رحمه الله انه لا يطلق عليه ذلك لأن اسم الدين يقع على ما هو ثابت مستمر وأبو علي رحمه الله يصف ما كان منه واجبا بذلك وبأنه إيمان دون ما كان منه ندبا وقاضي القضاة رحمه الله يصف بذلك واجبه وندبه

¹⁰⁸ Ebu’l-Huseyn Basrî, kıyasın vacip ve mendup kısımlarını şu şekilde tarif eder: والقياس الشرعي ضربان واجب وندب والواجب ضربان أحدهما واجب على الأعيان والتضييق والآخر على الكفاية فالذي على الأعيان والتضييق هو قياس من نزلت به حادثة من المجتهدين أو كان قاضيا فيها أو مفتيا ولم يقم غيره مقامه وضاق الوقت والواجب على الكفاية أن يقوم غيره مقامه في الفتوى والندب فهو القياس فيما لم يحدث من المسائل مما يجوز حدوثه فقد ندب الإنسان إلى إِبْلاء الاجتهاد فيه ليكون الجواب فيه معدا لوقت الحاجة

¹⁰⁹ Bk. Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, 4/68.; Karâfî, Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısırî (ö. 684/1285), *Nefâisu’l-usûl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali M. Muavvaz (Mektebetu Nizâr, 1995), 8/3618; Ebu’l-Feth Alâuddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Huseyn el-Üsmendî es-Semerkandî (ö. 552/1157), *Bezlu’n-nazar fi’l-usûl*, thk. Muhammed Zekî Abdülber (Kahire: Mektebetu’t-turâs, 1412/1992), 1/610.

¹¹⁰ Ebu’l-Mehâsin Fahrulislâm Abdulvâhid b. İsmâîl b. Ahmed er-Rûyânî et-Taberî (ö. 502/1108).

¹¹¹ Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, 7/17. الْقِيَاسُ عِنْدَنَا دِينُ اللَّهِ وَحُجَّتُهُ وَشَرْعُهُ.

¹¹² “الْقِيَاسُ دِينُ اللَّهِ وَدِينُ رَسُولِهِ بِمَعْنَى أَنَّهُ عَلَيْهِ”

dindir.”¹¹³

Birçok usulcü, kıyasın din olması ifadesiyle, bizzat maksud bir hüküm olmasının kastedilmesi halinde, kıyasın dinden olmayacağını, genel olarak gereğine göre kulluk etmekle sorumlu tutulduğumuz (tu'ubbidna bih) şeyin kastedilmesi halinde ise, kıyasın din olarak isimlendirilebileceğini söylemiştir. Birmâvî bu anlayışın tartışmaya açık olduğunu söyler ve bunu şöyle açıklar:¹¹⁴ “Şâri'in bizden talep ettiği şey, ister lizatîhi olsun, ister başka bir şeye ulaşmak için olsun dindir. Din makâsîd ve vesâil olmak üzere ikiye ayrılır. Şâfiî'nin, Kitab ve Sünnetin bütün hükümlere nassen veya delaleten şamil olduğuna dair ifadesi, Kitab ve Sünnetin -kıyasla mülhak olanlar da dahil- fûrûun tamamına şamil olmasını gerektirir. Diğer bir ifadeyle Kur'an ve Sünnet bütün hükümleri ya ibtidaen/doğrudan ya da dolaylı olarak içine alır.” Birmâvî, bu bahsin devamında, Şâfiî'nin, “Resulullah ruhunu teslim ettiğinde farzlar nihayete ermişti, ona artık ne ilave yapılabilir ne de bir şey eksiltilebilir.” sözünü ve “Kıyas zarurettir.” sözünü nakleder ve genellikle “Kıyasa ancak zaruret halinde başvurulabilir.” şeklinde anlaşılan ikinci sözün, “Kıyasa başvurmak zarurettir.” şeklinde tevil edilmesinin mümkünlüğüne dikkat çekerek bu sayede bu sözler arasındaki çelişkinin giderilebileceğini söyler. Bu yorumunu da İbn Kecc'in¹¹⁵ “Bütün hükümler nas yoluyla bilinir, fakat kimisi nassın zahiriyle kimisi istinbat yoluyla -ki bu kıyastır- bilinir. Şayet böyle olmasaydı hükümlerin çoğu batıl olurdu.” sözüyle destekler. En sonunda da İbn Hazm'ın “Naslar bütün olayları kuşatır.” sözünün bu şekilde anlaşılabilirliğini, çünkü onun da kıyasın aslını inkâr etmediğini (!) söyler. Birmâvî'nin Şâfiî'nin sözlerini telif etmeye ilişkin yorumu kabul edilebilirse de İbn Hazm'ın yaklaşımını buna benzetmesi gerçeği yansıtmaktan uzaktır.

Bu bahsi tamamlamak için şimdi de usulcülerin kıyasın din olup olmadığı konusundaki tartışmalarından hareketle “Kıyas din midir?” ifadesindeki din'den neyi kastettiklerini, her iki görüşün kaygılarının ne olduğunu belirlemeye çalışalım.

Kıyasın din olduğunu kabul edenler, genel olarak, kıyasın Şâri

¹¹³ Zerkeşî Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türki el-Mısri el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî (ö. 794/1392), *Teşnifu'l-mesâmi'bi-Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Seyyid Abdulaziz ve Abdullah Rebî' (Mektebetu Kurtuba, 1998), 3/400-401.

¹¹⁴ Birmâvî Şemsuddin Muhammed b. Abdiddâim (ö. 831/1428), *el-Fevâidu'seniyye fi serhi'l-elfiyye*, thk. Abdullah Ramazan Musa (Giza: mektebetu't-yev'iyetu'l-islamiyye, 2015), 1/356-357.

¹¹⁵ Ebu'l-Kâsım Yûsuf b. Ahmed b. Kecc (ö. 405). İbnu'l-Kecc, kimilerine göre, meşhur Şâfiî fakih Ebû Hâmid el-İsferâyîn'den üstün olan bir Şâfiî fakihidir.

tarafından önerilmiş meşru bir yöntem olduğu, bu meşru yönetime göre ulaşılan sonuçların da Şâri tarafından meşru kabul edileceği ve bu kabulün de onun din olarak adlandırılmasını mümkün kılacağını söylemektedirler. Bu husus, Cessâs'ın "bir müçtehidin, kendi içtihadıyla ulaştığı sonuca kail olmasının farz olduğunda ve içtihadıyla ulaştığı hükümle amel edenin Allah'ın bu emrinden dolayı (yani Allah'ın hükmüyle) amel etmiş olacağına icma bulunduğu" şeklindeki gerekçesinde açıkça görülmektedir. Aynı husus, Bâkılânî, Rûyânî, Basrî ve Âmidî'nin açıklamalarında değişik ifadelerle yer almaktadır. Buradan hareketle, kıyasın din olup olmadığı tartışmasındaki "din" in, Allah'ın bütün peygamberlere aynı içerikle gönderdiği din olmadığı, hatta doğrudan Allah'ın vaz'ı olan din veya şerîat olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Çünkü kıyasın din olduğunu kabul edenler bile, kıyas yoluyla ulaşılan sonucun "Allah'ın veya Peygamber'in sözü" olarak nitelendirilemeyeceğini belirtmişlerdir. O halde, kıyasın din olduğunu iddia edenler, kıyas yoluyla ulaşılan sonuçların müçtehitlerin kafalarından uydurdukları bir yöntemle keyfi olarak verdikleri hüküm değil, -nass veya icma ile temellendirilen- meşru bir yöntem kullanılarak yapılan kesinliksiz bir yorum olduğunu söylemiş olmaktadırlar. Bütün bu açıklamalardan net olarak anlaşılan husus şudur: İctihad yoluyla ulaşılan sonuçların din veya şerîat kapsamına dahil olduğunu kabul edenler bile bunun bizatihi değil, dolaylı olduğunu, din veya şerîat kapsamına alınsa bile kıyas yoluyla ulaşılan sonuçların doğrudan Şâri'in vaz ettiği din veya şerîat olmadığını ifade etmektedirler.

Meşru yöntem vurgusu, içtihad faaliyetinin Allah'ın vaz'ı olan din ve şerîat dairesinde kalındığını göstermeye hizmet etmektedir. Böyle olunca içtihad faaliyeti, Allah'ın vaz'ı olan din ve şerîata göre 'tedeyyün'ün keyfiyetinin, yani din ve şerîatin hayatın farklı alanlarında nasıl yaşanacağını fukaha tarafından kesinliksiz biçimde gösterilmesi çabasından ibaret olmaktadır.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Bir konuda aynı zaman diliminde birden çok farklı içtihad olduğunda her birinin Allah'ın dini olması nasıl izah edilecektir? Bu soruya cevap olarak, yukarıda Cessâs'ın söylediklerine ilaveten, şunu söyleyebiliriz: Allah'ın dini tektir, fakat bu dinle tedeyyün biçimleri, farklı şerîatler örneğinde olduğu gibi, farklı olabilir. Çünkü içtihad yoluyla ulaşılan sonuçlar, belli bir ölçüde zannîlik ve sübjektiflik taşıyacağı için, bu farklı içtihadlardan veya bu içtihadlar etrafında oluşan farklı mezheplerden birini benimsemiş olan kimse, her ne kadar benimsediği görüş veya mezhep kendisi açısından din, yani kendi tedeyyününü gerçekleştireceği bir yol olsa da "Allah'ın dini kesinlikle budur, diğerleri

batıldır, asılsızdır.” diyemez. Burada değerlendirme ve ithamlar sadece doğru yanlış çerçevesinde kalır. Cessâs’ın ve diğer usulcü ve kelimcülerin belirttiği gibi, usûlüddîn konusu kesin delillere dayalı olduğu¹¹⁶ için bu konudan farklıdır ve o alana geçildiğinde, hak batıl nitelmesi yapılabilir. Ehl-i sünnetin, Şia ve Mu’tezile’yi dalâlet veya bid’ate nispet etmesi, onların, usûlüddîn konusunda gerçeğin tek olduğu ve bu tek olan gerçeğe ulaşma konusunda Şia ve Mu’tezile’nin, açık delillerin gereğine uygun davranmadıkları kabulüne dayalıdır.

Meşru yöntem vurgusunun ve tartışmanın genellikle kıyas üzerinden yürütülmesinin metinlerde açıkça dile getirilmeyen îmâları da olabilir. Akla gelen ilk îmâ, kıyası meşru bir yöntem olarak görmeyen ve kıyas yoluyla ulaşılan sonuçları batıl ve din dışı gören Zâhirîlere karşı, kıyas yoluyla ulaşılan sonuçların meşruluğunu ve din dışı olmadığını göstermek; diğer bir îmâ da, kıyası tek meşru yöntem kabul eden usulcülerin, bazı müçtehitler tarafından kabul edilen istishan ve ıstıslah gibi yöntemleri dışlama düşüncesidir. Aslında bu nokta da ayrıca incelenmeyi hak etmektedir. Burada kısaca ifade etmek gerekirse, Şâfiî’ye atfedilen “istihsan yapan kendi adına şerfat koymuş olur” mealindeki söz¹¹⁷ hatırlandığında, istihsanı meşru bir yöntem olarak kabul etmeyenlerin, istihsan yoluyla ulaşılan sonuçları din kapsamına dahil etmedikleri söylenebilir. Belki de Cessâs’ın bu tartışmayı kıyas üzerinden değil, içtihat üzerinden yürütmesi ve içtihat yoluyla ulaşılan sonuçları da din kapsamına dahil etmesi, bir içtihat türü olarak gördüğü istihsanı ve bu yolla ulaşılan sonuçları da din kapsamına dahil etme amacına yönelik olabilir.

Cessâs, farklı içtihatların din olarak adlandırılmasının cevazını, şer’in bu yönde de varid olmasının mümkünlüğü ile gerekçelendirmişti. Bu gerekçelendirme şöyle bir soruyu akla getirebilir: Naslarda hali hazırda bir şekilde varid olan bir düzenlemenin, başka şekilde varid olması ve tıpkı değişik zaman dilimlerinde gönderilen şerfatların farklılık göstermesi gibi, bizim şerfatimizdeki bazı düzenlemelerde de zamanın değişmesiyle değişiklik yapılması mümkün olabilir mi? Hz. Ömer’in müellefe-i kulübün payını askıya alması örneğinde olduğu gibi, naslarda mevcut bazı düzenlemelerin bugün bütünüyle kaldırılması (kölelik ve cariyelik gibi) veya askıya alınması (müellefe-i kulüb payı gibi) mümkün olabilir mi? Bu soruya

¹¹⁶ Burada sadece kat’î delillere dayalı konular kastedilmektedir.

¹¹⁷ Bazıları Şâfiî’nin er-Risâle’deki ifadesinin *الحكم بالاستحسان تلذذ* şeklinde olduğunu söyleyerek, sözün bu haliyle Şâfiî’ye ait olmadığını, Gazzâlî’nin ondan mealen rivayet ettiğini iddia etmişlerdir.

“Cessâs, yukarıdaki zikredilen gerekçesinde, şer’in bu veya o şekilde varid olmasının imkanından söz ediyor, bizim şer’atimizde ise düzenleme fiilen vuku bulmuştur.” şeklinde kestirme bir cevap verilebilir. Ama bu cevap tatmin edici midir? Bunun derinlikli tartışması başka bir çalışmanın konusudur.

Şer’atin sürekliliğini sağlama konusunda genel anlamda içtihadın rolüne işaret ettikten sonra konuyu şu şekilde toparlayabiliriz. Kur’ân’da yer alan pratik alana ilişkin hükümler, nasıl Peygamberin beyanı ile ete kemiğe bürünüp hayatla buluşmuşsa, Peygamber sonrası dönemde de fukahanın yorumuyla, yani fıkıh yoluyla ete kemiğe bürünerek hayatla buluşacak ve şer’atin sürekliliği böylece sağlanmış olacaktır.

2. Fıkıhın ve Fıkıh Faaliyeti Sonucunda Oluşan Mezheplerin Din ve Şer’at ile İlişkisi

Yazının başından beri din ve şer’atin mahiyetlerini ve şer’atin dinden farklı olduğunu göstermeye çalıştık. Burada da fıkıhın din ve şer’atten farkını göstermeye çalışacağız. Bu konudaki kanaatimizi en başta belirterek devam edelim. Fıkıh, fukahanın büyük ölçüde dil, Sünnet ve sahabe uygulaması çerçevesinde tespit edilen “anlam” üzerinde gerçekleştirdikleri “rey eksenli yorum faaliyeti” olup, doğrudan Şâri’in vaz’ı olan şer’atten farklıdır.¹¹⁸ Ancak aşağıda ayrıntılı olarak inceleneceği üzere, fıkıhın şer’atten farklı olması onunla irtibatının olmadığı anlamına gelmez.

Hal böyleyken İslam hakkında konuşanlar ve yazıp çizenler arasında çoğu zaman fıkıhın şer’atle, hatta bazen dinle özdeşleştirildiğine tanık olunmaktadır. Bu yanlış algıyı yerli ve yabancı çok sayıda örnekle göstermek mümkün olmakla birlikte, ben **Arabî21** adlı Arapça bir dergide bu konuda birkaç araştırmacıyla yapılan mülakata atıfla yetineceğim¹¹⁹. Her ne kadar atıf yapmaya değer ilmî bir dergi olarak değerlendirilmese de, dini çevrelerde yaygın olan bazı kanaatleri dile getirmesi sebebiyle bu dergideki mülakatta öne sürülen görüşlere değinerek yanlış noktalarına dikkat çekeceğim.

Mülakatın sunuşunda, şer’at-fıkıh ayırımının yanlışlığına dikkat çekmek üzere özetle şöyle bir tasvir yapılmaktadır: “Çağdaş bazı fikrî yazılarda, İslam şer’atinin masum dînî naslar içerdiği; fıkıhın ise, hatalı

¹¹⁸ Şer’at fıkıh ayırımı konusunda bir değerlendirme için bk. Âbid b. Muhammed es-Süfyânî, *es-Sebât ve’ş-şümûl fi’ş-şer’ati’l-islâmiyye* (Mekke: Mektebetu’l-menâre, 1988), 1/89-100.

¹¹⁹ Fıkıh şer’at ayırımı hususundaki “التفريق بين الشريعة والفقہ مسلک قوم أم علمنة للدين؟” başlıklı söz konusu mülakat için bk. Zerkeşî, *Teşnifu’l-mesâmi*, 3/400-401.

anlama gibi kusurların söz konusu olabileceği beşerî içtihadı temsil ettiği öne sürülerek, İslam şerâti ile İslam fıkıhı¹²⁰ arasında ayırım yapılması yaygınlaşmıştır. Bu ayırma göre, münezzel naslarıyla birlikte şerâtin, sebat ve kesinlik içerdiği; buna mukabil fıkıhın ise “beşerî”, “vakiya göre şekillenmiş” ve “tarihsel” bir üretim olduğu, dolayısıyla bütün zaman ve mekanlar için salahiyetinin sınırlı olduğu söylenmektedir. Bu anlayış, şer’î-dînî çevrelerde tepkiyle karşılanmış ve şiddetle reddedilmiştir.” Bu sunuştan sonra üç Arap akademisyen ve araştırmacının görüşlerine yer verilmektedir. Maksudumuz bu kişilere reddiye yazmak olmadığı için onların isimlerinden sarfı nazar ederek, şerâat-fıkıh ayırımını doğru bulmayan bu anlayışa ve gerekçelerine kısaca yer vermek istiyoruz.

Mülakata katılan akademisyenlerden birinin yaklaşımı şöyledir: “Şerâat ve fıkıh arasında ayırım yapmak şerâtin bütünüyle iptaline yol açar. Çünkü bu ayırma göre, şerâtin kat’î hükümlerinin tamamının, şerâatten fikhedildiği göz önüne alındığında, şerâtin katiyyâtı da masum olmayacaktır. Çünkü elimizde nelerin kat’î nelerin zannî olduğunu listeleyen naslar yoktur. Bu bilgiye ulema, zorunlu bilgi veya nazar yoluyla ulaşmışlardır. Şerâat ve fıkıh arasında fark bulunduğu ve şerâtin ma’sum, fıkıhın ise gayr-i masum olduğu görüşü, Alman müsteşrik Schacht tarafından ortaya atılıp yayılmıştır.¹²¹ Halbuki başlangıçtan günümüze kadar bu ayırımı yapan hiçbir usulcü yoktur. Fıkıh ile şerâat arasını ayıracak olursak, tabip ile tıp arasını da ayırmamız gerekir. Tabip olmaksızın tıbbı ulaşamıyorsak, fakih olmaksızın da şerâate ulaşamayız. Dolayısıyla bu ayırım gerçekçi değildir.”

Oldukça yüzeysel görünen bu değerlendirmenin isabetsizliğini göstermek üzere kısaca şunları söyleyebiliriz: Birincisi; klasik literatürde fıkıh şerâat ayırımı olmadığı iddiası bütünüyle yanlıştır. Çünkü yukarıdan beri ayrıntılı olarak gösterdiğimiz üzere, İslam bilginleri bu ayırımı titizlikle yapmışlar ve şerâtin Allah’ın vaz’ı, fıkıhın ise yanılma payı olan beşerî bir

¹²⁰ İslam fıkıhı tabiri benim tercih ettiğim bir ifade değildir. Bu tabir, hem doğru değildir, hem de yanıltıcıdır. Nitekim klasik literatürde “İslam fıkıhı” tabiri hiç kullanılmamıştır. Alıntı yaptığım metinde kullanıldığı şekliyle aktarmak gayesiyle değiştirmedim.

¹²¹ Abdullah Kahraman meslekaşımız da benzer bir şekilde din şerâat ayırımının batı kaynaklı olduğunu iddia etmektedir. İfadesi şöyle: “Batı kaynaklı modernist anlayışlara göre ise din başka şerâat başkadır. Şerâat dinle ilişkilendirilebilirse de, dinin mahiyetine dahil değildir. Çünkü din sabit şerâat ise değişkendir. Bu anlamda şerâat daha çok fukahanın dönemselleşen ve tarihsel hukukî yorumlarından ibarettir.” Bk. Abdullah Kahraman, “Ebû Hanîfe’de Din ve Şerâat Ayırımı Var mı?”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 467. Bu ifadeyi ve devamında söylenenleri yanlışlayacak veri ve değerlendirme, sanırım yazı metninde mevcuttur. Bu konuda yazılıp çizilenlere ayrıntılı eleştirilere kapsamlı bir çalışmada yer vermeyi düşünmekteyim, kısmet olursa.

faaliyet olduğunu açıkça söylemişlerdir. Bu yanlış değerlendirme, muhtemelen eş-şer' ve eş-şerâ kavramları arasındaki farkın iyi temyiz edilememesinden ve şerîat ile şer'î kavramının aynileştirilmesinden kaynaklanmış olmalıdır. Yukarıda açıklandığı üzere eş-şer' kelimesi, büyük ölçüde ve hakikat anlamında, Şâri'in din ve şerîat koyması anlamında kullanıldığı gibi, mecazen fukahanın şer'î hükümlere ulaşma çabası için de kullanılmaktadır. İkincisi; fikhın şerîatten ayrılmasının, şerîatin iptaline götüreceği iddiası, büsbütün temelsizdir. Çünkü şerîat Şâri'in vaz'ı olması itibarıyla sabit ve statik iken, fıkıh onu dinamik hale getirmenin bir aracıdır ve dinamiktir. Aynı zaman diliminde farklı mezheplerin oluşması, şerîatin iptaline yol açmadıysa, farklı zamanlarda farklı fıkıh üretimleri niye şerîatin iptaline yol açsın? Üçüncüsü; "Tabip olmadan tababete ulaşamıyorsak, fıkıh olmadan da şerîate ulaşamayız." denilerek fıkıh şerîat ayrımını, tabip tababet ayrımı benzetmesi üzerinden yanlışlamaya çalışmak, tam bir kıyas mea'l-fârik örneğidir. Şöyle ki; Tıp, Şâri'in vaz'ı olmayıp, insanların oluşturup geliştirdiği bir şeydir. Şerîat ise fukahanın vaz'ı değil, Şâri'in vaz'ıdır. İnsan vaz'ı olan tıp ilmi, yine insanın çabasıyla sürekli geliyor ve tabip güncel gelişimi takip edip tıpta geline son noktayı dikkate alarak teşhis ve tedavi yapıyor. Fukaha ise, Şâri'in vaz'ı olan sabit şerîati değişik zaman ve mekanlarda uygulanır hale getirmeye çalışıyor. Bu teşbihin doğru yönü ise "şerîate ulaşmanın yolu fıkıhtır" kısmıdır. Bu tespit doğrudur ve şerîat-fıkıh ayrımıyla çelişen yönü yoktur. Ben de, şerîat-fıkıh ayrımı yaptığım halde Peygamber sonrası dönemde şerîate ulaşmanın yolunun fıkıh olduğunu savunmaktayım. Dördüncüsü; "Fıkıh şerîatten ayırıyorsanız, nasların yeniden anlaşılmasını savunanlara niye itiraz ediyorsunuz?" argümanı ise "anlam"ın verili olduğu, "yorum"un ise, Hz. Peygamberden tevarüs edilen bu verili anlam üzerinden yapılacağı şeklinde benim yaptığım "anlam ve yorum ayrımı"na göre¹²² ve bu ayrımın klasik literatürdeki işaretlerine göre sâkıttir. Çünkü nasların yeniden anlaşılması bir şey, mevcut anlamın yorumlanması ise başka bir şeydir. Fukahanın yaptığı iş bu sahih anlam üzerinden yorum yapmaktan ibarettir.

Benim bu değerlendirmem, mülakattaki "et-tefrik beyne's-şeria ve'l-fikh" ifadesininin "şerîat ve fıkıh arasında ayrım yapmak, bunların mahiyetçe farklı olduğunu söylemek" olarak anlaşılması durumunda geçerlidir. Bu anlam hem Arap dili açısından doğrudur, hem de mülakatçının diğer ifadeleri bu anlamı teyit etmektedir. Ancak, hüsnü zan besleyerek, bu ifadeyle, fıkıh

¹²² Bu konuda bk. Hacı Yunus Apaydın, *Din ve Fıkıh Yazıları* (Konya: Hacıveyszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018), 119-129.

şerâatten koparmanın ve şerâatten bağımsız bir fıkıh yapmanın kastedilmiş olabileceği şeklinde bir tevil yaparsak, bu takdirde eleştiriye bir mahal kalmaz. Çünkü biz de fıkıhın şerâatten bağımsız düşünülmemeyeceği görüşündeyiz.

Mülakatta görüşüne başvurulmuş başka bir araştırmacının değerlendirmesi ise, “Fıkıh ve şerâat terimleri ayrımı yapan kimse fıkıhın ve şerâatin anlamlarını bilmiyor demektir. Şerâat de Allah’ın hükmü, fıkıh da Allah’ın hükmüdür. Fıkıh ve şerâat aynı şeyin iki farklı ismidir. İkisinin de kaynağı masumdur, dolayısıyla Allah’ın hükümleri de masumdur. Ne var ki bu hükümlerin bir kısmı kat’î bir kısmı zannîdir. Fıkıh, fıkıh usulü ve kavâid literatüründe şerâat-fıkıh ayrımı yapıldığı, bilinen bir şey değildir. (Yani literatürde şerâat fıkıh ayrımı yoktur). Şerâat fıkihtir, fıkıh da şerâattir. Müsteşrikerin bu ayrımı yapmalarının amacı Allah’ın Şer’ini ta’n etmek ve onda kuşku yaratmaktır.” şeklindedir.

Bu iddia da ne yazık ki sahibinin usûl ve tefsir literatürüne yeterince vakıf olmadığını göstermektedir. Nitekim bu çalışma boyunca literatürde fıkıh ve şerâat ayrımına açık veya dolaylı yoldan işaret eden pek çok görüş aktardık. Ulema ve fukahanın görüşlerinden yola çıkılarak varılan bu ayrımı müsteşriklere nispet etmek ve onun üzerinden yanlışlamaya çalışmak, hesabı verilebilir fikir üretme acziyetinden kaynaklanmış gözükmektedir. Fıkıhı şerâatle bir tutmak esasında dinin pratik yönünün dinle ilişkisini anlama noktasında birtakım sakıncalara yol açtığı için iddia ettiğinin aksine kendisi dinde ve şerâatta kuşkuya sebebiyet verecektir. Ayrıca fıkıhla ulaşılan sonuçlara masumiyet atfettikten sonra bunların zannî olduğunun öne sürülmesi açık bir çelişkidir.

Fıkıh şerâat ayrımı konusunda görüşüne başvurulmuş Muhammed Mustafa el-Beyyûmî ise, şerâat-fıkıh farkını kabul ederek, dar anlamda şerâatin naslarda yer alan ameli hükümlerden ibaret olduğunu, fıkıhın ise fukahanın bu nasları anlama faaliyeti olduğunu dile getirmiştir. Bu anlayış, genel hatlarıyla bizim anlayışımıza uygun olduğu için ayrıca değerlendirmeye gerek görmüyoruz.

Fıkıh ve şerâati aynileştirmenin yanlışlığına dikkat çektikten sonra, şimdi, fukahanın içtihat yoluyla ulaştığı içtihâdî görüşlerin niteliğine ve bu görüşlerin sistemli sunuluş şekli olan mezhebin anlam ve işlevine değinebiliriz.

Fıkıh faaliyetini içtihat faaliyetiyle özdeşleştirenler açısından, ki başta Şâfiîler olmak üzere cumhur bu kanaattedir, şerâat ile fıkıhın aynı olmadığı, tam tersine radikal bir şekilde ayrıldığı söylenebilir. Fıkıh işinin öznesi

fukahadır. Fukahanın oluşturduğu mezhepler, esasında şerâtin alımlanış ve uygulanış biçimleridir. Dinden olduğu kesin olan, temel ibadetler ve temel yasaklar dışında, fukahanın ürettiği bir çözüm, “inaniyorsan bunu uygulamak zorundasın” denilerek dayatılamaz. Fıkhi çözümün, makasid-ı şeria ekseninde, insanların problemlerine makul ve meşru bir şekilde ve marufa göre çözüm getiren bir içeriğe sahip olması ve insanlar tarafından hüsn-i kabul görmesi gerek şarttır. Yine içtihadın bizatihi bağlayıcı olmayıp, herhangi bir içtihadın veya mezhebin tedeyyün vasıtası olabilmesinin, mükellefin tercih ve tasvibine bağlı olduğu hususu da bu tespit açısından göz önünde tutulmalıdır.

Genel olarak Şer’in itikadî, ahlakî ve amelî boyutlarına ilişkin olarak oluşan her bir mezhep bir yönüyle bir tedeyyün biçimidir. Fıkıh mezhepleri özelinde söylersek, her bir mezhep, Hz. Peygamberin şerâtinin yaşanmasının bir yoludur ve her bir mezhep başlı başına bir hukuk sistemidir. Dolayısıyla, müntesipleri açısından mezhepler dinin yaşanma tarzı, hatta bir bakıma onlar açısından bir yönüyle din olmaktadır. Böyle olunca, bir fıkhi yorumun mezhep (dolayısıyla din) olarak kabulünün şartları üzerinde düşünmek gerekir. Hz. Muhammed’in şerâti tektir; fakat farklı yaşanma biçimleri vardır. Bu yaşanma biçimlerinin Şârie nispeti veya aidiyeti konusunda kesinlik olmadığı için, hiçbir tedeyyün biçimi, mutlak hakikat iddiasında bulunamaz ve bir tedeyyün biçimi, diğer tedeyyün biçimleri üzerinde bir tahakküm aracı olarak kullanılamaz. Tabii ki kendi aralarında doğru yanlış tartışmaları, bir diğerine yönelik hata isnadı olabilir. Mutlak hakikat iddiası ve kendi doğrusunu dayatma teşebbüsü olmadıkça bu tür tartışmalar birer zenginlik sayılmalıdır.

Doğru değerlendirilmesi durumunda, usulcülerin hararetle tartıştıkları içtihadta hata isabet meselesi, bu konunun anlaşılmasını kolaylaştıracak bir içeriğe sahiptir. Bilindiği üzere kimi usulcüler, furû konularında bütün müçtehitlerin, doğruyu tutturduğu (tasvîb), kimi usulcüler ise doğruyu tutturmanın tek olduğu (tahtie), diğerlerinin yanlış olduğu kanaatindedir. İctihatta hata isabet tartışmasında, doğrunun çokluğunu, yani her müçtehidin doğruyu tutturmuş olduğunu savunanlar açısından zaten bir sıkıntı yoktur. Bu yüzdendir ki, doğrunun çokluğunu savunan Mutezilî bilginler, ameli mezhepler konusunda oldukça rahat davranmış, kimileri Hanefî mezhebini, kimileri Şafî mezhebini, kimileri de başka bir mezhebi seçmiştir. Doğrunun teklîğini savunanlar açısından ise, Allah katında doğruyu tutturmanın insanlar tarafından kesin olarak bilinmesi mümkün olmadığına göre, her bir mezhep mensubunun kesinliksiz biçimde kendisinin doğru, diğerlerinin ise muhtemelen yanlış olduğunu düşünmesi

son derece doğal bir durum olacaktır.

Hasıl-ı kelam, din Allah'a götüren yoldur; bu yolu gösteren -şerîat aracılığıyla- peygamberdir; mezhepler de şerîate/peygambere götüren yollardır ve bu yolun kılavuzu da mezhep imamlarıdır. Din açısından şerîat neyse, fıkıh açısından da mezhep odur. İbn Teymiyye'nin Müslümanların önderlerinin (yani mezhep imamlarının) peygamberle insanlar arasında vesâil, turuk ve edille olduğunu; onlara Hz. Peygamberin dediğini tebliğ ettiklerini ve kendi içtihat ve istitaatlerine göre peygamberin muradını onlara anlattıklarını vurgulaması¹²³, mezhep imamlarının rollerini ve pozisyonlarını belirleme hususunda son derece açıklayıcıdır.

Peki, farklı mezheplerden, farklı fûrû görüşlerden muteber olanın hangisi olduğu nasıl bilinecek? Diğer bir ifadeyle fıkhi yorumun muteberliğinin kıstasları nelerdir?

Kanaatimce bir fıkhi yorumun meşruiyet kazanmasının en temel şartı sahih temel kabuller üzerine oturması ve meşru bir yöntemle sahip olmasıdır. Hicri ikinci asırdan itibaren başta rey ve kıyas olmak üzere istihsan ve diğer bazı yorum yöntemleri konusunda ortaya çıkan tartışmalar, yöntemin önemini o zamanlar kavranmış olduğunu gösterir. İlk dönemlerden itibaren gerek kıyas, gerek istihsan gerekse haber-i vahid konusundaki tartışmalar, bu açıdan dikkatle incelenmeyi hak etmektedir. Ehl-i hadisin kıyasa mesafeli duruşu, istihsanı reddedişi, ehl-i zâhirin hem kıyası hem istihsanı külliye inkâr edişi, bunların şerîatin alımlanışında meşru yöntemler olmasından kuşku duymaları veya açıkça bunları meşru birer yöntem olarak görmeyişleriyle ilgilidir. Şâfiî'ye atfedilen "Kim istihsan yaparsa şerîat koymuş olur." sözü, yine Ezherî'nin -muhtemelen Şâfiî'ye atfen- "Şayet istihsan caiz olsaydı dinde şerîat koymak da caiz olurdu."¹²⁴ sözünü, "İstihsan yapan dinde şerîat koymuş, yani Allah'ın indirmediği bir şeyi dinde [uyulması gereken] sünnet/şerîat haline getirmiş olur." şeklinde açıklaması,

¹²³ İbn Teymiyye Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî (ö. 728/1328), *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Mecmau'l-melik, 1995), 20/224. فَأَيُّمَةُ الْمُسْلِمِينَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ وَسَائِلَ وَطُرُقَ وَأَدَلَّةَ بَيِّنَاتٍ النَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ الرَّسُولِ يُبَلِّغُوهُمْ.

مَا قَالَهُ وَيُفَفَّهُمُوهُمْ مُرَادَهُ بِحَسَبِ اجْتِهَادِهِمْ وَأَسْتِطَاعَتِهِمْ

¹²⁴ Ezherî *ez-Zâhir*, 1/277. وقوله ولو جاز الاستحسان لجاز أن يشرع في الدين. معنى قوله: يشرع: في الدين أي يسن فيه. { شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى } 2 أي شرع لكم ولمن كان قبلكم إقامة الدين وترك الفرقة والاجتماع على اتباع الرسل وقوله: { أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ } أي هو الذي شرع ما أوحينا إليك أي هو الذي شرع3 ما امر به إبراهيم وموسى وهو قوله تعالى: { أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ } على معنى هو أن اقيموا الدين أي الطاعة على ما شرع ولا تتفرقوا فيه فتشروعوا خلاف ما شرع

nasların alımlanışında meşru yöntem arayışında titizlik olarak yorumlanmalıdır. Ancak, ehl-i zâhirin kıyası inkâr etmek suretiyle titizliğin daha aşırısını gösterdiği dikkate alınınca, yöntemin meşruiyetini belirleme noktasında salt şahsî titizliğin belirleyici olamayacağı, hatta aşırı titizliğin naslarla hayat arasında irtibat kurmayı zorlaştırma riskini içinde barındırdığı söylenebilir.

Fikhî bir görüşün meşruiyetini anlama noktasında, özellikle kendi döneminde karşılık bulup bulmadığı da fikir verebilir. Literatürde özellikle ulema arasında ilgi görmeyen ve değer atfedilmeyen görüşlerin şâz olarak nitelendirildiğini biliyoruz. Ulemanın ehl-i zâhirin görüşleri karşısındaki olumsuz tutumları da yine yöntem sorunuyla ilgili gözükmektedir. Çünkü ehl-i zâhir en azından sünnî ulema tarafından genel kabul gören kıyas yöntemini inkâr etmekteydiler.

Mezhepleri bir yönüyle, naslar yani temel metinler esas alınarak yapılan kanunlara benzetmek de mümkündür. Böyle olunca mezhep görüşlerinin değişmesi, nasların, dolayısıyla şerâtin değişmesi anlamına gelmez. Bu sebeple birçok çalışmada şerâtin üstünlüğünü göstermek ve beşerî-vaz'î kanunları kötölemek maksadıyla sıklıkla yapılan şerâat kanun mukayesesi hem anlamsız hem de birçok açıdan yanlış ve yanıltıcıdır. Bu mukayeselerde, şerâtin Allah yapısı, kanunların beşer yapısı olduğu; şerâtin sürekli, kanunların geçici olduğu gibi argümanlar hatabi/retorik ve hamasi söylem olmak dışında bir anlam taşımaz. Vaz'î kanunlarla ancak mezhepler mukayese edilebilir. Bu mukayese de sadece tek bir mezhep üzerinden yapıldığında anlamlı olur. İslam hukukunda denilerek farklı mezhep görüşlerinden hareketle yapılan mukayese de tam ve gerçek bir mukayese olmaz. Yine şerâtin amacının, makasıduşşeria olarak ifade edilen temel değerler ekseninde, kâmil ve sâlih birey, mutlu ve huzurlu toplum ve ideal devlet, hatta ideal bir dünya oluşturmak olduğu kuşkusuzdur. Ama mesele, bunun nasıl gerçekleştirileceğidir. Hz. Peygamber zamanında bu amaç, daha önce de ifade edildiği gibi, Sünnet aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Peygamber sonrası dönemde ise, bu amacı gerçekleştirecek olanların, peygamberlerin varisleri olan ulema, özellikle de fukaha olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Şerâat, toplumsal gelişmenin ve değişimin gerisine düşmeyecekse ve toplumun ihtiyaçlarına tam anlamıyla cevap verecekse, bu, sadece ve sadece fukaha tarafından başarılabilecek bir iştir. Nasların genelliğine ve esnekliğine sığınarak bu görev yerine getirilmiş olmaz.

Burada, muayyen bir mezhebe intisap meselesine de kısaca değinmekte yarar vardır. Muayyen bir mezhebe intisap konusunda

literatürde farklı görüşler vardır. Bunların detayına girmeden şu kadarını söyleyelim ki, bu görüşler içerisinde en mutedil olanı, bireyin bir mezhebe mensup olmasının gerekliliğidir. İbn Hamdân bu konuda yaygın kabul gören görüşün bu olduğunu söyler. İbnü's-Salâh da bireyin en sahih mezhebin hangisi olduğu konusunda içtihat edip, yani rastgele değil gücü ölçüsünde araştırma yaparak, en sahih bulduğuna girmesi ve ona göre hareket etmesini doğru bulur.

Muayyen bir mezhebe intisap konusunda Takıyyudin İbn Teymiyye şöyle bir anekdot zikreder: Kendisine, "Mezhebinin ne olduğu sorulduğunda 'Ben Muhammedîyim, sadece Kitab ve Sünnete uyarım.' diyen ve 'Bir mezhebe mensup olman gerekir.' denildiğinde 'Ebu Bekr'in ve sonraki raşit halifelerin mezhebi neydi ki?' diye karşılık veren adamın durumu sorulduğunda İbn Teymiyye mealen şu cevabı vermiştir: "Allah'a itâat edin, Resule ve ulu'l-emre itâat edin." (Nisa 4/59) ayeti Allah'a, resule ve ulu'l-emr'e olarak nitelenen ulemaya itaat etmeyi farz kılmaktadır. Ulemaya itaat, Allaha ve resule itaatten bağımsız olmayıp, onlara itaatle kayıtlıdır. Müslüman bir olayla karşılaştığında hangi mezhepten olursa olsun kendisine Allah'ın o konudaki hükmünü bildireceğine kanaat getirdiği bir alime sormak durumundadır."¹²⁵ İbn Teymiyye ulemaya uymanın gerekliliğinden söz eder fakat muayyen bir mezhep konusunda aynı tavrı sürdürmez. Bu durum kanaatimce mezhep olgusunu doğru kavrayamadığı için mezhep öncesi durumla mezhep sonrası durumu aynı görmesinden ileri gelmektedir.

Bir Müslüman bir hadiseyle karşılaştığında, o konuda kendisine Allah'ın şer'ini bildirecek bir alime danışmak durumunda olduğuna göre ve

¹²⁵ İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-kubrâ* (Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1987), 1/207.

سُئِلَ: السَّيِّحُ تَقِي الدِّينِ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ، مَا تَقُولُ السَّادَةُ الْعُلَمَاءُ أَيْمَةُ الدِّينِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - أَجْمَعِينَ فِي رَجُلٍ سُئِلَ: إِيَّاهُ مَذْهَبُكَ؟ فَقَالَ: مُحَمَّدِيٌّ، أَتَّبِعُ كِتَابَ اللَّهِ، وَسُنَّةَ رَسُولِهِ مُحَمَّدٍ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَقِيلَ: لَهُ يَتَّبِعِي لِكُلِّ مُؤْمِنٍ أَنْ يَتَّبِعَ مَذْهَبًا، وَمَنْ لَا مَذْهَبَ لَهُ فَهُوَ شَيْطَانٌ، فَقَالَ: إِيَّاهُ كَانَ مَذْهَبُ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ وَالْحُلَفَاءِ بَعْدَهُ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ -؟ فَقِيلَ لَهُ: لَا يَتَّبِعِي إِذْكَ إِلَّا أَنْ تَتَّبِعَ مَذْهَبًا مِنْ هَذِهِ الْمَذَاهِبِ فَأَيُّهُمْ الْمُصِيبُ؟ أَفْتُونَا مَا جَوْرِينِ.

فَأَجَابَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ إِنَّمَا يَجِبُ عَلَى النَّاسِ طَاعَةُ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَهَؤُلَاءِ أَوْلُو الْأَمْرِ الَّذِينَ أَمَرَ اللَّهُ بِطَاعَتِهِمْ فِي قَوْلِهِ: {أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ} [النساء: 59]. إِنَّمَا يَجِبُ طَاعَتُهُمْ تَبَعًا لِعِطَاةِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، لَا اسْتِقْلَالًا، ثُمَّ قَالَ: {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا} [النساء: 59].

وَإِذَا نَزَلَتْ بِالْمُسْلِمِ نَارَةٌ فَإِنَّهُ يَسْتَفِي مَنْ اعْتَقَدَ أَنَّهُ يُغَيِّبُهُ بِشَرِّعِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ مِنْ أَيِّ مَذْهَبٍ كَانَ، وَلَا يَجِبُ عَلَى أَحَدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ تَقْلِيدُ شَخْصٍ بَعْتِيهِ مِنَ الْعُلَمَاءِ فِي كُلِّ مَا يَقُولُ، وَلَا يَجِبُ عَلَى أَحَدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ التَّزَامَ مَذْهَبِ شَخْصٍ مُعْتَرٍ غَيْرِ الرَّسُولِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِي كُلِّ مَا يُوجِبُهُ وَيُحْزِرُ بِهِ، بَلْ كُلُّ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ يُؤْخَذُ مِنْ قَوْلِهِ وَيُتْرَكُ إِلَّا رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -. وَاتِّبَاعُ الشَّخْصِ لِمَذْهَبِ شَخْصٍ بَعْتِيهِ لِعَجْزِهِ عَنْ مَعْرِفَةِ الشَّرْعِ مِنْ غَيْرِ جِهَتِهِ إِنَّمَا هُوَ بِمَا يَسُوعُ لَهُ، لَيْسَ هُوَ بِمَا يَجِبُ عَلَى كُلِّ أَحَدٍ إِذَا أَمَكْنَهُ مَعْرِفَةُ الشَّرْعِ بَعْتِيهِ ذَلِكَ الطَّرِيقَ، بَلْ كُلُّ أَحَدٍ عَلَيْهِ أَنْ يَتَّقِيَ اللَّهَ مَا اسْتَطَاعَ وَيَطْلُبَ عِلْمَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ وَرَسُولُهُ فَيَفْعَلَ الْمَأْمُورَ، وَيُتْرَكَ الْمَحْظُورَ

alimlerin sistematik hale getirilmiş görüşleri esasen Allah'ın hükmünü bildirdiğinden, mezhebe intisap etmek yine Allah'ın hükmünün peşinde olmak anlamına gelecektir. Dinin mezhepsiz yaşanması ancak bir şekilde mümkün olabilir ki, o da Zâhirî gibi davranmaktır. Kaldı ki Zâhirîlik de bir yönüyle mezhep sayılacak olursa, dinin mezhepsiz yaşanması imkansız olmaktadır.

Din ve şerîatin insana hitap etmesi, bir yönüyle tebliğ ve tebyinle görevli peygambere, bir yönüyle insanların kabulüne bağlı olduğu gibi, mezhep görüşlerinin o mezhebi tercih eden açısından din haline gelmesi de bir yönüyle buna benzetilebilir.

Son olarak, fukahanın ürettikleri görüşlerin din veya İslam olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı meselesine kısaca işaret etmekte yarar vardır.

Fukahanın fıkıh faaliyeti, kendilerine tanınan yetki sebebiyle şer'î hükümlere ulaşma çabası olduğuna ve bu yönüyle, mecazen de olsa eş-şer' kapsamına girdiğine göre, bu faaliyet sonucunda ulaşılan görüşlerin ve hükümlerin, yukarıda işaret edilen üçüncü anlamda islam (küçük harfle) veya müslümanlık veya din (tedeyyün anlamında) olarak isimlendirilmesi mümkündür. Ancak bu isimlendirme, fıkıh faaliyeti yoluyla ulaşılan sonuçların kesin ve sürekli olduğuna anlamına gelmez. Mesela günümüzden geriye baktığımızda, tıpkı önceki peygamberlere gönderilen şerîatlerin kendi dönemlerinin şer'îati olarak isimlendirilmesi mümkün olduğu gibi, klasik fukahanın görüşlerinin de o dönem açısından din olarak daha dakik bir ifadeyle o dönemin Müslümanlığı olarak nitelendirmek mümkündür. Çünkü Hz. Peygamberin şer'îatinin yorumu sonucunda oluşan farklı mezheplere göre yaşayan insanların Müslüman olarak nitelendirileceklerinde bir tartışma yoktur. Ancak bu anlamdaki islamın, Şâri'in vaz'ı olan İslam'dan farkını hep vurgulamak gerekir.

Son Söz

Peygamberlere gönderilen farklı şer'îatler, aynı din içinde, rabbe kulluğun keyfiyetini göstermeye hizmet eder. Hz. Muhammed'in şer'îati özelinde söylenecek olursa Hz. Muhammed'in şer'îati de yine rabbe kulluğun keyfiyetini gösterme amacını taşır. Hz. Peygamberin sünneti, bu şer'îatin beyanından ibarettir. Fıkıh da, Hz. Peygamber'in beyan fonksiyonunun bir devamı olarak, şer'îatle ana hatları ve ilkeleri belirlenen kulluk keyfiyetinin, kıyamete kadar, değişik kültür durumu, değişik ihtiyaçları bulunan değişik toplumlarda nasıl olacağını açıklamaya hizmet eder ve fıkıh faaliyetinin en temel amacı budur.

İnsan aynı insan, din aynı din olduğu halde, nasıl ki şerâatler, peygamberlerin toplumlarının değişmesine paralel olarak değişiyorsa, tek ve aynı dinin temel ilkeleri ve amaçlarının denetiminde, son şerâat üzerinden yürütülen fıkıh faaliyeti de fukahanın içinde yaşadıkları zaman ve zeminin değişmesine, ihtiyaçların farklılaşmasına göre, değişiklik arz edecektir. Hz. Peygamberin şerâatinin anlaşılması ve uygulamasına ilişkin olarak yürütülen fıkıh faaliyeti sonucunda farklı mezheplerin oluşması da, -tıpkı şerâatlerin farklı olmasının dinin teklîğine zarar vermemesi gibi-, şerâatin teklîğine ve aynılığına zarar vermez.

Şerâatin Allah yapısı olduğu ve temel maksatları ekseninde kıyamete kadar devam edeceği kuşkusuzdur. Ancak, şerâat metinlerinin sahih bir metodoloji ile yorumlanıp sistematize edilmesi kul yapısıdır. Fukahanın, özellikle Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî gibi kurucu imamların fıkıh mantıklarının ortaya konulması, fikhın ve mezheplerin mahiyetini ve işlevlerini ortaya koymak bakımından önemli olduğu gibi yeni fikhî faaliyetin zeminini oluşturmak bakımından da önemlidir. Ez cümle Şerâatin sürekliliğinin ne anlama geldiği ve bunun fukaha eliyle nasıl sağlanacağı konusunda geniş kapsamlı ve derinlikli tartışmalara ve müzakerelere ihtiyaç bulunduğu aşikar bir durumdur.



Hakem: Dış, Bağımsız.

Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Yazar Katkıları:

Fikir: HYA; **Kavramsallaştırma:** HYA; **Literatür Taraması:** HYA; **Veri Toplama:** -; **Veri İşleme:** -; **Analiz:** -; **Yazma - orijinal taslak:** HYA; **Yazma - inceleme ve düzenleme:** HYA.

3. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

4. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

- ABDÜLAZİZ el-BUHÂRÎ, Ahmed b. Muhammed. *Keşfu'l-esrâr an usûli'l-Bezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ketbî, 1997.
- ÂMİDÎ, Ebu'l-Hasen Seyfuddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrezzâk el-Afîfî. 4 Cilt. Beyrut: el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm, ts.
- APAYDIN, Hacı Yunus. *Din ve Fıkıh Yazıları*. Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018.
- BÂKILLÂNÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkillânî. *Temhîdu'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*. Thk. İmâduddîn Ahmed Hayder. Lübnan: Müessesetu'l-kütübî's-sekâfiyye, 1987.
- BÂKILLÂNÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkillânî. *Et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fikh*, Beyrut: Müessesetu Risale, 1998.
- BEYZÂVÎ, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî. *Envâru't-tenzîl ve esrâru'te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlı. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1418.
- BİRMÂVÎ, Şemsuddin Muhammed b. Abdiddâim. *el-Fevâidu'seniyye fi şerhi'l-elfiyye*. thk. Abdullah Ramazan Musa. Giza: mektebetu't-yev'iyetu'l-islamiyye, 1. Basım, 2015.
- CESSÂS, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin. Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994.
- CESSÂS, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. Vezâretu'l-evkâf el-Kuveytiyye, 1994.
- CÜVEYNÎ, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Rüknuddîn Abdulmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâi en-Nîsâbûrî. *et-Telhîs fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-beşâir el-İslâmiyye, ts.
- DEBÛSÎ, Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ ed-Debûsî. *Takvîmu'l-edille*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Basım, 2001.
- EBÛ HİLÂL EL-ASKERÎ, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî. *el-Furûku'l-luğaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Dâru'l-ilm ve'sekâfe, ts.
- EBÛ YA'LÂ EL-FERRÂ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ. *el-Udde fî usûli'l-fikh*. Riyad, 1990.
- EBU'L-BEKÂ EL-KEFEVÎ, Ebu'l-Bekâ Eyyub b. Musa el-Kefevî. *el-Külliyât*.

- thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısri. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1998.
- EBU'L-HUSEYİN EL-BASRÎ, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî. *el-Mu'temed*. thk. Halîl el-Meys. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Basım, 1403.
- EBU'L-LEYS ES-SEMERKANDÎ, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed Semerkandî. *Bahru'l-ulûm*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l ilmiyye, 2006.
- ENBÂRÎ, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî. *ez-Zâhir fi me'ânî kelimâti'n-nâs*. thk. Hâtım Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1. Basım, 1992.
- ENDELÛSÎ, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1420.
- EZDÎ, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî. *Cemheretu'l-luğa*. thk. Remzi Münir Ba'lbekkî. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987.
- FÎRÛZÂBÂDÎ, Ebu't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî. *Besâiru zevi't-temyîz*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: el-Meclisu'l-a'lâ li's-şuûni'l-islâmiyye, 1963.
- HARRÂNÎ, Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *el-Îmân*. thk. M. Nâsiruddîn el-Elbânî. Amman: el-Mektebu'l-islâmî, 1996.
- HÂZİN, Ebu'l-Hasen Alâuddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin el-Bağdâdî. *Lübâbu't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Basım, 1415.
- HEREVÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî. *ez-Zâhir fi garibi elfâzi-ş-Şâfiî*. thk. Mes'ad Abdulhamid es-Sa'dânî. , Dâru't-talâi', ts.
- HEREVÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî. *Tehzîbu'l-luga*. thk. Muhammed Ivaz. Beyrut: Dâru ihyai't-turâsi'l-Arabi, 1. Basım, 2001.
- HİMYERÎ, Ebû Bekr Abdurrezâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *Tefsîru Abdurrezâk*. thk. Mahmûd Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Basım, 1419.
- İBN EBÎ HÂTİM, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. el-Memleketu'l-Arabiyyetu's-Suûdiyye: Mektebetu Nizar Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1419.

- İBN EBİ'Z-ZEMENÎN, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Kurtubî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Ebu Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe ve Muhammed Mustafa el-Kenz. 5 Cilt. Kahire: el-Fâruku'l-hadîse, 1. Basım, 2002.
- İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelusî. *el-İhkam fî Usûli'l-Ahkâm*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir.
- İBN RECEB EL-HANBELÎ. *Revâiu't-tefsîr, cem ve tertib, Ebû Muâz Târik*. el-Memleketu'l-Arabiyyetu's-Suûdiyye: Dâru'l-âsıme, 2001.
- İBN TEYMİYYE. *el-Fetâvâ'l-kubrâ*. Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1987.
- İCÎ, Adududdîn. *Şerhu'l-Adud ale'l-Muhtasar*. thk. M. Hasen Muhammed İsmâil. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 2004.
- İSMÂİL HAKKI BURSEVÎ. *Rûhu'l-beyân*. Beyrut: Dâru'l-fikr.
- KAHRAMAN, Abdullah. "Ebû Hanîfe'de Din ve Şerîat Ayırımı Var mı?" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 467-474.
- KARÂFÎ, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî el-Karâfî. *Nefâisu'l-usûl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali M. Muavvaz. Mektebetu Nizâr, 1. Basım, 1995.
- KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim İtfıyyîş. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî. *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Fethullah Halif. İskenderiye: Daru'l-cami'ati el-asriyye.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî. *Te'vîlâtu Ehli's-Sunne*. thk. Mecdî Bâselûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 2005.
- MÂVERDÎ, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid İbn Abdulmaksûd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye.
- MEKKÎ B. EBÎ TÂLİB, Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî el-Kayrevânî. *el-Hidâye ilâ Bulûğ'i'n-Nihâye (nşr. eş-Şâhid el-Bûşîhî)*. Mecmu'atu Buḥûşî'l-Kitâb ve's-Sunne, 1429.
- MOLLA HÜSREV. *Hâşiye 'ale't-Telvîh*, Ayasofya, v.21.
- MUHÂRİBÎ, Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Temmâm b. Atıyye el-Endelûsî el-Muhâribî. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1422.

- NESEFÎ, Ebu'l-Berekât Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yûsuf Ali Bûdeyvî. Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1. Basım, 1998.
- NÎSÂBÛRÎ, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nîsâbûrî. *Tefsîru'l-Kur'ân*. Medine: Dâru'n-neşr, 1. Basım, 2002.
- NÎSÂBÛRÎ, Mahmûd b. Ebi'l-Huseyn Ali b. el-Huseyn en-Nîsâbûrî el-Ğaznevî. *Bâhiru'l-burhân fî meânî müşkilâti'l-Kur'ân*. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1998.
- NİZÂMÜDDÎN EN-NÎSÂBÛRÎ, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec en-Nîsâbûrî. *Garâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-furkân*. thk. Şeyh Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1416.
- RÂZÎ, Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- RÂZÎ, Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî. *el-Meâlim*. thk. Abdurrauf Sa'd. Lübnan: Daru'l-kitabil arabi.
- SADRÜŞŞERÎA, Sadruşşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî. *et-Tavzîh fî halli ğavâmizi't-Tenkîh (mea't-Telvîh)*. Mısır: Mektebetu Sabîh, ts.
- SAFİYYUDDÎN EL-HİNDÎ, Ebû Abdillâh Safiyyuddîn Muhammed b. Abdirrahîm b. Muhammed el-Hindî el-Urmevî. *Nihâyetu'l-vusûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Sâlih b. Süleyman el-Yûsef ve Sa'd b. Sâlim. Mekke: el-Mektebetu't-ticâriyye, 1996.
- SEM'ÂNÎ, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî. *Kavâtu'l-edille*. thk. Muhammed Hasen Muh. Hasen İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, ts.
- SEMERKANDÎ, Alâuddîn Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-ukûl*. Katar: Metâbiu'd-Devhâ el-hadîse, 1984.
- SEMERKANDÎ, Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî. *Mîzânu'l-usûl fî netâici'l-ukûl*. thk. Muhammed Zeki Abdulber. Katar, 1984.
- SEMÎN EL-HALEBÎ, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. Abdiddâim el-Halebî. *ed-Dürrü'l-masûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn, Ahmed Muhammed el-Harrât*. 11 Cilt. Dimeşk: Daru'l-kalem, ts.
- SERAHSÎ, Şemsüleimme Ebu Sehl Ahmed. *Usûlü'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.

- SÜFYÂNÎ, Âbid b. Muhammed. *es-Sebât ve's-şümûl fi's-şerîati'l-islâmiyye*. Mekke: Mektebetu'l-menâre, 1988.
- ŞİHÂBUDDİN AHMED b. MUHAMMED EL-HAFÂCÎ. *Hâşiyetu's-Şihâb alâ tefsîri'l-Beyzâvî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî et-Taberî. *Câmiu'l-beyân an tefsîri âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. 26 Cilt. Dâru Hecer, 1. Basım, 2001.
- TAHÂVÎ, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî et-Tahâvî. *Şerhu Müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Müessesetu'r-risâle, 1. Basım, 1415.
- TAKIYYÜDDİN İBN TEYMIYYE, İbn Teymiyye Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmûu'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. Mecmau'l-melik, 1995.
- TEFTÂZÂNÎ, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî. *et-Telvîh*, Mısır: Mektebetü Sabîh, 1957.
- TEHÂNEVÎ, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî. *Keşşâfu İstılâhâti'l-Funûn ve'l-'Ulûm*, nşr. Alî Dağrû. Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996.
- TÛFÎ, Ebu'r-Rebî' Necmuddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî el-Hanbelî. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. Müessesetu'r-risâle, 1. Basım, 1987.
- TÛSTERÎ, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsâ b. Abdillâh b. Refî' et-Tüsterî. *Tefsîru't-Tüsterî, cem. Ebu Bekr Muhammed el-Beledî*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-sûd. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Basım, 1423.
- ÛSMENDÎ, Ebu'l-Feth Alâuddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Huseyn el-Ûsmendî es-Semerkandî. *Bezlu'n-nazar fi'l-usûl*. thk. Muhammed Zekî Abdülber. Kahire: Mektebetu't-turâs, 1. Basım, 1412.
- VÂHİDÎ, Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî el-Vâhidî. *et-Tefsîru'l-basît*. Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, 1. Basım, 1430.
- YAHYÂ B. SELLÂM, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teymî. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şelebî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Basım, 2004.
- ZECCÂC, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî. *Meâni'l-*

Kur'ân, Abdulcelil Abduh Şelebi. 5 Cilt. Beyrut: Alemu'l-kütüb, 1. Basım, 1988.


ZEMAŞERÎ, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî. *el-Keşşâf an ğavâmizi hakâiki't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1407.

ZERKEŞÎ, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî. *el-Bahru'l-muhît*. 8 Cilt. Dâru'l-keţbî, 1. Basım, 1994.

ZERKEŞÎ, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî. *Teşnifu'l-mesâmi'bi-Cem'i'l-cevâmi'*. thk. Seyyid Abdulaziz ve Abdullah Rebî'. Mektebetu Kurtuba, 1. Basım, 1998.



WHAT IS FIQH TO THE RELIGION AND SHARI'AT?: AN EVALUATION ON THE CONCEPTS OF RELIGION, SHARI'AH, ISLAM AND FIQH

 Haci Yunus APAYDIN^a

Extended Abstract

Nowadays, in contemporary discourses, it can be said that religious discourses are quite complex and confusing. Especially the concepts of religion, Sharia, and jurisprudence have become obfuscated being used interchangeably. This phenomenon is evident in certain studies where jurisprudence, inherently a scholarly activity of jurists, is perceived as if it was a religion or Sharia directly ordained by the Lawgiver. This conflation fosters various misunderstandings and misjudgments. Essentially, jurisprudence which is a dynamic process aimed at regulating social relationships on the basis of justice and equity is rendered dogmatic by these misinterpretations. Consequently, this misunderstanding naturally reflects on the usage of the term 'Islam', causing ambiguity regarding the essence of Islam or what constitutes Islamic principles. Consequently, the solutions produced by Muslim societies in the past within the framework of religious and sources of Sharia are perceived as religion or Sharia itself and equated with religion and Sharia ordained by the Lawgiver. Perceiving the marriage age of Aisha as a requirement or result of religion is a typical example of this misunderstanding. In such case, devout individuals may advocate for early marriage today, believing it to be a religious mandate, while opponents of religion criticize religion based on this acceptance. It is clear that both attitudes are wrong and that this error stems from treating existing data and the opinions of jurists as religious doctrines. While religious injunctions may indeed serve as the core reference in issuing judgments, and jurists might

^a Prof., Erciyes University, yunusa@erciyes.edu.tr

legitimize their everyday life-related rulings through these injunctions, the other pivot of this compass is the customary, the accepted, and functional outcomes of the period. The judgments related to slavery and concubinage are also of this nature.

Many comments can be made about the causes of this misconception. I will just indicate a few reasons. One of these is the lack of meticulousness in conceptual analysis, leading to misunderstandings due to neglecting the explanations and qualifiers provided in classical literature (terminological error). The second reason is the oversight of the true nature and function of jurisprudence, resulting in the fortification of jurisprudence, which typically consists of debatable opinions, based on religion or Sharia. When deprived of the ability to produce just, consistent, and practical outcomes that can address and impact life independently, the effectiveness and validity of solutions produced in the name of jurisprudence are thought to be enhanced by aligning them with the domains of religion or Sharia, which are considered correct, indisputable, and immutable, at least by the devout. The third reason, perhaps, is the fear that new jurisprudential productions might lead to the distortion of religion. The latter two points can be characterized as methodological errors.

In this study, we will focus specifically on the meanings and usages of the terms religion, Sharia, and Islam in classical literature, aiming to elucidate the relationship of jurisprudence with these concepts. In fact, a thorough examination of the uses of religion, Sharia, and Islam in classical literature, along with their related concepts and topics, may require a significant effort that could take several years. In fact, even examining of the development of each individual concept could constitute the scope of independent studies. When we include modern studies on the concepts of religion and Sharia published in Turkish and other languages, the scope and significance of the topic increase further. Considering that in classical literature, the concepts of religion, Sharia, and jurisprudence often intertwine and are used interchangeably, and that in modern literature, the terms religion, Sharia, and jurisprudence are used with insufficient precision as if they were identical, it must be stated at the outset that the subject we are examining is both intricate and sensitive. It is difficult to exhaustively address all its dimensions in a single article. Therefore, in this study, we will limit ourselves to outlining the main aspects of these concepts and their interrelationships to the extent necessary to substantiate our views on the nature and function of jurisprudence. We will defer our critiques of what we consider erroneous identifications and evaluations concerning the concepts of religion, Sharia,

Islam, and jurisprudence to a more comprehensive book project.

After elucidating the contents of the concepts of religion and Sharia, their similarities, differences, and points of intersection, as well as the distinct aspects of jurisprudence and its relationship with these two, based on classical literature, two issues will be addressed: Firstly, considering the phenomenon that religion remains constant across all prophets while Sharia varies, the discussion will explore whether a similar relationship can be established between jurisprudence and Sharia. Secondly, it will examine the possibility and nature of defining the views produced through jurisprudential activity and the consequent way of life as Islam. To this end, the study will first aim to determine how the concepts of religion, Sharia, and Islam mentioned in the Quran are contextualized within the relevant verses and how they are interrelated, primarily through the evaluations of the classical scholars, including the Sahabah and Tabi'un. Following this, the position of jurisprudence in relation to these concepts will be critically examined.

According to the findings we have made based on classical literature, religion refers to the immutable universal principles ordained by God. Sharia, on the other hand, comprises the practical regulations also ordained by God, which, while connected to these universal principles, can vary from one prophet to another and are designed to regulate daily life in different time periods. Jurisprudence (fiqh), however, represents the interpretative activity and deductions made by jurists (fuqaha) aimed at regulating individual, social, and legal relationships, taking into account the given divine rulings and the conditions in which they live.

According to us, the inability to properly establish the relationship between Sharia and religion, and especially the relationship between jurisprudence (fiqh), religion, and Sharia, has hindered Muslims from presenting an admired and emulated discourse and practice on both individual and societal levels. This failure to create such a discourse and practice has possibly led to a distancing from religion within Muslim societies and caused the rise of Islamophobia among the non-Muslim societies, or at least fueled its flames. Therefore, it is of vital importance to clarify the relationship between jurisprudence, religion, and Sharia, and to emphasize that the subject of jurisprudence is human, not divine, and that the continuation of Sharia in different periods can be achieved through jurisprudence. The ultimate goal of this study is to establish and open for discussion the claim that the continuity of Sharia can only be ensured through systematic and

methodological thinking and production, that is, through the framework of a systematic school of thought.

Keywords: Islamic Law, Sharia, Islam, Fiqh, Ijtihad, Sect, Universality, Temporal Supremacy.



Peer-review: External, Independent.

Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Author Contributions:

Concept: HYA; **Conceptualization:** HYA; **Literature Search:** HYA; **Data Collection:** -; **Data Processing:** -; **Analysis:** -; **Writing – original draft:** HYA; **Writing – review & editing:** HYA.

3. Ethics approval:

Not applicable.

4. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.





bilimname 52, 2024/2, 67-93

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 27.11.2023, Kabul Tarihi: 05.10.2024, Yayın Tarihi: 31.10.2024

doi: 10.28949/bilimname.1396891

HANEFÎ FAKİH BİŞR B. VELÎD EL-KİNDÎ (Ö.238/853) VE HADİS RİVAYETLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

 Kahraman BULGURCU^a

Öz

Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) ve Hanefilerin hadiste zayıf olduğu ve hadise gereken önemi vermedikleri söylemi Hanefî âlimlere karşı zaman zaman dillendirilmektedir. Ebû Hanîfe ile talebelerinin hadis rivayetleri bu tür ithamlara karşı bir cevap mahiyetinde değerlendirilebilir. Hanefi mezhebinin görüşlerini belirleyen kurucu isimlerinden Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) talebesi olan Bişr b. Velîd el-Kindî'nin (ö. 238/853) rivayet ettiği hadisler de bu cevaplardan biri olarak düşünülebilir. Bişr b. Velîd, ilim geleneğine uygun olarak hadis öğrenmiş ve rivayet etmiş bir âlimdir. Bişr'in naklettiği hadislerin ve hadis râvisi olarak kimliğinin incelenmesine dair bir çalışma tespit edilememiş, bu sebeple rivayetlerinin toplanarak değerlendirilmesinin Hanefilerin hadis ilmine hizmeti açısından faydalı olacağı düşünülmüştür. Bişr'in naklettiği rivayetler *Kütüb-i Sitte* dışındaki bazı hadis kitaplarında geçmektedir. Bu araştırmada Bişr'in hicrî üçüncü ve dördüncü asırda telif edilen on üç hadis kitabında yer alan, otuz dört farklı hocadan aldığı yüz kırk altı rivayet kaynak, isnad ve muhteva bakımından incelenmiştir. Bişr'in naklettiği rivayetlerin yüz otuz dördü merfû, dokuzu mevkuf ve üçü ise maktû hadisten oluşmaktadır. Merfû hadisler konularına göre incelendiğinde Bişr'in naklettiği rivayetlerin yaklaşık üçte ikisinin ahkâm konularıyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Onun ahkâm konularıyla ilgili rivayetlerinin çok olmasında fakih olması önemli bir etkidir. Bişr'in rivayetlerinin geçtiği kitaplardaki hadislerin çok azı mükerrerlerden oluşmaktadır.

Anahtar kelimeler: Hadis, Bişr b. Velîd el-Kindî, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Hanefiler.



HANAFI FAQIH BISHR B. WALÎD AL-KINDÎ (D. 238/853) AND EVALUATION

^a Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, kbulgurcu@gmail.com

ON HIS HADITH NARRATIONS

Abstract

The claim that Abû Hanîfa (d. 150/767) and Hanafis are weak in hadith and do not give the hadith the necessary importance is made against Hanafi scholars from time to time. The hadith narrations of Abû Hanîfa and his disciples can be considered as a response to such accusations. The hadiths which the Hanafi scholar Bishr b. Walîd al-Kindî (d. 238/853), the student of Abu Yusuf (d. 182/798) who was one of the founders defining the thoughts of Hanafi sect, can be considered as one of these answers. Bishr was a Hanafi scholar who learned and narrated hadith according to science tradition. It has been seen that no study has been done about searching the identity of Bishr as a narrator of hadith and hadiths that he narrated. For this reason, it was thought that it would be useful in terms of serving to Hanafis science of hadith to collect and analyze his narrations. Bishr's narrations are included in some hadith books other than Kutub-i Sitta. In this study, 146 narrations which Bishr got from 34 various scholars and were in the Bishr's 13 hadith books that were compiled in hijr third and fourth century has been studied in terms of source, isnâd and content. Of the hadiths Bishr transmitted, 134 are Marfu', nine are Mawquf, and three are Maqtû'. When the Marfu' narrations are examined according to their subjects, it is understood that approximately two-thirds of the narrations conveyed by Bishr are related to the issues of Ahkâm (laws). His being a faqih is an important factor in the fact that he has many narrations on the subjects of Ahkâm. Very few of the hadiths in the books where Bishr's transmissions are mentioned consist of repetitive narrations.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Hadith, Bishr b. Walîd al-Kindî, Abû Hanîfa, Abû Yûsuf, Hanafis.



Giriş

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "*Bizden bir hadis işitip onu başkasına aktaran kimsenin Allah yüzünü ağartsın*"¹ mealindeki teşvikinden dolayı sahâbeden itibaren Müslümanlar Allah Resulü'nün hadislerini kendilerinden sonraki kuşaklara aktarmışlardır. Hz. Peygamber'in hadisleri hicrî ikinci asrın ikinci yarısından itibaren hacimli hadis kitaplarında toplanmaya başlanmıştır; *Kütüb-*

¹ Süleymân b. el-Eş'aş es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Kâmil Karra el-Belelî - Şuayb Arnaûd (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430), "İlim", 10 (No. 3662); Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), "İlim", 7 (No. 2869); Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb Arnaûd vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430), "Mukaddime", 40 (No. 238).

i Sitte gibi temel hadis kaynaklarının çoğunun kaleme alındığı hicrî üçüncü asır ise hadis ilminin altın çağı kabul edilmiştir.

Kütüb-i Sitte müelliflerinin hocalarıyla aynı dönemde yaşayan Bîşr b. Velîd el-Kindî, Hanefî mezhebinin kurucu imamlarından Ebû Yûsuf'un öğrencisi olup zamanın ilim merkezi olan Bağdat'ta yaşamış ve orada kadılık yapmıştır.² Bîşr'in kendisini yetiştirdiği asıl alan fıkıh olmakla beraber hadislerle de ilgilenmiştir.³ Rivayet asrında yaşaması sebebiyle hadis aktarımında bulunmuş ve rivayetleri bazı hadis kitapları vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır.

Ebû Hanîfe'nin⁴ ve Hanefîlerin hadislerle gerektiği kadar uğraşmadıkları ve hadislerle gereken önemi vermedikleriyle ilgili tenkitler özellikle ehl-i hadis tarafından yapılagelmiştir.⁵ Bu tenkitlere karşı, Hanefî mezhebinin görüşlerini oluşturan öncelikle Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed olmak üzere onların talebelerinin de hadislerle ilgili çalışmaları bu konudaki haksız ithamlara cevap olabilir. Bu bağlamda gerek Ebû Hanîfe'nin rivayet ettiği hadisleri toplayan Ebû Hanîfe *Müsned*'inin,⁶ gerekse İmam Muhammed

² Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Şâdir, 1388/1968), 7/355; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Haţîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Muştafa Abdulkâdir 'Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417), 7/81-83.

³ Hadisle fıkıh sürekli birbiriyle etkileşim halindedir. Bu etkileşim İslâmî İlimlerin tedvin edildiği ilk dönemlerde daha fazla olmuştur. Teşekkül dönemi hadis fıkıh ilişkisi için bk. Ömer Özpınar, "Teşekkül Sürecinde Hadis-Fıkıh İlişkisi Üzerine", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/20 (01 Eylül 2005), 129-150.

⁴ Ebû Hanîfe'ye yapılan eleştiriler için bk. İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/322; Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ Ukaylî, *eş-Du'afâ'ü'l-kebîr*, thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1404), 4/268-284; Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî el-Cürçânî İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'ü'r-ricâl*, thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd, 'Alî Muhammed Mu'avvið (Beyrut: el-Kutubu'l-İlmiyye, 1418/1997), 8/236-246; Haţîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 13/439-450; Zekerîya Güler, "İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis İlminde Zayıf Olduğu İddiasının Tahlili", *İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*, ed. İbrahim Hatiboğlu (Bursa: Kurav Yayınları, 2005), 2/2/331-333; Zaylabidin Acimamatov, "Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen Eleştiriler", *Dini Araştırmalar* 8/24 (01 Haziran 2006), 169-173; Erdoğan Köycü, "İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışına Dair Bazı Mülâhazalar", *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/Special Issue 2 (22 Aralık 2017), 434-435.

⁵ Taha Çelik, *Hadis Mezhep İhtilaf Beyhakî'nin Tahâvî'ye İtirazları* (Konya: Palet Yayınları, 2019), 14-16; Yusuf Acar - Çiğdem Tekdamar, "İbn Hıbbân'ın Ebû Hanîfe'yi Cerh Bağlamında Naklettiği Haberlerin Rivayet Değeri", *Akif* 51/2 (31 Aralık 2021), 94-131.

⁶ *Müsned*'in Ebû Hanîfe'ye aidiyetiyle ilgili bk. İmam-ı Azam Ebu Hanife, *Ebu Hanife Müsnedi*, çev. Ali Pekcan (Konya: Armağan Kitaplar, 2005), 18-23; İbrahim Hatiboğlu, "el-Müsned", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/101-102; Mustafa Ölmez, "Ebû Hanîfe'nin Sahâbeden Rivâyetlerini İçeren Bir Hadis Cüzü: Ebû Ma'ser et-Taberî'ye Ait el-Ehâdîsu's-Seb'a İsimli Eserin Tahkik ve İncelemesi", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/1 (30 Haziran 2021), 72-75.

ile Ebû Yûsuf'un *Âsâr*'larının bu tür ithamlara karşı bir cevap niteliği arz ettiği söylenebilir.⁷ Bu talebelerin hadislerle ilgili çalışmalarını ele almak bu alanda bir külliyyatın oluşmasına katkı sağlayacağı gibi hadis alanında emek sarf eden isimlerin hayatlarının ve hadisçiliklerinin gün yüzüne çıkarılmasının günümüz hadisçilerine ve hadis çalışmalarına örneklik teşkil etmesi bakımından önem taşıdığı değerlendirilmektedir.

Literatür taraması sonucunda Bişr b. Velîd'i, hadisçiliği ve hadis rivayetleri bağlamında ele alan bir çalışmanın yapılmadığı tespit edilmiştir. Böyle bir çalışmanın yapılmasının Bişr'in rivayetlerinin bir arada değerlendirilmesinin yanında Hanefî âlimlere karşı yöneltilen tenkitlere bir cevap teşkil edeceği de muhakkaktır. Bu sebeple çalışmada Bişr'in merviyâtı, hadis telifatının çoğunun teşekkül ettiği ve rivayet asrı olarak bilinen hicrî üçüncü asır⁸ ve akabindeki dördüncü asırda yazılan hadis kitapları özelinde araştırılarak değerlendirilmiştir.

A. Bişr b. Velîd el-Kindî'nin Hayatı

Tam ismi, Ebû'l-Velîd Bişr b. el-Velîd b. Hâlid el-Kindî el-Bağdâdî'dir. Hicrî 141 yılında doğmuştur.⁹ Aslen Yemen'deki meşhur Kinde kabilesine mensup olduğu için Kindî nisbesiyle bilinir.¹⁰ Doğum yeri ile ilgili kaynaklarda bir bilgi olmamakla birlikte gençlik döneminden itibaren Bağdat'ta yaşadığı anlaşılmaktadır. Döneminin önemli âlimlerinden fıkıh ve hadis öğrenmiş; özellikle de fıkıh alanında temayüz etmiştir.¹¹ Kendisinden en çok istifade ettiği âlimlerden biri olan Ebû Yûsuf'tan (ö. 182/798) fıkıh ve hadis öğrenerek onun seçkin öğrencilerinden biri olmuştur.¹² Ebû Yûsuf'a yakın olmasına karşılık Muhammed b. Hasan'a (ö. 189/805) uzak durduğu

⁷ Günümüzde de Hanefîlerin hadislerle gerektiği kadar ilgilenmedikleri söylemine karşı hazırlanan eserler vardır. *İ'lâü's-Sünen* buna örnektir. *İ'lâü's-Sünen* hakkında bilgi için bk. Muhammed Ali Tekin, *Hanefî Hadisçiliği -Zafer Ahmed Tanevi Örneği* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 150-271.

⁸ Abdullah Aydın, *Hadîs İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 256; Ömer Faruk Akpınar, *Rivayet Asrında İlet Bezzar Örneği* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 15.

⁹ Zehebî yaklaşık 150 civarlarında doğduğunu söyleyerek yaklaşık bir tarih bildirmiştir. Ancak Hatîb el-Bağdâdî hicrî 238 yılında 97 yaşında vefat ettiğini bildirmiştir. Bu sebeple hicrî 141 yılı doğum tarihi olarak zikredilmiştir. bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb Arnaûd (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1405/1985), 10/674; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 7/83.

¹⁰ Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed 'Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. M. Bedreddin Ebû Firâs (Kahire: Dârü'l-Ma'rife, 1324), 55.

¹¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 7/80-81; Zehebî, *Siyer*, 10/674.

¹² Zehebî, *Siyer*, 10/674.

belirtilir.¹³ Ancak onun Muhammed b. Hasan'a uzak durmasıyla ilgili kaynaklarda bir bilgiye ulaşılamamıştır.

Bişr b. Velîd döneminin önemli muhaddislerinden rivayette bulunmuştur. Bunlar arasında Ebû Ma'ser es-Sindî (ö. 170/787), en yaşlı hocası Abdurrahman b. el-Gasîl (ö. 171/787), Abdurrahman b. Ebû'z-Zinâd (ö. 174/790),¹⁴ Sâlih el-Mürrî (ö. 176/792) Şerîk b. Abdullah (ö. 177/794), Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795), Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ve Ebü'l-Ahvas el-Kûfî (ö. 179/795) gibi isimler zikredilebilir.¹⁵

Bişr'den İbn Ebü'd-Dünyâ (ö. 281/894), Ahmed b. Ali el-Ebbâr (ö. 290/903), Mûsâ b. Hârûn (ö. 294/907), Hasan b. Allûye (ö. 298/910), Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî (ö. 307/919), Hâmid b. Şuayb el-Belhî (ö. 309/921), Ebü'l-Abbas es-Sekafî (ö. 313/925), Ebü'l-Kâsım el-Begavî (ö. 317/929) vd. bazı âlimler hadis ve fıkıh öğrenmiştir.¹⁶

Bişr, dönemin ileri gelen simalarından olup dindar, ahkâm konusunda tavizsiz ve ince anlayış sahibi bir din âlimi idi. Yaşadığı dönemdeki âlimler onun ilmî yönünü takdir etmiş, bilemedikleri meseleler hakkında kendisine zaman zaman sorular sormuşlardır.¹⁷ Meşhur Arap şairi Ebü'l-Aynâ (ö. 283/896) "Fakihlerden beşinin Araplardan olduğu iddia edildi" demiş ve onların arasında Bişr'i¹⁸ de zikretmiştir.¹⁹ Bişr, Süfyân b. Uyeyne'nin (ö. 198/814) meclisindeyken Süfyân'a bazen zor meseleler sorulmuş; o da bilemediği zor meseleleri Bişr'e sormuştur. Bişr onları güzelce cevaplayınca Süfyân b. Uyeyne, "Fukahaya teslim olmak dinde selamettir." demiştir.²⁰ Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) de çözemediği meseleleri Bişr'e sordurduğu zikredilmiştir.²¹ Verilen bilgilerden Bişr'in dönemindeki âlimler yanında değerli bir kimse olduğu anlaşılmaktadır.

Bişr yaşadığı şehir olan Bağdat'ta insanlara hadis öğretmiş ve fetva vermiştir. Bununla birlikte o, resmi görevde de bulunmuştur.²² Halife

¹³ el-Leknevî, *el-Fevâ'id*, 55.

¹⁴ Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Haydarabad; Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâşî'l-Arabî, 1371), 2/369.

¹⁵ Hâfîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 7/80; Zehebî, *Siyer*, 10/674.

¹⁶ Zehebî, *Siyer*, 10/674; Cengiz Kallek, "Kindî, Bişr b. Velîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/26/39.

¹⁷ Hâfîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 7/81.

¹⁸ Diğer dört tanesi ise İbn Ebû Leylâ, Ebû Yûsuf, Ebü'l-Bahterî Saîd b. Fîrûz et-Tâî ve İbn Ebû Dâvûd'dur. bk. Hâfîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 7/83.

¹⁹ Hâfîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 7/83.

²⁰ Hâfîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 7/82.

²¹ Kallek, "Kindî, Bişr b. Velîd", 26/40.

²² İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/355.

Me'mûn (ö. 218/833) döneminde hicrî 208 yılında Askerülmehdî ismiyle bilinen Bağdat'ın doğusundaki bölgenin kadılığına tayin edilmiştir. İki yıl sonra ise Bağdat'ın batı bölgesine kadı olarak görevlendirilmiş ve bu görevi hicrî 213 yılına kadar devam etmiştir.²³ İbn Sa'd (ö. 230/845) Bağdat'ın iki tarafında da aynı anda kadılık yaptığını bildirmiştir.²⁴ Me'mûn'un emriyle ortaya atılan Kur'an'ın mahlûk olduğu fikrini kabul etmediği için Mu'tasım-Billâh (ö. 227/842) tarafından evinde göz hapsine alınıp fetva vermesi yasaklanmış; Mütevekkil-Alellah (ö. 247/861) hilafete gelince onu serbest bırakarak fetva vermesine ve hadis rivayet etmesine izin vermiştir.²⁵ Mu'tasım 218 yılından 227 yılına kadar halifelik yapmış ve ondan sonra da Vâsik (ö. 232/847) 232 yılına kadar hilafette kalmıştır. Vâsik'den sonra hilafete geçen Mütevekkil ise 234 yılında Mihne'ye son vermiştir. Mihne, Mu'tasım'ın hilafete geldiği günden Mütevekkil'in Mihne'ye son verdiği zamana kadar yaklaşık 16 yıl sürmüştür.²⁶ Bişr, Mu'tasım döneminin ortalarında göz hapsinde tutulmuş olsa bile onun göz hapsi süresinin on yıldan az olmadığı anlaşılmaktadır. Fakat Bişr, ömrünün sonlarına doğru Kur'an'ın mahlûk olduğu konusunda tevakkuf ettiğini söyleyince hadisçiler ondan hadis almayı bırakmış ve onu terk etmişlerdir.²⁷

Bişr'in hadis rivayetinde ehil olup olmadığı ile ilgili farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in onunla ilgili herhangi bir lafız zikretmeden sadece onu övdüğü nakledilmiştir.²⁸ Ebû Dâvûd (ö. 275/889) Bişr'in sika olmadığını bildirirken²⁹ Mesleme b. Kâsım (ö. 353/964) ve Dârekutnî (ö. 385/995) onun sika olduğunu ifade etmişlerdir.³⁰ Bişr'in sadûk olduğunu kabul eden Sâlih Cezere (ö. 293/906) gibi bir kısım âlimler, yaşlılığı sebebiyle hafızasının zayıfladığını ve bu sebeple hadisleri tahrife başladığını söylemişlerdir.³¹ İbn Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 327/938) *el-Cerh ve't-ta'dîl*'inde onun sadece birkaç hocasını ve talebesini zikrederek Ebû Yusuf'un talebesi ve kâdilkudât olduğunu söylemiştir. Ayrıca hakkında bilgi

²³ Hâfîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 7/81; Zehebî, *Siyer*, 10/674.

²⁴ İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/355.

²⁵ Hâfîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 7/83.

²⁶ Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/27.

²⁷ İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/355; Hâfîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 7/83.

²⁸ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. 'Alî b. Muḥammed el-'Asḫalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, thk. Dâiratu'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1390/1971), 2/35.

²⁹ İbn Hacer, *Lisân*, 2/35.

³⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. Oşmân Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fî naqdî'r-ricâl*, thk. Alî Muḥammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 1/327.

³¹ Hâfîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 7/83.

vermemiştir.³² İbn Hibbân (ö. 354/965) da *es-Sikât* adlı eserinde Bişr'in birkaç hocası ve talebesini vermekle yetinmiştir.³³ Ahmed b. Ali es-Süleymânî (ö. 404/1014) Bişr'in rivayetlerini münker kabul etmiş,³⁴ Berkânî (ö. 425/1034) ise, onun hadislerinin sahih şartını haiz olmadığını ifade etmiştir.³⁵

Bişr'in cerh ve ta'dîl durumuyla ilgili bazı âlimler tarafından olumsuz görüş belirtilmesinin en büyük nedeni ihtiyarlığı dönemindeki ihtilâttır.³⁶ Bir diğer sebep ise ömrünün ileriki dönemlerinde "Kur'an'ın mahlûk" olduğu konusunda tevakkuf etmesidir. Çünkü onun bu düşüncesinden sonra hadisçiler Bişr'den uzaklaşmışlar ve ondan rivayette bulunmamışlardır.³⁷ İlim adamlarının Kur'an'ın mahlûk olduğu anlayışını kabul etmeleri veya bu konuda tevakkuf etmeleri, dönemin siyasi baskısının ilim adamlarının görüşlerini etkilediğini göstermektedir. Bu sebeple bu konuda Bişr hakkında olumsuz değerlendirmelerde bulunmak o dönem koşullarında normal olabilir. Yine ehl-i rey olması da onun cerh edilme sebeplerinden biri olabilir. Nitekim Sâlih Cezere birinde Bişr hakkında kendisine soru soran kişiye, onun sadûk olduğunu söylemiş; ancak rey ehli olduğunu ifade etmekten de geri durmamıştır.³⁸

Bişr'in sika olduğunu söyleyen âlimler yanında İbn Ebû Hâtim'in eserinde ondan bahsedip olumsuz bir şey söylememesi, İbn Hibbân'ın *es-Sikât*'ına onu alması, Ahmed b. Hanbel'in akranı olması ve aynı şehirde yaşaması dolayısıyla Bişr'i iyi tanıdığı için onu övmesi, yine hem onun hem de Süfyân b. Uyeyne gibi âlimlerin ona soru sormaları ve Bağdat'ta kadılık yapması gibi nedenler, aklının zayıfladığı son dönemi saymazsak, Bişr'in hadis rivayetinde sika olduğunu gösterir. Nitekim Zehebî (ö. 748/1348) de *Mîzânü'l-i'tidâl*'inde onu zikrederken sika olduğunu belirtmek için صح rumuzunu kullanmıştır.³⁹

Kaynaklarda kendisine ait bir esere rastlanılmayan Bişr'in, hocası Ebû

³² İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/369.

³³ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî İbn Hibbân, *es-Sikât* (Hindistan: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-'Oşmâniyye, 1393/1973), 8/143.

³⁴ Zehebî, *Mîzân*, 1/327.

³⁵ İbn Hacer, *Lisân*, 2/35.

³⁶ Haşîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 7/83. İbn Hacer, *Lisân*, 2/35.

³⁷ İbn Sa'd, *eş-Şabâkâtü'l-kübrâ*, 7/355.

³⁸ Haşîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 7/83.

³⁹ Zehebî, *Mîzân*, 1/326.

Yûsuf'a isnad edilen bazı eserleri naklettiği bildirilmiştir.⁴⁰ Kaynakların verdiği bilgilerden ibadete düşkün, baktığı davalarda titiz ve güzel ahlak sahibi bir insan olduğu anlaşılan Bişr, 238/853 yılında Bağdat'ta doksan yedi yaşında vefat etmiştir.⁴¹

B. Rivayetleri

Kütüb-i Sitte'de herhangi bir rivayeti bulunmayan Bişr'in naklettiği hadislere genellikle mu'cem türü eserlerde rastlamaktayız. Bu araştırmada rivayet asrının sonları olan hicrî üçüncü asır ve onu takip eden dördüncü asırda yazılan hadis kitapları taranarak Bişr'in rivayetleri incelenmiştir. Bişr'den nakledilen rivayetler onun rivayetlerine yer veren eserler kronolojik olarak incelenerek değerlendirilmiştir. Ondan aktarılanlar incelenirken merfû, mevkuf ve maktû rivayetler dikkate alınmıştır.

1. Müsnedü Ebî Ya'la

Ebû Ya'la el-Mevsilî (ö. 307/919), Bişr b. Velîd'e uzun süre talebelik yapmış; ondan fıkıh ve hadis almıştır.⁴² Nitekim bu durumu Ebû Ali en-Nisâbü'rî (ö. 349/960) "Şayet Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, Bişr b. Velid el-Kindî'den (ö. 238/853) Ebû Yûsuf'un kitaplarını okumakla vakit kaybetmeseydi onun Basra'da Süleyman b. Harb (ö. 224/839) ve Ebû'l-Velîd et-Tayâlisî (ö. 227/842) gibi büyük muhaddislerin seviyesine çıkabileceğini" ifade etmiştir.⁴³ *Müsned*'inde 74 rivayeti bulunmaktadır.⁴⁴ Bu rivayetlerden biri mevkuf,⁴⁵ diğerleri ise merfûdur.⁴⁶ Bişr, bunların 19'unu hocası Ebû Yûsuf'tan rivayet etmiştir. Ebû Yûsuf da bunların iki tanesini hocası Ebû Hanîfe'den rivayet etmiştir.

2. Mu'cemü Ebî Ya'lâ

Ebû Ya'la'nın *Mu'cem*'i, mu'cem türünde günümüze ulaşan ilk eser olup;⁴⁷ Ebû Ya'lâ bu eserine kendilerinden rivayette bulunduğu hocalarının

⁴⁰ Zehebî, *Siyer*, 10/674; el-Leknevî, *el-Fevâ'id*, 55; Kallek, "Kindî, Bişr b. Velîd", 26/40. (Kallek, Bişr'in hocası Ebû Yûsuf'a nisbet edilen *Edebü'l-Kâdî*, *Kitâbü'l-Cevâmî* ve *Kitâbü'l-Emâlî* adlı eserlerini rivayet ettiğini bildirmektedir).

⁴¹ Hâfîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 7/83.

⁴² Zehebî, *Siyer*, 14/175,179.

⁴³ Zehebî, *Siyer*, 14/179.

⁴⁴ Kahraman Bulgurcu, *Ebû Ya'lâ el-Mevsilî ve Müsnedi* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2021), 191.

⁴⁵ Ahmed b. 'Alî el-Mevsilî Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâş, 1404/1984), 8/90 (No. 4626).

⁴⁶ Bazıları için bk. Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, 2/23 (No. 658), 170 (No. 866), 197 (No. 1021), 373 (No. 1135), 5/30-42 (No. 2619-2631), 8/85-90 (No. 4618-4626), 11/174-184 (No. 6284-6293).

⁴⁷ İbrahim Hatiboğlu, "Mu'cem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/344; Bulgurcu, *Ebû Ya'lâ el-Mevsilî ve Müsnedi*, 106.

çoğundan bir, bazısından da iki veya üç rivayet almıştır.⁴⁸ *Mu'cem*'de hocası Bîşr'in iki merfû rivayeti bulunmaktadır.⁴⁹

3. Müstahrecü Ebî Avâne

Eserin farklı isimleri de bulunmaktadır. Kitap Ebû Avâne el-İsferâyînî'nin (ö. 316/929) *Sahîh-i Müslim* üzerine yapmış olduğu bir müstahreaddir. Bîşr'in bu eserde sadece bir merfû rivayeti vardır.⁵⁰ Ebû Avâne, Bîşr'in talebesi vasıtasıyla bu hadisi ondan nakletmiştir.

4. Mu'cemü's-Sahâbe

Bîşr b. Velîd'in talebesi olan Ebû'l-Kâsım el-Begavî'nin (ö. 317/929) telif ettiği eser, alfabetik olarak hazırlanmış olup; sahâbîlerin hayatını ve rivayetlerini ele almaktadır.⁵¹

Mu'cemü's-sahâbe'de Bîşr'in altı rivayeti bulunmaktadır; bunlardan ikisi mevkuf,⁵² dördü ise merfûdur.⁵³ Begavî bu rivayetlerin biri⁵⁴ hariç hepsini doğrudan hocası Bîşr'den rivayet etmiştir.

5. Sahîhu İbn Hibbân

İbn Hibbân'ın *Sahîh*'inde Bîşr'in rivayet ettiği yedi merfû hadis bulunmaktadır.⁵⁵ İbn Hibbân ile Bîşr arasında bir hoca vardır. Bu yedi rivayetten beşini İbn Hibbân, hocası Ebû Ya'lâ el-Mevsilî vasıtasıyla Bîşr'den rivayet etmiştir.

6. Taberânî'nin el-Mu'cemü's-Sağîr'i

Mu'cemleriyle meşhur olan Taberânî'nin üç *Mu'cem*'inde de Bîşr'in rivayetleri geçmektedir. *el-Mu'cemü's-sağîr*'de üç merfû rivayeti

⁴⁸ Bulgurcu, *Ebû Ya'lâ el-Mevsilî ve Müsnedi*, 107.

⁴⁹ Ahmed b. 'Alî el-Mevsilî Ebû Ya'lâ, *Mu'cemu Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*, thk. İrşâdü'l-Hakki'l-Eşerî (Faysalabad: y.y., 1407), 116, 196.

⁵⁰ Ya'kûb b. İshâk en-Nîsâbü'rî Ebû 'Avâne, *Müstahrecü Ebî 'Avâne*, thk. Eymen b. 'Ârif ed-Dimeşki (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1419/1998), 4/372 (No. 6992).

⁵¹ Zehebî, *Siyer*, 14/440-442; Ali Yardım, "Begavi, Ebû'l-Kâsım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/339.

⁵² Ebû'l-Kâsım 'Abdullâh b. Muhammed Begavî, *Mu'cemü's-şahâbe*, thk. Muhammed el-'Emîn b. Muhammed el-Cekenî (Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1421/2000), 2/197 (No. 551), 3/192 (No. 1116).

⁵³ Begavî, *Mu'cemü's-şahâbe*, 1/541 (No. 361), 2/255 (No. 609), 4/309 (No. 1762), 5/328-329 (No. 2156).

⁵⁴ Begavî, *Mu'cemü's-şahâbe*, 5/328-329 (No. 2156).

⁵⁵ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi ibn Balabân*, thk. Şuayb Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414), 7/229 (No. 2962), 9/288 (No. 3977), 10/258 (No. 4410), 11/325 (No. 4950), 12/302 (No. 5490), 12/462 (No. 5646), 16/330 (No. 7335).

bulunmaktadır.⁵⁶ Taberânî onları bir hocası vasıtasıyla Bişr'den nakletmiştir.

7. el-Mu'cemü'l-Evsat

Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-evsat* isimli kitabında Bişr'in biri mevkuf⁵⁷ 25'i merfû olmak üzere toplam 26 rivayeti bulunmakta olup; Taberânî onları bir hocası vasıtasıyla Bişr'den rivayet etmiştir.⁵⁸

8. el-Mu'cemü'l-Kebîr

Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-kebîr*'inde Bişr'den 15 rivayet bulunmakta olup bunların biri maktû,⁵⁹ üçü mevkuf,⁶⁰ on biri ise merfûdur.⁶¹ Taberânî bunları bir kişi vasıtasıyla Bişr'den nakletmiştir.

9. Müsnedü's-Şâmiyyîn

Taberânî'nin *Müsnedü's-Şâmiyyîn* isimli eserinde Bişr'in iki merfû rivayeti bulunmaktadır.⁶²

10. ed-Du'â

Taberânî'nin Hz. Peygamber'in dualarını bir araya getirdiği eseri olup, kitapta Bişr'in iki merfû rivayeti vardır.⁶³

11. İbnü'l-Mukrî'nin (ö. 381/991) Mu'cem'i

Eserde Bişr'in üç rivayeti bulunmaktadır. Bunlardan biri merfû,⁶⁴ ikisi

⁵⁶ Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb Ṭaberânî, *el-Mu'cemü's-sağîr*, thk. Muḥammed Şekûr Maḥmûd el-Ḥâc Emrîr (Beyrut; Amman: el-Mektebü'l-İslâmî; Dâru 'Ammâr, 1405/1985), 1/75 (No. 95), 83 (No. 108), 2/75 (No. 807).

⁵⁷ Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb Ṭaberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Ṭâriḳ b. 'İvaḍullâh b. Muḥammed, 'Abdülmühsin b. İbrahim el-Ḥuseynî (Kahire: Dâru'l-Ḥaremeyn, ts.), 5/318 (No. 5421).

⁵⁸ Ṭaberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 1/219 (No. 719), 2/166-168 (No. 1597-1605), 235 (No. 1844), 4/189 (No. 3938), 196 (No. 3956), 220 (No. 4028), 5/187 (No. 5029), 195-196 (No. 5060-5065), 215 (No. 5125), 6/374 (No. 6657), 7/135 (No. 7086), 159 (No. 7152).

⁵⁹ Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb et-Ṭaberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Ḥamdî b. 'Abdülmecîd es-Selefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 1/249 (No. 714).

⁶⁰ Ṭaberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Ḥamdî b. 'Abdülmecîd es-Selefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 1/264 (No. 769), 9/287 (No. 9446), 23/30 (No. 76).

⁶¹ Ṭaberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 4/166 (No. 4022), 169 (No. 4037), 7/101 (No. 6494), 10/99 (No. 10083), 225 (No. 10547), 11/174 (No. 11403), 20/376 (No. 878), 24/210 (No. 538-539), 233 (No. 592), 380 (No. 940).

⁶² Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb et-Ṭaberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, thk. Ḥamdî b. 'Abdülmecîd es-Selefî (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1405/1984), 1/226 (No. 404, 405).

⁶³ Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb et-Ṭaberânî, *ed-Du'â*, thk. Muştafâ Abdulkâdir Aṭâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413), 403 (No. 1353), 556 (No. 2000).

⁶⁴ Ebü Bekr Muḥammed b. İbrâhîm b. Alî b. Âşım el-İsfehânî İbnü'l-Mukrî, *el-Mu'cemu li'bni'l-Mukrî*, thk. Ebî 'Abdilḥamen 'Âdil b. Sa'd (Riyad: Şirketü'r-Riyâd, 1419/1998), 49 (No. 56).

ise maktû olup biri Mücâhid'in⁶⁵ (ö. 103/721) diğeri ise Yahya b. Ebî Kesîr'in (ö. 129/747) sözüdür.⁶⁶ İbnü'l-Mukrî bu rivayetleri Bîşr'den bir hocası vasıtasıyla rivayet etmiştir.

12. Sünenü Dârekutnî

es-Sünen'de Bîşr'den üç rivayet bulunmakta olup ikisi merfû,⁶⁷ biri ise İbn Mes'ûd'a ait mevkuf hadistir.⁶⁸ Dârekutnî (ö. 385/995), Bîşr'in rivayetlerinden birini iki kişi,⁶⁹ diğeri ikisini ise bir hocası vasıtasıyla nakletmiştir.

13. el-Müstedrek

el-Müstedrek'te Bîşr'den nakledilen iki rivayet vardır. Biri merfû,⁷⁰ diğeri ise mevkufur.⁷¹ Hâkim (ö. 405/1014), bu rivayetleri Bîşr'den iki kişi aracılığıyla rivayet etmiştir.

Zikri geçen yukarıdaki eserlerde Bîşr'in üçü maktû, dokuzu mevkuf ve yüz otuz dördü merfû olmak üzere toplam 146 rivayeti bulunmaktadır.

C. İsnad Değerlendirmesi

Bu başlık altında seneddeki bütün râvilerin teker teker incelenmesi yapılmayacaktır. Onlarla ilgili bilgiler rivayetlerin geçtiği kitaplarda yeri geldikçe açıklanmıştır. İsnad değerlendirme yapılırken başta Bîşr'in hocaları olmak üzere bazı isnadlarla ilgili bir kısım bilgiler aktarılacaktır.

Bîşr b. Velîd'in 34 hocasından aldığı toplam 146 rivayeti, kendisinden en çok rivayet ettiği hocalarından en az olana doğru sıralandığında şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır.

Tablo 1. Bîşr b. Velîd'in Hadis Rivayet Ettiği Hocaları

Hocası	Rivayet Sayısı	Cerh-Ta'dîl Durumu
Ebû Yûsuf el-Kûfî (ö. 182/798)	34	Sikâ

⁶⁵ İbnü'l-Mukrî, *el-Mu'cemu li'bni'l-Mukrî*, 49 (No. 57).

⁶⁶ İbnü'l-Mukrî, *el-Mu'cemu li'bni'l-Mukrî*, 276 (No. 895).

⁶⁷ Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî* (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1424/2004), 2/200 (No. 1396), 3/34 (No. 2016).

⁶⁸ Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, 1/319 (No. 662). İbn Mes'ûd, namazda gülenin namazını iade etmesi gerektiğini söylemektedir. Nitekim İbn Mes'ûd'un birçok görüşü ve ameline dayanan Haneî mezhebinde de uygulama bu şekildedir. Sahâbenin görüşünün ve uygulamasının fikhî mezheplere kaynaklığı konusunda bk. Ahmet Yaman, "Sahâbenin Fikhî Mezheplere Kaynaklığı", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/38 (01 Mart 2014), 11-44.

⁶⁹ Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, 2/240 (No. 674).

⁷⁰ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh en-Nîsâbü'rî el-Hâkim, *el-Müstedrek âle's-Şahîhayn*, thk. Muştafâ 'Abdulkâdir 'Aâtâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990), 1/675 (No. 1832).

⁷¹ Hâkim, *el-Müstedrek âle's-Şahîhayn*, 3/99 (No. 4521).

Şerîk b. Abdullah el-Kûfî (ö. 177/794)	32	Sikâ, Sadûk
Abdurrahman b. Ebü'z-Zinâd el-Medenî (ö. 174/790)	8	Sikâ, Sadûk
Süleyman b. Dâvûd el-Yemâmî	8	Münkeru'l-hadîs
Muhammed b. Talha b. Musarrif el-Kûfî (ö. 167/784)	7	Sadûk
Füleyh b. Süleyman el-Medenî (ö. 168/784)	6	Sadûk
Ebû Ma'ser el-Medenî (ö. 170/786)	4	Zayıf
Abdülaziz b. Ebû Seleme el-Medenî (ö. 164/780)	3	Sikâ
Hibbân b. Ali el-Anezî el-Kûfî (ö. 171/787)	3	Zayıf
İshâk b. Yahya b. Talha el-Medenî	3	Zayıf
Süheyl b. Ebû Hâzim el-Basrî	3	Zayıf
Kazea b. Süveyd el-Basrî (ö. 173/789)	3	Zayıf
İsmail b. Ayyâş el-Ansî el-Hımsî (ö. 182/798)	3	Sadûk
İbrahim b. Sa'd b. İbrahim el-Medenî (ö. 183/799)	2	Sika
Âmir b. Yesâf el-Yemâmî	2	Zayıf
Müslim b. Hâlid ez-Zencî el-Mekkî (ö. 179/795)	2	Sadûk
Hüseyn b. Âzib	2	Mechûlü'l-hâl
Yahya b. el-Mütevekkil el-Medenî (ö. 167/784)	2	Zayıf
Yezid b. Atâ el-Vâsıtî (ö. 177/793)	2	Makbûl
Ebû Hafs Ömer b. Abdurrahman el-Ebâr el-Kûfî	2	Sika
Muhammed b. Abdurrahman b. Mücebbir el-Basrî	2	Metrûk
İshak b. Saîd b. Amr el-Mekkî (ö. 176/792)	1	Sika
Yusuf b. Yakub el-Mâcişûn el-Medenî (ö. 185/801)	1	Sika
Muhammed b. Râşid ed-Dımaskî (ö. 161/777)	1	Sika
Ebû Sehl Yusuf b. Atıyye el-Basrî	1	Metrûk

Hammâd b. Zeyd el-Basrî (ö. 179/795)	1	Sika
Cehm b. Vâkıd el-Ensârî el-Kûfî	1	Sika
Ebû Sehl Muhammed b. Amr el-Ensârî el-Basrî	1	Zayıf
Abdülaziz b. Muhammed el-Medenî (ö. 187/803)	1	Sadûk
Abdurrahman b. Süleyman el-Medenî (ö. 171/787)	1	Sadûk
Yezid b. Yusuf es-San'ânî eş-Şâmî	1	Zayıf
Yahya b. Alâ er-Râzî (ö. 160/776)	1	Metrûk
Saîd b. Zerbî el-Huzâî el-Basrî	1	Metrûk
Misver b. es-Silt el-Kûfî	1	Zayıf

Bişr'in hocalarının memleketlerine bakıldığında Irak bölgesinde Kûfe ve Basralı yedi ve bir tane de Vâsıtlı olmak üzere on beş hocası bulunmaktadır. Medineli on, Mekkeli ve Yemâmeli iki olmak üzere Hicaz bölgesinden on dört hocası müşahede edilmektedir. Suriye bölgesinde ise ikisi Dımaşk ve biri Humus olmak üzere üç hocası görülürken, İran bölgesinde Rey şehrinde bir hocası olduğu anlaşılmaktadır. Onun durumu belli olmayan bir hocasının memleketi de bilinmemektedir. Verilen bilgilerden Bişr'in yaşadığı şehir olan Bağdat dışında Basra, Kûfe ve Vâsıt gibi Irak şehirleri yanında Dımaşk, Mekke ve Medine gibi şehirlere de gittiği anlaşılmaktadır.

Bişr'in kendilerinden rivayette bulunduğu hocaları incelendiğinde sika, sadûk ya da makbûl olarak değerlendirilen 18 hocasından 108 rivayet; zayıf olarak değerlendirilen 10 hocasından 23 rivayet; münkeru'l-hadîs ve metrûk olarak değerlendirilen 5 hocasından 13 rivayet; cerh ve ta'dîl durumu bilinmeyen bir hocadan da 2 rivayet nakletmiştir. Buradan onun kendisinden rivayette bulunduğu hocalarının çoğunun, rivayetleri makbûl kişiler olduğu anlaşılmaktadır. Geriye kalanlar ise rivayetleri merdûd sayılan hocalar olup, onlardan nakledilen rivayetlerinin sayısı ise 38'dir.

Bişr'in kendisinden en çok rivayette bulunduğu hocası Ebû Yusuf olup ondan 34 hadis rivayet etmiştir. Bu 34 rivayetin dört tanesinde Ebû Yûsuf'un kendisinden rivayette bulunduğu hocası Ebû Hanîfe olup; rivayetlerin ikisi *Müsned'ü Ebû Ya'lâ*'da,⁷² ikisi ise Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-evsat*'ında

⁷² Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, 3/6 (No. 1413), 186 (No. 1612).

geçmektedir.⁷³ Bu da Hanefî âlimlerin hadis rivayetine önem verdikleri ve onların köklü bir hadis birikimine sahip olduklarını göstermektedir.⁷⁴

İsnadlarda Bişr ile Hz. Peygamber arasında genellikle dört, bazılarında ise beş⁷⁵ râvi olduğu görülmektedir. Fakat bazı rivayetlerde ise sadece üç râvi⁷⁶ bulunmaktadır ki bu râviler ilk üç nesil olan sahâbe, tâbiîn, ve etbâu't-tâbiîn neslidir. Bişr ise bu isnadlarda etbâu't-tâbiîn neslinden sonraki dördüncü kuşak olan etbâ-u etbâi't-tâbiîn neslinden olmaktadır. Böylece onun sülâsî olarak naklettiği rivayetlerin âli isnad olduğu görülmektedir.

el-Mu'cemü'l-evsat'ta Bişr'in hocalarının bazen isnadda teferrüd ettiği müşahede edilmektedir. Hocası Ebû Yûsuf'un 1597, 1598, 1599, 1603, 1604 ve 1605. rivayetlerde hocalarından rivayette tek kaldığı görülmektedir.⁷⁷ Yine Bişr'in hocaları İsmail b. Ayyâş 719,⁷⁸ Yezid b. Yusuf 1601,⁷⁹ Şerîk b. Abdullah 1844 ve 4028,⁸⁰ Saîd b. Zerbî 3956,⁸¹ Hibbân b. Ali 5029,⁸² Süleyman b. Dâvûd el-Yemâmî 5065⁸³ ve Muhammed b. Talha 5125⁸⁴ numaralı hadislerde hocalarından rivayette teferrüd etmişlerdir. Ayrıca hem Bişr'in hem hocasının tek kaldığı rivayetler de görülmektedir. 3938. rivayette Bişr, hocası İshak b. Talha'dan o da hocası Ma'bed b. Halid'den teferrüd etmişlerdir.⁸⁵ Yine sadece Bişr'in teferrüd ettiği rivayetler de bulunmaktadır. 6657. rivayette hocası Ebû Yûsuf'tan,⁸⁶ 7086. rivayette ise hocası Muhammed b. Amr'dan teferrüd ettiği görülmektedir.⁸⁷ Verilen bilgilerden de anlaşıldığı gibi bazı ferd rivayetler Bişr ve hocaları vasıtasıyla sonraki nesillere aktarılmıştır.

⁷³ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 2/168 (No. 1602, 1605).

⁷⁴ Konuya ilişkin Özşenel'in, Ebû Yûsuf'la ilgili değerlendirmeleri için bk. Mehmet Özşenel, *Ebu Yusuf'un Hadis Anlayışı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 8.

⁷⁵ Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, 2/373 (No. 1135); Taberânî, *el-Mu'cemü's-sağîr*, 1/75 (No. 95), 83 (No. 108); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 2/235 (No. 1844).

⁷⁶ Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, 3/90 (No. 1520), 4/74 (No. 2097), 77 (No. 2100), 6/66 (No. 3317), 262 (No. 3565), 380 (No. 3717); İbn Hibbân, *Sahîh*, 12/302 (No. 5490); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 2/168 (No. 1604), 4/189 (No. 3938), 196 (No. 3956), 7/135 (No. 7086); Hâkim, *el-Müstedrek âle's-Şahîhayn*, 3/99 (No. 1832).

⁷⁷ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 2/166-167 (No. 1597-1599), 168 (No. 1603-1605).

⁷⁸ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 1/219 (No. 719).

⁷⁹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 2/167 (No. 1601).

⁸⁰ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 2/235 (No. 1844), 4/220 (No. 4028).

⁸¹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 4/196 (No. 3956).

⁸² Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 5/187 (No. 5029).

⁸³ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 5/196 (No. 5065).

⁸⁴ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 5/215 (No. 5125).

⁸⁵ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 4/189 (No. 3938).

⁸⁶ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 6/374 (No. 6657).

⁸⁷ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 7/135 (No. 7086).

Bazı isnadlarda Bişr'in hocalarından itibaren râvilerin çoğunluğunun fakih olduğu görülmektedir. Nitekim *el-Mu'cemü'l-evsat'taki* 1605. rivayette Hz. Peygamber'den sonra sırasıyla hadisi rivayet edenler İbn Abbas, Saîd b. Cübeyr, Hammâd, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Bişr ve Ahmed b. el-Kâsım et-Tâî'dir (ö. 296/908).⁸⁸ Bu rivayetin isnadında Bişr ile İbn Abbas arasındaki râvilerin hepsinin fakihlerden olduğu tezahür etmektedir. Ebû Ya'lâ'nın *Müsned'*inde 1413. rivayette Hz. Peygamber'den sonra sırasıyla sahâbî Büreyde b. Husayb, Büreyde'nin oğlu, Alkame b. Mersed, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Bişr bulunmaktadır. Burada da isnadda bulunan Bişr, Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe ve Alkame b. Mersed⁸⁹ (ö. 120/737) fakihtirler.⁹⁰ Yine *Müsned'ü Ebû Ya'lâ'da* 1612 ve *el-Mu'cemü'l-evsat'ta* 1602. rivayetlerin isnadlarında sırasıyla Bişr, Ebû Yûsuf ve Ebû Hanîfe bulunmaktadır. Hanefîler hadis rivayetinde rivayetlerin teâruzunda durumunda fakih râvilerin⁹¹ rivayetlerini fakih olmayanların rivayetlerine tercih etmişlerdir.⁹² Söz konusu hadisler de bu tür rivayetlerden oluşmaktadır.

D. Muhteva Değerlendirmesi

Bişr'in yukarıda ismi geçen eserlerde 134 merfû, 9 mevkuf ve 3 maktû rivayeti bulunmaktadır. Muhteva değerlendirmesinde Hz. Peygamber'in sözü olması hasebiyle âlimlerin ihticâc için kullandığı merfû rivayetlerin değerlendirilmesi yapılacak, mevkuf ve maktû rivayetlerle ilgili kısaca bilgi verilecektir. Merfû hadisler içerik olarak incelenerek rivayetlerin sahih, hasen, zayıf, çok zayıf ve mevzûlukları hakkında değerlendirmelerde bulunulacaktır. Yine merfû rivayetlerin *Kütüb-i Sitte'de* bulunup bulunmamasıyla ilgili bilgi verildikten sonra konuları hakkında değerlendirmede bulunulacak ve mükerrer rivayetler hakkında bilgi verilecektir.

Merfû rivayetlerin metin olarak sıhhat durumuna bakıldığında araştırmamız neticesinde 78 sahih, 15 hasen, 35 zayıf, 6 çok zayıf rivayet olduğu ortaya çıkmaktadır. Yani 134 rivayetin sahih ve hasen olarak toplamı olan 93'ü, muhaddislerin hüccet olarak kabul ettiği makbûl rivayetlerden oluşmaktadır. Bu da merfû rivayetlerin yaklaşık % 69'una tekabül etmektedir. Geriye kalan 41 rivayet ise hüccet olarak değerlendirilmeyen merdûd hadislerden oluşmaktadır.

⁸⁸ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 2/168 (No. 1605).

⁸⁹ Zehebî, Alkame'nin fakih olduğunu bildirmektedir. bk. Zehebî, *Siyer*, 5/206.

⁹⁰ Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, 3/6 (No. 1413).

⁹¹ Fakih râvi ve fakih râvinin tespitiyle ilgili bk. Mutlu Gül, *Hanefî Usulünde Hadis Tenkidi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 57-63.

⁹² Gül, *Hanefî Usulünde Hadis Tenkidi*, 57.

Merfû rivayetler içerik olarak, *Kütüb-i Sitte*'deki rivayetler ile karşılaştırıldığında 134 rivayetin 104 tanesinin onlarda geçtiği görülmektedir. Yani merfû rivayetlerin %77,6'sı *Kütüb-i Sitte*'de bulunmakta olup bu da her sekiz rivayetin altısına tekabül etmektedir. Bu 104 rivayetin altı hadis kitabındaki dağılımına bakıldığında yaptığımız tespite göre şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Altı hadis kitabında yer alan rivayet 6, Buhârî ve Müslim'in sahihleri ve en az bir sünende bulunan rivayetler 27, Buhârî ve Müslim'in sahihlerinde 6, *Buhârî'nin Sahîh*'i ve en az bir sünende bulunan rivayetler 7, *Müslim'in Sahîh*'i ve en az bir sünende bulunan rivayetler 18'dir. Sadece dört sünende bulunan herhangi bir rivayet bulunmazken, 5 rivayetin üç sünende, 14 rivayetin de iki sünende olduğu görülmektedir. Bazı hadislerin ise sadece bir kitapta bulunduğu ortaya çıkmaktadır. *Sahîh-i Buhârî*'de bir, *Sahîh-i Müslim*'de iki, *Ebû Dâvûd'un Sünen*'inde dört; *Tirmizî'nin Sünen*'inde dokuz ve *İbn Mâce'nin Sünen*'inde beş rivayet bulunurken, *Nesâî'nin Sünen*'inde bulunan bir rivayet tespit edilememiştir.

Kütüb-i Sitte'de bulunmayan 30 rivayet, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'indeki hadislerle karşılaştırıldığında bu rivayetlerin 7 tanesinin *Müsned*'de bulunduğu,⁹³ diğer 23 rivayetin ise zikri geçen meşhur yedi hadis kitabında bulunmadığı görülmektedir. Bu 23 rivayetin geçtiği hadis kitaplarına baktığımızda sekiz tanesi *el-Mu'cemü'l-evsat*'ta,⁹⁴ altı tanesi *Müsned*'ü *Ebû Ya'lâ*'da,⁹⁵ üç tanesi *el-Mu'cemü'l-kebîr*'de,⁹⁶ ikişer tanesi İbn Hibbân'ın *Sahîh*'i⁹⁷ ve Begavî'nin *el-Mu'cemü's-sahâbe*'sinde,⁹⁸ birer tanesi de *Ebû Ya'lâ*'nın *Mu'cem*'i⁹⁹ ve Taberânî'nin *Müsnedü's-Şâmiyyîn*'inde¹⁰⁰ yer almıştır. *Kütüb-i Sitte* ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde bulunmayan 23 hadisin genellikle ferd ve garib türü rivayetler olduğu anlaşılmaktadır.

Merfû rivayetlerin konularına göre dağılımı, çoktan aza doğru aşağıdaki grafikte verilmiştir.

⁹³ *Müsned*'de bulunan yedi rivayet için bk. *Ebû Ya'lâ, Müsnedü Ebî Ya'lâ*, 3/112 (No. 1543), 4/218 (No. 2330); *Ebû Ya'lâ, Mu'cemu Ebî Ya'lâ el-Mevşilî*, 114; İbn Hibbân, *Sahîh*, 10/258 (No. 4410); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 2/168 (No. 1602), 5/215 (No. 5125); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 10/225 (No. 10547).

⁹⁴ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 1/219 (No. 719), 2/167 (No. 1598-1599), 5/195-196 (No. 5060-5064).

⁹⁵ *Ebû Ya'lâ, Müsnedü Ebî Ya'lâ*, 2/23 (No. 658), 3/186 (No. 1612), 8/57 (No. 5043), 474 (No. 5062), 10/19 (No. 5649), 11/92 (No. 6223).

⁹⁶ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 7/101 (No. 6494), 10/99 (No. 10083), 11/174 (No. 11403).

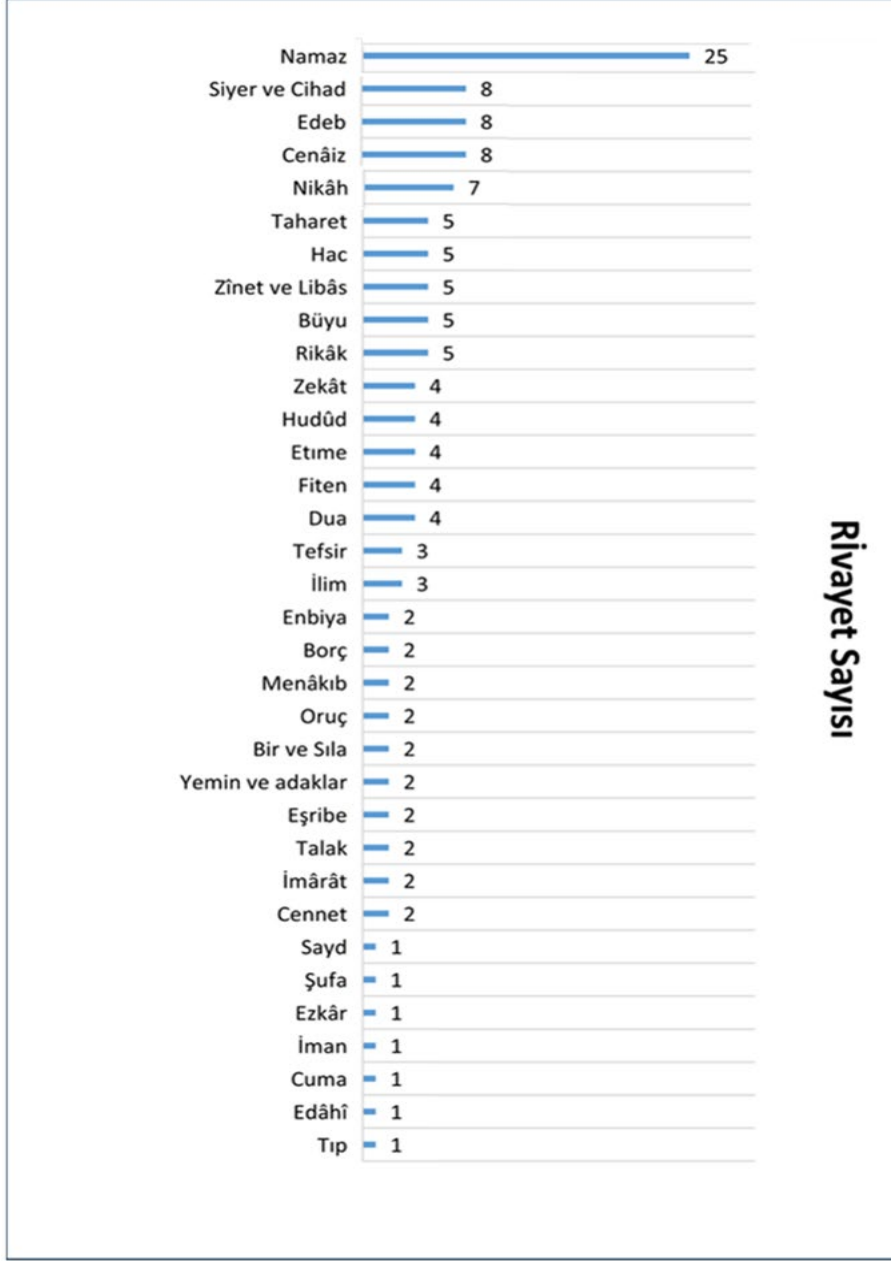
⁹⁷ İbn Hibbân, *Sahîh*, 11/325 (No. 4950), 16/330 (No. 7335).

⁹⁸ Begavî, *Mu'cemü's-sahâbe*, 4/309 (No. 1762), 5/329 (No. 2156).

⁹⁹ *Ebû Ya'lâ, Mu'cemu Ebî Ya'lâ el-Mevşilî*, 196.

¹⁰⁰ Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, 1/226 (No. 404).

Şekil 1: Bîsr b. Velîd'in Rivayet Ettiği Hadislerin Konulara Göre Dağılımı



Bîsr'in rivayet ettiği hadislere bakıldığında, onların takriben 2/3'ünün ahkâm konularıyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Ahkâm konularıyla ilgili rivayetlerinin çok olmasında onun fakih olmasının önemli bir etkisinin

olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü insanın meşgul olduğu ve iyi bildiği alanlara önem vermesi ve yönelmesi normal bir durumdur.

Bişr'in rivayet ettiği ve zikredilen kitaplarda geçen bir kısım rivayetin mükerrer olduğu görülmektedir.¹⁰¹ Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-evsat*'ındaki dört rivayet, *el-Mu'cemü'l-kebîr*'inde mükerrer olarak geçmektedir. Bunlar *el-Mu'cemü'l-evsat*'taki 1599, 1600, 5029, 5125 ile *el-Mu'cemü'l-kebîr*'deki 11403, 940,¹⁰² 592,¹⁰³ 10547. rivayetlerdir. Verilen bilgilerden Bişr'in merfû rivayetlerinden 25'inin aynı olduğu, bunlardan mükerrer olan 13'ü çıkarıldığında mükerrersiz hadis sayısının on iki olduğu anlaşılmaktadır. Bişr'in naklettiği 134 rivayetin tekrarsız sayısının 121 olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bişr'in naklettiği mevkuf rivayetlerin ise söyleyen ve içeriğine bakıldığında şu sonuç çıkmaktadır. Dokuz mevkuf rivayetin ikisi Hz. Âişe'nin sözü olup ikisi de içerik olarak aynıdır. O, bu sözünde Hz. Meryem dışında hiçbir kadına verilmeyip kendisine bahşedilen dokuz hasletten bahsetmektedir.¹⁰⁴ Mevkuf rivayetlerin ikisi İbn Mes'ûd'un sözü olup o, ilk sözünde öğlenin farzından önce kılınan dört rekât hariç hiçbir nafîle namazın gece namazına denk olamayacağını ve gece namazlarının gündüz namazlarına üstünlüğünün cemaatle kılınan namazın tek başına kılınan namaza üstünlüğü gibi olduğunu bildirmektedir.¹⁰⁵ O, ikinci sözünde, namazda gülenin namazını iade etmesi gerektiğini söylemektedir.¹⁰⁶ Yine iki rivayet Enes b. Mâlik'in sözüdür. O, ilk sözünde amcası Enes b. Nadr'ın Uhut savaşında şehit olmasını anlatmakta,¹⁰⁷ ikinci sözünde ise Hz. Ömer'in altmış üç yaşında vefat ettiğini bildirmektedir.¹⁰⁸ Bir rivayet Hz. Ali'ye ait olup, onun minberde "Ey İnsanlar! İyi bilin ki size Peygamber'den sonra bu ümmetin en

¹⁰¹ Bunlara *Müsned'ü Ebû Ya'lâ*'daki 1520. rivayetle *Mu'cemü's-sahâbe*'deki 361. rivayet, *Müsned'ü Ebû Ya'lâ*'daki 3565. rivayetle İbn Hibbân'ın *Sahîh*'indeki 5490. rivayet, *Müsned'ü Ebû Ya'lâ*'daki 4618. rivayetle *el-Mu'cemü'l-evsat*'taki 4028. rivayet, *Müsned'ü Ebû Ya'lâ*'daki 4622. rivayetle *el-Mu'cemü'l-evsat*'taki 1844. rivayet, *Müsned'ü Ebû Ya'lâ*'daki 4982. rivayetle İbn Hibbân'ın *Sahîh*'indeki 7335 ve *el-Mu'cemü'l-kebîr*'deki 10083. rivayetler, *Müsned'ü Ebû Ya'lâ*'daki 5042 ve 5349. rivayetler, *Müsned'ü Ebû Ya'lâ*'daki 6373. rivayetle İbn Mukrî'nin *Mu'cem*'indeki 56. rivayet ve Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-evsat*'ındaki 719. rivayetle *Müsnedü's-Şâmiyyîn*'deki 404. rivayetin mükerrer rivayetler olduğu görülmektedir.

¹⁰² Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 24/380 (No. 940).

¹⁰³ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 24/233 (No. 592).

¹⁰⁴ Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, 8/90 (No. 4626); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 23/30 (No. 76).

¹⁰⁵ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 9/287 (No. 9446).

¹⁰⁶ Dârekuṭnî, *Sünenü'd-Dârekuṭnî*, 1/319 (No. 662).

¹⁰⁷ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 1/264 (No. 769).

¹⁰⁸ Hâkim, *el-Müstedrek âle's-Şahîḥayn*, 3/99 (No. 4521).

hayırlısını bildiriyorum. O, Ebû Bekir'dir. Ebû Bekir'den sonra onların en hayırlısı Ömer'dir. Üçüncüsünün ismini isteseydim kesinlikle söyledim." dediği zikredilmektedir.¹⁰⁹ Bir rivayette Huveytî b. Abdülzâ'nın (ö. 54/674 [?]) cahiliye döneminde gördüğü bir olay zikredilmekte,¹¹⁰ son mevkuf rivayette ise es-Sâib b. Yezîd'in (ö. 91/709) kırmızı eyer üzerine bindiğinden bahsedilmektedir.¹¹¹

Maktû üç rivayetten biri Mücâhid'in¹¹² (ö. 103/721), biri Muhammed b. Sîrîn'in¹¹³ (ö. 110/729) diğeri ise Yahya b. Ebî Kesîr'in (ö. 129/747) sözüdür.¹¹⁴

Sonuç

Bîşr b. Velîd el-Kindî hicrî ikinci yüzyılın ortaları ile üçüncü yüzyılın başları arasında yaşamış Hanefî bir fakihtir. Ebû Yûsuf'un talebesi olan Bîşr, yaşadığı dönemde âlimler ve yöneticiler tarafından saygı gösterilen bir kimse olmuştur. Dönemin önde gelen ilim merkezi ve başkent olan Bağdat'ta kadılık görevinde bulunmuştur.

Bîşr'in naklettiği rivayetler *Kütüb-i Sitte* dışındaki bazı hadis kitaplarında yer almıştır. Hicrî üçüncü ve dördüncü asırda telif edilen on üç hadis kitabında 146 rivayetinin olduğu görülmüştür. Bîşr, 146 rivayeti başta kendilerinden 34 rivayette bulunduğu hocası Ebû Yûsuf ile 32 rivayette bulunduğu Şerîk b. Abdullah olmak üzere 34 farklı hocadan hadis nakletmiştir.

Ferd olan bazı rivayetlerin Bîşr ve hocaları tarafından günümüze ulaştıkları görülür. Bazı isnadlarda râvilerin çoğunluğunun bazılarında ise bir kısmının fakih râvilerden oluştuğu müşahede edilmiştir. Bu durum Hanefî usulünde belirgin olan fakih râvi anlayışının bir sonucu olsa gerektir. Ebû Hanîfe'nin rivayet ettiği hadislerden dört tanesi Ebû Yûsuf, Bîşr isnadıyla kaynaklara geçmiştir.

Bîşr, etbâ-u etbâi't-tâbiîn neslinden olduğu için bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'le arasında üç kişi bulunmaktadır. Bu sebeple bazı hadislerin onun vasıtasıyla âli isnadla nakledildiği görülmektedir. Bîşr'in naklettiği

¹⁰⁹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evaş*, 5/318 (No. 5421).

¹¹⁰ Begavî, *Mu'cemü's-şahâbe*, 2/197 (No. 551).

¹¹¹ Begavî, *Mu'cemü's-şahâbe*, 3/192 (No. 1116).

¹¹² İbnü'l-Mukrî, *el-Mu'cemu li'bni'l-Mukrî*, 49 (No. 57). Bu rivayette Mücâhid'in Hûd sûresi 118 ve 119. ayetleriyle ilgili tefsiri anlatılmaktadır.

¹¹³ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 1/249 (No. 714). Burada İbn Sîrîn, Enes b. Mâlik'in cenazesini yıkadığını bildirmektedir.

¹¹⁴ İbnü'l-Mukrî, *el-Mu'cemu li'bni'l-Mukrî*, 276 (No. 895). Bu rivayette Yahya, cennet ehline verilecek nimetten bahsetmektedir.

rivayetlerin 134'ü merfû, 9'u mevkuf ve 3'ü ise maktû hadisten oluşmaktadır. Merfû hadislerin metin olarak 78'i sahih, 15'i hasen, 35'i zayıf, 6'sı çok zayıf olarak tespit edilmiştir. 134 rivayetin sahih ve hasenlerin toplamı olan 93'ü, âlimlerin hüccet olarak kabul ettiği makbûl rivayetlerden oluşmaktadır. Geriye kalan 41 rivayet ise hüccet olarak değerlendirilmeyen merdûd hadislerdir.

Bişr'in naklettiğ merfû rivayetler, *Kütüb-i Sitte*'deki rivayetler ile karşılaştırılmış ve onların yüz dört tanesinin mezkûr eserlerde geçtiği görülmüştür. *Kütüb-i Sitte*'de bulunmayan otuz rivayetin yedi tanesinin Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde geçtiği müşahede edilmiştir. *Kütüb-i Sitte* ile Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde bulunmayan yirmi üç hadisin genellikle ferd ve garib türü rivayetler olduğu anlaşılmaktadır. Bişr'in zikri geçen hadis kitaplarında naklettiği rivayetlerin çok azı mükerrerdir.

Bişr, fakih olması sebebiyle daha çok fıkıh ilmiyle iştigal etmiştir. Bunun yanında hadis ilmiyle de ilgilenmiş ve az olmakla birlikte rivayetleri hadis kitaplarında yer almıştır. Hadis rivayetinin az olmasına idari görevlerinin kendisini rivayetten alıkoyması ve usul farklılığı da etki etmiştir. Bununla birlikte Hanefî âlimlerin hadis ilmiyle ilgilendikleri ve hadis ilmine tamamen bigâne kalmadıkları anlaşılmaktadır. Bu tür rivayetlerin incelenmesi ve hadisle ilgili eserlerinin tanıtılması ve araştırılmasının Hanefî âlimlerin hadis ilmine verdiği önemi ortaya koymada bir vesile olacağı kanaatindeyiz.



Hakem: Dış, Bağımsız.

Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Yazar Katkıları:

Fikir: KB; **Kavramsallaştırma:** KB; **Literatür Taraması:** KB; **Veri Toplama:** -; **Veri İşleme:** -; **Analiz:** -; **Yazma – orijinal taslak:** KB; **Yazma – inceleme ve düzenleme:** KB.

3. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

4. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

- ACAR, Yusuf - Tekdamar, Çiğdem. "İbn Hibbân'ın Ebû Hanîfe'yi Cerh Bağlamında Naklettiği Haberlerin Rivayet Değeri". *Akif* 51/2 (31 Aralık 2021), 94-131. <https://doi.org/10.51121/akif.2021.5>
- ACİMAMATOV, Zaylabidin. "Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen Eleştiriler". *Dini Araştırmalar* 8/24 (01 Haziran 2006), 169-178.
- AKPINAR, Ömer Faruk. *Rivayet Asrında İlet Bezzar Örneği*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- BEGAÎ, Ebû'l-Kâsım 'Abdullâh b. Muhammed. *Mu'cemü's-şahâbe*. thk. Muhammed el-'Emîn b. Muhammed el-Cekenî. 5 Cilt. Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1421/2000.
- BULGURCU, Kahraman. *Ebû Ya'lâ el-Mevsilî ve Müsnedi*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2021.
- ÇELİK, Taha. *Hadis Mezhep İhtilaf Beyhakî'nin Tahâvî'ye İtirazları*. Konya: Palet Yayınları, 2019.
- DÂREKUTNÎ, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ömer b. Ahmed. *Sünenü'd-Dârekuṭnî*. 5 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1424/2004.
- EBÛ DÂVÛD, Süleymân b. el-Eş'aş es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb Arnaûd, Muhammed Kâmil Karra el-Belelî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430.
- EBU HANİFE, İmam-ı Azam. *Ebu Hanife Müsnedi*. çev. Ali Pekcan. Konya: Armağan Kitaplar, 2005.
- EBÛ YA'LÂ, Ahmed b. 'Alî el-Mevsilî. *Mu'cemu Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*. thk. İrşâdü'l-Ḥakki'l-Eşerî. Faysalabad: y.y., 1407.
- EBÛ YA'LÂ, Ahmed b. 'Alî el-Mevsilî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 13 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâş, 1404/1984.
- EBÛ 'AVÂNE, Ya'qûb b. İshâk en-Nisâbü'rî. *Mustaḥrecü Ebî 'Avâne*. thk. Eymen b. 'Ârif ed-Dimeşki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1419/1998.
- GÜL, Mutlu. *Hanefî Usulünde Hadis Tenkidi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- GÜLER, Zekeriya. "İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis İlminde Zayıf Olduğu İddiasının Tahlili". *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*. ed. İbrahim Hatiboğlu. Bursa:

Kurav Yayınları, 2005.

HÂKİM, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. ‘Abdullâh en-Nisâbûrî. *el-Müstedrek âle’s-Şahîḥayn*. thk. Muştafâ ‘Abdulḳâdir ‘Aṭâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1411/1990.

ḤAṬÎB EL-BAGDÂDÎ, Ebû Bekr Aḥmed b. Alî b. Sâbit. *Târîḫü Bağdâd*. thk. Muştafa Abdulḳadir ‘Ata. 14 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1417.

HATİBOĞLU, İbrahim. “el-Müsned”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/101-103. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

HATİBOĞLU, İbrahim. “Mu’cem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/343-345. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

İBN ADÎ, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du‘afâ’i’r-ricâl*. thk. ‘Âdil Aḥmed ‘Abdulmevcûd, ‘Alî Muḥammed Mu‘avviḍ. 9 Cilt. Beyrut: el-Kutubu’l-‘İlmiyye, 1418/1997.

İBN EBÛ HÂTİM, Ebû Muḥammed ‘Abdurraḥman b. Muḥammed er-Râzî. *el-Cerḥ ve’t-ta’dîl*. 9 Cilt. Haydarabad; Beyrut: Dâru İḫyâi’t-Turâşî’l-Arabî, 1371.

İBN HACER, Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. ‘Alî b. Muḥammed el-‘Asḳalânî. *Lisânü’l-mîzân*. thk. Dâiratu’l-Ma‘ârifî’n-Nizâmîyye. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü’l-A’lemî, 1390/1971.

İBN HİBBÂN, Ebû Hâtîm Muḥammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi ibn Balabân*. thk. Şuayb Arnaûd. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1414.

İBN HİBBÂN, Ebû Hâtîm Muḥammed b. Hibbân el-Büstî. *es-Şikât*. 9 Cilt. Hindistan: Dâiratü’l-Me‘ârifî’l-‘Osmâniyye, 1393/1973.

İBN MÂCE, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. Yezîd el-Ḳazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Şuayb Arnaûd vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru’r-Risâleti’l-‘Âlemiyye, 1430.

İBN SA‘D, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. Sa‘d b. Menîf. *eṭ-Ṭabaḳâtü’l-kübrâ*. thk. İḫsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1388/1968.

İBN ‘ADÎ, Ebû Aḥmed ‘Abdullaḥ b. ‘Adî. *el-Kâmil fî du‘afâ’i’r-ricâl*. thk. ‘Adil Aḥmed ‘Abdulmevcûd. Beyrut: el-Kütübu’l-‘İlmiyye.

İBNÜ’L-MUKRÎ, Ebû Bekr Muḥammed b. İbrâhîm b. Alî b. Âşîm el-İsfehânî. *el-Mu‘cemu li’bni’l-Mukrî*. thk. Ebî ‘Abdilḥamen ‘Âdil b. Sa‘d. Riyad: Şirketü’r-Riyâḍ, 1419/1998.

KALLEK, Cengiz. “Kindî, Bişr b. Velîd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/39-40. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

- KÖYÇÜ, Erdoğan. “İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışına Dair Bazı Mülâhazalar”. *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/Special Issue 2 (22 Aralık 2017), 422-439.
- LEKNEVÎ, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed 'Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. M. Bedreddin Ebû Firâs. Kahire: Dâru'l-Ma'rife, 1324.
- ÖLMEZ, Mustafa. “Ebû Hanîfe'nin Sahâbeden Rivâyetlerini İçeren Bir Hadis Cüzü: Ebû Ma'ser et-Taberî'ye Ait el-Ehâdisu's-Seb'a İsimli Eserin Tahkik ve İncelemesi”. *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/1 (30 Haziran 2021), 69-109. <https://doi.org/10.5281/zenodo.5008238>
- ÖZPİNAR, Ömer. “Teşekkül Sürecinde Hadis-Fıkıh İlişkisi Üzerine”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/20 (01 Eylül 2005), 129-150.
- ÖZŞENEL, Mehmet. *Ebu Yusuf'un Hadis Anlayışı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. basım., 2011.
- ṬABERÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsaṭ*. thk. Ṭâriḳ b. 'İvaḍullâh b. Muhammed, 'Abdülmuhsin b. İbrahim el-Ḥuseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ḥaremeyn, ts.
- ṬABERÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Ḥamdî b. 'Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- ṬABERÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü's-sağîr*. thk. Muhammed Şekûr Maḥmûd el-Ḥâc Emrîr. 2 Cilt. Beyrut; Amman: el-Mektebü'l-İslâmî; Dâru 'Ammâr, 1405/1985.
- ṬABERÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb eṭ-. *ed-Du'â*. thk. Muşafâ Abdulkâdir Aṭâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413.
- ṬABERÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb eṭ-. *Müsnedü's-Şâmiyyîn*. thk. Ḥamdî b. 'Abdülmecîd es-Selefi. 4 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1405/1984.
- TEKİN, Muhammet Ali. *Hanefî Hadisçiliği -Zafer Ahmed Tanevi Örneği*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- TİRMİZÎ, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ. *es-Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1998.
- UKAYLÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*. thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye,

1404.

YAMAN, Ahmet. "Sahâbenin Fıkhî Mezheplere Kaynaklığı". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/38 (01 Mart 2014), 11-44.

YARDIM, Ali. "Begavi, Ebü'l-Kâsım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/339. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

YÜCESOY, Hayrettin. "Mihne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/26-28. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed b. Oşmân. *Mîzânü'l-îtidâl fî naḳdi'r-ricâl*. thk. Alî Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.

ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb Arnaûd. 25 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1405/1985.



HANAFI FAQIH BISHR B. WALÎD AL-KINDÎ (D. 238/853) AND EVALUATION ON HIS HADITH NARRATIONS

 Kahraman BULGURCU^a

Extended Abstract

The claim that Abû Hanîfa (d. 150/767) and Hanafis are weak in hadith and do not give the hadith the necessary importance is made against Hanafi scholars from time to time. The narrations of Abû Hanîfa and his students are answers to such accusations. The hadiths which the Hanafi scholar Bishr b. Walîd al-Kindî(d. 238/853),the student of Abu Yusuf(d. Hijr 182/798), narrated are one of these answers. Bishr was a Hanafi scholar who learned and narrated hadith according to science tradition. To our knowledge, Bishr's narrations and efforts regarding this matter will be a good answer to the claims that Hanafi scholars do not attach much importance to hadith and hadith narration. It has been seen that no study has been done about searching the identity of Bishr as a narrator of hadith and hadiths that he narrated. For this reason, it was thought that it would be useful to collect and analyze his narrations.

Hanafi scholar Bishr b. Walîd al-Kindî (d. 238/853) was the student of the famous scholar Abû Yûsuf (d. 182/798) and lived in the late second and early third centuries Hijri. During his lifetime, Bishr was respected by scholars and administrators. In addition to being a scholar from whom the sciences of Fiqh and Hadith were learned, he held official positions and served as a qadi in Baghdad, which was a science center and the capital city during his lifetime.

Bishr's narrations are included in some hadith books other than Kutub-i Sitta. His narratives in a total of thirteen hadith books written in the third and fourth centuries Hijri, including 'Musnad' and 'Mu'jam' by Abû Ya'la al-Mawsili (d. 307/919), 'Mustahrec' by Abû Avâne (d. 316/929), Begavi's (d.

^a Asst. Prof., Selçuk University, kbulgurcu@gmail.com

317/929) 'al-Mu'jam al-Sahâbe', Ibn Hibbân's (d. 354/965) 'Sahih', Taberânî's (d. 360/971) 'al-Mu'jam as-Saghîr', 'al-Mu'jam al-Awsat', 'al-Mu'jam al-Kabîr', Musnad aş-Şâmiyyîn and ad-Du'a, İbnü'l-Mukrî's (d. 381/991) 'Mu'jam', Dârekutnî's (d. 385/995) 'Sunan' and Hakim's (d. 405/1014) 'al-Mustedrak' were examined and it was found out that there were 146 narrations of him in these books. He received 146 narrations from 34 different khodjas. He reported about half of his narrations from his Khodja, Abû Yûsuf, from whom he had 34 narrations, and his Khodja, Sharik bin Abdullah (d. 177/794), from whom he had 32 narrations. He recited the remaining narrations from his 32 other Khodjas, from whom he had one or a few narrations.

Bishr and some of his Khodjas were alone in transmitting some hadiths. Besides, the majority or sometimes some of the narrators in some isnads consist of faqih ones. In addition, Bishr's Khodja, Abû Yûsuf, transmitted four of the narrations from his Khodja, Abû Hanîfa (d. 150/767).

Bishr is from the fourth generation, Tabi' of Tabi' al-Tabi'in, who came after the first three generations: the companions, the Tabi'in, and the Tabi' al-Tabi'in. In some narrations, there are three generations between him and the Noble Prophet. Therefore, it is seen that the triple strand narrations that he transmitted are 'âlî isnâd.

Of the hadiths Bishr transmitted, 134 are Marfu', nine are Mawquf, and three are Maqtû'. Considering the sihhah (authenticity) of the narrative texts, it is revealed that 78 of them are Sahîh (authentic), 15 of them are Hasan, 35 of them are Da'îf, 6 of them are very weak. Of all the 134 narrations, 93, which are the sum of the Sahîh and Hasan, consist of acceptable narrations that the muhaddis accept as hujjat, and the remaining 41 narrations consist of Mardûd hadiths that are not considered as hujjat.

When the Marfu' narrations are compared with the transmissions in Kutub-i Sitta, it is seen that one hundred and four of the one hundred and thirty-four narrations are mentioned in Kutub-i Sitta. Seven of the thirty narrations not found in Kutub-i Sitta are mentioned in Ahmad bin Hanbal's Musnad. It is understood that the twenty-three hadiths that are not found in Kutub-i-Sitta and Ahmad bin Hanbal's Musnad are generally individual and strange type narrations.

When the Marfu' narrations are examined according to their subjects, it is understood that approximately two-thirds of the narrations conveyed by Bishr are related to the issues of Ahkâm (laws). His being a faqih is an important factor in the fact that he has many narrations on the subjects of

Ahkâm. Again, it is understood that he gives more importance to such narrations in terms of selective perception. Very few of the hadiths in the books where Bishr's transmissions are mentioned consist of repetitive narrations. Bishr b. Walid whose main field was fiqh was interested in hadith, though not as much as a hadith scholar and he narrated hadith.

Keywords: Hadith, Bishr b. Walid al-Kindi, Abû Hanîfa, Abû Yûsuf, Hanafis.



Peer-review: External, Independent.

Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Author Contributions:

Concept: KB; **Conceptualization:** KB; **Literature Search:** KB; **Data Collection:** -; **Data Processing:** -; **Analysis:** -; **Writing – original draft:** KB; **Writing – review & editing:** KB.

3. Ethics approval:

Not applicable.

4. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.





bilimname 52, 2024/2, 95-131

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 02.05.2024, Kabul Tarihi: 02.08.2024, Yayın Tarihi: 31.10.2024

doi: 10.28949/bilimname.1477169

BATILI FEMİNİST TEOLOJİ IŞIĞINDA MÜSLÜMAN FEMİNİST TEOLOJİNİN EPİSTEMOLOJİK VE METODOLOJİK TEMELLERİ: TEORİK BİR TARTIŞMA

Melek AKGÜN ÖZBEY^a

Celaleddin ÇELİK^b

Öz

İslam dünyasında feminist teolojinin gelişimi, Batılı feminist teolojiden ve Hristiyan geleneğindeki yaklaşımlardan önemli ölçüde etkilenmiştir. Özellikle, Hristiyan feminist teolojinin önde gelen isimlerinden Elisabeth S. Fiorenza, Hristiyan geleneğinin ve İncil'in cinsiyetçi yorumlarına meydan okuyarak ataerkil yapıları reddetmiş ve Hristiyanlığın daha liberal ve eşitlikçi bir yorumunu aramıştır. S. Fiorenza'nın fikirlerinden etkilenen Müslüman feminist yazar Aysha Hidayatullah da inanç ve geleneğin doğası gereği ataerkil olmadığını teyit etmenin önemini vurgulamıştır. Köklerinin Hristiyan feminist teolojiye dayandığı bu bakış açısı, Müslüman feminist teolojinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Yahudi-Hristiyan feminist teolojileriyle karşılaştırmalı tartışmalar Müslüman feminist teolojinin özgün yönlerini vurgulamaktadır. Bu açıdan çalışmanın temel problemi, Batılı feminist teolojinin ve Hristiyan feminist yaklaşımların etkisine odaklanarak İslam'da feminist teolojinin gelişimi ve birincil İslami kaynakların Müslüman feminist teoloji içerisinde yeniden yorumlanmasının İslam teolojisi içindeki ontolojik uygunluğunun sorgulanmasıdır. Çalışma, Müslüman feminist teolojinin metodolojik ve epistemolojik yaklaşımlarını Yahudi ve Hristiyan feminist teolojileriyle karşılaştırmalı ele alarak, Müslüman feminist teolojinin temel epistemolojik ve metodolojik ilkelerini ortaya koymaktadır. Feminist teolojiyi çevreleyen entelektüel tartışmalar çerçevesinde ve İslami kaynakları feminist bir perspektiften yeniden yorumlamanın ontolojik uygunluğunun değerlendirilmesi ve Müslüman feminist geleneğin İslam'a nasıl feminist bir teolojik yaklaşım getirdiğinin Yahudi-Hristiyan feminist teolojisiyle karşılaştırmalı incelenmesi çalışmanın önemini oluşturmaktadır. Çalışmanın ilk bölümünde Batılı feminist teolojinin epistemolojik ve metodolojik temelleri ve Müslüman feminist gelenek

^a Arş. Gör., Erciyes Üniversitesi, melekakgun@erciyes.edu.tr

^b Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, celikc@erciyes.edu.tr

üzerindeki etkisi incelenmektedir. İkinci bölümde metinsel hermenötiğin metodolojik ilkelerine ve Müslüman feminist geleneğin temsilcileri tarafından kutsal metinlerin yorumlanmalarına odaklanılmıştır. Sonuç olarak, İslam geleneğinin temel kutsal metin kaynaklarının kapsamlı bağlamsallaştırma, tematik-holistik yaklaşım ve İlahi söylemin diyalojik doğası kapsamında değerlendirilmesi Müslüman feminist teolojinin oluşturulmasına imkân sağlayan etmenler olmuştur.

Anahtar kelimeler: Din Sosyolojisi, Feminist Teoloji, Müslüman Feminist Teoloji, Hristiyan Feminist Teoloji, Feminist Hermenötik.



EPISTEMOLOGICAL AND METHODOLOGICAL FOUNDATIONS OF MUSLIM FEMINIST THEOLOGY IN THE LIGHT OF WESTERN FEMINIST THEOLOGY: A THEORETICAL DISCUSSION

Abstract

This study examines the foundations and development of Muslim feminist theology in the context of a more holistic feminist theological discourse, emphasizing the influence of Western feminist theology and feminist approaches in the Christian tradition. One of the most important shaping influences on Muslim feminist thought has been the evolution of feminist theology in the West, particularly Christian theology, which has provided a critical framework for challenging patriarchal interpretations of religious texts. An important figure in this context is Elisabeth Schüssler Fiorenza, whose work in Christian feminist theology advocates for a more inclusive and egalitarian interpretation of Christianity and the Bible. Schüssler Fiorenza argues that the Christian faith itself is not inherently patriarchal, but rather it is the responsibility of Christian theology and church structures to promote gendered interpretations. She therefore envisions a theology that challenges the patriarchal and gendered categorization deeply embedded in the Catholic tradition. The field of Muslim feminist theology, which has increasingly sought to engage with similar questions of gender equality within the Islamic tradition, reflects this vision.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Sociology of Religion, Feminist Theology, Muslim Feminist Theology, Christian Feminist Theology, Feminist Hermeneutics.



Giriş

İslam'da, feminist teolojinin gelişiminde Müslüman feminist yazarların düşüncelerini şekillendiren en önemli etmenlerden birisi Batılı feminist teolojinin gelişimi, bir diğeri ise Hristiyanlık geleneğindeki feminist

yaklaşımlardır. Hristiyan feminist teolojisine yön veren önemli isimlerden birisi olan Elisabeth Schüssler Fiorenza, Hristiyanlık geleneğinin ve İncil'in cinsiyetçi yorumlamalarını reddederek, Hristiyanlık ve İncil yorumunda daha liberal ve eşitlikçi bir yorumlamanın olanaklılığını sorgulamıştır. Schüssler Fiorenza Hristiyanlık geleneğinin ve İncil öğretilerinin cinsiyetçi yorumlamalarına karşı oluşturduğu bu yaklaşımını, "Katolik geleneğinin tüm ataerkil yapısına ve cinsiyetçi teolojik kategorileştirmesine karşı oluşturduğu liberal bir vizyon ve İslam ile yaşadığı mücadelenin bir gözlemi" olarak açıklamaktadır.¹ Schüssler Fiorenza ve onun döneminde yer alan diğer feminist teologların yaptığı yorumlamalardan etkilenen Müslüman feminist yazarlardan Aysha Hidayatullah, Schüssler Fiorenza'nın ifade ettiği ve Hristiyan feminist teolojinin temel vizyonu olan "Hristiyan inancı ve geleneğinin doğası gereği ataerkil ve cinsiyetçi olmadığını doğrulamak ve Hristiyan teolojisinin ve kiliselerin cinsiyetçiliğinin oluşturulmasında sorumlu olduğunu savunmanın" Müslüman feminist teolojinin oluşturulmasında önemli bir yaklaşım olduğunu ifade etmektedir.² Bu çerçevede, İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve sünnetlerin eşitlikçi bir cinsiyet söylemi temelinde yeniden yorumlanması Müslüman feminist teolojinin oluşumunda önemli bir epistemolojik ve metodolojik yaklaşım geliştirmiştir. Bu kapsamda, Riffat Hassan, Amina Wadud, Asma Barlas, Azizah al-Hibri, Fatima Mernissi, Aysha Hidayatullah, Sa'didiyya Shaikh ve Kecia Ali'nin çalışmaları Müslüman feminist teolojinin temel epistemolojik ve metodolojik temellerinin oluşturulmasına kaynaklık etmiş ve bu teolojik yaklaşımı Yahudi ve Hristiyan feminist teolojilerinin temel doktrinleriyle mukayeseli bir biçimde ele almıştır. Bu açıdan, Müslüman feminist teolojiyi ele almadan önce öncelikli olarak Batılı feminist teolojinin ontolojik, epistemolojik ve metodolojik yaklaşımlarını ortaya koymak önem taşımaktadır.

Bu çalışmanın temel amacı, öncelikle feminist teoloji üzerine yapılan entelektüel tartışmaları ele alarak İslami kaynakların Müslüman feminist yaklaşımla yeniden sorgulanmasının ontolojik açıdan İslam teolojisine uygunluğunu tartışmaktır. Bununla birlikte, Müslüman feminist geleneğin

¹ Hidayatullah, "Inspiration and Struggle: Muslim Feminist Theology and the Work of Elisabeth Schussler Fiorenza", *Journal of Feminist Studies in Religion* 25/1 (2009), 162.

² Hidayatullah, "Inspiration and Struggle: Muslim Feminist Theology and the Work of Elisabeth Schussler Fiorenza", 163.

Hidayatullah, *Women Deputies of Allah: Methods, Limits, and Possibilities of 'Feminist Theology in Islam'* (University of California, Santa Barbara, 2009) adlı doktora çalışmasında İslam'da feminist teolojinin olanaklılığı sorgulayarak, 1980'lerde Amerika'da İslam'ın kutsal metinlerine feminist bir yorumlama getiren Müslüman akademisyenlerin çalışmalarını ele almıştır.

epistemolojik ve metodolojik açıdan İslam'a feminist bir teolojik yaklaşımı nasıl getirdiği ve bu yaklaşımı oluştururken Yahudi-Hristiyan feminist teolojiyle hangi açılardan benzerlik ve farklılık taşıdığına ele alınması da çalışmanın bir diğer önemli amacı olmaktadır. Bu kapsamda, çalışmanın ilk bölümünde batılı feminist teolojinin epistemolojik ve metodolojik temellerine, Yahudi-Hristiyan feminist geleneğinin kutsal metin yorumlamaları/eleştirilerine ve bu yaklaşımların Müslüman feminist geleneğine olan etkilerine yer verilmiştir. İkinci kısımda, Müslüman feminist geleneği temsilcilerinin kutsal metin yorumlamaları ve metinsel hermenötik yaklaşımının metodolojik esasları açıklanmıştır.

A. Feminist Teolojiler

Hristiyan ve Yahudi feminist geleneklerinin teolojik yaklaşımlarını oluşturan iki önemli yaklaşım bulunmaktadır. Bunlar reformasyon (dinsel devrim) ve yeniden yapılanmadır. Reformasyon veya yeniden yapılanma amaçları taşıyarak farklı feminist teoloji yaklaşımları ortaya koyan Hristiyan ve Yahudi feminist gelenekleri bu açıdan Batılı feminist teolojiye farklı yorumlamalar getirmektedir. Dinde reformasyon amacı taşıyan feminist teoloji yaklaşımı, kutsal metinlerin tarihselliğini dikkate alarak içinde yer alan bilgileri evrensel/mutlak veya kültürel/göreceli olarak iki kategori altında sınıflandırmakta ve metinleri bu bağlamda yorumlamaktadır. Yeniden yapılandırma amacı taşıyan feminist teoloji yaklaşımı ise kutsal metni eril merkezci ve erkek egemenliğine katkı sağlayan insan yapımı dini referans kaynağı olarak görerek, dini metinlerin yapısal eleştirisini yapmaktadır. Reformist ve yeniden yapılandırmacı yorumlamaları birbirinden ayıran diğer bir nokta ise kutsal metinleri patriarkal bir çerçevede mi yoksa bunun dışında bir çerçeve de mi yorumladıklarıdır. Bu noktada reformcu yaklaşım mevcut fikirleri bir ölçüde kabul ederek bunun üzerine yorumlamalar getirirken, yeniden yapılandırmacı yaklaşım mevcut fikirlerin ve düşüncelerin bir nevi yapı sökümünü gerçekleştirerek bu düşüncelere karşıt fikirler ortaya koymaktadır.

Feminist teolojik hermenötik geleneğinin temsilcilerinden biri olan Carolyn Osiek, "The Feminist and the Bible: Hermeneutical Alternatives" isimli çalışmasında Hristiyan topluluklarındaki kadınların dinin kurumsal yapısı içerisinde kendi konumlarının farkına varmaları ile İncil'in ataerkil yapının otoritesini güçlendirmek için kullanılan önemli bir araç olduğunu anlamalarını ve buna karşı geliştirdikleri tepki verme yollarını ve uyum sağlama süreçlerini ele almaktadır. Osiek, İncil yorumlamaları yapan çağdaş feminist yaklaşımları; reddedici (rejectionist), sadık (loyalist), revizyonist

(revisionist), yüceltmeci (sublimationist), ve özgürlükçü (liberationist) olarak beş farklı kategoriye ayırmaktadır.³

Reddedici yaklaşım⁴, İncil'i otoriter veya yararlı bir kaynak olarak kabul etmediği için reddetmektedir. Reddedici yaklaşımı benimseyen daha radikal feministler yalnızca İncil'i değil aynı zamanda Hristiyanlık geleneğinin bütününe reddetmektedir. Yahudi ve Hristiyanlık geleneğine bu açıdan bakan feministler iki geleneğin de günahkâr, yozlaşmış ve kabul edilemez olduğunu savunurlar. Bu durum da uzun zamandır tartışılan şu hermenötik soruyu ortaya çıkartmaktadır: Gerçekten ataerkillik Yahudi ve Hristiyan geleneklerinden arındırılmış ve onlardan ayrı tutulabilecek bir niteliğe sahip midir yoksa kendi varlığı ve doğası içinde yer alan içkin bir niteliğe mi sahiptir? Reddedici yaklaşımı benimseyen feministler bu soruya ataerkilliğin Yahudi-Hristiyan geleneğinin yozlaşmış ve ayrılamaz bir parçası olarak geleneğin varlığı içerisinde içkin bir nitelik taşıdığı ve bu yüzden geleneğin tamamının reddedilmesi yanıtını verirler.⁵

Reddedici yaklaşımın tam karşı ucunda, Kutsal Kitap'ın mutlak otoritesini savunan 'sadık'⁶ bir tavır yer almaktadır. Bu pozisyonda yer alanlar Kutsal Kitap'ı, Tanrı'nın mutlak otoritesinin bir ifadesi olarak kabul etmekte ve O'nun yalnızca açıklayıcı bir metin değil aynı zamanda verdiği emir ve buyruklarla insanların boyun eğmesi gereken bir otorite kaynağı olduğunu düşünmektedir. Ancak, Tanrı'nın sözü olarak Kutsal Kitap doğası gereği baskıcı olamaz. Eğer metin içinde baskıcı bir öge varsa, bunun nedeni Kutsal Kitap'ın kendisinde değil, onun yorumlayıcısı ve yorumlama geleneğinde aranmalıdır.⁷

Bu iki görüş arasında, metnin ve geleneğin ataerkil ve androsentrik niteliğini kabul eden ancak bu durumu geleneğin içsel teolojik yapısına değil, tarihsel koşullara ve gelişmelere bağlayan "revizyonist"⁸ bir pozisyon bulunmaktadır. Geleneğin yeniden değerlendirilmesine yönelik oluşan revizyonist yaklaşım, kadın tarihine yönelik bir araştırma alanı sağlayarak "gelenek içinde ihmal edilmiş bilgi kaynaklarını ortaya çıkarma" ve antik kaynaklarda kadınların olumlu rollerini tasvir etme amacını taşımaktadır. Bu

³ Carolyn Osiek, "The Feminist and the Bible: Hermeneutical Alternatives", *HTS Theological Studies* 53/4 (1997), 960.

⁴ Örn. Mary Daly (1984, 1987, 1990, 1992).

⁵ Carolyn Osiek, "The Feminist and the Bible: Hermeneutical Alternatives", *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, ed. Adela Yarbro Collins (Chico, CA: Scholars Press, 1985), 88.

⁶ Örn. Susan Foh (1979); Elizabeth Achtemeier (1988); Donald Bloesch (1982).

⁷ Osiek, "The Feminist and the Bible: Hermeneutical Alternatives", 1985, 99.

⁸ Örn. James Williams (1982); Stephen L. Davies (1980); Dennis R. MacDonald (1983).

görüŖe göre, herhangi bir kadın karŖıtlığı veya Ŗovenist⁹ yaklaşım içeren metin, "kültürel bağlamın etkisi" açısından açıklanmalıdır.¹⁰

Osiek'in "yüceltmeci"¹¹ olarak adlandırdığı bir diğerk alternatif yaklaşım ise Kutsal Kitap'ın sembolizminde ebedi dişil arayışının ve yüceltilmesinin bir biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. İncil'de bakire-anne dişillığının mitsel sembolü olarak Meryem'in yüceltilmesinde olduğu gibi yeni dönem Hristiyan apokriflerinde kullanılan dişil sembollerde ve Hristiyan edebiyatında Kutsal Ruh için oluşturulan dişil sembolizmde yüceltmeci yaklaşım etkili olmuştur.¹²

Beşinci ve son olarak, günümüzde Kutsal Kitap çalışmalarında en yeni ve en etkili yaklaşım olarak kabul edilen "özgürleştirici"¹³ yaklaşım, Kutsal Kitap'ın mantıksal mesajının özgürleştirici bir mesaj taşıdığını ve kadınları küçümseyen veya reddeden metinlerin, geleneklerin ve bilimlerin Tanrısal olmadığını veya otantik bir ilahi gerçekliği yansıtmadığını savunmaktadır.¹⁴ Nesnellik iddialarını reddeden özgürleştirici yaklaşım, kendi öznel kurtuluş anlayışını inşa ederek bunları kilise geleneğinin ve akademik söylemlerin

⁹ Ŗovenist kelimesi ilk olarak 1830'lu yıllarda Fransa'da kullanılmış olup, kökeni Napolyon Savaşları gazisi Nicolas Chauvin'e dayanmaktadır. Chauvin'in aşırı vatanseverliği ve imparatora olan hayranlığı, onu alay konusu yapmış ve Ŗovenist terimi, bu aşırı vatanseverliği benimseyen ve imparatora fanatik bir şekilde bağlı olan herkesi tanımlamak için kullanılmıştır. On dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru, Ŗovenist terimi Avrupa'daki entelektüel çevrelerde, aşırı milliyetçi bireyleri aşağılamak amacıyla kullanılmaya başlanmıştır. 19. yüzyılın sonlarında Amerika'da, Uluslararası Komünist Parti (CP), işçilerin çıkarlarına aykırı olduğunu düşündüğü milliyetçiliği tanımlamak için "Ŗovenist" terimini benimsemiştir. Daha sonra Komünist Parti'nin siyahi Amerikalılar arasında üye sayısını arttırmaya yönelik politikaları, beyazların siyahilerden üstün olduğuna dair görüşleri eleştirmek için iki yeni söylemsel terim olan "ırk Ŗovenizmi" ve "beyaz Ŗovenizmi" kavramlarını kullanmasına yol açmıştır Aynı dönemde, Komünist Parti'nin ırkçılığa karşı mücadelesinden etkilenen Komünist Parti üyesi kadınlar, erkeklerin kadınlardan üstün olduğuna dair inançlarını eleştirmek amacıyla, beyaz Ŗovenizmi ile paralel bir şekilde "erkek Ŗovenizmi" kavramını kullanmışlardır. "Erkek cinsiyet Ŗovenizmi" ifadesi ise, ilk kez 1934 yılında New York Times gazetesinde John Chamberlain tarafından yazılan bir kitap eleştirisinde kullanılmıştır. İkinci dalga kadın hareketi ile bu hareketin genç kuşağında yer alan ve ebeveynleri Komünist Parti'nin üyesi olan kadınlar "erkek Ŗovenist" terimini aktif feminist çevrelerde kullanmaya başlamıştır (Jane Mansbridge - Katherine Flaster, "Male Chauvinist, Feminist, Sexist, and Sexual Harassment: Different Trajectories in Feminist Linguistic Innovation", *American Speech* 80/3 (2005), 259-261).

¹⁰ Osiek, "The Feminist and the Bible: Hermeneutical Alternatives", 1985, 101.

¹¹ Örn. Virginia Ramey Mollenkott (1986); Leonard Swidler (1979).

¹² Osiek, "The Feminist and the Bible: Hermeneutical Alternatives", 1985, 102.

¹³ Örn. Elizabet Schüsser Fiorenza (1983, 1992); Letty M. Russell (1974, 1985); Rosemary R. Ruether (1983).

¹⁴ Rosemary R. Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1983), 18.

yarattığı küçümseyici tavra karşı kullanmaktadır. Revizyonist ve yüceltmeci yaklaşımların bazı yönlerini benimsemekle birlikte, özgürleştirici yaklaşım kadın düşmanlığı ve kadına yönelik ikincilleştirmeyi içeren metinleri ele alarak geçmişlerini hatırlama, yeniden anlatma ve bu süreçten ders çıkarma amacı taşımaktadır.¹⁵ Osiek'in sınıflandırdığı feminist teolojideki bu beş farklı yaklaşım 'reform' ve 'yeniden inşa' kategorileri içine dahil edilerek feminist hermenötik geleneğini oluşturmaktadır. Bu kapsamda sadık, revizyonist ve yüceltmeci yaklaşım geleneği savunucuları reformcular, reddedici ve özgürleştirici yaklaşım geleneği savunucuları da yeniden inşacılar olarak sınıflanabilmektedirler.

Batılı feminist teoloji geleneğindeki bu yaklaşımlar, Müslüman feminist geleneği içinde kendine yer bularak İslam'ın temel dini kaynaklarının yeniden sorgulanması yoluyla Müslüman feminist teolojinin epistemolojik ve metodolojik temellerinin oluşturulmasına katkı sağlamıştır. Müslüman feminist geleneği içinde yer alan akademisyenlerin kutsal metinlerin yorumlanmasına karşı aldıkları tavırlara bakıldığında; Nawal el-Saadawi'nin reddedici kategorisinde, Amina Wadud-Muhsin ve Riffat Hassan'ın sadık ve revizyonist, Fatima Mernissi ve Leila Ahmed'in ise özgürleştirici yaklaşıma yakın olduğu görülmektedir. Ancak, Batılı feminist teoloji geleneğinden farklı olarak Müslüman feminist geleneği içinde bu yaklaşımlar birbirinden ayrı kategoriler olarak değerlendirilmemektedir. İslam'ın toplumsal hayat içinde sahip olduğu önemli rol, Müslüman feministlerin İslam'ı dışlayan reformcu bir feminist yaklaşım geliştirmelerini engellemiştir. Bu nedenle, Batılı feminist teoloji geleneğinin temel kavram ve yaklaşımları Müslüman feminist geleneği içinde farklı epistemolojik ve metodolojik yaklaşımlarla ele alınmaya çalışılmıştır.¹⁶

B. Feminist Hermenötik

Feminist hermenötik, kökenlerini hermenötik olarak adlandırılan, varoluşu ve bilgiyi anlamlandırma aracı olarak kullanan felsefi bir yöntemden almaktadır. Hermenötiğin temel problemi; tarihi, dini, edebi ve diğer metinlerin metin-yorumcu/metin-okuyucu ilişkisi içerisinde

¹⁵ J.D.H Amador, "Feminist Biblical Hermeneutics: A Failure of Theoretical Nerve", *Journal of the American Academy of Religion* 66/1 (1998), 45.

¹⁶Bu farklılaşma yaklaşımları Fatima Mernissi ve Leila Ahmed'in çalışmalarında görülmektedir. 1975 yılında yayınladığı *Beyond the Veil* adlı ilk çalışmasında, Mernissi kadınların statüsünde İslami çerçeveden bağımsız olarak iyileştirmeler yapılabileceğini öne sürmüştür. Ancak, 1987'de yayınlanan *Women and Islam* adlı çalışmasında bakış açısı değiştirerek, kadınlar ile ilgili yapılacak iyileştirmelerin İslami kaynakların yeniden yorumlanması yoluyla İslam'ın içinden gelmesi gerektiğini savunmuştur. Ancak Mernissi her iki eserinde de Kuran'ın otoritesine ilişkin görüşünü açıkça ifade etmemiştir.

yorumlanmasıdır. Doğası gereği her metin kendine has bir metinselliğe, yazarıyla olan ilişkiye ve içinde yer aldığı bir geleneğe sahiptir. Metin-yazar-gelenek arasındaki bu ilişkisellik, kaçınılmaz olarak, okuyucunun veya eleştirmenin metni yorumlamasında bir “yorum sorunu” ortaya çıkartmaktadır. Hermenötiğin de üzerinde durduğu temel mesele bu “yorum sorunu” meselesidir.¹⁷

Hermenötiğin felsefi kökenleri uzun bir geçmişe dayanmış olsa da ilk olarak Hristiyan teolojisi çalışmalarıyla birlikte ortaya çıktığı görülmektedir. Bu çalışmalarda hermenötik, yorumcunun dini metni (örneğin kutsal kitapları) anlamaya çalışırken izlemesi gereken ilkeleri ve ölçütleri ifade etmek için kullanılmıştır. Ancak, bu bağlamda ele alındığında, hermenötiğin, “*exegesis*” (tefsir) teriminden farklı bir niteliği bulunmaktadır. Kavram olarak “*exegesis*” tefsirin kendisiyle ve yorumun uygulanmasıyla ilişkilendirilirken, hermenötik kavramı “*yorum teorisi*” ile ilişkilendirilmektedir.¹⁸ Bu açıdan, hermenötik hem tefsir ilkelerinin kavranmasını hem de anlamının epistemolojisini kapsayan bir süreç olarak anlaşılabilir. Geçmişte “*anlam*” ın nasıl inşa edildiği ile günümüzde “*anlam*” ın inşası arasındaki ilişkinin incelenmesini de ele alan bu yorumlama süreci kutsal metin yorumlamalarına da farklı bakış açıları kazandırmaktadır. Kutsal metin hermenötiğinin önemli bir bileşeni olan ‘anlamın nasıl belirlendiği’ ve ‘anlamı etkileyen faktörler’, anlamın kaynağı ve nasıl üretildiği konusunda edebiyat teorileriyle kesişmektedir. Özellikle, okur-tepki teorisi kutsal metin hermenötiğinde önemli bir yaklaşım oluşturmaktadır. Bu yaklaşım temelinde, metni okuma/yorumlama okuyucunun bir metinden (kutsal metinler) anlam çıkarttığı bir süreç olarak görülmektedir. Anlamın belirlendiği bu süreci etkileyen faktörler arasında “(1) okuyucunun doğası (önceki bilgi birikimleri- şemalar- cinsiyet, deneyim ve okuyucunun kişiliği/karakteri/ahlâk anlayışı/gelişimi, içinde yaşadığı toplumu yöneten sosyokültürel normlar gibi); (2) yazarın niyeti ve metni oluşturma amacı; (3) metnin doğası (bağlam ve dil yapısı gibi)”¹⁹ yer almaktadır. Bu bağlamda, anlamın nasıl inşa edildiği ve yorumlandığı konusunda bir anlayışa sahip olmak, kutsal metinlerin hermenötiği açısından temel bir prensip olmaktadır.

¹⁷ Nasr Hâmid EBÛ ZEYD, “Hermenötik ve Metin Yorumu”, çev. Muhammed Coşkun, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014), 237-238.

¹⁸Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1969), 34-35.

¹⁹ Adis Duderija, “Toward a Scriptural Hermeneutics of Islamic Feminism”, *Indiana University Press* 31/2 (2015), 47.

İslam geleneği bağlamında ele alındığında, İslami hermenötik, İslam'a ait temel metinsel kaynakları (Kur'an ve Hadis) yorumlama ve anlama teorileri ile ilişki olmaktadır. Özellikle, yazar-metin-okuyucu dinamiği içerisinde bu metinsel kaynaklardan anlamın nasıl üretildiği ve yorumlandığı İslami hermenötik açısından önem taşımaktadır.²⁰ Bu bağlamda, İslami hermenötik içerisinde öne çıkan önemli hususlardan birisini İslam geleneğinin klasik ve modern dönemlerindeki "tefsir/yorum" yaklaşımları oluşturmaktadır. Dini metinlerin yorumu ve Kur'an tefsiri konusunda iki gelenek arasında birbirine zıt iki yaklaşım bulunmaktadır. Klasik İslam geleneğinde, dini metinlerin yorumlanmasına yönelik iki farklı tefsir yöntemi bulunmaktadır. Bu yöntemler, "rivayet tefsiri" ve "dirayet tefsiri" olarak isimlendirilmektedir.²¹ Rivayet tefsiri, metni nüzûl (indirilme) döneminde yaşayan toplumun dilsel ve kültürel bağlamı içinde nasıl anladıklarına odaklanmakta ve metni, tarihsel ve dilbilimsel kanıtlarla destekleyerek nesnel bir şekilde anlamaya çalışmaktadır. Dirayet tefsiri ise, metni nesnel olmayan, öznel bakış açısının da yer aldığı bir şekilde yorumlamaktadır. Bu tefsir yaklaşımında yorumcu (müfessir), dilsel ve tarihsel gerçeklik bağlamından uzaklaşarak Kur'an'ı kendi bakış açısı ve düşüncelerine uygun bir şekilde yorumlamaya çalışmaktadır. Rivayet tefsiri benimseyenlere genellikle "ehl-i sünnet" veya "selef-i salih" gibi isimler verilmekte ve bu yaklaşım tefsir geleneği içinde güven duyulan bir yaklaşım olarak görülmektedir. Bununla birlikte, dirayet tefsiri benimseyenlere (genellikle felsefeciler, mu'tezile, Şiiler ve tasavvufi akımlara mensup olanlar) şüphe ve endişeyle yaklaşmaktadır. Hatta, bazı dönemlerde bu yaklaşımı benimseyenlerin dinden çıktığının kabul edilip kitaplarının yakıldığına dair rivayetler bulunmaktadır.²² Klasik İslam geleneği içerisindeki bu yorum sorunu yaklaşımlarının teorik boyuttaki farklılıkları açık bir şekilde ifade edilmiş olsa da metafizik boyuttaki farklılıkları net bir biçimde ifade edilmemiştir. Metafizik boyutta yaşanan bu yorum sorununun temel problemlerinden biri, Kur'an metninin "nesnel" (metnin herkes tarafından kabul edilecek bilimsel bir yorumu) boyutuna ulaşmanın nasıl mümkün

²⁰ Adis Duderija "İslami hermenötik" olarak ifade ettiği İslami metinsel kaynakların yorumlanması kavramını, Batılı Post-Aydınlanma sürecinin yarattığı gelişmelerin kutsal metinlerin yorumlanmasında getirdiği teorik yaklaşımların Kur'an ve Sünnet yorumlamalarında oluşturduğu hermenötik yaklaşıma referans vermek amacıyla kullanır. Ancak, Duderija İslami hermenötüğün yalnızca batılı post-Aydınlanma sürecinin bir yansıması olarak ortaya çıkmadığını, klasik İslam geleneği içerisinde de yorum geleneğinin bulunduğunu ifade eder.

²¹ EBÜ ZEYD, "Hermenötik ve Metin Yorumu", 239.

²² EBÜ ZEYD, "Hermenötik ve Metin Yorumu", 239.

olacağı, bir diğeri ise sınırlı bir varlık olarak insanın mutlak ve ilahi bir hakikatin bilgisine nasıl ulaşacağıdır.

İslam geleneğindeki tefsir/yorum sorununa yönelik yaklaşımlardan her biri metin-yorumcu ilişkine farklı bakış açıları getirmektedir. İki ana akım etrafında şekillenen bu yaklaşımlardan birincisi; metin-yorumcu ilişkisini dilsel ve tarihsel gerçekliği temel alarak yorumcuyu dışarıda bırakan nesnel bir yaklaşım iken ikincisi yorumcu-metin arasındaki ilişkiyi göz ardı etmeyen, yorumcunun da etkisini ortaya koyan bir yaklaşım olmaktadır. Çağdaş İslam geleneğinde yapılan eleştirilere bakıldığında, yorum sorununun teorik boyutundan çok uygulama boyutunun ön planda olduğu görülmektedir. Buradaki temel problem, nesnel metin yorumlamasının teorik ve metodolojik çerçevesi içinde yorumcu-metin ilişkisi dışında okuyucu boyutunun da bulunmasıdır. Bu nedenle, metin yorumlamasında yorumcu-metin-okuyucu üçlüsünü bütünsel bir yapı olarak tekil bir bağlam içerisinde ele almaktan ziyade her birinin kendine ait bağlamlarını metnin inşasında ve yorumlanmasında ele almak gerekmektedir.²³

1. İslami-Müslüman Feminizm ve Feminist Hermenötik Yaklaşımları

İslam geleneğindeki kutsal metin yorumlamalarına ilişkin Müslüman feminist yaklaşımlar hem Batılı feminist teoloji geleneğinin hem de İslam teolojisi içindeki kutsal metin hermenötiği geleneğinin etkisiyle birlikte ortaya çıkmaktadır. Bu iki yaklaşımın, Müslüman feminist Kutsal metin okuması ve yorumlaması üzerindeki etkisi Müslüman feminist kadınların da Kutsal metin hermenötiğinin epistemolojik ve metodolojik bağlamlarına yönelik farklı pozisyonlar benimsemesine neden olmuştur.²⁴ Bu

²³ EBÛ ZEYD, "Hermenötik ve Metin Yorumu", 240.

²⁴ Bu farklı pozisyonlardan İslami feminist yaklaşımı benimsemiş akademisyenlerden biri olan Aysha Hidayatullah'ın kutsal metin hermenötiği İslami feminist çerçevede "yarı-metinsel" bir hermenötik yaklaşım olmaktadır. Buradaki yarı metinsellik, Hidayatullah'ın "feminist teoloji stratejileri" olarak adlandırdığı, yalnızca metin hermenötiğine bağlı kalmadan farklı kavram ve yaklaşımlarla kutsal metin yorumlaması yapmaktır. İslam, Hristiyan ve Yahudi geleneklerinin kutsal metinlerinin modern feminist okumalarında güçlü bir kutsal metin hermenötiği olduğunu vurgulayan Hidayatullah, bu üç geleneğin kutsal metin hermenötiğinin benzer feminist teolojik stratejilere sahip olduğunu belirtmektedir. Bu yaklaşımlar: "(1) erkeklerin vahyin normatif alıcıları olduğu varsayımının eleştirisi; (2) Tanrı'nın erkek olarak temsil edilmesinin ve peygamberlerin ataerkil olarak görülmesinin eleştirisi; (3) ilahi ve nebevi metinlerin tarihsel bağlamsallığı; (4) vahyin dilinin yakından incelenmesi; (5) kutsal metinlerin kadınların yaşam deneyimleri ışığında yorumlanması ve (6) erken dönem din tarihindeki önemli kadın figürlerin

pozisyonların benimsenmesinde değinilmesi gereken ilk husus, İslam geleneğindeki feminist kutsal metin hermenötiğinin kavramsal olarak nasıl ifade edilmesi gerektiğidir. Burada iki farklı ifade kullanımı dikkat çekmektedir. Bunlar; “İslami feminist hermenötik” ve “Müslüman feminist hermenötik” olmaktadır. Bu nedenle kavramsal ifadede yaşanan bu farklılığı açıklamak İslam geleneğindeki kutsal metin yorumlamalarındaki feminist yaklaşımı da ele alabilmek açısından önem taşımaktadır. Kavramsal açıdan yaşanan farklılığa ilk kez 1998 yılında ele aldığı “*Women, Islamisms and the State Contemporary Feminisms in Egypt*”²⁵ eserinde yer veren Azza M. Karam, Mısır’daki çağdaş feminist yaklaşımların üç farklı ideolojik ve aktivist yönelimin varlığı ile karakterize edildiğini belirtmektedir. Bunlar; “İslami feminizm, Müslüman feminizm ve seküler feminizm” olmaktadır. Bu sınıflandırmalar kadın aktivistler tarafından kullanılan farklı stratejilere referans veren geniş bir siyasi ideoloji yelpazesini kapsamaktadır. Ancak, Karam bu sınıflandırmaların sabit olmadığını, aksine akışkanlık ve statükoya göre değişkenlik gösterdiğini belirtmektedir. Bu farklılıklar; siyasi ideolojileri, sosyo-ekonomik arka planları, kadınların ezilmesinin temel nedenlerine ilişkin yorumları ve bunu ele almak için önerilen yöntemleri kapsamaktadır. Bu ideolojik farklılıklarla birlikte, feminizme yönelik farklı yaklaşım ve perspektifler geliştirilmiş olsa da gruplar arasındaki ortak hedef ve zorlukları ele almak ve bunları tanımak gerekmektedir.²⁶ Karam’ın İslami feminizm kategorisi içerisinde ele aldığı İslami feministler, kadınlara yönelik oluşturulan toplumsal ve siyasal baskının farkında olan ve bu baskıyı İslami ilkelere başvurarak düzeltmeye çalışan aktivist kadınlar grubundan oluşmaktadır. Ancak, İslamcı kadınların birçoğu feminist kavramından uzak durmakta ve bu kavramı Batı kaynaklı yanlış bir terim olarak görüp eleştirmektedir. İslami feministlere göre kadınlar toplum içinde tabiatlarına aykırı, doğal olmayan ve adaletsiz koşullar içerisine yerleştirilmeleri nedeniyle baskıya maruz kalmaktadır. Bu durum, erkekler ile yaşadıkları eşitlik mücadelesinde kadınların onurlarının ve bütünlüklerinin bozulmasına neden olmaktadır.²⁷ İslami feministlere göre bu baskı, İslami öğretiler yerine Batılı değerlere öncelik veren bir ideolojinin dayatılmasına

hikayelerinin yeniden canlandırılmasıdır” (Duderija, “Toward a Scriptural Hermeneutics of Islamic Feminism”, 48).

²⁵Azza M. Karam, *Women, Islamisms and the State: Contemporary Feminisms in Egypt* (London: Palgrave Macmillan, 1998).

²⁶Karam, *Women, Islamisms and the State: Contemporary Feminisms in Egypt*, 9.

²⁷Örneğin, kamusal faaliyetlere katılmaya ve işgücü piyasasında rekabet etmeye zorlanana kadınların erkeklerle potansiyel olarak uygun olmayan ve değersizleştirilen etkilere girmelerine yol açtığı düşünülmektedir.

dayanmaktadır. Bununla birlikte, Batı feminizminin toplumsal cinsiyet eşitliğinde tam bir eşitlik anlayışına yaptığı vurgunun kadınları ulaşılamaz bir statü kazanmak için çabalamaya ittiği ve bunun da kadınlara aşırı yük yükleyerek onların çoğu kez boşa çabalamalarıyla sonuçlanan bir sürece soktuğu düşünülmektedir. Böyle bir eşitlik anlayışı yerine İslami feministler, cinsiyetler arasındaki rekabet anlayışı yerine uyum sağlamaya yönelik adaletli bir toplumsal yapının oluşturulmasını ve bu uyumun toplumsal yapı tarafından tanınması ve saygı görmesini savunmaktadırlar. İslami ilkelere bağlılıktan yoksun bir toplumsal yapının kadınların deneyimlerini olumsuz etkilediğini düşünen İslami feministler, misyonlarını da toplumsal hayatın her alanında aktif katılım yoluyla daha çok İslamlaşmayı hedefleyen 'yapısal bir cihat' olarak görmektedirler. Bu amaç, kadınları sadece ev içi rollerle sınırlandırmayan, ev içi rollerin güçlendirilmesi ve yeniden tanımlanmasını amaçlayarak kadınlara bireysel değer, siyasi amaç ve güvenlik duygusu sağlamayı amaçlamaktadır.²⁸

Karam'ın Müslüman feminizm kategorisi içerisinde ele aldığı Müslüman feministler, toplumsal cinsiyet eşitliği söyleminin İslam ile uyumlu olduğunu savunmakta ve bunun için de Kuran ve Sünnet gibi İslami kutsal metinleri kullanmaktadırlar. Sosyo-politik, toplumsal ve kültürel gerçeklikleri İslami insan hakları yorumlarıyla uzlaştırmaya çalışan Müslüman feministlerin birçoğu feminist kimliğini benimserken, diğerleri her ne kadar hedefleri açık olsa dahi bu etiketi kabul etmemektedir. İslami meşruiyete dayanmayan feminist hareketlerin toplumsal olarak reddedilme riski taşıdığını savunan Müslüman feministler, İslami söylemi mevcut söylemlerden soyutlamanın toplumsal bölünmeleri ve ataerkil yapıları kuvvetlendirebileceğini düşünmektedirler. Böyle bir ayrımın, feminist söylemler arasında karşılıklı etkileşimi engelleyebileceğini ve İslamcı çevreler içinde diğer feminist yaklaşımlara yönelik dışlayıcılığı daha da pekiştirebileceğini savunmaktadırlar.²⁹ Karam'a göre, hem İslami hem de Müslüman feministler İslam toplumlarında bir çeşit içtihat düşüncesini desteklemekte ve her iki grup da kadınların hem İslam hukuku yorumlamalarına hem de ataerkil yapı içerisinde yalnızca erkeklere tahsis edilmiş sosyal ve siyasi rollere de katılım gösterebilecekleri konusunda

²⁸ Karam, *Women, Islamisms and the State: Contemporary Feminisms in Egypt*, 9-11.

²⁹ Örneğin, örtünme (tesettür) konusuna Müslüman feministler kişisel bir tercih olarak yaklaşırken, İslami feministler örtünmeyi dini zorunluluk ve bir inanç sembolü olarak görmektedir. Örtünme, İslami kimlik için gerekli bir unsur olarak görülmekte ve toplumsal cinsiyet ayrımında birleştirici bir rol oynayarak siyasi, sosyal ve kültürel ilerleme için bir araç olarak görülmektedir.

hemfikir olmaktadır. Her iki grup da benzer analitik ve eleştirel yaklaşımlar kullanarak, mevcut ataerkil dini yapılara ve bunların toplumsal cinsiyete ilişkin yorum ve çıkarımlarına meydan okumaktadır. Ancak, Müslüman feministlerin İslam'ın temel referans kaynaklarına (Kur'an ve Sünnet) yönelik bağlamsallaştırma ve yeniden yorumlama temelinde oluşturdukları hermenötik yaklaşım, onları İslami feministlerden ayırmaktadır. Özellikle bağlamsallaştırma temelli yeniden yorumlama yaklaşımı, yerleşik, hiyerarşik ve erkek egemen dini güç dinamiklerinin bulunduğu bir sosyo-politik ortamda bunlara karşı güçlü bir meydan okuma gerektirmektedir. İslami söylemi, insan hakları ve kültürel haklara uyumlu bir şekilde daha geniş bağlamda ele almaya çalışan Müslüman feministler, çoğu kez seküler feminist grupların karşılaştığı "kültürel özgünlük" etiketi ile nitelendirilmektedirler. Bu durum Müslüman feministlerin, kültürel otantikliği önceleyen İslami grupların egemen olduğu sosyo-politik ortamda söylemlerini etkin bir biçimde devam ettirmelerine engel olmaktadır.³⁰

İslami feminizm ve Müslüman feminizm arasındaki yaklaşımsal farklılık ile temellenen "İslami feminist hermenötik" ile "Müslüman feminist hermenötik" arasındaki anlamsal farklılık, özellikle İslam geleneği bağlamında kutsal metinlerin feminist yorumu alanındaki odak noktaları ve kapsamlarında yatmaktadır. Bu açıdan, İslami feminist hermenötik ve Müslüman feminist hermenötik kavramlarının odak noktası ve kapsam alanı şu şekilde ifade edilebilir:

a. İslami Feminist Hermenötik:

- **İslami:** Bu terim, Kur'an, Hadis (Hz. Muhammed'in sözleri ve eylemleri) ve daha geniş kapsamda İslami fıkıh dahil olmak üzere İslami gelenekle olan bağlantıyı vurgular. İslami feminist hermenötik, bu kutsal metinleri İslami bir çerçevede yeniden yorumlamayı amaçlar.
- **Feminist:** "Feminist" terimi, bu yaklaşımda toplumsal cinsiyet eşitliği ve kadın haklarının merkezi rolünü vurgular. İslami feminist hermenötik, genellikle geleneksel İslam teoloji geleneği içinde kadınları marjinalleştiren veya baskı altında tutan geleneksel yorumlara meydan okumayı ve bunları dönüştürmeyi amaçlar.
- **Hermenötik:** Hermenötik, özellikle dini metinleri yorumlama bilimi anlamına gelir. İslami feminist hermenötik, toplumsal

³⁰ Karam, *Women, Islamisms and the State: Contemporary Feminisms in Egypt*, 11-13.

cinsiyet eşitliğini ve adaleti teşvik etmek için dini metinlerin tarihsel bağlamı ve dilsel yönleri göz önünde bulundurularak feminist bir mercekten yeniden yorumlanmasını içerir.

b. Müslüman Feminist Hermenötik:

- **Müslüman:** Bu terim öncelikle Müslüman olma kimliği ile özdeşleşir ve İslam geleneği içinde toplumsal cinsiyet eşitliğine yönelik daha geniş bir yaklaşımın altını çizer. İslami metinlerle sınırlandırılmış olmayıp daha geniş perspektifle kültürel ve sosyal bağlamları da kapsamaktadır.
- **Feminist:** İslami feminist hermenötikte kullanılan ifade biçimine benzer şekilde, Müslüman feminist hermenötikte "feminist", toplumsal cinsiyet eşitliğine bağlılığı, ataerkil yorumlara meydan okumayı, kadın haklarını ve güçlendirilmesini savunmayı ifade eder.
- **Hermenötik:** İslami feminist hermenötik gibi, Müslüman feminist hermenötik de dini metinlerin ve kültürel uygulamaların toplumsal cinsiyet meselelerine odaklanılarak yorumlanmasını içerir. Bununla birlikte, geleneksel İslami metinlerle sınırlı olmayabilir ve daha geniş bir bağlam yelpazesini kapsayabilir.

Yukarıda ifade edildiği üzere İslami Feminist Hermenötik ile Müslüman Feminist Hermenötik yaklaşımları benzer yorumlama biçimine referans vermektedir. Ancak bağlamsal açıdan bakıldığında, İslami Feminist Hermenötik İslami gelenek içinde kutsal metinlerin yeniden yorumlanması olarak daha çok teolojik çerçeveye sınırlandırılmışken; Müslüman Feminist Hermenötik kutsal metinlerle sınırlandırılmış olmayıp kültürel ve sosyal bağlamları da kapsamaktadır. Her iki yaklaşım da temelde benzer feminist hermenötik yaklaşımını benimsemekle birlikte İslam geleneği içinde toplumsal cinsiyet eşitliği arayışında önemli hareketleri temsil etmektedirler. Bu yaklaşımlar, kutsal metinlerin ataerkil ve baskıcı yorumlamalarına meydan okumak ve kadın haklarını savunmak gibi ortak amaçlar taşımakla birlikte, bağlamsal veya metodolojik açılardan birbirinden farklı özellikler gösterebilmektedir.

İslami feminist hermenötik, İslam geleneğinin kutsal metinlerinin feminist bakış açısıyla yeniden yorumlanması, Kur'an tefsiri, Hadis çalışmaları ve İslam Hukuku (Fıkıh) gibi alanları kapsamaktadır. Bu gelenek

içerisinde yer alan akademisyen ve aktivistler³¹, İslami geleneğe bağlı kalarak kutsal metinlere feminist bakış açısıyla yeni ve alternatif yorumlamalar kazandırmaya çalışmaktadırlar. Buradaki temel amaç, kadın haklarının iyileştirilmesi ve toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanması için, İslam geleneği içinde, kutsal metin yorumlamasında reformist bir yaklaşım geliştirmektir.

Müslüman feminist hermenötik, yalnızca İslami geleneğin kutsal metinlerini değil, Müslüman topluluklar içerisindeki kültürel ve sosyal faaliyetleri de kapsayan daha geniş kapsamlı bir yorumlama alanına sahiptir. Bu yaklaşımı, İslam geleneği içindeki toplumsal cinsiyet eşitliği arayışının metinsel yorumlama boyutuyla sınırlı kalmayıp, bunun ötesine geçmesi gerekliliğini vurgulamaktadır. Müslüman topluluklardaki toplumsal cinsiyet eşitliği ve kadın haklarına yönelik sorunlara çözüm üretmede hem kültürel ve toplumsal faaliyetlerden yararlanmak hem de bunları yaparken Müslüman kimliği altında kadın hakları için mücadele vermek Müslüman feminist hermenötiğin kapsamlı yorum yaklaşımını oluşturmaktadır.

Kavramsal açıdan İslami feminist hermenötik ile Müslüman feminist hermenötik arasında yapılan bu ayrım kavramların uygulanma alanlarında bu alanlarda çalışan akademisyen ve aktivistlerin bireysel veya kolektif tercihlerine bağlı olarak değişmektedir. Uygulanma alanında bu iki kavram çoğunlukla birbiri içine geçmekte ve benzer amaçlar için kullanılmaktadır. Bu nedenle iki kavramın akademik çalışmalar ve uygulama alanları içinde keskin bir ayrımı yapılmamaktadır. Ziba Mir-Hosseini'nin belirtmiş olduğu gibi "*İslam geleneği içerisinde yükselen feminist sesleri düzgün bir kategoriye sokmak ve İslami feministlerin konumlarının ve yaklaşımlarının çeşitliliğini kapsayıcı bir tanım oluşturmaya çalışmak çok zor ve belki de beyhude bir çaba*"³² olmaktadır. Ancak, net bir kavramsal tanımlamanın zorluğuyla birlikte İslam geleneğindeki 'feminist hermenötik' yaklaşımının homojen olmadığını ve Müslüman feminist yorumcuların kutsal metinlere ve özellikle

³¹ Bkz. Amina Wadud, "Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective" (Oxford University Press, USA, 1999); Leila Ahmed, "Gender, Women and Islam: Historical Roots of a Modern Debate" (New Haven, CT: Yale University, 1992); Asma Barlas, "Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an, Austin, Texas" (University of Texas Press, 2002); Kecia Ali, "Sexual Ethics and Islam. Feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence." (Oxford: Oneworld Publications, 2006); Shadaab Rahemtulla, *Qur'an of the Oppressed: Liberation Theology and Gender Justice in Islam* (Oxford University Press, 2017); Fatima Mernissi, *The Veil And The Male Elite*, çev. Mary Jo Lakeland (New York: Addison-Wesley, 1991); Aysa A. Hidayatullah, "Feminist Edges of the Qur'an" (New York: Oxford University Press, 2014).

³² Ziba Mir-Hosseini, "Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism", *Critical Inquiry* 32/4 (2006), 640.

bunların yorumsal tarihine yaklaşımlarında farklı eğilimler sergileyebileceği kabul edilmektedir.

C. İslami Feminist Kutsal Metin Okumaları

İslami feminist kutsal metin hermenötiğinin ontolojik, epistemolojik ve metodolojik temellerini şu yaklaşımlar³³ oluşturmaktadır:

“(1) Kur'an'ın İlahi Ontolojinin Doğası İçinde Yorumlanması (Kur'an'ın anti-patriarkal epistemolojisi)

(2) Yorumcu merkezli bir hermenötik;

(3) Metinsel kaynaklara yönelik kapsamlı bir bağlamsallaştırma yaklaşımı;

(4) Metinsel kaynaklara tematik-holistik bir yaklaşım ve diyalojik Kur'an söyleminin doğası”³⁴

1. Kur'an'ın İlahi Ontolojinin Doğası İçinde Yorumlanması (Kur'an'ın anti-patriarkal epistemolojisi)

İlahi ontolojinin doğasını oluşturan Tanrısal Ontoloji ve Tanrısal Söylem'in bütüncül yapısı göz önüne alındığında, İlahi kelamın ifadesi olan Tanrısal metnin de Tanrı ile bağlantı kurarak okunması ve yorumlanması gerekmektedir. Bu nedenle, Tanrı'nın Bilinmesi Kur'an hermenötiğinin içsel bir parçasına haline gelmektedir. Özgürlükçü bir Kur'an okuması için İlahi ontolojinin önemini vurgulayan Asma Barlas, Tanrı'nın kendini ifşasının üç yönünü ele almaktadır. Bunlar; İlahî Birlik (Tevhîd), Adalet ve Kıyaslanamazlık (Karşılaştırılmazlık)'tır.³⁵ İlahî Birlik (Tevhîd) ilkesi hem Yaraticı'yı bilme hem de O'nun kelamını anlamlandırma açısından en önemli prensiplerden birisi olmaktadır. Barlas'a göre, Tevhîd ilkesi en temel ifadeyle Allah'ın birliğini ve bölünmezliğini ifade etmektedir. Bu birlik ve bölünmezlik aynı zamanda Yaraticı'nın egemenliğinin de bölünmezliğine vurgu yapmaktadır. Bu nedenle, geleneksel ataerkil yapıyı destekleyen ve Yaraticı'nın egemenliğinin bir yansıması olarak kabul edilen veya onunla çatışan hiçbir erkek (veya ayrıcalıklı grup) egemenliği teorisi Tevhîd ilkesinin temel prensibine uymaktadır. Barlas'a göre hiçbir gücün veya grubun Allah'ın mutlak birlik ve mutlak egemenliğine ortak olamayacağı

³³ Duderija, bu yaklaşımları yedi yaklaşım olarak sınıflandırmıştır. Ancak, makalenin kapsamı dahilinde dört yaklaşımı ele alınmıştır. Ele alınmayan diğer yaklaşımlar: *Selefi temelli olmayan bir dünya görüşü; Etik-dini değerler ve amaç temelli bir yorum (teleolojik hermenötik); Hadise bağlı olmayan Sünnet hermenötiği*” dir.

³⁴ Duderija, “Toward a Scriptural Hermeneutics of Islamic Feminism”, 48.

³⁵ Barlas, “Believing Women in Islam”, 13.

ilkesi Tevhîd kavramının aksiyomatik anlamını oluşturmaktadır. Bu kapsamda, yaratılanlar arasında erkeğin kadın ve çocuklar üzerindeki egemenliğine vurgu yapan ve erkeğe Allah ile kadın arasındaki aracılık rolünü atfeden eril merkezli yaklaşımlar İslam'ın en önemli ilkesi olan Tevhîd prensibiyle çatışmaktadır ve teolojik açıdan reddedilmesi gerekmektedir.

Tanrı'nın kendini ifşasının ikinci temel ilkesi olan "adalet" doktrini, mutlak güç ve otoritesine karşı Tanrı'nın hiçbir zaman "kimseye zulmetmemesi"³⁶ olarak ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple, Yaratıcı'nın Adaleti, bireyleri ahlaki failer olarak görerek, kendi aralarında adaleti sağlamak adına insanları çevreleyen bir adalet sistemi oluşturmaktadır. Ancak, Allah'ın hiç kimseye zulmetmediği kabul edilirse, Allah'ın Kelamında da cinsler arasında bir adaletsizliğin veya erkek üstünlüğü karşısında bir kadın düşmanlığı öğretisinin yer aldığı düşünülemez. Barlas'a göre insanlar, insan haklarının doğru tanımı konusunda olduğu gibi, zulmün ne olduğu konusunda da anlaşmazlığa düşmektedirler ancak bir insan grubunun eksik insanlığını savunan veya fiziksel ve ahlaki istismar ve aşağılamalarını haklı gösteren teorilerin, zulmün anlamı ve kapsamı konusunda İlahi Kelama hangi ölçüde bağlı kaldıklarını belirlemek de zordur. Bu bağlamda, kadın düşmanlığını besleyen ataerkil teorilerin, Kur'an'ın insan doğasına içkin olduğunu söylediği ilkeler olan insan failliği ve saygınlığını göz ardı ederek kadın haklarını ihlal ettiği söylenebilmektedir. Bu nedenle, ataerkil düzenlemeler, İlahi Adalet'i bozan birer zulüm durumları olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak, hermenötik bir ilke olarak Kur'an öğretilerinin eşitsizliğe ve ataerkil düzenlemelere meydan okuduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Baskı, eşitsizlik ve ataerkil düzenlemeler temelinde

³⁶Zalim kelimesi genellikle "haksızlık işleyen" veya "kötülük eden" şeklinde çevrilmekte olup, ilgili kök olan *Zulm* kelimesi ise "haksızlık", "kötülük", "adaletsizlik" ve "tahakküm" gibi çeşitli şekillerde tercüme edilmektedir. "*ZLM*" kökü, Kur'an'da son derece önemli bir role sahip olup birçok ayet içerisinde yer almaktadır, hatta bu kök Kur'an'ın en önemli olumsuz değer içeren kelimelerinden birisi olarak görülmektedir. Bu kök, Kur'an içinde yer aldığı her ayette birçok farklı bağlamda ortaya çıkmaktadır. Anlam açısından birçok lügatçi, "*ZLM*" kökünün temel anlamının "yanlış yere koymak" olduğunu ifade etmektedir. Ahlak bilimi açısından ilk ve en önemli anlamı ise "belirli bir sınırı aşmak ve başkasının hakkını ihlal etmek" olarak ifade edilmektedir. Kısacası, Zulm, bir kişinin kendi sınırlarını aşması ve yapma hakkına sahip olmadığı bir şeyi yaparak adaletsizlikte bulunması anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Kur'an'da, Allah'ın ister kadın olsun ister erkek olsun "*bir hurma çekirdeği kadar*" bile hiç kimseye haksızlık etmediğini vurgulayan ifadeler (Nisa, 124), dikkat çekici bir noktadır. Allah, yarattığı kullarına asla haksızlık etmeyeceğini farklı ayetlerde (Kâf, 29; el-Mü'min, 17; el-Bakara, 281; el-Enfal, 50-51; Hûd, 117) ifade etmektedir (Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 221-223).

yapılan bir yorumlama adalet öğretisiyle çakışmaktadır. Bu kapsamda, Zulm kavramının İlahi Adalet doktrini içerisindeki yerine daha geniş kapsamlı bakılarak Kur'an'ın cinsiyet eşitliği hakkındaki öğretileri yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir.³⁷

Tanrı'nın kendini ifşasının son ilkesi olan "Kıyaslanamazlık (Karşılaştırılmazlık)", Tanrı'nın yaratılan hiçbir varlık ile aynı düzlemde kıyaslanabilecek/karşılaştırılabilir bir ontolojiye sahip olmadığına vurgu yapmaktadır. Bununla birlikte, Tanrı'nın bir kültür içindeki tanımı, dini boyutların ötesine geçerek sosyal, siyasi, ailevi kurumları ve ilişkileri şekillendiren önemli etkilere sahip olmaktadır. Bu kültürel tanımlama sadece ataerkil yapıları etkilemekle kalmamakta, aynı zamanda dinin özgürleştirici teolojisini ve kutsal metnin hermenötik çerçevesini de etkilemektedir. 'Gerçekliğin bilgisi olarak kutsal bilgi' kavrayışı yalnızca Tanrı algularını şekillendirmekle kalmayıp aynı zamanda bireysel, ahlaki, sosyal ve cinsel öz-değer ve ilişkileri de etkileme gücüne sahiptir. Durkheim'a göre mitlerin, hikayelerin, dogmaların ve inançların işlevi, 'kutsal şeylerin doğasını, onlara atfedilen erdemleri ve güçleri ya da onların birbirleriyle ve dünyevi şeylerle olan ilişkilerini' ifade eden bir temsiller sistemi üretmektir.³⁸ Bu temsiller sistemini Victoria Lee Erickson ise şu şekilde ifade etmektedir:

*"Gündelik hayatta insanlar gerçek ve ideal şeyler hakkında düşünürler ve din (bir dizi inanç ve ayin) aracılığıyla şeyleri (gerçek ve ideal) kutsal ve profan olarak kategorize ederler ... O halde din, gerçekliği bilmenin ve gerçeklik hakkında düşünmenin bir yoludur."*³⁹

Kutsal bilginin Tanrı'yı erkek olarak antropomorfize etmek için kullanılması, gücün 'Baba' veya 'Hükümdar' olarak Tanrı'nın antropomorfik imgeleriyle ilişkilendirilerek erkek ayrıcalığının pekişmesine neden olmaktadır. Bu açıdan feminist eleştiri, Tanrı için kullanılan eril sembolizmin, insan doğasında ilahi cisimleşme fikrinin ve insanın Tanrı ile ilişkisinin cinsiyet ayrımına katkıda bulunduğunu ve bunu pekiştirdiğini savunmaktadır.⁴⁰ Buna paralel olarak, Kur'an'da da Allah'ın Baba/erkek olarak cinsiyetleştirilmesi/benzetilmesi reddedilmekte ve Allah'ın varlığının

³⁷ Barlas, "Believing Women in Islam", 14.

³⁸ Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın (Ankara: Eskiye Yayınları, 2011), 57.

³⁹ Kathleen McPhillips, "Re-Casting the Sacred: Feminist Challenges to the Masculinization of the Sacred in Social Theory", *Australian Religion Studies* 15/1 (2002), 76.

⁴⁰ Mary Daly, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* (Boston: Beacon Press, 1990), xlv.

birliğine ve kıyaslanamazlığına sürekli vurgu yapılmaktadır. Bu ayetlere örnek olarak:

- *“Sizin tanrınız Tek Tanrıdır; ne var ki, ahirete inanmayanların kalpleri bu [gerçeği], boş bir kibir yüzünden, kabule yanaşmıyor”.*⁴¹
- *“Allah, Meryem’in oğlu Mesih’tir!” diyenler hakikati inkar ederler. De ki: “Eğer Meryem oğlu İsa’yı ve o’nun annesini ve yeryüzündeki herkesi –onların tümünü– helak etmek isteseydi kim Allah’a mani olabilirdi? Zira, göklerin ve yerin ve onlar arasında bulunan her şeyin hükümranlığı Allah’a aittir; O dilediğini yaratır: ve Allah dilediğini yapmaya kâdirdir!”.*⁴²
- *EY İncil’in izleyicileri! Dininiz’in temeli olan hakikat’in sınırlarını aşmayın ve Allah hakkında yalnız hakikati söyleyin! Meryem oğlu İsa Mesih sadece Allah’ın Elçisi –O’nun Meryem’e ulaştırdığı vaadi-[nin tahakkuku]– ve O’nun yarattığı bir can idi. O halde Allah’a ve peygamberlerine inanın ve “[Tanrı bir] üçlüdür!” demeyin. Kendi iyiliğiniz için [bu iddiadan] vazgeçin. Allah, Tek İlah’tır; çocuk sahibi olmaktan münezzehdir: göklerde ve yerde olan her şey O’na aittir ve hiç kimse Allah kadar güvene layık değildir”.*⁴³

Ayetlerde de vurgulanan Kıyaslanamazlık ilkesi, Yüce Yaratıcı’nın yarattığı hiçbir varlık ile benzerlik taşımadığını ve herhangi bir şekilde Yaratıcı’ya erkek cinsiyetiyle bir benzetmenin yapılamayacağını ifade etmektedir. Bu nedenle, İlahi ontolojinin doğası herhangi bir cinsiyet taraflılığı yansımalarına izin vermemektedir. Bu durum hem İslam’ın ataerkilleştirilmiş bir Tanrı’yı reddetmesinin özgürleştirici potansiyelini geri kazanmak için hem de Kur’an’ın ataerkillik karşıtı epistemolojisini okuyabilmek için hermenötik bir alan oluşturmanın gerekliliğini ortaya çıkartmaktadır. İlahi Ontolojinin bu üç yönü hem Yaratıcının hem de İlahi metnin doğasına yönelik zengin içgörüler sunmaktadır. Bu kavrayışlar Kur’an epistemolojisinin Allah’ın Varlığının özüne içkin özgürleştirici niteliğinin altını çizmektedir. Bu özgürleştirici potansiyel sadece Kur’an’ın insanın yaratılışı, ontolojisi ve ilişkileri hakkındaki öğretilerinden değil, aynı zamanda İlahi Ontolojinin doğasından da kaynaklanmaktadır.⁴⁴

Kur’an, teolojik ilkelerin yanı sıra, yorumlanma için belirli metodolojik

⁴¹ *Kur’an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Muhammed Esed, Türkçeye çev. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015), en-Nahl 16/22.

⁴² el-Mâide 5/17.

⁴³ en-Nisâ 4/121.

⁴⁴ Barlas, “Believing Women in Islam”, 16.

kriterler de sunmaktadır. Yorumlama sürecinde en doğru anlayışa ulaşmak için temel ilkeler olarak “anlama” da “metinsel bütünlüğün”, “yorumlama” da ise “analitik akıl yürütmenin” önemini vurgulamaktadır. Kur'an'ın onu metinsel bir bütünlük olarak okumaya yaptığı vurgu Hicr Suresi'nin 85-93. ayetlerinde (Yüce Yaratici'nın Peygamber'e hitabıyla) şu şekilde yer almaktadır:

“İmdi, [unutma ki,] Biz gökleri ve yeri ve bu ikisi arasında var olan her şeyi, onları [içsel] bir gerçekliğe bağlı kılmadan yaratmadık; [Bu gerçeğin bütünüyle apaçık ortaya çıkacağı] Saat mutlaka gelecektir. Bunun içindir ki, [insanların kusurlarını] güzel, katıksız bir olgunlukla karşıla (85) çünkü, senin Rabbindir, her şeyin özünü bilen ve her şeyin gerçek ve mutlak Yaratici! (86) VE GERÇEK ŞU Kİ, Biz sana sık sık tekrarlanan [ayetlerden oluşan] yedili [bir sure] bahsettik ve [böylece senin önüne] yüce Kur'an'ı [açıp serdik] (87) [O halde, hakkı inkâr eden] birtakım kimselere verdiğimiz dünyevî zenginliklerden yana gözünü çevirme. Ve [seni umursamıyorlar diye] onlar için üzülme; fakat müminlere kol kanat ger (88), ve de ki: “Haberiniz olsun, ben [Allah'ın vaad ettiği] açık sözlü uyarıcıyım!” (89) [Bir ilahî kelâm bağısladık sana], tıpkı onu [sonradan] bölüp parçalayanlara indirdiğimiz gibi (90), işte onlar, [şimdi] Kur'an'ı da tutarsız, insicamsız bir anlam [demeti] olarak göstermek istiyorlar! (91) Rabbine andolsun ki, onların hepsini [Hesap Günü'nde] sorgulayacağız (92) (hem de) bütün yapıp-ettiklerini hesaba katarak! (93)”⁴⁵

Kur'an'ın bağlamından koparılarak, seçilerek ve parçalara ayırarak okumaya karşı uyarısı, Mâide Sûresi'nde Allah'ın yaptıkları antlaşmayı bozan İsrailoğulları'na yönelik eleştirisinde de ortaya çıkmaktadır:

“Daha sonra, kesin taahhütlerinden caydıkları için onları lanetledik ve kalplerini katılaştırdık; [öyle ki, şimdi] onlar, [vahyedilmiş] sözleri, asıl bağlamlarından kopararak çarpıtıyorlar, ve onlar, akıllarından çıkarmamaları emredilen şeylerin çoğunu unutmuşlar; birkaçı dışında onların hepsinden daima ihanet göreceksin. Ama onları bağışla ve (yaptıklarına) katlan: şüphe yok ki Allah iyilik yapanları sever”.⁴⁶

Ve yine aynı vurgu Nisâ Sûresi'nde; “Yahudi itikadına mensup olanların bir kısmı, [vahyedilmiş] sözlerin anlamını çarpıtırlar; sözleri asıl bağlamından kopararak, [şimdi yaptıkları gibi] “İşittik ama karşı çıkıyoruz!” ve “Dinleyin ama kulak asmayın!” ve “Asıl sen biz [im sözümüz]e kulak ver [ey Muhammed]!” derler; böylece dilleriyle oyun oynarlar ve [sahih] itikadın yanlış

⁴⁵ el-Hicr 15/85-93.

⁴⁶ el-Mâide 5/13.

olduğunu îma etmeye çalışırlar"⁴⁷ şeklinde yapılmıştır. Kur'an vahyin sürekliliğini vurgularken aynı zamanda içsel olarak kendi içinde tutarlı olduğunu Zümer ve Furkân Sûreleri'nde şu şekilde bildirmektedir:

"Allah, bütün öğretilerin en güzelini, kendi içinde tutarlı, [gerçeğin] her türlü ifadesini çeşitli biçimlerde tekrarlayan bir İlahî kelâm şeklinde indirir; [bir İlahî kelâm ki] Rablerinden korkanların on dan tüyleri ürperir: [fakat] sonunda Allah'ı [n rahmetini] hatırlayınca kalpleri ve tenleri yumuşar, sakinleşir. İşte Allah'ın rehberliği böyledir: [Doğru ya yönelmek] isteyen bu şekilde doğru yola eriştirir; Allah'ın saptırdığı [kişi] ise, hiçbir yol gösterici bulamaz"⁴⁸

"İmdi, hakkı inkara şartlanmış olan kimseler: "Kur'an ona bir bütün olarak bir kerede indirilseydi ya!" diyorlar. Oysa, Biz onu [sana] böyle tutarlı bir bütün oluşturacak şekilde belli bir düzen içinde ağır ağır vahyedyoruz ki onunla senin kalbini pekiştirelim..."⁴⁹

Bunlara ek olarak, yorumlamada en iyi yorumun ne olabileceği konusunda her zaman bir fikir birliği olmasa bile, Kur'an'ın bağlamdan kopuk ve seçici okumaları açıkça kınadığı gerçeğini göz ardı etmemek gerekmektedir. Kur'an, ayetleri bağlamından koparan ve seçici yorumlara girişen okumaları eleştirmektedir. Kur'an'ın bütüncül metin içi okumaya yaptığı vurgu, "Bu yüzden bilgide derinleşenler şöyle derler: "Biz ona inanırız: [ilahî kelâmın] tümü Rabbimizdendir; derin kavrayış sahipleri dışında kimse bundan ders almasa da..."⁵⁰ şeklindeki övgüsünden de anlaşılmaktadır.

2. Yorumcu Merkezli Bir Hermenötik

İslami feminist düşüncede yorumcu merkezli hermenötik, dini metinlerin anlamının yalnızca metnin kendisinden veya yazarın niyetinden üretilmediğini, okuyucunun/yorumcunun kendi önyargıları ve içinde bulunduğu sosyokültürel bağlam tarafından da metnin anlamının önemli ölçüde şekillendirildiğini öne sürmektedir. Bu yaklaşım, yorumcuların anlam yaratmadaki rolünü kabul etmekte ve geleneksel İslami tefsirdeki ataerkil önyargıların etkisini vurgulamaktadır. Çünkü, tarihsel olarak, yorumcuların çoğu, bakış açıları içinde yaşadıkları ataerkil toplumlar tarafından şekillendirilen erkekler olmaktadır. Bu hermenötik yaklaşım, Kur'an ve Sünnet 'in ataerkil yorumlarını anlamak ve bunlara meydan okumak için bir

⁴⁷ en-Nisâ 4/46.

⁴⁸ ez-Zümer 39/23.

⁴⁹ el-Furkân 25/32. Yani, her türlü iç tutarsızlıklardan, tezatlardan uzak (bkz. 4/82). Ayrıca, Kur'an'ın "kendi içinde tutarlı" olduğundan söz edilen (bkz. 39/23) ayetler.

⁵⁰ Âl-i İmrân 3/7.

yol sağladığından İslami feminist teoloji için önem taşımaktadır.

Kutsal metin hermenötiğinde yorumcunun/okuyucunun “anlamın üretilmesindeki” etkisine vurgu yapan Amine Wedûd-Muhsin, “öncü metin” olarak nitelendirdiği hermenötik modelinde Kur’ân içinde ele alınan birçok meseleyi “tarihsellik” bağlamında ele almaktadır.⁵¹ Burada tarihsellik olarak ifade edilen durum; Kur’an’da yer alan bazı meselelerin Kur’an’ın indirildiği zamanın sosyal ve toplumsal yapısıyla sınırlandırılarak sunulmaya çalışılmasıdır. Hâlbuki Kur’an’da bahsi geçen meselelerden birçoğu yalnızca o dönemin Arap toplumunda uygulanabilecek konular içermektedir. Wedûd’a göre kadın meselesi de aslında bu meseleler arasında yer almaktadır. Bu açıdan, başta kadın meselesi olmak üzere Kur’an’ın bu tarz bir tarihsel bakış açısıyla ele alınması indirgemeci bir yaklaşımı beraberinde getirmektedir. Bu yaklaşım bazı toplumsal meselelerin Kur’an’ın indirildiği döneme ait Arap toplumu dinamikleri özelinde sınırlandırarak değerlendirilmesine neden olmaktadır. Burada önemli olan asıl nokta, meselelerin Kur’an’ın ‘evrenselliği’ temelinde ele alınarak, bu meseleler hakkında ‘genel ilkeler’ ortaya koymaktır. Wedûd’a göre modern dönemde yaşayan kadınların toplumsal hayata katılımları ve modern hayatı yaşayabilmeleri için Kur’an’ın tarihselliği meselesinin göz önüne alınarak yeniden okunmasının yapılması gerekmektedir.⁵²

Hermenötik yaklaşım temelinde yapılan bu ‘okuma’ nın temel amacı Kur’an’da yer alan kelimelerin ve kavramların metin içindeki bağlamlarını yeniden değerlendirmek ve kavramların yorumlamalarına farklı bakış açıları getirebilmektir.⁵³ Wedûd ve Kur’an’ın yeniden yorumlanmasını savunan

⁵¹ Amine Wedûd-Muhsin, *Kur’an ve Kadın* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 7.

⁵² Wedûd Kur’an tefsirlerinde yapılan yorumlamaların hiçbir zaman tamamıyla nesnel olamayacağını belirtmektedir. Yapılan tefsirlerde her daim müfessirin kendi öznel yargıları ve seçimleri de yer almaktadır. Bu açıdan Kur’an üzerine yapılan her tefsir okuması aslında okumayı yapan kişinin ‘öncül metni (prior text)’ ni yansıtmaktadır. Okuyucunun içinde yetiştiği coğrafya ve kültürel yapı bu öncül metni oluşturan unsurlardır. Tefsirlerdeki yorum farklılıklarının kaynağını da bu durum oluşturmaktadır. Bu nedenle metin ile yorum arasında bir ayrımın yapılması gerekmektedir (Wedûd-Muhsin, *Kur’an ve Kadın*, 19).

⁵³ Hidayatullah feminist Kur’an okumalarında kullanılan üç yorumsamacı yaklaşımdan bahsetmektedir. Bunlar; (1) tarihsel bağlamsallaştırma (*historical contextualization*), (2) metin-içi okuma (*intratextual reading*) ve (3) tevhit paradigması (tawhidic paradigm) ‘dır (Hidayatullah, “Feminist Edges of the Qur’an”, 16). Birinci yorumsamacı yaklaşım olan tarihsel bağlamsallaştırma yöntemi, Kur’an’da yer alan normatif ve deskriptif ayetlerin ve bununla birlikte evrensel ve tarihsel olan ayetlerin birbirinden ayrılması temelindedir. Bu yaklaşım, ayetlerin ortaya çıkış sebeplerinin araştırılması kapsamında hangi ayetin evrensel hangi ayetin o dönemdeki Arap toplumuna yönelik tarihsel olarak kabul edilebilecek nitelik taşıdığını açıklamak için kullanılmaktadır. Bununla birlikte klasik

İslami feminist düşünürler bu yorumlama sürecinde 'içtihat' düşüncesinden yararlanarak Kur'an'ın toplumsal cinsiyet eşitlikçi temellerine dair yeni yorumlamalar ortaya çıkartmışlardır.⁵⁴ İslam'ın özünü oluşturan temel dini kaynakların kadınlar tarafından yeniden yorumlanmasında bir 'feminist hermenötik' yaklaşımının kullanıldığını vurgulayan Shaikh'a göre bu temelde yapılan yorumlamalar; ataerkil toplumsal düzenlemelerin tefsirler üzerinde yarattığı patriarkal etkileri ve tefsirler içinde arka planda yer alan 'kadın' söylemini yeniden ortaya çıkartacak bir metin-içi 'yapısöküm' yaklaşımı oluşturacaktır.⁵⁵ Bu yeni hermenötik tefsir metodu, Kur'an tefsirlerindeki yorumlayıcı gelenekleri 'hakikat' olarak kabul etmeyerek onları eleştirel/şüpheli bir tutumla değerlendirmektedir.⁵⁶ Kur'an'daki eşitlik ve adalet prensibinin vurgulanarak kadın-erkek meselesinin bu bağlamda ele alınması, İslami feministlerin Kur'an tefsirlerinde kullandıkları hermenötik yöntemin kaynağını oluşturmaktadır. Bu yöntem temelinde Kur'an ayetleri iki farklı kategori içinde ele alınmaktadır ve bu kategoriler kapsamında yeniden yorumlanmaktadır. Ayetlere yönelik oluşturulan ilk kategori 'evrensel ayetler' kategorisidir. Kur'an'da tüm insanları kapsayıcı, evrensel nitelik taşıyan bu ayetler aynı zamanda zaman ve mekândan bağımsız olma niteliği taşımaktadır. Bunlara örnek olarak; "adalet (al-'adl), eşitlik (al-quist), insanlık onuruna saygı (karamna baniadam), akıl ve zekâ (al-hikma ve ouli al-

Kur'an tefsirlerinde yer alan toplumsal cinsiyet ve biyolojik öze yönelik ön kabuller de bu yöntem dahilinde açıklanmaya çalışılmıştır. İkinci yorumsamacı yöntem olan metin-içi okuma da Kur'an'ın içinde yer alan kavramların tekil ayetler temelinde değil de Kur'an'ın bütünlüğü esas alınarak yorumlanması amacı taşımaktadır. Kavram ve terimlerin yorumlanmasında kullanılan bu holistik yaklaşım ayetlerin de Kur'an'ın geneli içinde ele alındığında daha kapsamlı bir biçimde anlaşılabilirliği düşüncesinde olmuştur. Son yöntem olan tevhit paradigması ise Allah'ın birliğinin ve benzersizliğinin vurgulandığı tevhit anlayışı temelinde bazı Kur'an tefsirlerinde erkeklere kadınlar üzerinde üstünlük atfeden ataerkil yorumlamaların erkeklere Tanrısal roller atfetmelerinin ve cinsiyet ayrımı yapmalarının bir tür şirk olduğu yönündeki yaklaşımdır (Arif Korkmaz, "Feminizmin Modern Dönem Kur'an Tefsirine Etkileri: Tefsir Sosyolojisi Üzerine Bir Deneme", *Itobiad: Journal of the Human & Social Science Researches* 6/2 (2017), 945).

⁵⁴ **İçtihat -İctihat:** "Müçtehit vasfını kazanmış bir İslâm âliminin Kur'ân ve sünnette bulunmayan veya açıkça belirtilmeyen şer'i bir meseleyi, Kur'ân ve sünnetin rûhuna aykırı olmamak şartıyla halletmek veya hükme bağlamak husûsunda gösterdiği üstün gayret ve çalışma, bu çalışma sonunda verilen hüküm" anlamı taşımaktadır (İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı, 2010), "İçtihat", 1/538).

⁵⁵ Sa'diyya Shaikh, "Exegetical Violence: Nushuz in Qur'anic Gender Ideology", *Journal for Islamic Studies* 17 (1997), 53.

⁵⁶ Elizabeth Schüssler Fiorenza, *Bread not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation: With a New Afterword* (Boston: Beacon Press, 1995), X.

albad), *ilim (al-ilm)* ve *mantık (al-'akl)*" verilmektedir.⁵⁷ Ayetlere yönelik oluşturulan ikinci kategori ise '*geçici ayetler*' olmaktadır. Kur'an içinde genel itibarıyla azınlıkta olan bu ayetler daha çok içinde bulunulan zaman ve ortaya çıktığı toplumsal yapının sorunlarına hitaben ele alınmaktadır. Bunlara örnek olarak; kölelik, fuhuş, fiziksel ceza ve şahitlik ile ilgili meselelerin yer aldığı ayetler geçici ayetler kapsamında değerlendirilmektedir.

Lamrabet'in yaptığı kategorileştirmeye paralel olarak Wedûd da Kur'an'da kadına yönelik yapılan tefsirleri üç kategori içinde ele almaktadır. Bunlar; "*geleneksel, tepkisel ve bütüncül*" tefsir yorumlamalarıdır.⁵⁸ İlk kategori olan geleneksel yorumlamalar çoğunlukla Kur'an'ın ilk ayetinden başlayarak sırasıyla tüm ayetlerin açıklanması şeklinde ilerleyen bir Kur'an tefsirini oluşturmaktadır. Bu geleneksel yaklaşım, ayetlerin Kur'an'ın bütünselliği ile ilişkilendirilememesine ve ayetler arasında ortak olarak yer alan temaların belirlenememesine neden olmaktadır. Yorumsamacı bir yaklaşımla ele alınmayan tekil ayetler bazı açıklamalarda diğer ayetler ile ilişkilendirilmiş olsa da yapılan yorumlamalar Kur'an'ın bütünü, ilkelerini ve ana fikirlerini kapsayıcı bir bütünsellikte yapılmamaktadır. Bununla birlikte Wedûd, Kur'an üzerine yapılan geleneksel tefsirlerin neredeyse hepsinin erkekler tarafından yapıldığını vurgulamaktadır.⁵⁹ Erkek bakış açısı ve yorumlamaları üzerine yazılmış bu tefsir çalışmaları, kadınların Kur'an'ın

⁵⁷ Asma Lambaret, "Özcülüğün Reddi ile Müslüman Düşüncenin Radikal Reformu Arasında", çev. Öykü Elitez, *İslâmi Feminizmler*, ed. Zahra Ali (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 57.

⁵⁸ Wedûd-Muhsin, *Kur'an ve Kadın*, 20-22.

⁵⁹ İslam tarihi içinde yer alan önemli kadın müfessirler de bulunmaktadır. Bunlar:

- "Aisha (ö. 58/677)/ *Tefsiru Ummi'l-Mu'minin Aisha*
- *Ziyb An-Nisâ Begüm Al-Hindiyye* (ö. 1113/1702)/ *Ziybu't-Tefâsîr*
- *Nusret Begüm Emin* (ö. 1403/1983) *Mahzenu'l-Irfân der Tefsir-i Kur'ân*
- *Aisha Abdurrahman Binti's-Şâti'* (ö. 1419/1998/ *At-Tefsîru'lBeyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*
- *Zainab Al-Gazali* (ö. 1426/ 2005/ *Nazarât fi Kitâbillâh*
- *Nâile Hâşim Sabrî / Al-Mubassir li Nûri'l-Kur'ân*
- *Semra Kürün Çekmegil / Okuyucu Tefsiri*
- *Necla Yasdîman / Kur'an Tahlili: Arapça Gramer Işığında Sözlük Meal-Tefsir*
- *Fevkiyye Aş-Şirbini / Teysîru't-Tefsir*
- *Kâmile binti Muhammad Al-Kevârî / Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'ân*
- *Keriman Hamza / Al-Lu'lu' ve'l-Mercân fi Tefsiri'l-Kur'an*
- *Hannân Al-Lahhâm / Silsiletu'n-Nazarât fi Kitâbillâh*
- *Angelika Neuwirth / 'Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang'*
- *Miyâde Binti Kâmil / Ad-Dürre fi Tefsiri Süreti'l-Bakara"*

Bu tefsirlerin detaylı açıklamaları için bkz. Hidayet Aydar - Mehmet Atalay, "Female Scholars of Quranic Exegesis in the History of Islam", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 1-33.

tefsirini bu kaynaklardan yorumlamalarında da oluşturulan ataerkil paradigma sınırları içinde kalmalarına sebep olmuştur. Wedûd'un ikinci kategoride ele aldığı tepkisel Kur'an tefsirleri, geleneksel tefsir yorumlamaları içinde kadının toplumsal ve bireysel kimliğinin örtük halde sunulan yapısını eleştiren ve kadının İslam toplumlarındaki aşağı konumunu bu yorumlamalara dayandırarak esas metni (Kur'an'a) karşı çıkan çağdaş düşünürlerin görüşlerini kapsamaktadır. Ancak bu eleştirel tefsirlerde yaşanan temel problem, tıpkı ataerkil tefsir yorumlamaları gibi bu tefsirlerin de feminist ideoloji perspektifinde ele alınarak metnin özü ve yorum arasında bir ayırımı yapılamaması olmuştur. Müslüman kadınların özgürleşmesi ve toplumsal eşitliğini sağlamaya yönelik yapılan eleştirel feminist yorumlamalar her ne kadar çağdaş bir yaklaşım sergilemiş olsa da sahip olunan bu ideolojinin İslam teolojisi ile birleştirilebilir noktalarının ortaya çıkartılması gerekmektedir. Son kategoriye oluşturan bütüncül tefsirler ise Kur'an tefsirlerinin kadın meselesi de dahil olmak üzere siyasi, sosyal, ekonomik, hukuki ve ahlaki konulara yönelik yorumlamalarının bütünü yeniden değerlendirmesi yöntemini benimseyen yaklaşımı oluşturmaktadır.

3. Metinsel Kaynaklara Yönelik Kapsamlı Bir Bağlamsallaştırma Yaklaşımı

Metinsel kaynaklara yönelik kapsamlı bir bağlamsallaştırma yaklaşımı, Kur'an'ı vahyedildiği dönemdeki tarihsel, kültürel, sosyal ve siyasi bağlamı içerisinde anlamayı vurgulayan hermenötik bir yaklaşımı ifade etmektedir. Bu yaklaşım, Kur'an'da yer alan sosyo-hukuki emirlerin genellikle ilk olarak hitap edildiği 7. yüzyıl Arap toplumunun hâkim norm ve uygulamalarının bir yansıması olduğunu kabul etmektedir. "Kapsamlı bağlamsallaştırma" kavramı, Kur'an'ın içeriğinin ve dünya görüşünün, vahiylerin alındığı zamanın özel koşulları ve işlevsel söylemi dikkate alınmadan tam olarak kavranamayacağını ifade etmektedir. Bu bağlamsallaştırma yaklaşımı, Kur'an'da kullanılan, dilin içine gömülü olan ve ilk dinleyici topluluğunun dini, kültürel ve sosyo-politik ortamını yansıtan gramer ve sözdizimsel yapıların incelenmesini içermektedir.⁶⁰

İslami feminist hermenötik bağlamında ele alındığında bu yaklaşım, normatif metinlerin sosyo-hukuki emirlerinde yansıtılan, vahiy zamanında

⁶⁰ Adis Duderija, "A Case Study of Patriarchy and Slavery: The Hermeneutical Importance of Qur'anic Assumptions in the Development of a Values-Based and Purposeful Oriented Qur'anic-Sunna Hermeneutic", *Journal of Women of the Middle East and the Islamic World* 11/1 (2013), 59-64.

belirgin olan ataerkil uygulamaların tüm zamanlar için dini olarak bağlayıcı kabul edilmemesi gerektiği argümanına yol açmaktadır. Bunun yerine, Kur'an'ın temel aldığı başta, kadın erkek de dahil olmak üzere, sosyal adaletin sağlanması ve ötekileştirilenlerin korunması gibi esaslar Kur'an-Sünnet öğretilerinin evrenselci yönlerinin bir parçası olarak görülmelidir.⁶¹ Bu hermenötik mekanizma aynı zamanda kapsamlı bir bağlamsallaştırma yapmayan ve İslam öncesi ataerkil gelenekleri tarihsel ve kültürel özgünlüklerini tanımadan İslam hukuku ve etiğine dahil eden geleneksel İslami etik ve yasalara da meydan okumaktadır. Geleneksel İslam ahlaki ve yasalarının Kur'an, Sünnet ve Hadislerin kapsamlı bir bağlamsallaştırılmasını içermediğini savunan bu yaklaşım, bunun sonucu olarak mevcut ataerkil gelenekleri hermenötik çıkarımlarının tam olarak farkına varılmadan mevcut İslam hukuku ve etiği içerisine entegre edildiğini belirtir. İslami feminist hermenötiğin sağladığı bu çerçeve, Kur'an ve Sünnet'te yer alan sosyo-hukuki emirler ve kaidelerin, ataerkil gelenek içerisinde karakterize edilen sosyo-hukuki emir ve kaidelerle "içsel bağlamlılık" kapsamında anlaşılması gerekliliğini vurgulamaktadır.⁶²

Özetle, "Metinsel Kaynaklara Yönelik Kapsamlı Bir Bağlamsallaştırma Yaklaşımı", Kur'an'da yer alan tarihsellik bağlamındaki uygulamalar ile Kur'an tarafından başlatılan evrensel değerler arasında ayırım yapmayı amaçlayan metodolojik bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Bu ayırım, Kur'an'ı çağdaş toplumsal cinsiyet eşitliği ve sosyal adalet anlayışlarıyla uyumlu bir şekilde yeniden yorumlamayı amaçlayan İslami feminist hermenötik için önemli bir metodolojik yaklaşım oluşturmaktadır. Bu hermenötik çerçeve, Kur'an'ın bağlamsal, amaca yönelik ve etik-dinsel bir yorumunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ataerkil geleneklerden etkilenen geleneksel yorumların yeniden değerlendirilmesi gerekliliğini vurgulamakta ve çağdaş etik değerlere ve Kur'an emirlerinin orijinal amaçlarına dayanan yorumlara doğru bir hareket önermektedir. Bu yaklaşım, yorumların çağdaş Müslüman toplumlar için uygun ve adil olmasını sağlamayı amaçlamaktadır.

4. Metinsel Kaynaklara Tematik-Holistik Bir Yaklaşım ve Diyalojik Kur'an Söyleminin Doğası

Metinsel kaynaklara yönelik tematik-holistik bir yaklaşım, Kur'an'ın ve Sünnet'in hem tematik hem de bütüncül bir yorumunu kapsamaktadır. Bu yaklaşım, metinsel kaynaklardaki bir kavramın kapsamlı bir şekilde anlaşılmasının ancak kavramla ilgili olan tüm ayetlerin analiz edilmesi ve

⁶¹ Duderija, "Toward a Scriptural Hermeneutics of Islamic Feminism", 53.

⁶² Duderija, "A Case Study of Patriarchy and Slavery", 61.

bunların doğrulayıcı tümevarım yöntemiyle daha geniş bir yorumsal çerçevede sentezlenmesiyle elde edilebileceğine dayanmaktadır. Okuma sürecinin öncül mesajını ve birincil hedefini somutlaştıran “kapsamlı bir değişmez (sabit)” belirlemek amacıyla yapılan yorumlama metinlerin içeriğine de birbirine bağlı kavramlardan oluşan bir bütünsel ağ olarak bakmaktadır.⁶³ Barlas’a göre, Kur’an’ın muhafazakâr okumaları Müslümanların Kur’an’ı okumak için kullandıkları/kullanmadıkları yöntemlerin bir fonksiyonu olarak ortaya çıkmaktadır. Özellikle buna karşı gelen eleştirel akademisyenler, Kur’an’ın hem “karmaşık bir hermenötik bütünlük” hem de “tarihsel olarak konumlandırılmış” bir metin olarak okunmadığını savunmaktadırlar.⁶⁴ Bu yaklaşımın yerine “Kur’an’a ayet ayet yaklaşan”, “doğrusal-atomistik” bir yaklaşımı savunan Mustansir Mir de çoğu Müslüman müfessirin Kur’an yaklaşımının önceki ve sonraki ayetlerden ayrı ele alınan ayet yorumlaması olduğunu ifade etmiştir.⁶⁵ En nihayetinde Barlas’a göre Kur’an hem “tematik hem de yapısal tutarlılık”a sahip bir metin olarak okunmamaktadır. Wadud’un da klasik dönem tefsirleri için ifade ettiği gibi:

*“Klasik dönem tefsirleri birinci bölümün ilk ayetiyle başlar ve Kitabın sonuna kadar -her seferinde bir ayet olmak üzere- birinci bölümün ikinci ayetine geçerler. Temaları tanımak ve Kur’an’ın kendisiyle olan ilişkisini tematik olarak tartışmak için ya çok az çaba sarf edilir ya da hiç çaba sarf edilmez”.*⁶⁶

Diyalojik Kur’an söyleminin doğasına bakıldığında, burada Kur’an’ın mesajının etkileşimli ve duyarlı yönü vurgulanmaktadır. Bu yaklaşım, Kur’an’ın indirildiği dönemin muhataplarının mevcut inançları, kültürleri, sosyal yapılanmaları ve dünya görüşleri ile bir diyalog içerisinde olduğunu öne sürmektedir. Kur’an’ın doğasına içkin olan bu diyalojik yön, Kur’an’ın sadece bir dizi kurallar sunmadığını, aynı zamanda dönemin mevcut geleneklerine ve uygulamalarına da karşılık verdiği ve bazı durumlarda da bunları onaylayıcı ya da reforme edici mesajlar içerdiği fikrine dayanmaktadır.⁶⁷ Tematik-holistik hermenötik, İslami feminist hermenötik açısında önemli bir yere sahiptir. Geleneksel İslami hermenötiğin yanlışlıklarını ve yetersizliklerini ortaya çıkartmaya olanak sağlayan

⁶³ Duderija, “Toward a Scriptural Hermeneutics of Islamic Feminism”, 57.

⁶⁴ Barlas, “Believing Women in Islam”, 8.

⁶⁵ Mustansir Mir, *Coherence in the Quran: A Study of Islahi’s Concept of Nazm in Tadabburi-Quran* (Plainfield, Ind: American Trust Publication, 1986), 1.

⁶⁶ Wadud, “Qur’an and Woman”, 2.

⁶⁷ Duderija, “A Case Study of Patriarchy and Slavery”, 63.

tematik-holistik hermenötik, İslami feminist hermenötik açısından kadınlar için daha özgürleştirici yorumlamalar önermektedir. Özellikle Kur'an ve Sünnet hermenötiğine uygulandığında, bu yaklaşım kutsal metinlerin mevcut ataerkil normları pekiştirmekten ziyade onları azaltmayı amaçladığını ortaya çıkartmakta ve bu ataerkil uygulamaların kutsal metinlerin doğasına içkin olmadığını yansıtmaktadır. Bu açıdan, tematik-holistik yaklaşım Kur'an ve Sünnet'in kadınlara yönelik uygulamalarında bulunduğu dönem ve konum açısından ilerici kabul edilen kademeli ve aşamalı bir değişim sunduğunu ve bunun da kadınların toplumsal statüsü, konumu ve haklarına uygulandığında özgürleşmeci bir yaklaşım kazandırdığını ortaya çıkartmaktadır.

Sonuç

Makalede tartışıldığı üzere, Müslüman feminist teolojinin epistemolojik ve metodolojik temellerini oluşturan iki önemli etken bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Batılı feminist teolojinin gelişimi, diğeri ise İslam geleneğinin geleneksel ve modern dönem kutsal metin hermenötiği yaklaşımlarındaki değişimler olmuştur. Hristiyan feminist teolojinin gelişiminde önemli isimlerden birisi olan Elisabeth Schüssler Fiorenza, İncil'in cinsiyetçi yorumlarını reddederek, daha özgürlükçü ve eşitlikçi bir İncil yorumunun mümkün olup olmadığını sorgulamıştır. Hristiyan feminist teoloji yaklaşımlarından önemli ölçüde etkilenen başta Aysha Hidayatullah olmak üzere birçok Müslüman feminist yazar, İncil ve Hristiyanlık geleneğinin ataerkil ve cinsiyetçi yorumlamalarına karşı yapılan eleştirel yaklaşımların Müslüman feminist teolojinin oluşturulmasında önemli bir yaklaşım olduğunu savunmuştur. Bu eleştirel hermenötik yaklaşımının oluşumu, İslam geleneğinin kutsal metinlerinin (Kur'an ve Sünnet) de eşitlikçi ve özgürleştirici bir toplumsal cinsiyet söylemi temelinde yeniden yorumlanmasına neden olmuştur. Kur'an'ın ataerkil olarak okunmasına karşı İslami feminist düşünürlerin yeni bir feminist hermenötik geliştirmesi ve bu temelde Kur'an okumaları yapmaları 21.yy. başlarındaki İslami feminist hareketin ana sorunsalı haline gelmiştir. İslam toplumlarında yaşayan Müslüman kadınların özgürleşmesi ve statü elde etmesinde İslam'ın temel kaynak ve metinlerine geri dönen ve bu metinlerin geleneksel yorumlamalarına karşı çıkan Müslüman feminist akademisyen ve aktivistler yaptıkları tefsir, fıkıh, hadis ve meal çalışmalarında bu yaklaşımı benimsemişlerdir.

Riffat Hassan, Amina Wadud-Muhsin, Asma Barlas, Fatima Mernissi gibi Müslüman kadın akademisyenler, Yahudi-Hristiyan feminist

teolojilerinin ontolojik, epistemolojik ve metodolojik yaklaşımlarını ele almış ve Müslüman feminist teolojinin temellerinin oluşturulmasına katkı sağlamışlardır. Bu yaklaşımlar kapsamında, İslami kaynakların feminist yaklaşımlarla bağlamsallaştırılması ve İslami feminist hermenötiğin İslam geleneği içerisinde kadın haklarını geliştirmek, ataerkil geleneğin yarattığı kadın karşıtı söylemi ortaya çıkartmak ve toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlamak için kutsal metinlerin yeniden yorumlanması önem kazanmıştır. Yeniden yorumlama sürecinin metodolojik temellerine öncülük eden Müslüman feminist hermenötik yaklaşımı yalnızca kutsal metinleri yeniden yorumlama ile sınırlı kalmayarak, aynı zamanda Müslüman kimliği altında toplumsal cinsiyet eşitliğini ve kadın haklarını savunarak Müslüman toplumdaki sosyokültürel değişim süreçlerini ve faaliyetlerini de kapsamaktadır.

İslam geleneği içerisinde metin yorumunun karmaşıklığı ve klasik tefsir ile çağdaş hermenötik yöntemler arasında süregelen diyalog İslami feminist teolojiyi etkileyen önemli etmenler olmuştur. Kur'an'ı yorumlamaya yönelik oluşturulan hermenötik yaklaşımlar, klasik İslam tefsir geleneği ile çağdaş hermenötik yöntemler arasında bir yaklaşım farklılığı oluşturmuştur. Klasik İslam geleneğinde Kur'an'ı anlamaya yönelik iki temel tefsir yaklaşımı oluşturulmuştur. Bunlar; "rivayet tefsiri" ve "dirayet tefsiri (muhakemeli tefsir)"dir. Rivayet tefsiri, metni vahyedildiği dönemdeki toplumun dilsel ve sosyokültürel bağlamı içerisinde anlaşılması gerekliliğine dayanırken, dirayet tefsiri ise metni dilsel, tarihsel ve sosyokültürel bağlamından uzaklaştırarak yorumcunun öznel bakış açısıyla uyumlu hale getirebilecek bir bağlamda yorumlamayı kapsamaktadır. İslam geleneğindeki eleştirel teoloji yaklaşımları, kutsal metinlerin tarihsel ve kültürel bağlamlarını kabul eden ve aynı zamanda modern yorumlama stratejilerinin özgürleştirici ve dönüştürücü potansiyelini benimseyen dengeli bir yaklaşım olanağı sağlamaktadır. Klasik İslam geleneğinde Kur'an'ı anlamaya yönelik oluşturulan yaklaşımlar, İslam teolojisi içerisinde Müslüman feminist bir teoloji yaklaşımı oluşturmaya çalışan feminist hermenötik yaklaşımların Kur'an'ı yorumlamada tarihsel, siyasal ve sosyokültürel bağlamları da dikkate alan kapsamlı bir bağlamsallaştırma yaklaşımı oluşturmalarını sağlamıştır. Bu yaklaşım, vahyedildiği ilk dönemde Kur'an'da yer alan sosyo-hukuki emirlerin 7. YY. Arap toplumuna hitap ettiğini ve o dönemin hakim kültürel norm ve değerleriyle yapılan uygulamaları yansıttığını savunmuştur. Dönemin sosyokültürel yapısının göz önüne alınarak yorumlamayı savunan kapsamlı bağlamsallaştırma yaklaşımı, aynı zamanda Kur'an'ın sosyal adalet, hak, etik değerler ve

toplumsal ötekileştirmeyi önlemek adına bireyin korunmasına yönelik evrensel ilkelerinin, vahyin indiği dönemin ataerkil toplumsal yapısı bağlamından ziyade evrensel açıdan kalıcılığı ön planda tutularak kabul edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu açıdan kutsal metin yorumlamalarına karşı kapsamlı bağlamsallaştırma, tematik-holistik yaklaşım ve İlahi söylemin diyalojik doğasının değerlendirilmesi Müslüman feminist teolojinin hermenötik yaklaşımlarının oluşturulmasında önem kazanmıştır. Sonuç olarak, Kur'an, Hadis ve Sünnet gibi temel kutsal metin kaynaklarının klasik İslam geleneği çerçevesinde yorumlamanın teorik ve pratik zorlukları, İlahi ontolojinin doğasının anlaşılması ve bunun kutsal metin hermenötğine dahil edilmesi, feminist perspektiflerin Kur'an yorumlamalarında kullanılması ve Kur'an'ın evrensel ilkelerinin dönemin tarihselliği ve kültürel özelliklerinin ötesinde kapsamlı bir bağlamsallaştırma yaklaşımıyla ele alınması Müslüman feminist teolojinin oluşturulmasına imkan sağlayan etmenler olmuştur.



Hakem: Dış, Bağımsız.

Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Yazar Katkıları:

Fikir: MA; **Kavramsallaştırma:** MA; **Literatür Taraması:** MA; **Veri Toplama:** -; **Veri İşleme:** -; **Analiz:** -; **Yazma - orijinal taslak:** MA-CÇ; **Yazma - inceleme ve düzenleme:** MA-CÇ.

3. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

4. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.



KAYNAKÇA

ACHTEMEIER, Elizabeth. "Evaluating the Feminist Approach to Bible and Theology". *Interpretation* 42/1 (1988), 45-57.

AHMED, Leila. "Gender, Women and Islam: Historical Roots of a Modern

- Debate". New Haven, CT: Yale University, 1992.
- ALİ, Kecia. "Sexual Ethics and Islam. Feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence." Oxford: Oneworld Publications, 2006.
- AMADOR, J.D.H. "Feminist Biblical Hermeneutics: A Failure of Theoretical Nerve". *Journal of the American Academy of Religion* 66/1 (1998), 39-57. <https://www.jstor.org/stable/1466240>
- AYDAR, Hidayet - ATALAY, Mehmet. "Female Scholars of Quranic Exegesis in the History of Islam". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 1-33.
- AYVERDİ, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 3 Cilt. İstanbul: Kubbealtı, 2010.
- BARLAS, Asma. "Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an, Austin, Texas". University of Texas Press, 2002.
- BLOESCH, Donald. *Is the Bible Sexist?* Westchester, IL: Crossway, 1982.
- DALY, Mary. *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon Press, 1990.
- DALY, Mary. *Gyn/Ecology: The Meta-ethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon Press, 2. Basım, 1990.
- DALY, Mary. *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy*. Boston: Beacon Press, 1984.
- DALY, Mary - CAPUTI, Jane. *Websters' First New Intergalactic Wickedary of the English Language*. Boston: Beacon Press, 1987.
- DAVIES, Stephen L. *The Revolt of the Widows: The Social World of the Apocryphal Acts*. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, 1980.
- DUDERİJA, Adis. "A Case Study of Patriarchy and Slavery: The Hermeneutical Importance of Qur'anic Assumptions in the Development of a Values-Based and Purposive Oriented Qur'an-Sunna Hermeneutic". *Journal of Women of the Middle East and the Islamic World* 11/1 (2013), 58-88. <https://doi.org/10.1163/15692086-12341239>
- DUDERİJA, Adis. "Toward a Scriptural Hermeneutics of Islamic Feminism". *Indiana University Press* 31/2 (2015), 45-64. <http://www.jstor.org/stable/10.2979/jfemistudreli.31.2.45>
- DURKHEIM, Emile. *Dini Hayatın İlk Biçimleri*. çev. Fuat Aydın. Ankara: Eskiye Yayınları, 2011.
- EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid. "Hermenötik ve Metin Yorumu". çev. Muhammed

- Coşkun. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014), 237-266. <https://doi.org/10.15370/muifd.07141>
- Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*. çev. Muhammed Esed vd. İstanbul: İşaret Yayınları, 9. bs., 2015.
- FOH, Susan. *Women and the Word of God: A Response to Biblical Feminism*. Grand Rapids: Baker, 1979.
- HIDAYATULLAH. "Inspiration and Struggle: Muslim Feminist Theology and the Work of Elisabeth Schüssler Fiorenza". *Journal of Feminist Studies in Religion* 25/1 (2009), 162. <https://doi.org/10.2979/fsr.2009.25.1.162>
- HIDAYATULLAH, Aysha A. "Feminist Edges of the Qur'an". New York: Oxford University Press, 2014.
- IZUTSU, Toshihiko. *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. Selâhattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. baskı., 1991.
- KARAM, Azza M. *Women, Islamisms and the State: Contemporary Feminisms in Egypt*. London: Palgrave Macmillan, 1998.
- KORKMAZ, Arif. "Feminizmin Modern Dönem Kur'an Tefsirine Etkileri: Tefsir Sosyolojisi Üzerine Bir Deneme". *Itobiad: Journal of the Human & Social Science Researches* 6/2 (2017), 940-956.
- LAMBARET, Asma. "Özcülüğün Reddi ile Müslüman Düşüncenin Radikal Reformu Arasında". çev. Öykü Elitez. *İslâmi Feminizmler*. ed. Zahra Ali. 51-64. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- MANSBRIDGE, Jane - FLASTER, Katherine. "Male Chauvinist, Feminist, Sexist, and Sexual Harssment: Different Trajectories in Feminist Linguistic Innovation". *American Speech* 80/3 (2005), 256-279. <https://doi.org/10.1215/00031283-80-3-256>
- MCDONALD, Dennis R. *The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon*. Philadelphia: Westminster Press, 1983.
- MCPHILLIPS, Kathleen. "Re-casting the sacred: feminist challenges to the masculinization of the sacred in social theory". *Australian Religion Studies* 15/1 (2002), 73-86. <https://openjournals.library.sydney.edu.au/ARSR/article/view/8965>
- MERNISSI, Fatima. *Beyond the Veil: Male-female Dynamics in Modern Muslim Society*. London: Al Saqi Books, 1985.
- MERNISSI, Fatima. *The Veil And The Male Elite*. çev. Mary Jo Lakeland. New

- York: Addison-Wesley, 1991.
- MERNISSI, Fatima. *Women and Islam: An Historical and Theological Inquiry*. Oxford: Basil Blackwell, 1991.
- MIR, Mustansir. *Coherence in the Quran: A Study of Islahi's Concept of Nazm in Tadabburi-Quran*. Plainfield, Ind: American Trust Publication, 1986.
- MIR-Hosseini, Ziba. "Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism". *Critical Inquiry* 32/4 (2006), 629-645. <https://doi.org/10.1086/508085>
- MOLLENKOTT, Virginia Ramey. *The Divine Feminine: Biblical Imagery of God as Female*. New York: Crossroad, 1986.
- OSIEK, Carolyn. "The Feminist and the Bible: Hermeneutical Alternatives". *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*. ed. Adela Yarbro Collins. 93-105. Chico, CA: Scholars Press, 1985.
- OSIEK, Carolyn. "The Feminist and the Bible: Hermeneutical Alternatives". *HTS Theological Studies* 53/4 (1997).
- PALMER, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1969.
- RAHEMTULLA, Shadaab. *Qur'an of the Oppressed: Liberation Theology and Gender Justice in Islam*. Oxford University Press, 2017. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198796480.001.0001>
- RUETHER, Rosemary R. *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press, 1983.
- RUSSELL, Letty M. *Feminist Interpretation of the Bible*. Philadelphia: Westminster Press, 1985.
- RUSSELL, Letty M. *Human Liberation in a Feminist Perspective*. Philadelphia: Westminster Press, 1974.
- SCHÜSSLER Fiorenza, Elizabeth. *Bread not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation: With a New Afterword*. Boston: Beacon Press, 1995.
- SCHÜSSLER Fiorenza, Elizabeth. *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*. Boston: Beacon, 1992.
- SCHÜSSLER Fiorenza, Elizabeth. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad, 1983.
- SHAIKH, Sa'diyya. "Exegetical Violence: Nushuz in Qur'anic Gender Ideology". *Journal for Islamic Studies* 17 (1997), 49-73.
-

<https://www.proquest.com/scholarly-journals/exegetical-violence-nushuz-quranic-gender/docview/873167927/se-2?accountid=15875>

SWIDLER, Leonard. *Biblical Affirmations of Womanhood*. Philadelphia: Westminster Press, 1979.

WADUD, Amina. "Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective". Oxford University Press, USA, 1999.


WEDÛD-Muhsin, Amine. *Kur'an ve Kadın*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.

WILLIAMS, James G. *Women Recounted: Narrative Thinking and the God of Israel*. Sheffield: Almond Press, 1982.



EPISTEMOLOGICAL AND METHODOLOGICAL FOUNDATIONS OF MUSLIM FEMINIST THEOLOGY IN THE LIGHT OF WESTERN FEMINIST THEOLOGY: A THEORETICAL DISCUSSION

 Melek AKGÜN ÖZBEY^a

 Celaleddin ÇELİK^b

Extended Abstract

This study examines the foundations and development of Muslim feminist theology in the context of a more holistic feminist theological discourse, emphasizing the influence of Western feminist theology and feminist approaches in the Christian tradition. One of the most important shaping influences on Muslim feminist thought has been the evolution of feminist theology in the West, particularly Christian theology, which has provided a critical framework for challenging patriarchal interpretations of religious texts. An important figure in this context is Elisabeth Schüssler Fiorenza, whose work in Christian feminist theology advocates for a more inclusive and egalitarian interpretation of Christianity and the Bible. Schüssler Fiorenza argues that the Christian faith itself is not inherently patriarchal, but rather it is the responsibility of Christian theology and church structures to promote gendered interpretations. She therefore envisions a theology that challenges the patriarchal and gendered categorization deeply embedded in the Catholic tradition. The field of Muslim feminist theology, which has increasingly sought to engage with similar questions of gender equality within the Islamic tradition, reflects this vision.

Drawing on insights from Christian feminist theology, Muslim feminist scholars have advocated for a reevaluation of Islamic sources, particularly the Qur'an and Sunnah, through an egalitarian gender lens. This approach

^a Res. Asst., Erciyes University, melekakgun@erciyes.edu.tr

^b Prof., Erciyes University, celikc@erciyes.edu.tr

has fostered important epistemological and methodological advances in Muslim feminist theology, providing tools to question and reinterpret traditional gender roles depicted in Islamic texts. Influential Muslim feminist thinkers such as Riffat Hassan, Amina Wadud, Asma Barlas, Azizah al-Hibri, Fatima Mernissi, Aysha Hidayatullah, Sa'diyya Shaikh, and Kecia Ali have been instrumental in laying these foundations. The collective work of these scholars has not only contributed to a critical re-reading of Islamic texts but has also provided comparative analyses with Jewish and Christian feminist theologies, highlighting both common and unique challenges between these traditions. It also emphasizes the importance of context in the interpretation of religious texts, advocating for a more inclusive understanding that respects women's experiences and rights in Islam.

This article aims to explore two key questions in the context of Muslim feminist theology. First, it examines the ontological legitimacy of reinterpreting Islamic sources from a feminist perspective and assesses whether such a theological endeavor is compatible with Islamic theological frameworks. Second, it evaluates the epistemological and methodological innovations introduced by Muslim feminists and compares these approaches to those found in Judeo-Christian feminist theology. In doing so, the study seeks to identify both convergences and divergences in feminist theological practices between these faith traditions. The study divides into two main sections to achieve these goals. The first part of the study provides an overview of the epistemological and methodological principles of Western feminist theology, with a particular focus on the Judeo-Christian tradition. It also shows how feminist critiques within Christianity and Judaism have influenced the Muslim feminist approach and provides historical and conceptual background to the development of feminist theology in Islam. In addition, she assesses how the work of S. Fiorenza and other Christian feminist theologians has inspired Muslim feminist thinkers to challenge patriarchal interpretations of Islamic texts. The second part of this study examines specific textual interpretations and hermeneutical methods used by Muslim feminist theologians. The second part outlines the interpretive strategies used to engage with the Qur'an and Sunnah and discusses how these scholars have constructed a distinctive feminist hermeneutic, grounded in Islamic epistemology but open to insights from comparative theological discourse. Key methodologies include thematic reinterpretation of gender-related verses in the Qur'an and historical-contextual analysis to uncover alternative readings that are compatible with principles of justice and equality.

In conclusion, this study highlights the importance of feminist theological dialogue across religious traditions and argues that Muslim feminist theology, while rooted in Islamic teachings, shares common goals with its Judeo-Christian counterparts in challenging patriarchal structures and advocating for gender equality. By comparing the ontological, epistemological, and methodological elements of feminist theology in the Islamic and Judeo-Christian traditions, this research provides a comprehensive perspective on the various strategies through which Muslim feminist theologians have sought to reconcile faith and feminist principles. By illuminating the unique challenges and potential avenues of feminist theology in Islam, this comparative analysis contributes to broader debates on religious reform, gender justice, and the evolving landscape of feminist thought across faith traditions.

Keywords: Sociology of Religion, Feminist Theology, Muslim Feminist Theology, Christian Feminist Theology, Feminist Hermeneutics.



Peer-review: External, Independent.

Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Author Contributions:

Concept: MA; **Conceptualization:** MA; **Literature Search:** MA; **Data Collection:** -; **Data Processing:** -; **Analysis:** -; **Writing – original draft:** MA-CÇ; **Writing – review & editing:** MA-CÇ.

3. Ethics approval:

Not applicable.

4. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

5. Competing interests:

The authors declare no competing interests.







bilimname 52, 2024/2, 133-161

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 06.05.2024, Kabul Tarihi: 14.08.2024, Yayın Tarihi: 31.10.2024
doi: 10.28949/bilimname.1477718

ERGENLERDE PSİKOLOJİK İYİ OLUŞ VE DİNDARLIK ARASINDAKİ İLİŞKİNİN BAZI DEĞİŞKENLER AÇISINDAN İNCELENMESİ

 Mehmet Nesim ANUŞTEKİN^a

 Ali KUŞAT^b

Öz

Ergenlik dönemi, bireyin fiziksel, duygusal, sosyal ve bilişsel açıdan önemli değişimlerle karşılaştığı bir süreçtir. Gençlerin duygusal denge, kendine güven, kimlik gelişimi, sosyal ilişkiler ve stresle başa çıkma gibi alanlarda olumlu bir durumda olmaları psikolojik iyi oluşları ile ilgilidir. Ergenlik dönemi genellikle kimlik arayışının yoğun olduğu bir dönemdir. Ergenler, dinî kimliklerini araştırabilir ve bu süreçte kendilerini daha iyi anlayabilirler. Bu çalışmada, psikolojik iyi oluş ve dindarlık arasındaki ilişkinin ergen örnekleminde, betimsel ve ilişkisel açıdan incelenmesi hedeflenmiştir. Bu hedefe erişmek için, ilk olarak literatür taraması yapılarak psikolojik iyi oluş ve dindarlık kavramlarına dair bir giriş bölümü hazırlanmıştır. Sonrasında ise veri toplama amacıyla belirlenen Psikolojik iyi oluş ve dindarlık ölçekleri 13 ile 18 yaş aralığındaki 1356 ergene uygulanarak veri toplanmıştır. Toplanan veriler analize tabi tutulmuştur. Analiz sonucunda ergenlerin psikolojik iyi oluş ve dindarlık ortalamalarının yüksek olduğu bulunmuştur. Psikolojik iyi oluş düzeyi açısından 7. sınıf öğrencilerinin en yüksek, 8. sınıf öğrencilerinin en düşük ortalama puanlarına sahip olduğu; dindarlık düzeyi bakımından ise 7. sınıf öğrencilerinin en yüksek, 10., 11. ve on 12. sınıf öğrencilerinin ise en düşük ortalama puanlara sahip olduğu tespit edilmiştir. Okul türüne göre Fen Lisesi ve Anadolu Lisesi öğrencilerinin en yüksek psikolojik iyi oluş ortalamasına sahip olduğu görülmektedir. Anadolu İmam-hatip Lisesi öğrencileri en yüksek dindarlık düzeyine sahipken, Fen Lisesi öğrencilerinin dindarlık ortalamasının en düşük olduğu görülmüştür. Demokratik bir anne-baba tutumuna sahip olan ergenlerde, psikolojik iyi oluş ve dindarlık düzeylerinin daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca ergenlerde psikolojik iyi oluş ile dindarlık düzeyi arasında anlamlı ve pozitif yönlü bir ilişki olduğu bulunmuştur.

Anahtar kelimeler: Din psikolojisi, Ergenlik, Psikolojik İyi Oluş, Din, Dindarlık.

^a Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, anustekinesimm@hotmail.com

^b Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, kusat@erciyes.edu.tr



AN EXAMINATION OF THE RELATIONSHIP BETWEEN PSYCHOLOGICAL WELL-BEING AND RELIGIOSITY IN ADOLESCENTS IN TERMS OF SOME VARIABLES

Abstract

Adolescence is a period in which individuals face significant physical, emotional, social and cognitive changes. The fact that young people are in a positive state in areas such as emotional balance, self-confidence, identity development, social relationships and coping with stress is related to their psychological well-being. Adolescence is often a period of intense search for identity. Adolescents can search for their religious identities and understand themselves better in this process. In this study, it was aimed to examine the relationship between psychological well-being and religiosity in a sample of adolescents from a descriptive and relational perspective. In order to achieve this goal, an introductory section on the concepts of psychological well-being and religiosity was prepared by first reviewing the literature. Then, the psychological well-being and religiosity scales determined for data collection were applied to 1356 adolescents between the ages of 13 and 18 and data were collected. The collected data were subjected to analysis. As a result of the analysis, it was found that adolescents' psychological well-being and religiosity averages were high. In terms of psychological well-being level, 7th grade students had the highest mean scores and 8th grade students had the lowest mean scores; in terms of religiosity level, 7th grade students had the highest mean scores and 10th, 11th and 12th grade students had the lowest mean scores.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Psychology of Religion, Adolescence, Psychological Well-Being, Religion, Religiosity.



Giriş

Ergenlik, bireyler için pek çok zorluğu, riski ve fırsatı içinde barındıran önemli bir gelişim aşamasıdır. Bedensel büyüme, hormonal değişimler, bilişsel gelişim, kimlik arayışı, yetişkinlerle sosyal ilişkilerdeki karmaŐalar bu dönemde bazı ruhsal dalgalanmalara neden olmaktadır. Bunun yanında çağımızın hızlı teknolojik, sosyo-ekonomik değişim indeksi ve ergenlerin bu yeni duruma adapte olmaya yönelik ilgileri onların pek çok alanda karmaŐıklaŐan bir ortam içerisine girmelerine neden olmaktadır. Bu durum ergenlerin ruhsal sağlıklarını koruma ve geliştirme ihtiyacını beraberinde

getirmektedir.

Psikolojinin ilgisi, ruhsal hastalıklar ve anormal davranış sergileyen bireylerden ruh sağlığı ve pozitif psikolojiye doğru kaymaktadır (Ulu, 2018, s. 184). Günümüz dünyasında artık insanın yaratılış potansiyelinin iyiye, güzele ve diğerleri ile olumlu ilişkiler kurmaya, geleceğe daha güven içerisinde bakmaya yönelik bir eğilim içerisinde olduğu görülmektedir. Artık insan zorluklarla baş etmenin ötesinde hedefine ulaşmak için neler yapmalıdır, güçlü potansiyelini nasıl kullanmalıdır, anlayışı gelişmektedir. İnsanın bu eğilimlerinden birisi de psikolojik iyi oluş olarak kavramlaştırılmaktadır. Psikolojik iyi oluş, insanın kendi potansiyelini gerçekleştirilmesi, yaşamın zorluklarıyla baş edebilmesi ve anlamlı ilişkiler kurabilmesi açısından kritik bir olgudur. Bu dönemde psikolojik iyi oluş, bireyin kendini anlaması, kabul etmesi ve yaşamındaki amacını bulması açısından kritik bir rol oynar. Aynı zamanda, toplumsal değerlerin ve inançların gençlerin yaşamında oynadığı rol de göz ardı edilemez. Dinin de manevi ihtiyaçları karşılamanın yanında psikolojik iyi oluşu etkileme işlevine sahip olduğu yadsınamaz. Bu bağlamda bu çalışma, ergenlerde dindarlık ile psikolojik iyi oluş ilişkisini çeşitli değişkenler açısından analiz etmek amacıyla gerçekleştirilmiştir. Bu amaç kapsamında çalışmada:

a. Ergenlerin psikolojik iyi oluş ve dindarlık düzeyleri nasıldır?

b. Ergenlerin psikolojik iyi oluşu ve dindarlık düzeyleri arasında nasıl bir ilişki vardır?

c. Psikolojik iyi oluş ve dindarlık düzeyleri; okul türü, sınıf, ebeveyn tutumları değişkenleri açısından farklılaşmakta mıdır? sorularına cevaplar aranmıştır. Bu bağlamda araştırmada aşağıdaki hipotezler sınanmıştır:

- Psikolojik iyi oluş düzeyi ile dindarlık düzeyi arasında pozitif ilişki vardır.
- Psikolojik iyi oluş düzeyi ile dindarlık düzeyi sınıf düzeyine göre anlamlı farklılık gösterir.
- Psikolojik iyi oluş düzeyi ile dindarlık düzeyi okul türüne göre anlamlı farklılık gösterir.
- Psikolojik iyi oluş düzeyi ile dindarlık düzeyi anne-baba tutumuna göre anlamlı farklılık gösterir.

Araştırmada nicel araştırma yöntemlerinden yararlanılarak, psikolojik iyi oluş ve dindarlık düzeyleri arasındaki ilişki yukarıdaki değişkenler açısından incelenmiştir. Çalışmanın, ergenlerin dini inanışları ve psikolojik iyilik durumları arasındaki ilişkinin anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Literatür incelendiğinde ülkemizde ergenlerin

psikolojik iyi oluş düzeyleri ile dindarlık ilişkisi ile ilgili çalışmaların sayıca yetersiz düzeyde olduğu görülmektedir. Bu durum psikolojik iyi oluş ve dindarlığı; sınıf düzeyi, okul türü ve anne-baba tutumları gibi deėiŐkenlerle çalışma kkonusu yapan bu araştırmanın önemini ortaya koymaktadır.

A. Ergenlik

Latince’de “büyümek”, “olgunlaŐmak” anlamında kullanılan ergenlik (adolescent) kavramı (Aydın, 2020, s. 177; Temel & Aksoy, 2016, s. 10) bir durumu değil de daha çok bir süreci tanımlamaktadır. Bu dönemde bireyin yaşamında hızlı geliŐimlerin yaşandığı gözlenmektedir. Ergenliğin tanımının yapılması, yaş sınırının tespiti toplumlara, oğrafi ve iklimsel Şartlara ve yaŐanılan döneme göre farklılık gösterebilmektedir (Yavuzer, 2016, s. 261).

Cinsiyetin de beslenme, sağlık ve iklim faktörleri gibi ergenliğin başlama yaşı üzerinde etkili olduğu gözlemlenmiştir. Kızlar erkeklere nispeten daha erken ergenlik dönemi özellikleri gösterebilmektedirler. Ülkemizde ergenliğin başlangıcı kızlar için 12; erkekler için 12-14 yaŐları olarak belirtilmektedir (Yavuzer, 2016, s. 161).

Bu dönemde psikolojik ve sosyal değişimler de meydana gelmektedir (İnanç, Bilgin, & Atıcı, 2015, s. 231). Ergenlik, bireyin ailesinin gözetimine ve korumasına gereksinimin azalmaya başladığı, zihinsel özgürlük isteğinin ortaya çıktığı, yetiŐkinler gibi sorumluluk ve toplumda özgün bir yerinin olması gerektiği isteğinin oluştuğu bir dönem olarak görülebilir.

Toplumsal olarak, ergenlik dönemi, bireyin ebeveynlerinden ayrı bir kimlik geliştirmeye başlaması ve akranlarıyla iliŐkilerine daha fazla odaklanmasıyla başlar. Bu aşama, ergenin duygusal dalgalanmalar yaşadığı, ebeveynleriyle çatışmalar yaşadığı ve riskli davranışlarda bulunduğu bir dönem olarak tanımlanmaktadır, bu nedenle genellikle “fırtına ve sıkıntı” dönemi Şeklinde isimlendirilir (Smith, 2017, s. 1). Ergenlik biyolojik bir süreçle başlar ancak kültürel faktörlerle Şekillenir ve yetiŐkinliėe geçişte önemli bir rol oynar. Bu sebeple, ergenlikten yetiŐkinliėe geçiş sürecinde kültürel standartlar ve deneyimler daha belirleyici rol oynamaktadır (Santrock, 2020, s. 19).

B. Psikolojik İyi Oluş

Bradburn (1969), Aristo’ya dayanarak bu kavrama, mutluluk arayışı içerisindeki bireyin hedeflediği refah düzeyini, Yunanca’da mutluluk anlamına gelen “Eudamonia” kavramıyla değinmiştir.

Psikolojide bireyin iyi oluşu ile ilgili yapılan çalışmalarda, psikolojik iyi oluş ve öznel iyi oluş Şeklinde iki ana yaklaşımın ne çıktığı dikkat

çekmektedir. Bu yaklaşımlar, hedonik ve eudaimonik yaklaşımları içermektedir. İyi oluş çalışmalarında, hedonik yaklaşım iyi oluşu mutluluğa indirgeyerek haz alma ve acıdan kaçınma olarak tanımlamaktadır. Eudaimonik yaklaşım ise anlam bulma ve bireyin potansiyelini gerçekleştirme üzerine odaklanmaktadır (Ryan & Deci, 2001, s. 141). Psikolojik iyi oluş kavramı, felsefi eudaimonizmin bilimsel açıdan tanımlanmasıyla ortaya çıkmıştır. Eudaimonizm, insanları inançlarına veya gerçek öz benliklerine dayalı olarak tanımlayarak bu doğrultuda yaşamalarını teşvik eden, etik ilkeleri olan bir teoridir (Waterman, 1993, s. 678). Eudaimonik yaklaşım, iyi olmayı, kişinin potansiyelini gerçekleşmesiyle ilişkilendirir. İlgili araştırmalar mutluluk ve iyi oluşun, yaşamdan basit bir haz ve tatmin duygularına ve iyi hissetme deneyimlerine dayalı olmadığını ileri sürer. Psikolojik iyi oluş, gerçek mutluluğa, erdemli bir hayatın yaşama ve anlamlı hedeflere yönelik hareket etme ile erişilebileceğine vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla psikolojik iyi oluş için asıl hedef, insanın olumlu potansiyelini gerçekleştirmesidir (Hefferon & Boniwell, 2011, s. 77). Bu bakış açısı iyi oluşu bir sonuç veya durumdan öte bireyin kapasitesini ortaya çıkarma, yaşamda aktif ve etken duruma getirme süreci olarak değerlendirmektedir (Deci & Ryan, 2008, s. 2).

Psikolojik iyi oluş ile ilgili literatürde yaygın olarak Ryff'in (1989) Çok Boyutlu Psikolojik İyi Oluş modeli kullanılır. O, bireyin psikolojik iyi oluşunu altı boyutta açıklamıştır: Kendini kabul, Bireysel gelişim, Diğerleriyle olumlu ilişkiler, Çevresel hakimiyet, Yaşam amacı, ve Özerklik (Ryff, 1989, s. 1070).

Psikolojik iyi oluşu ölçmek için geliştirilen diğer bir ölçek ise Diener ve arkadaşlarının (2009) ölçeğidir. Ölçek 8 maddelik olup, başlangıçta "Psychological Well-Being Scale" olarak adlandırılmış, ancak daha sonra daha uygun olduğu düşünülerek "Flourishing Scale" olarak değiştirilmiştir. Türkçe'ye ise Telef (2013) tarafından "Psikolojik İyi Oluş Ölçeği" olarak uyarlanmıştır. Olumlu ifadelerden oluşan ölçekte maddeler 1 ile 7 arasında puanlanarak en düşük 8 en yüksek 56 puan alınır. Alınan puanların yüksek olması psikolojik olarak iyi olma anlamı taşımaktadır (Diener vd., 2009, ss. 247-266). Tek faktörden oluşan ölçeğin bu araştırmada kullanılmasının uygun olduğuna karar verilmiştir.

C. Dindarlık

"Din" kelimesi, köken olarak Arapça olup, "örf, âdet, gidilen yol, itaat, ceza ve mükâfat, millet" anlamlarında kullanılmaktadır (İbn Manzûr, 1993, s. 169; Karacoşkun, 2015, s. 62; Uysal, 1996, s. 16). Latince'de ise din için kullanılan "religio" kelimesi iki kökenden oluşmaktadır. Birincisi "religere",

bir şeyi mükerrer ve dikkatli bir şekilde yapma; diğeri “religare”, bağlanmak anlamını taşımaktadır. Bu bağlamda dinin, insanların hem Tanrı’ya hem de birbirlerine bağlanmasını ifade eden bir kavram olduğu anlaşılmaktadır (Karacoşkun, 2015, s. 62; Taplamacıoğlu, 1963, ss. 49-50). Müslüman din bilginleri özellikle semavi dinleri dikkate alarak dini işlevselci bir yaklaşımla, “Din, akıl sahiplerini kendi iradeleriyle şimdiki halde (dünyada) salâha, gelecekte (âhirette) felâha sevkedene, Allah tarafından konulmuş bir kanun.” olarak tanımlamaktadırlar (Tümer, 2024).

Dinin varlığı, insanlık tarihi boyunca mevcut olmuş ve insanlar her dönemde dine, dinin kurallarına belli ölçüde bağlı kalmış ve onun ritüellerini uygulamışlardır. Din ve inançla ilgili uygulamaların, insanlığın bulunduğu her coğrafyada ve her zaman diliminde gözlemlenen bir olgu olduğu anlaşılmaktadır (Kula, 2014, ss. 222-224; Tanrıverdi, 2018, s. 596).

Türkçe sözlükte “din inancı güçlü, din kurallarına bağlı (kimse), mütedeyyin” anlamlarına gelen dindar kelimesi (Ayverdi, 2008, s. 726; Develioğlu, 2013, s. 222), “din” sözcüğünün sonuna Farsça “dar” ekinin eklenmesiyle türetilmiştir (Günay, 2006, s. 8). Dindarlık ise “dindar olma durumu, mütedeyyinlik” anlamına gelmektedir (Akalın, 2011, s. 668).

Dindarlık, “dini ilkelerin hem bireysel hem de toplumsal yaşantıya aktarılmış hali” (Köse & Ayten, 2015, s. 111) veya “dinin, bireyin hayatında aldığı biçim” (Peker, 2012, s. 42), “Zihinlerde kutsal bir öğreti olarak değerlendirilen dinin bireyin yaşamında varlık göstermesi.” (Kayıklık, 2006, s. 491), belirli bir zaman ve şartlar altında bir kişi, grup ya da toplum tarafından belli bir dinin inanç ve öğretilerinin yaşanması olarak ifade edilebilir (Hökelekli, 2012, s. 43). “Dinin insan hayatına nüfuz derecesi” olarak da tanımlanmaktadır (Kızılgeçit, 2011, s. 86).

Yukarıdaki tanımlar bize, dindarlığın tek boyutlu bir özellik göstermediğini ve bireysel, sosyal, kültürel, tarihsel, fiziksel, yaş, cinsiyet, eğitim durumu gibi faktörlere bağlı olarak değişiklik gösterdiğini ve inanın bütün yaşam alanlarına yansıdığını göstermektedir.

Bu sebeple dindarlık farklı açılardan tanımlanmış, boyutlandırılmış ve ölçülmüştür. Din bilimcilerinin egemen görüşü, dindarlığın çok boyutlu bir fenomen olduğudur (Günay, 2006, s. 30). Dindarlığı çok boyutlu bir sistem olarak ilk kez kavramsallaştıran kişi Glock’tur. Glock’a göre din, her toplumda ve hatta her birey için farklı anlamlara gelir. Dünya dinlerinde dini anlayış açısından da farklılıklar mevcuttur. Bu farklılıklara rağmen bazı genel ortak boyutları üzerinde uzlaşma bulunmaktadır. Glock, bütün dünya dinlerinde gözlemediği ortak noktaları 5 boyut altında toplamıştır. Buna göre

dindarlık, inanç, bilgi, ibadet, tecrübe ve etki olmak üzere beş boyuttan oluştuğunu ifade etmiştir (Glock, 2017, s. 295).

Türkiye’de de dindarlığın çok boyutluluk özelliği üzerinden hareketle dindarlık ölçekleri geliştirilmiştir. Uysal (1995) İslam dini kültürü dikkate alarak İslami Dindarlık Ölçeğini geliştirmiş ve daha sonraki süreçte ise Ayten (2009) doktora çalışmasında Uysal’ın ölçeğini esas alarak dinin inanç-etki ve ibadet-bilgi olmak üzere iki boyutlu ve 10 maddeden oluşan Dindarlık Ölçeğini geliştirmiştir. Bu çalışmada bu ölçeğin kullanılmasının uygun olduğu kanaatine varılmıştır.

D. Yöntem

1. Katılımcılar

Araştırmanın örneklemini, Diyarbakır ilinde MEB’e bağlı devlet okullarının ortaokul 7 ve 8. Sınıf öğrencileri ile lise öğrencilerinden 13-18 yaş aralığında 1356 öğrenci oluşturmaktadır. Tesadüfi olmayan örnekleme yöntemi olan kolayda uygun bir örnekleme yöntemi kullanılarak katılımcı grubu seçilmiştir.

Tablo 1: Demografik Değişkenlere Göre Örneklem Dağılımı

Değişkenler		N	%	Değişkenler		N	%
Sınıf	7.sınıf	236	17,4	Okul Türü	Ortaokul	197	14,5
	8.sınıf	148	10,9		İmam Hatip Ortaokulu	193	14,2
	9.sınıf	247	18,2		Fen Lisesi	297	21,9
	10.sınıf	234	17,3		Anadolu Lisesi	272	20,1
	11.sınıf	257	19		Anadolu İmam Hatip Lisesi	214	15,8
	12.sınıf	234	17,3		Mesleki Teknik ve Anadolu Lisesi	183	13,5
Anne Tutumu	Baskıcı/Otoriter	183	13,5	Baba Tutumu	Baskıcı/Otoriter	194	14,3
	Eşitlikçi/Demokratik	722	53,2		Eşitlikçi/Demokratik	728	53,7
	Tutarsız (Bazen)	424	31,		Tutarsız (Bazen)	317	23,4

	Baskıcı Eşitlikçi)	Bazen		3		Baskıcı Eşitlikçi)	Bazen		
	İlgisiz		27	2		İlgisiz		117	8,6

Araştırma katılımcılarının 234'ü (%17,3) 12. Sınıfta, 257'i (%19) 11. sınıfta, 234'ü (%17,3) 10. Sınıfta, 247'si (%18,2) 9. sınıfta, 148'i (%10,9) 8. sınıfta, 236'sı (%17,4) 7. sınıfta, öğrenimlerini sürdürmektedir. Katılımcıların 183'ü (%13,5) Mesleki Teknik ve Anadolu Lisesinde, 214'ü (%15,8) Anadolu İmam-Hatip Lisesinde, 272'si (%20,1) Anadolu Lisesinde, 297'si (%21,9) Fen Lisesinde, 193'ü (%14,2) İmam-Hatip Ortaokulunda ve 197'si (%14,5) Ortaokulda eğitim-öğretime devam etmektedir. Bunların 27'si (%2) annelerini ilgisiz, 424'ü (%31,3) tutarsız, 722'si (%53,2) demokrat ve 183'ü (%13,5) otoriter olarak algılamaktadır. 194'ü (%14,3) babalarını baskıcı/otoriter, 728'i (%53,7) eşitlikçi/demokrat, 317'si (%23,4) tutarsız (bazen baskıcı bazen eşitlikçi), 117'si de (%8,6) ilgisiz olarak algılamaktadırlar.

2. Veri Toplama Araçları

a. Kişisel Bilgi Formu

Araştırmanın bağımsız değişkenleriyle ilgili veri toplamak için "Kişisel Bilgi Formu" oluşturulmuştur. Kişisel bilgi formunda öğrencilerin sınıf düzeyi, öğrenim gördüğü okul türü ve algılanan anne-baba tutumları yer almaktadır.

b. Psikolojik İyi Oluş Ölçeği

Diener ve arkadaşlarının (2009) geliştirdiği bu ölçek, Türkçeye Telef (2013) tarafından "Psikolojik İyi Oluş Ölçeği" olarak uyarlanmıştır. Tek faktörden oluşan ölçek güvenilirlik ve geçerlilik açısından makul düzeydedir. Telef (2013), çalışmasında Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısını .85 olarak bulmuştur (Telef, 2013, ss. 1297-1307).

c. Dindarlık Ölçeği

Araştırmada, Ayten'in (2009) geliştirdiği dindarlık ölçeği kullanılarak dindarlık düzeyleri değerlendirilmiştir. İnanç-etki ve bilgi-ibadet alt boyutlarından oluşan ölçeğin Cronbach Alpha değerinin .80 olduğu belirtilmiştir. Ölçeğin istatistiksel olarak geçerli olduğu sonucuna varılmıştır. Bu çalışmada, Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısının .86 olduğu görülmüştür. Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısının, bu çalışmada da .86 olduğu görülmüştür. Ayten (2019) geliştirdiği ölçeği ergen örnekleminde de kullanmıştır.

3. Verilerin Analizi

Verilerin analizinde nicel araştırma tekniklerinden yararlanılmıştır. Sınıf düzeyi, okul türü, anne-baba tutumu ile psikolojik iyi oluş ve dindarlık arasındaki anlamlı farkı belirlemek için tek yönlü varyans analizi (ANOVA) kullanılmıştır. Psikolojik iyi oluş ve dindarlık arasındaki ilişkiyi belirlemek için ise Pearson Korelasyon analizi uygulanmıştır.

4. İşlem

Araştırmaya gönüllü olarak katılmak isteyen öğrencilere çalışma hakkında bilgi verilerek ölçekler uygulanmıştır. Veriler Google Form aracılığı ve verilerin demografik değişkenler açısından dengeli dağılım sağlayabilmesi amacıyla yüz yüze görüşmeler sağlanarak elde edilmiştir. Verilerin sadece bilimsel araştırma kapsamında ve anonim olarak kullanılacağı konusunda güvence verilmiştir.

E. Bulgular

Tablo 2: Değişkenler Arasındaki İlişkiye Ait Pearson Korelasyon Analizi Sonuçları

Psikolojik İyi Oluş		
Dindarlık	Korelasyon (r)	,252
	p (2-tailed)	,000
	N	1356

Tablo 2 incelendiğinde ergenlerin psikolojik iyi oluş düzeyleri ile dindarlık düzeyleri arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır ($r = ,252$, $p < ,000$). Diğer bir ifade ile ergenlerin dindarlık düzeyi arttıkça psikolojik iyi oluş düzeyleri de artış göstermektedir.

Tablo 3: Ergenlerin Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık Düzeylerinin Sınıf Düzeyine Göre Tek Yönlü Varyans Analizi Sonuçları

		Sınıf Düzeyi	N	\bar{X}	S	F	P	Anlamlı Fark
Psikolojik İyi Oluş	A	7. Sınıf	236	40,18	9,56	3,69	,002	A>B ve E
	B	8. Sınıf	148	36,91	11,98			
	C	9. Sınıf	247	38,75	9,67			
	D	10. Sınıf	234	39,25	9,88			

	E	11. Sınıf	257	36,90	10,33			
	F	12. Sınıf	234	38,08	9,49			
		Toplam	1356	38,42	10,11			
Dindarlık	A	7. Sınıf	236	39,826	5,549	7,09	,000	A> E,D,F
	B	8. Sınıf	148	39,00	6,30			
	C	9. Sınıf	247	38,02	7,13			
	D	10. Sınıf	234	36,60	8,08			
	E	11. Sınıf	257	37,61	7,23			
	F	12. Sınıf	234	36,49	9,11			
		Toplam	1356	37,85	7,46			

Tablo 3' e göre ergenlerin psikolojik iyi oluş düzeylerinin sınıf düzeyine göre anlamlı farklılık gösterdiği görülmüştür ($F= 3,699$, $p<,05$). Farkın hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek için yapılan karşılaştırmalar neticesinde 7. Sınıf ($\bar{x}=40,186$) ile 8 sınıf ($\bar{x}=36,918$) ve 11. Sınıf ($\bar{x}=36,906$) öğrencileri arasında olduğu görülmektedir.

Ergenlerin dindarlık düzeylerinin sınıf düzeyine göre anlamlı farklılık gösterdiği görülmüştür ($F= 7,092$, $p<,05$). Farkın hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek için yapılan karşılaştırmalar neticesinde 7. Sınıf ($\bar{x}=39,826$) ile 10. ($\bar{x}=36,602$), 11. ($\bar{x}=37,610$) ve 12. Sınıf ($\bar{x}=36,495$) öğrencileri arasında olduğu görülmektedir.

Tablo 4: Ergenlerin Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık Düzeylerinin Okul Türüne Göre Tek Yönlü Varyans Analizi Sonuçları

		Okul Türü	N	\bar{X}	S	F	P	Anlamlı Fark
Psikolojik İyi Oluş	A	Ortaokul	197	40,28	9,48	4,2	,001	A>B ve F
	B	İmam-Hatip Ortaokulu	193	36,35	11,51			
	C	Fen Lisesi	297	39,03	8,85			

	D	Anadolu Lisesi	272	39,02	9,66			
	E	Anadolu İmam-Hatip Lisesi	214	38,20	10,46			
	F	Mesleki Teknik ve Anadolu Lisesi	183	36,95	10,90			
		Toplam	1356	38,42	10,11			
Dindarlık	A	Ortaokul	197	39,13	5,79	41,18	,000	E>C
	B	İmam-Hatip Ortaokulu	193	39,59	5,74			
	C	Fen Lisesi	297	32,94	9,60			
	D	Anadolu Lisesi	272	38,72	6,74			
	EE	Anadolu İmam-Hatip Lisesi	214	40,69	5,91			
	FF	Mesleki Teknik ve Anadolu Lisesi	183	38,01	5,51			
		Toplam	1356	37,85	7,46			

Tablo 4' e göre ergenlerin psikolojik iyi oluş düzeylerinin okul türüne göre anlamlı farklılık gösterdiği görülmüştür ($F= 4,2$ $p<,05$). Farkın hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek için yapılan karşılaştırmalar neticesinde Ortaokulda öğrenim gören ($\bar{x}=40,289$) ergenler ile İmam-Hatip Ortaokulu ($\bar{x}=36,357$) ve Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesinde öğrenim gören ($\bar{x}=36,956$) ergenler arasında olduğu görülmektedir. İmam Hatip Ortaokulu ve Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi öğrencilerinin psikolojik iyi oluş düzeylerinin diğer okul türlerine göre düşük ve Ortaokul düzeyine göre ise anlamlı şekilde düşük olduğu anlaşılmaktadır.

Ergenlerin dindarlık düzeylerinin okul türüne göre anlamlı farklılık

gösterdiği görülmüştür ($F= 41,187$ $p<,05$). Farkın hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek için yapılan karşılaştırmalar neticesinde Anadolu İmam-Hatip Lisesinde öğrenim gören ($\bar{x}=40,691$) ergenler ile Fen Lisesinde öğrenim gören ($\bar{x}=32,946$) ergenler arasında olduğu görülmektedir.

Tablo 5: Ergenlerin Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık Düzeylerinin Anne Tutumuna Göre Tek Yönlü Varyans Analizi Sonuçları

		Anne Tutumu	N	\bar{X}	S	F	P	Anlamlı Fark
Psikolojik İyi Oluş	A	Baskıcı/ Otoriter	183	36,37	10,42	22,98	,000	B> A, C, D
	B	Eşitlikçi/ Demokratik	722	40,46	9,81			
	C	Tutarsız	424	36,18	9,57			
	D	İlgisiz	27	32,92	12,19			
		Toplam	1356	38,42	10,11			
Dindarlık	A	Baskıcı/ Otoriter	183	37,14	7,21	8,86	,000	B>A,C
	B	Eşitlikçi/ Demokratik	722	38,80	7,18			
	C	Tutarsız	424	36,55	7,85			
	D	İlgisiz	27	37,85	6,96			
		Toplam	1356	37,85	7,46			

Tablo 5' e göre ergenlerin psikolojik iyi oluş düzeylerinin anne tutumuna göre anlamlı farklılık gösterdiği görülmüştür ($F = 22,981$, $p<,05$). Farkın hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek için yapılan karşılaştırmalar neticesinde eşitlikçi-demokratik ($\bar{x}=40,465$) ile baskıcı-otoriter ($\bar{x}= 36,371$), tutarsız ($\bar{x}=36,181$) ve ilgisiz ($\bar{x}=32,925$) anne tutumları arasında olduğu görülmektedir.

Ergenlerin dindarlık düzeylerinin anne tutumuna göre anlamlı farklılık gösterdiği görülmüştür ($F = 8,862$, $p<,05$). Farkın hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek için yapılan karşılaştırmalar neticesinde eşitlikçi-demokratik ($\bar{x}=38,801$) ile tutarsız ($\bar{x}=22,870$) ve baskıcı-otoriter

(\bar{x} = 37,147) tutumları arasında olduğu anlaşılmaktadır.

Tablo 6: Ergenlerin Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık Düzeylerinin Baba Tutumuna Göre Tek Yönlü Varyans Analizi Sonuçları

		Baba Tutumu	N	\bar{X}	S	F	P	Anlamlı Fark
Psikolojik İyi Oluş	A	Baskıcı/Otoriter	194	36,74	11,28	27,04	,000	B> A, C, D
	B	Eşitlikçi/Demokratik	728	40,57	9,63			
	C	Tutarsız	317	36,16	9,13			
	D	İlgisiz	117	33,96	10,30			
		Toplam	1356	38,42	10,11			
Dindarlık	A	Baskıcı/Otoriter	183	37,536	7,557	11,15	,000	B>D,C
	B	Eşitlikçi/Demokratik	722	38,864	6,934			
	C	Tutarsız	424	36,154	7,928			
	D	İlgisiz	27	36,735	8,227			
		Toplam	1356	37,856	7,465			

Tablo 6' ya göre ergenlerin psikolojik iyi oluş düzeylerinin baba tutumuna göre anlamlı farklılık gösterdiği görülmüştür (F = 27,045, p<,05). Farkın hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek için yapılan karşılaştırmalar neticesinde farklılığın, eşitlikçi-demokratik (\bar{x} =40,57) ile baskıcı-otoriter (\bar{x} = 36,74), tutarsız (\bar{x} =36,16) ve ilgisiz (\bar{x} =33,96) baba tutumları arasında olduğu görülmektedir.

Ergenlerin dindarlık düzeylerinin baba tutumuna göre anlamlı farklılık gösterdiği görülmüştür (F = 11,155, p<,05). Farkın hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek için yapılan karşılaştırmalar neticesinde farkın eşitlikçi-demokratik (\bar{x} =38,864) ile tutarsız (\bar{x} =36,154) ve ilgisiz (\bar{x} =36,735) tutumlar arasında olduğu görülmüştür.

F. Tartışma ve Sonuç

Çalışmada psikolojik iyi oluş ile dindarlık arasında anlamlı ve olumlu ilişki olduğu görülmüştür. Silva ve arkadaşlarının (2007), yaptığı çalışmada,

dindar ve madde kullanmayan gençlerin , diğer gençlere göre daha yüksek psikolojik iyi oluş düzeyine sahip olduğunu tespit etmişlerdir. Pandya (2017) tarafından gerçekleştirilen çalışmada, katılımcılara özel olarak tasarlanmış bir manevi eğitim program uygulanmıştır. Araştırma sonucunda deney grubunun psikolojik iyi oluş ve mutluluk düzeyinin, kontrol grubundan daha yüksek olduğu bulunmuştur.

Koenig ve Larson'un (2001, s. 71) iyi oluş ile ilgili çalışmaları incelendiğinde 100 çalışmadan 79'unda dini inanç ve ibadetlerin mutluluk, yaşam doyumu ve moralle pozitif ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Bir başka ifadeyle dini inanç ve ibadetlerin artmasıyla psikolojik iyi oluş düzeyinin yükseldiği söylenebilmektedir. Yapılan çalışmalar incelendiğinde benzer sonuçların olduğu görülmektedir (Acar Çınar, 2018, s. 11; Arvas, 2017, s. 191; Butler-Barnes, Martin, & Boyd, 2017, s. 115; Francis & Kalder, t.y., s. 179; M. Kaya & Küçük, 2017, s. 28; Laurencelle, Abell, & Schwartz, 2002, s. 109; McCullough & Snyder, 2000; Sözer, 2017, ss. 30-31).

Bu çalışmada ergenlerin sınıf düzeyleri ile psikolojik iyi oluş düzeyleri arasında da anlamlı bir ilişkinin varlığı gözlenmektedir. 7. sınıfların en yüksek 8. ve 11. sınıfların ise anlamlı şekilde en düşük iyi oluş düzeyine sahip oldukları görülmektedir. Alanyazın incelendiğinde sınıf düzeyi ile psikolojik iyi oluş arasında anlamlı farklılığın bulunduğu çalışmalara rastlanmaktadır (Hamurcu 2011; Küçü 2018). Halisdemir (2013), araştırmasında 12. sınıf ergenlerinin psikolojik iyi oluş düzeyinin, diğer sınıf seviyelerindeki ergenlere kıyasla yüksek olduğunun sonucuna ulaşmıştır.

Ergenlerin sınıf seviyeleri ile dindarlık düzeyleri arasında, 7. sınıf öğrencileri lehine anlamlı bir fark gözlemlenmiştir. Zihinsel olgunluğa erişen ergenler, dini ve doğaüstü kavramları düşünmeye başlarlar. Bu dönemde, psikolojik ve fizyolojik olarak hızlı bir değişim sürecinden geçerken, dini duygularında şüphe, bunalım ve sorgulama eğilimleri ortaya çıkabilir. Dini gelişim sürecinde, ergenlerin kafa karışıklığı ve şüphe yaşaması da oldukça yaygındır (Yüksel, 2013, s. 122). Bilişsel olarak olgunlaşmaya başlayan ergen, çocukluk dönemindeki pasif tutumundan uzaklaşıp kendisiyle ilgili konuları bağımsız bir şekilde düşünmeye başlar. Din de bu dönemde ilgi duyduğu alanlardan biri haline gelir ve ergen, dini meseleler üzerine kafa yorup inançlarını yeniden değerlendirmeye başlar. Dinin buyrukları ve rehberliği karşısında kendi duruşunu belirler. Bazı dini konuları içselleştirip güçlü bir şekilde sahiplenirken, okulda öğrendiği pozitif bilimlerin bazı dini görüşlerle çelişmesi, derslerde, kitaplarda ve arkadaş çevresinde karşılaştığı farklı fikirler nedeniyle inancının güvenilirliğini sorgulamaya başlayabilir ve bu

süreçte inançlarını yeniden değerlendirme ihtiyacı hissedebilir (Peker, 2014, s. 172). Dindarlık düzeylerinin üst sınıflarda azalmasının nedeni, örneklem grubunun ailelerinin genellikle geleneksel olarak dindar olmalarına rağmen, zamanla ergenlerin aile etkisinden uzaklaşarak akran gruplarına, medyaya ve popülizme maruz kalmasıyla birlikte, geleneksel düşünceye yönelik eleştirel düşüncenin ergenler arasında daha yaygın hale gelmesi ile açıklanabilir. Ergenlik döneminde yaşın ilerlemesiyle dindarlığın azaldığını gösteren başka araştırmalar da bulunmaktadır (Güven, 2021; Öztürk, 2017).

Psikolojik iyi oluş düzeyinin 7. sınıf öğrencilerinde en yüksek oluşu ile ilgili olarak, bu yaş grubunun ergenlik dönemine henüz tam olarak girmemiş olması, hayata büyük bir heyecan ve merakla yaklaşmaları, yaşamın çeşitli yönlerini keşfetme istekleri, genellikle daha az akademik stres ve gelecek endişesi taşımaları yer alabilir; bu durum onların psikolojik açıdan daha iyi olmalarını sağlayabilir. Son sınıftaki öğrenciler, zamanlarının çoğunu üniversite hazırlık süreci ve gelecek planlaması ile geçirmektedir. Bu öğrenciler genellikle üniversite sınavlarına ve tercihlerine ilişkin büyük kararlar almakta ve bu kararların sonuçlarıyla ilgili baskı altında bulunmaktadır. Bu durumun psikolojik iyi oluş düzeylerini olumsuz etkilediği söylenebilmektedir. 8. sınıf öğrencilerinin psikolojik iyi oluş düzeylerinin 7. sınıf öğrencilerine göre düşük olmasının benzer nedenlerle açıklanabileceği düşünülmektedir. Örneklemdeki gençlerin dini inançlarının vurgulanması ve 7. sınıf öğrencilerinin ailelerinin etkisinin hala belirgin olması, üniversite tercihleri gibi uzak hedeflerin bu grupta ön planda olmaması ve ailelerin seküler görüşlerinin henüz etkili olmaması, dinin hayatlarında önemli bir rol oynamasına neden olabilmektedir. Kimliklerini keşfetme ve anlama süreçlerinde, gençlerin dini inançları daha önemli bir kimlik bileşeni olarak algılamaları, daha az bağımsız arkadaş gruplarına sahip olmaları ve bu nedenle daha fazla dini etkiye maruz kalmaları, bu öğrencilerin daha dindar bir tutum sergilemelerine yol açabilir. Üst sınıf öğrencilerinin genellikle daha genç yaşlarda daha fazla eğitim ve deneyim kazanmış olmaları, bazı öğrencilerin dini inançlarını daha eleştirel bir şekilde değerlendirmelerine ve dini konuları daha karmaşık bir şekilde ele almalarına sebep olabilir. Bu durum, dindarlık düzeylerini olumsuz etkileyebilmektedir.

Araştırmadan elde edilen bulgular, ergenlerin psikolojik iyi oluş düzeylerinin okul türüne göre de farklılaştığını göstermektedir. En yüksek ortalama Ortaokul öğrencilerinde iken bunu Fen Lisesi ve Anadolu Liseleri takip etmektedir. Ortalamanın en düşük olduğu okullar Mesleki ve Teknik Anadolu Liseleri ve İmam Hatip Ortaokullarıdır. Ancak psikolojik iyi oluş

düzeşinin İmam Hatip Liselerinde yeniden bir yükseliőe geçtiği görölmektedir. Bu sonuç İmam Hatip Lisesi eğitiminin psikolojik iyi oluşa olumlu yönde bir etkisinin olduğunu göstermektedir. En yüksek ortalamanın normal Ortaokullarda iken en düşük ortalamanın İmam Hatip Ortaokulunda olması daha başka çalışmaların yapılmasına işaret etmektedir.

Özyurt (2020) da Ortaokula devam eden ile İmam Hatip Ortaokuluna devam eden lehine anlamlı düzeyde farklılık olduğunu bulmuştur. Kaya ve Candeğer (2019), farklı lise türlerini ele aldıkları çalışmalarında, İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin öznel iyi oluş düzeylerinin diğer liselerden daha yüksek olduğunu bulmuşlardır.

Okul türü açısından dindarlık düzeyine bakıldığı zaman, genel olarak sadece liseli ergenler dikkate alındığında beklendiği gibi, İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin dindarlık puanlarının daha yüksek olduğu gözlemlenmektedir. Kula'nın (2001, s. 152) çalışmasında İmam-Hatip Lisesi ile Anadolu Lisesi arasında; İncedal (2019), Sağır (2019) ve Onay'ın (2004) çalışmalarında İmam-Hatip Lisesi ile diğer okul türlerini karşılaőtırdıkları çalışmalarda anlamlı farklılıklar bulunmuşlardır. İmam-Hatip Liselerinde diğer liselere göre daha fazla dini ilimlerle ilgili derslerin verilmesi, yaőanılan çevrenin etkisi ve daha muhafazakar ailelerin çocuklarının özellikle İmam Hatip Lisesinde eğitim almalarını istemeleri ile açıklanabilir.

Öğrenim gördükleri okul türüne göre psikolojik iyi oluş düzeyleri arasındaki anlamlı bir farklılık ile ilgili olarak ise, Ortaokulda okuyan ergenlerin psikolojik iyi oluş düzeylerinin en yüksek düzeyde olduğu görülürken Mesleki Teknik Anadolu Lisesi ve İmam Hatip Ortaokulu ergenlerinin en düşük ortalamaya sahip olmaları, üzerinde düşünölmesi gereken önemli bir sonuç olarak görölmektedir. İmam Hatip Ortaokulu öğrencilerinin psikolojik iyi oluş düzeyi açısından diğer Ortaokul öğrencilerinden daha düşük olmasının nedeni, bu okullara ebeveynlerinin tercihlerine göre devam etmelerine bağlı olarak motivasyonlarının, okul memnuniyetlerinin ve yaşam doyumlarının düşmesi olabilmektedir.

Mesleki Teknik ve Anadolu Lisesi öğrencilerinin "daha düşük seviyeli" veya "az yetenekli" şeklinde algılanmaları, bu öğrencilerin kısıtlı kariyer imkanlarına sahip olmaları ve akademik eksiklik hissi nedeniyle özsayığlarının zedelenmesi, kendi kişisel ilgi ve tutkularını ihmal etme eğiliminde olmaları gibi durumlar, psikolojik iyi oluşlarını olumsuz etkileyebilmektedir. Fen Liselerinde eğitim gören öğrenciler genellikle yüksek akademik performans sergilerler. Bu başarı, özsayığı ve özđüveni artırabilir ve dolayısıyla psikolojik iyilik hallerini olumlu yönde etkileyebilir.

Bilim ve teknoloji alanında eğitim almış olmaları, gelecekteki kariyer potansiyelleri konusunda öğrencilere umut ve motivasyon vererek olumlu bir bakış açısına sahip olmalarını sağlayabilir.

Öğrencilerin benzer ilgi alanlarına sahip olan akranlarla bir araya gelmesi, sosyal destek ve paylaşılan deneyimlerin artmasıyla birlikte psikolojik iyi oluşlarını artırabilir.

İmam Hatip Liselerinde temel olarak dini eğitim sunulmaktadır. Bu durum, öğrencilerin dini bilgilerini genişletmelerine ve dini kavramları daha derinlemesine anlamalarına yardımcı olabilir. Ayrıca, öğrencilerin ibadetleri ve ritüelleri daha düzenli bir şekilde yerine getirmesi, benzer inançlara sahip olan akranlar ve öğretmenlerle daha sık etkileşimde bulunmaları dini konularda daha fazla destek alma ve deneyim edinme fırsatı sunabilir. Ayrıca İmam Hatip Lisesi öğrencilerinden böyle bir davranış beklentisi veya kendilerine yönelik böyle bir beklenti içerisinde olmaları bu sonuca yol açmış olabilir. Fen Lisesi öğrencilerinin, sıkı akademik programları ve yoğun çalışma temposu, onların zamanlarını dini pratiklere daha az ayırmalarına ve daha az ilgi duymalarına yol açabilmektedir.

Araştırmada, demokratik anne-baba tutumuna sahip ergenlerin psikolojik iyi olma düzeylerinin, baskıcı anne-baba tutumuna sahip ergenlere kıyasla daha yüksek olduğu gözlemlenmiştir. Aydın (2019) tarafından yapılan araştırma, ergenlerin psikolojik iyi olma düzeyleri ile demokratik anne-baba tutumu arasında olumlu bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur. Benzer sonuçları destekleyen başka çalışmalar da literatürde bulunmaktadır (Anuştekin & Anuştekin, 2023; Cripps & Zyromski, 2009; Demirci & Şar, 2017; Driscoll, Russel, & Corckett, 2008; Güler, 2019; Küçük, 2020).

Anne-baba tutumlarının kişilik gelişimine büyük etkisi dikkate alındığında, psikolojik iyi oluş ile anne-baba tutumu arasında bir ilişkinin olacağı öngörülebilir (Küçük, 2020). E. Erikson psiko-sosyal kişilik gelişim teorisi açısından bakıldığında, demokratik, ilgili anne-baba tutumuna sahip birey, genellikle kendine güveni tam, davranışlarını yönlendirebilen, problem çözme yetenekleri gelişmiş ve duygu ve düşüncelerini çekinmeden belirten bir yapıdadır. Başkalarının etkisi olmaksızın sorumluluk alabilen, kendi kararlarını verme becerisine sahip, sosyal açıdan aktif, yaratıcı ve cesur bir birey olarak gelişebilir. Otoriter ebeveyn tutumuna sahip birey, genellikle kendisini ifade etmekte zorlanabilir, içe kapanık ve çekingen olabilir. Otoriter ebeveynlik, çocuğun bağımsız düşünme ve karar verme yeteneklerini geliştirmesini engelleyebilir, bu nedenle yetişkinlikte

sorumluluk almakta ve kendi kararlarını vermede güçlük çekebilir. Ayrıca, sürekli baskı altında olması, isyan etme eğiliminde olmasına veya kurallara karşı gelmesine yol açabilir. Eğer aile içinde şiddet görmüşse, kendisini değersiz ve aşağılanmış hissedebilir. Bu tarz bir ebeveynlik yaklaşımı, çocuğun psikolojik sağlığına olumsuz etki edebilir ve yetişkinlikte çeşitli psikolojik sorunlara yol açabilir.

Ergenlerin anne-baba tutumu ile dindarlık düzeyleri arasındaki ilişki ile ilgili olarak; anne-babalarını demokratik olarak algılayanların, dindarlık düzeylerinin, ebeveynlerini baskıcı, tutarsız veya ilgisiz şekilde algılayanlardan daha yüksek olduğu görülmüştür. Demokratik bir aileye sahip olanlar ve anne-babalarının davranışlarını “olumlu ve demokratik” olarak algılayanların diğer tutumlarda algılayanlardan daha yüksek dindarlık düzeyinde olduğu görülmüştür (Güven, 2021; Uysal, 2006). Ergenlerde otoriter ebeveynlik tarzının artmasıyla dinin önemi azalmaktadır (Şahin, 2007). Bu sonuç, ergenlerin demoktarit anne-babalarının dini ve kültürel değerlerini sahiplenmeye yönelik bir eğilim içerisinde olabileceğini göstermektedir.

Yapılan araştırma sonucunda elde edilen veriler istatistiksel olarak incelendiğinde şu sonuçlara ulaşılmıştır:

-Ergenlerin psikolojik iyi oluş ve dindarlık düzeylerinin yüksek olduğu görülmüştür.

-Ergenlerin dindarlık düzeyleri ile psikolojik iyi oluş düzeyleri arasında olumlu ve anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.

- Cinsiyete göre psikolojik iyi oluş düzeylerinde anlamlı farklılık görülmemiş; dindarlık düzeylerinde ise kızlar lehine anlamlı fark tespit edilmiştir.

- Sınıf düzeyi açısından psikolojik iyi oluş düzeyleri ve dindarlık düzeyleri ile arasında anlamlı bir farklılık görülmüştür. 7. Sınıfa devam eden ergenlerin psikolojik iyi oluş açısından en yüksek ortalamaya; 8 ve 11. sınıfların ise en düşük ortalamalara sahip olduğu görülmüştür. 7. Sınıf ergenleri en yüksek dindarlık ortalamasına sahipken 11,10 ve 12. Sınıf ergenlerinin sırasıyla en düşük dindarlık ortalamasına sahip olduğu bulgulanmıştır.

-Okul türüne göre psikolojik iyi oluş ve dindarlık düzeylerinde anlamlı fark olduğu görülmüştür. İmam Hatip Ortaokulu ve Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi öğrencilerinin psikolojik iyi oluş düzeylerinin diğer okul türlerine göre düşük ve Ortaokul düzeyine göre ise anlamlı şekilde düşük olduğu; dindarlık düzeyleri açısından ise Anadolu İmam-Hatip Lisesinde öğrenim gören

ergenlerin en yüksek; Fen Lisesinde öğrenim gören ergenlerin en düşük ortalamalara sahip olduğu görülmektedir.

-Anne-babasını demokratik tutumda algılayan ergenlerin diğer tutumlarda (baskıcı-otoriter, tutarsız ve ilgisiz) algılayan ergenlere göre daha yüksek psikolojik iyi oluş ve dindarlık düzeyine sahip oldukları görülmüştür.

Anne-baba tutumlarının psikolojik iyi oluş ve dindarlığı etkisi dikkate alındığında anne-babaların ergenlere yönelik sağlıklı iletişim içerisinde olmaları onların benlik saygılarının yüksek olması ve sosyo-kültürel değerleri benimsemeleri açısından oldukça önemli sonuçlar ortaya koyacağı düşünülmektedir. Buna yönelik aile eğitimleri verilebilir.

Psikolojik iyi oluş ile dindarlık arasında olumlu ilişkiyi referans alarak kimlik inşa sürecinde ve sınav hazırlık aşamasında olan ergenlerin yaşadığı problemleri azaltmaya yönelik birey ve grup odaklı çalışmalar yapılabilir. Bu çalışma nicel yöntemlerle yapılmıştır. Daha kapsamlı ilişkilerin elde edilebilmesi nitel araştırmaların yapılması faydalı olacaktır.



Hakem: Dış, Bağımsız.

Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

Bu çalışma "Ergenlerde hayatın anlamı, psikolojik iyi oluş, dindarlık ilişkisi(Diyarbakır örneği)" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

2. Yazar Katkıları:

Fikir: MNA-AK; **Kavramsallaştırma:** MNA-AK; **Literatür Taraması:** MNA; **Veri Toplama:** MNA; **Veri İşleme:** MNA; **Analiz:** MNA-AK; **Yazma - orijinal taslak:** MNA-AK; **Yazma - inceleme ve düzenleme:** MNA-AK.

3. Etik Kurul İzni:

Bu çalışma için etik kurul izni, Erciyes Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'nun 27.04.2021 tarihli ve 228 numaralı kararı ile alınmıştır.

4. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.



KAYNAKÇA

- ACAR ÇINAR, H. (2018). Din görevlilerinin dini yönelim biçimleri ile psikolojik iyi oluş durumları arasındaki ilişki: Sivas Örneği. *Electronic Turkish Studies*, 13(26), 1-18.
- AKALIN, Ő. H. (2011). *Türkçe sözlük*. (11. Baskı). Ankara: TDK.
- ALMAS, G. (2010). *Evlilikte uyum ve inanç gelişimi arasındaki ilişkiler*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
- ANUŞTEKİN, M. N. (2023). *Ergenlerde hayatın anlamı, psikolojik iyi oluş, dindarlık ilişkisi (Diyarbakır örneği) (Doktora tezi)*, Erciyes Üniversitesi, Kayseri.
- ANUŞTEKİN, M. N., & ANUŞTEKİN, M. (2023). İmam-hatip lisesi öğrencilerinde hayatın anlamı ve psikolojik iyi oluş (Ergani örneği). İçinde O. Bozan, A. Ertekin, A. Cengiz, & A. Kaçmaz (Ed.), *Cumhuriyetin 100. Yılında Ergani Din-Eğitim-Kültür*. Ekin Basım Yayın Dağıtım.
- ARVAS, F. B. (2017). Öznel iyi-olma hali ile dini inançlar arasındaki ilişki üzerine bir inceleme. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26(2), 165-201.
- AYDIN, B. (2020). *Çocuk ve ergen psikolojisi*. (7. Basım). Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- AYTEN, A. (2009). *Prososyal davranışlarda dindarlık ve empatinin rolü*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- AYTEN, A., & YILDIZ, R. (2016). Dindarlık, hayat memnuniyeti ilişkisinde dinî başa çıkmanın rolü nedir? Emekliler üzerine bir araştırma. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 16(1), 281-308.
- AYTEN, A., & ACAT, B. (2019). Ergenlerde internet bağımlılığı, değerler ve dindarlık düzeylerinin hayat memnuniyetini yordama gücü: Lise öğrencileri üzerine bir araştırma. *Addicta: The Turkish Journal on Addictions*, 6(3), 847-870.
- AYVERDİ, İ. (2008). *Misalli büyük Türkçe sözlük*. (C. 1). İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- BRADBURN, N. M. (1969). *The structure of psychological well-being*. Chicago: Aldine.
- BUTLER-BARNES, S. T., MARTIN, P. P., & BOYD, D. T. (2017). African American adolescents' psychological well-being: The impact of
-

- parents' religious socialization on adolescents' religiosity. *Race and Social Problems*, 9(2), 115-126.
- CRIPPS, K., & ZYROMSKI, B. (2009). Adolescents' psychological well-being and perceived parental involvement: Implications for parental involvement in middle schools. *RMLE Online*, 33(4), 1-13.
- DECI, E. L., & RYAN, R. M. (2008). Hedonia, eudaimonia, and well-being. *An Introduction. Journal of Happiness Studies*, (9).
- DEMİRÇİ, İ., & ŞAR, A. H. (2017). Kendini bilme ve psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkinin incelenmesi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6(5), 2710-2728.
- DEVELİOĞLU, F. (2013). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi.
- DIENER, E., WIRTZ, D., BISWAS-DIENER, R., TOV, W., KIM-PRIETO, C., CHOI, D. W., & OISHI, S. (2009). New measures of well-being. *In Assessing well-being*, 247-266.
- DOĞAN, M. (2016). *Sabır psikolojisi: Pozitif psikoloji bağlamında bir araştırma*. (1. Baskı). İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- DRISCOLL, A. K., RUSSEL, S. T., & CORCKETT, L. J. (2008). Parenting styles and youth wellbeing across immigrant generations. *Journal of Family Issues*, 29(2), 185-209.
- EKŞİOĞLU, H. (2011). *İnanç veya dünya görüşüne sahip olma tarzıyla psikolojik iyi olma arasındaki ilişki*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
- ERDOĞRUCA KORKMAZ, N. (2012). *Bağlanma, insan-Tanrı ilişkisi ve psikolojik iyilik hali*. (Yayınlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- EROĞLU, F. (2017). *Evli bireylerde psikolojik iyi oluş ile ebeveyn tutumları arasındaki ilişkinin incelenmesi*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- FRANCIS, L. J., & KALDER, P. (t.y.). The relationship between psychological well-being and Cristian faith and practice in an Australian population sample. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 4(1), 179-184.
- GLOCK, C. Y. (2017). Dindarlığın boyutları üzerine. İçinde Y. Aktay & M. E. Köktaş (Ed.), & M. E. Köktaş (Çev.), *Din Sosyolojisi* (ss. 293-318). İstanbul: Vadi Yayınları.
- GÖCEN, G. (2012). *Şükür ve psikolojik iyi olma arasındaki ilişki üzerine bir alan*

- araştırması*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- GÖCEN, G. (2014). *Şükür pozitif psikolojiden din psikolojisine köprü*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- GÜLER, M. (2019). *Üniversite öğrencilerinde siber zorbalık ve psikolojik iyi oluşun incelenmesi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzincan.
- GÜNAY, Ü. (2006). Dindarlığın sosyolojisi. İçinde Ü. Günay & C. Çelik (Ed.), *Dindarlığın sosyo-psikolojisi*. Adana: Karahan Kitabevi.
- GÜVEN, Ö. F. (2021). *Ergenlerde sigara içme arzusu, öz-yeterlik ve dindarlık ilişkisi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- HALİSDEMİR, D. (2013). *Üniversite öğrencilerinin psikolojik iyi oluşları, kendini affetme düzeyleri ve geçmişe yönelik anne kabul red algıları arasındaki ilişkiler*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- HAMURCU, H. (2011). *Ergenlerin yetkinlik inançları ve psikolojik iyi oluşlarını yordamada psikolojik ihtiyaçlar*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Selçuk Üniversitesi Eğitim Bilimler Enstitüsü, Konya.
- HEFFERON, K., & Boniwell, I. (2011). *Positive psychology: Theory, research and applications*. New York: McGraw-Hill/Open University Press.
- HÖKELEKLİ, H. (2012). *Din psikolojisine giriş*. İstanbul: Dem Yayınları.
- İBN MANZŪR. (1993). *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır.
- İNANÇ, B. Y., BİLGİN, M., & ATICI, M. K. (2015). *Gelişim psikolojisi çocuk ve ergen gelişimi*. (10. Baskı). Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.
- KARABEYESER, M. (2013). *Üniversite öğrencilerinin anne-baba tutumları ve stresli yaşam olaylarına göre psikolojik iyi oluşu*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- KARACOŞKUN, M. D. (2015). Din psikoloji bilimi ve Türkiye'deki gelişimi. İçinde M. D. Karacoşkun, *Din psikolojisi el kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- KAVUN, Y. (2016). *Ergenlerde dindarlık ve insani değerler*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- KAYA, M., & KÜÇÜK, N. (2017). İbadetler ile hayatın anlamı ve psikolojik iyi

olma arasındaki ilişkinin incelenmesi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (42), 17-43.

- KAYA, Z., & CANDEĞER, H. (2019). *Farklı lise türlerine devam eden öğrencilerin öznel iyi oluş düzeylerinin demografik değişkenlere göre karşılaştırılması*. Program adı: 21. Uluslararası Psikolojik Danışma ve Rehberlik Kongresi.
- KAYIKLIK, H. (2006). Bireysel dindarlığın boyutları ve inanç-davranış etkileşimi. *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 19(3), 491-499.
- KIZILGEÇİT, M. (2011). *Yalnızlık, umutsuzluk ve dindarlık ilişkisi*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- KOENIG, H. G., & LARSON, D. B. (2001). Religion and mental health: Evidence for an association. *International Review of Psychiatry*, 13(2), 67-78.
- KÖSE, A., & AYTEN, A. (2015). *Din psikolojisi*. (5. Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları.
- KULA, N. (2001). *Kimlik ve din*. İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- KULA, N. (2014). Kur'an-ı Kerim'deki mümin tiplerini çerçevesinde islami dindarlık ölçeği oluşturma üzerine teorik yaklaşım. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 219-252.
- KÜÇÜ, E. (2018). *Lise öğrencilerinde mükemmeliyetçilik, ihtiyaç doyumu ve psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkilerin incelenmesi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İzmir.
- KÜÇÜK, M. (2020). *Yetişkinlerin öz şefkat, bağlanma stilleri ve psikolojik iyi oluş özelliklerinin incelenmesi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul Gelişim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul.
- LAURENCELLE, R. M., ABELL, S. C., & SCHWARTZ, D. J. (2002). The relation between intrinsic religious faith and psychological well-being. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 12(2), 109-123.
- MCCULLOUGH, M. E., & SNYDER, C. R. (2000). A positive psychology fields of dreams: If you build it, they will come. *Journal of Social And Clinical Psychology*, 19(1).
- ONAY, A. (2004). *Dindarlık, etkileşim ve değişim*. (1. Baskı). İstanbul: DEM Yayınları.
- ÖZTÜRK, Y. (2017). *Ergenlerde dindarlık ile öznel iyi oluş arasındaki ilişkinin incelenmesi (Çarşamba örneği)*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi).


Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum.


- PANDYA, S. P. (2017). Spirituality, happiness, and psychological well-being in 13-to 15-year olds. *Journal of Pastoral Care ve Counseling*, 71(1), 12-26.
- PEKER, H. (2012). Kur'an'a göre dindarlığın boyutları. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(2), 41-49.
- PEKER, H. (2014). Din psikolojisi. (11. Baskı). Çamlıca Yayınları.
- RYAN, R. M., & DECI, E. L. (2001). On Happiness and Human Potentials: A Review of Research on Hedonic and Eudaimonic Well-Being. *Annual Review of Psychology*, 52(1). <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.52.1.141>
- RYFF, C. D. (1989). Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being. *Journal of Personality and Social Psychology*, 57(6), 1069-1081.
- SAĞIR, R. (2019). *Ergenlerde Dindarlık, Öz Denetim ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi* (Yüksek Lisans tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- SANTROCK, J. W. (2020). *Ergenlik* (14. Basımdan Çeviri; D. M. Siyez, Ed.). Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- SATAN, A. A. (2014). Dini inanç ve bilişsel esneklik düzeylerinin öznel iyi oluş düzeyine olan etkisi. *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri Ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3(7), 56-74.
- SILVA, R. A., HORTA, B. L., PONTES, L. M., FARIA, A. D., SOUZA, L. D. M., CRUZEIRO, A. L. S., & PINHEIRO, R. T. (2007). Psychological well-being and adolescence: Associated factors. *Cadernos De Saúde Pública*, 23(5), 113-118.
- SMITH, P. K. (2017). *Ergenlik*. (1. Basım; Ç. Öztekin, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- SÖZER, Ö. T. (2017). *Üniversite öğrencilerinde kimlik duygusu, dini yönelim ve psikolojik iyi oluş*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Adnan Menderes Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Aydın.
- ŞAHİN, A. (2007). *Ergenlerde Dindarlık ve Benlik: Dindarlığın Ergen Benliğine Etkisi Üzerine Bir Araştırma*. Konya: Adal Ofset Yay.
- TANRIVERDİ, H. (2018). Din-kültür ilişkisi üzerine bir değerlendirme. *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 8(3), 595-601.
-

- TAPLAMACIOĞLU, M. (1963). *Din sosyolojisi*. (2. Baskı). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay.
- TELEF, B. B. (2013). Psikolojik iyi oluş ölçeği (PİOO): Türkçeye uyarlama, geçerlik ve güvenilirlik çalışması. *University Journal of Education Hacettepe*, 28(3), 374-384.
- TEMEL, F., & Aksoy, A. B. (2016). *Ergen ve gelişimi*. (4. Basım). Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- TUZGÖL DOST, M. (2007). Üniversite öğrencilerinin yaşam doyumunun bazı değişkenlere göre incelenmesi. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 22(22), 132-143.
- TÜMER, G. (2024). Din. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (<https://islamansiklopedisi.org.tr/din#1>).
- ULU, M. (2018). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin psikolojik iyi oluşları ile değer yönelimleri arasındaki ilişki. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20(37), 183-215.
- UYSAL, V. (1996). *Din psikolojisi açısından dinî tutum, davranış ve şahsiyet özellikleri*. İstanbul: İFAV Yayınları.
- UYSAL, V. (2006). *Geleneksel- çağdaşlık bağlamında Türkiye’de dindarlık ve kadın*. İstanbul: DEM Yayınları.
- WATERMAN, A. S. (1993). Two conceptions of happiness: Contrasts of personal expressiveness (eudaimonia) and hedonic enjoyment. *Journal of Personality and Social Psychology*, 64(4), 678-691.
- YAVUZER, H. (2016). *Çocuk psikolojisi*. (39. Basım). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- YÜKSEL, A. Ş. (2013). Dini gelişim. İçinde *Din psikolojisi*. (2. Baskı, ss. 112-126). Grafiker Yayınları.



AN EXAMINATION OF THE RELATIONSHIP BETWEEN PSYCHOLOGICAL WELL-BEING AND RELIGIOSITY IN ADOLESCENTS IN TERMS OF SOME VARIABLES

 Mehmet Nesim ANUŞTEKİN^a

 Ali KUŞAT^b

Extended Abstract

Adolescence is a life stage that refers to the transition period from childhood to adulthood. During this period individuals encounter significant physical, emotional, social and cognitive changes. This period is a time of rapid growth, sexual maturation, hormonal changes and developments in the reproductive system, the development of sexual roles, voice change, the process of defining and understanding oneself, thinking about one's values, interests, abilities and social roles. During this period of significant changes in social relationships, the dynamics of friend groups, romantic relationships and family ties may change. Emotionally, this is a time when young people begin to think more about who they are, where they are going and their own values. During this period, when the search for independence reaches its peak. Young people try to tend to make their own decisions, take responsibility and explore the world more independently. Adolescents begin to think more about their future and set educational and career goals.

Psychological well-being is a concept that refers to an individual being in an emotionally, mentally and socially healthy and satisfying state. This state is generally based on positive emotions such as happiness, joy, gratitude, curiosity, and factors such as effective problem-solving skills, strong relationships, meaningful life purpose, self-esteem, and general life satisfaction. Psychological well-being is related to an individual's feeling of self-worth and the ability to accept one's own shortcomings. It includes the

^a Prof., xxx University, anustekinnesimm@hotmail.com

^b Assoc. Prof., Erciyes University, kusat@erciyes.edu.tr

individual's ability to cope with stress in life, the capacity to maintain emotional balance and the ability to adapt to the challenges of life. Establishing and maintaining good relationships is important for psychological well-being. Social support is an effective resource for coping with emotional difficulties. Self-development and realizing one's potential can support psychological well-being. This includes being open to learning, being open to new experiences and aiming for personal growth.

Religion generally refers to a belief system and a philosophy of life based on that belief system. Religious beliefs usually provide answers to fundamental issues such as human existence, the nature of the universe, moral values and the meaning of life. Religiosity is the individual's possession of a religion's belief system and living a life based on these beliefs. It generally includes behaviors such as worshipping, praying, performing religious rituals, reciting sacred texts and living according to moral values. Religious individuals try to live a life in accordance with ethical rules according to their beliefs. Religiosity is shaped in a framework in which the individual takes place in the context of society, culture and history. A person not only has individual beliefs about religiosity, but also shares these beliefs on a societal level, often within a religious community. Since each religion has its own teachings and rituals, religiosity is also diverse. Religiosity can significantly influence an individual's lifestyle, ethical values, social relations and daily behavior. Adolescents can enhance their psychological well-being by developing secure and supportive relationships within religious communities. Religion can add meaning and purpose to an individual's life. This can help adolescents set goals for the future and support their psychological well-being.

The positive state of young people in areas such as emotional balance, self-confidence, identity development, social relationships and coping with stress is related to their psychological well-being. Adolescence is often a period of intense search for identity. Adolescents can search for their religious identities and understand themselves better in this process. There are many factors that affect adolescents' psychological well-being and religiosity is also one of these factors. Religion and religiosity can affect the psychological well-being of young people in this process. In this study, it was aimed to examine the relationship between psychological well-being and religiosity and the effects of factors such as grade level, the type of school they attended and parental attitude on these two variables in a descriptive and relational way in an adolescent sample. In line with this purpose, firstly, an introductory part about the concepts of psychological well-being and religiosity was

created by reviewing the literature. Afterwards, the psychological well-being and religiosity scales determined for data collection were applied to the sample group consisting of 1356 adolescents between the ages of 13-18, and the analysis of the data obtained was made through the SPSS program. As a result of the analyzes, the result of statistical analysis show a high average of adolescents' psychological well-being and religiosity. Therefore, a significant positive relationship was found between adolescents' psychological well-being and religiosity levels. In terms of psychological well-being, 7th grade students had the highest average and 8th grade students had the lowest average; in terms of religiosity level, 7th grade students had the highest average and 10th, 11th and 12th grade students had the lowest average. According to the school type, it is seen that science high school and Anatolian high school students have the highest mean of psychological well-being, while Vocational and Technical Anatolian high school students have the lowest mean. It was found that Anatolian Imam-hatip high school students had the highest level of religiosity, while Science High School students had the lowest mean level of religiosity. It was observed that adolescents with democratic parental attitudes had higher levels of psychological well-being and religiosity. In addition, a significant positive relationship was found between adolescents' psychological well-being and religiosity levels.

Keywords: Psychology of Religion, Adolescence, Psychological Well-Being, Religion, Religiosity.



Peer-review: External, Independent.

Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work has been derived from a dissertation entitled “The meaning of life, psychological well-being, religiousness relationship in adolescents (Diyarbakir case).”

2. Author Contributions:

Concept: MNA-AK; **Conceptualization:** MNA-AK; **Literature Search:** MNA; **Data Collection:** MNA; **Data Processing:** MNA; **Analysis:** MNA-AK; **Writing – original draft:** MNA-AK; **Writing – review & editing:** MNA-AK.

3. Ethics approval:

Ethics Committee Approval for this study was obtained with the decision of Erciyes University Social and Human Sciences Ethics Committee dated

4.27.2021 and numbered 228.

4. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

5. Competing interests:

The authors declare no competing interests.





bilimname 52, 2024/2, 163-186
Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi: 03.05.2024, Kabul Tarihi: 20.09.2024, Yayın Tarihi: 31.10.2024
doi: 10.28949/bilimname.1477683

AHLAK VE DİN ANLAYIŞI BAĞLAMINDA EMİLE DURKHEİM'İ YENİDEN DÜŞÜNMEK

Faruk KARAARSLAN^a

Öz

Sosyolojinin kurucu isimlerinden birisi olan Emile Durkheim din ve ahlak konularını teorik çerçevesinin merkezine almıştır. O, din ve ahlakı toplum için vazgeçilemez unsurlar olarak belirlemiş ve toplumdaki işlevlerini yadsınamaz şekilde önemsemiştir. Çünkü ona göre toplumsal hayatın devamlılığı ve düzeni, din ve ahlakın üreteceği normatif yapıya bağlıdır. Bu bağlamda çağımızın en önemli sorunlarından birisi olan, bir arada yaşama ve toplumsal bir varlık olarak hayatı idame ettirmeye dair söyleyecek sözleri bulunmaktadır. Bu çalışmada Durkheim'in din ve ahlak kuramının, günümüz sosyal meseleleri ve sosyal teorisi açısından değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Bu amaca ulaşmak için öncelikle Durkheim'in din anlayışını kavramaya imkan veren toplum anlayışı açıklanacak ve sonrasında Durkheim'in din olgusuna dair temel kaygılarının izahı yapılacaktır. Nihayetinde ise Durkheim'in düşüncelerinden yola çıkarak günümüz dünyasının makro sorunlarına nasıl yaklaşılacağına dair bir izlek sunulacaktır. Böylelikle günümüz toplumsal meselelerinin çözümü için Durkheim'in eleştirel bir gözle yeniden hatırlanması teklif edilecektir. Klasik sosyologların ve daha özde Emile Durkheim'in günümüz sosyal teorisi açısından anlamını sorgulama niyeti ile kaleme alınan makalede, makro teorilerin makro sorunların çözümü için halen işlevsel olduğu iddia edilecektir. Fakat bu işlevsel odaklanmada eleştirel bir değerlendirme gerekliliğinin altı çizilecektir. Teorik bir tartışmayı barındıran ve literatür araştırmasına dayanan çalışma bu anlamda Durkheim'in güncel sorunların çözümü için sunabileceği katkıları tartışmaya açmaktadır.

Anahtar kelimeler: Din Sosyolojisi, Emile Durkheim, Din, Toplum, Ahlak.



RETHINKING EMİLE DURKHEİM IN THE CONTEXT OF MORALITY AND RELIGION

Abstract

^a Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, karaarslanf@gmail.com

Emile Durkheim, one of the founding figures of sociology, placed religion and morality at the center of his theoretical framework. He identified religion and morality as indispensable elements for society and undeniably emphasized their functions in society. Because according to him, the continuity and order of social life depends on the normative structure produced by religion and morality. In this context, he has something to say about living together and sustaining life as a social being, which is one of the most important problems of our age. This study aims to evaluate Durkheim's theory of religion and morality in terms of contemporary social issues and social theory. In order to achieve this goal, firstly, Durkheim's understanding of society, which allows us to comprehend his understanding of religion, will be explained and then Durkheim's main concerns about the phenomenon of religion will be explained. Finally, based on Durkheim's thoughts, a path will be presented on how to approach the macro problems of today's world. In this way, it will be proposed to recall Durkheim with a critical eye for the solution of today's social issues. In the article, which is written with the intention of questioning the meaning of classical sociologists and more specifically Emile Durkheim in terms of contemporary social theory, it will be claimed that macro theories are still functional for the solution of macro problems. However, the necessity of a critical evaluation in this functional focus will be underlined. In this sense, the study, which includes a theoretical discussion and is based on a literature review, opens up for discussion Durkheim's contributions to the solution of current problems.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Sociology of Religion, Emile Durkheim, Religion, Society, Morality.



Giriş

Dini, akademik incelemeye konu edinen düşünürler genellikle dine ilişkin konuların iki boyutuna dikkat çekmektedirler. Bu boyutlar söz konusu incelemenin zeminini oluşturması açısından oldukça kıymetlidir. Bunlardan ilki teolojik boyuttur. Her dinin kendisine has teolojik yapısı vardır ve bunlar dinlerin varlık tasavvurlarından hareketle ortaya koyduğu ilkeler bütünüdür ifade eder. Başka bir deyişle, dinin teorik düzlemdeki kabulleri ve ortaya koyduğu hükümlerdir. Bu yönüyle hayata dair anlam setleri sunar. Dine ilişkin araştırmaların merkeze aldığı diğer boyut ise temsiliyet ile ilgilidir. Bu boyut teolojik yapıyla ilişkili olarak şekillenen gündelik hayata dair uygulamaları kapsar. İnsanların inandıkları teolojik yapıyı anlam düzeylerine göre yorumlayarak, fiile dökmelerini ifade eder. İnandığı gibi yaşaması, inandığını yaşamaması ya da inandığını yaşayamamasıdır. Yani dinin insan ve toplum üzerindeki tesirleridir. İslam dini açısından ifade

edilecek olursa, eksiği ve fazlasıyla ameli boyuttur.

Sosyoloji dinin temsiliyet boyutuyla ilgilenir. Bu bağlamda sosyolojik anlamda cemaat, dindarlık, sekülerleşme, dayanışma vb. kavramların tamamı, dinin teolojik yapısıyla ilgili değildir. Bu kavramları dinin kendisine ilişkin bir tartışmadan ziyade temsiliyetine ilişkin bir tartışma olarak okumak gerekir. Fakat teolojik yapı ile temsiliyet arasında yoğun bir etkileşimin olduğu göz ardı edilemez. Dinin teolojik boyutuna yönelen her eleştiri temsil edilebilir olmadığına, temsiliyetine yöneltilen her eleştiri ise dinin yaşanılabilir bir teolojik yapısının olmadığına dönük bir eleştiriye zımni olarak sunar. Dolayısıyla din hiçbir zaman sosyal bilimlerin sadece bir alanının konusu olamaz. Her daim farklı disiplinlerin bakış açılarına ve yaklaşımlarına başvurmak durumundadır. Salt sosyolojinin, antropolojinin ya da ilahiyatın konusu olamaz. Bu durum yalnızca sosyolojinin sınırlarında yapılacak olan dine ilişkin her çalışmanın, öncül olarak bir dizi eksikleri kabul ettiği anlamına gelir. Dolayısıyla dinin temsiliyeti toplumsal hayattaki görünümüne sığmayan anlam aralıklarına sahiptir.

Emile Durkheim dinin temsiliyetine odaklanmış fakat dinin anlam düzeyinin genişliğinin farkına varmış düşünürlerden birisidir. Bu, onun farklı disiplinlerin perspektifine başvurabilmesinin ve dinin doğasına dair araştırmalar yapmasının bir sonucudur. Bu bağlamda toplumsal hayatın düzeni ve devamlılığı için dinin oynadığı role odaklanan Durkheim, sosyoloji öğreniminin önemli isimlerinden birisidir. Kendisi aynı zamanda sosyoloji nosyonu inşa etmede bir kanon olarak akademisyenler ve öğrenciler tarafından izlenmektedir (Alver, 2014). Bu öneme binaen sosyoloji lisans eğitimi boyunca hemen hemen her derste görüşleri ele alınmakta ve incelenmektedir. Her eseri farklı bağlamlarda tetkik edilmekte ve tartışmaya açılmaktadır. Benzer şekilde akademinin ilgisinde ve gündemindedir. Bu durumdan hareketle şöyle bir soru ortaya koymak mümkündür. Dünyanın - özellikle Türkiye'nin- akademi ve üniversite gündeminde yoğun bir yer işgal eden Durkheim'ın görüşleri günümüz sosyolojik sorunlarını çözüme ne denli potansiyele sahiptir? Ya da sürekli ve tekrar tekrar etüt edilen Durkheim'ın din anlayışı günümüz sorunlarının çözülmesine ne ölçüde katkı sunmaktadır?

Bu çalışma yukarıda ifade edilen sorulardan hareketle Durkheim'ın din anlayışının, insanoğlunun güncel sorunları ile irtibat noktalarını tartışmayı hedeflemektedir. Bu noktada elbette günümüz sosyolojik sorunlarının listesini yapmak ya da kapsamlı bir şekilde analiz etmek makalenin sınırlarında mümkün değildir. Buna dair kapsamlı bir çalışma için

Stjepan G. Mestrovic'in (2015) kaleme aldığı *21. Yüzyılda Durkheim: Durkheim Sosyolojisinin Moderniteye ve Postmoderniteye Uyarlanması* ve Charles Lemert'in (2011) *Durkheim'in Hayaletleri: Kültürel Mantık ve Sosyal Şeyler* adlı eserleri hareket noktası olarak kabul edilebilir. Bu iki eser de günümüz sorunları ve sosyolojik meseleleri açısından Durkheim Sosyolojisini tartışmaya açan eserlerdir. Bizim makalemiz bağlamında; güncel sorunların Durkheim'in din kuramı ile irtibat noktalarını keşfetmek amaçlanmıştır. Buradan hareketle Durkheim'in din anlayışı ve bu din anlayışının güncel sorunlar ekseninde değerlendirilmesi makalenin temel eksenini oluşturmaktadır. Teorik bir inceleme olarak kaleme alınan bu makale, Durkheim'in günümüz düşünce dünyası ve sorunları açısından yeniden düşünülmesine alan açmayı hedeflemektedir.

A. Sosyolojinin İnceleme Nesnesi Olarak Din ve Toplum

Toplumsal hayatı makro teorilerle anlamayı ve açıklamayı hedefleyen klasik sosyologların neredeyse tamamı din olgusuna öncelikli bir önem atfetmiştir. Özellikle 19. ve 20. yüzyıllarda yaşanan köklü toplumsal, siyasal ve iktisadi dönüşümleri anlamak için din olgusunu vazgeçilmez görmüşlerdir. Çünkü bu dönüşümler aynı zamanda paradigmatik dönüşümler anlamına gelmektedir ve din bu dönüşümün öncelikli muhatabıdır. Başka bir deyişle modern paradigmanın ortaya çıkışı, seküler aklın ve ahlakın, kendisini farklı araçsal nosyonlar üzerinden somutlaştırdığı ve insanoğlunu yeni bir dünyanın eşğine getirdiği bir döneme işaret etmektedir. Bu bağlamda sosyolojinin kuruluş aşaması ve şekillenışı söz konusu paradigma değişimlerini kavramak adına din olgusunu vazgeçilemez bir ilgi olarak tespit etmiştir.

Bütün klasik sosyologlar din olgusunu toplumsal dönüşümler eşliğinde ele almıştır. Yani modern toplumun şekillenişinde, dinin toplumsal görünümlerini ve temsiliyet biçimlerini analiz etmeye çalışmıştır. Örneğin Max Weber (2011) rasyonalitenin egemenliği ile ortaya çıkan yeni bir Hristiyanlık biçiminin kapitalizm ile eş düzlemde gelişmesini anlamaya çalışmıştır. "Büyü bozumu" olarak ifade ettiği paradigma dönüşümünde, dinin yeni bir iktisadi sistemin, hatta modern dünyanın kurallarını belirleyecek olan hayat nizamının düzlemi olduğunu ifade etmiştir. Karl Marx'ta ise din; sınıfsal farklılaşmanın yoğun olduğu kapitalist toplumlarda, egemen sınıfların çıkarlarına hizmet eden bir ideolojik araç olarak işlev görür. Ona göre din mevcut toplumsal düzeni meşrulaştırarak ve sürdürerek, egemen sınıfın iktidarını korur (Marx, 2011; Marx & Engels, 1992). Bu anlamda, din, toplumsal eşitsizliği ve sömürüyü meşrulaştıran yeni dünya

düzeninin ideolojik aygıtıdır.

Klasik sosyologların dine verdiği ayrıcalıklı önem, Emile Durkheim'ın teorik ve metodolojik konumlanmasında çok daha belirgin ve görünür hale gelir. Çünkü o toplumsal hayatın varlığının ve devamlılığının ancak din ile mümkün olacağını temel iddia olarak benimsemiştir. Bu anlamda diğer klasik sosyologlardan farklı olarak dinin ve ahlakın modern toplum için vazgeçilemez bir olgu olduğunu savunmuştur. Bu durum Durkheim'ın din anlayışını ayrıntılı bir şekilde analiz etmeyi ve günümüz sosyolojik olgular eşliğinde onun analizlerini yeniden değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır. Fakat bu değerlendirmeden önce onun din ve ahlakı anlamlandırmasına imkân veren yapısal işlevselci anlayışına ve bu anlayış eşliğinde geliştirdiği toplum görüşüne kısa da olsa yer vermek gerekmektedir. Sonrasında Durkheim'ın din anlayışını netleştirmek mümkündür. Böylelikle çalışmanın esas çerçevesi şekillenecektir.

15 Nisan 1858'de Fransa'nın Lorraine bölgesindeki Epinal şehrinde doğan Emile Durkheim, Yahudi kökenli bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Babası, Napolyon Dönemi'nde askeri bir subaydı. Aynı zamanda dindar bir rahipti. Durkheim'ı da bu doğrultuda yetiştirdi. Fakat Durkheim, ailesinin geleneksel Yahudi inançlarına karşı eleştirel bir tavır geliştirdi ve kendisini daha çok laik düşüncelere yöneltti. Genç yaşta Paris'teki Lycée Louis-le-Grand'de eğitim aldıktan sonra École Normale Supérieure'e girdi. Burada felsefe ve sosyoloji alanlarında eğitim gördü ve dönemin önde gelen düşünürleriyle tanışma fırsatı buldu. 1882'de Fransız eğitim sistemine katkıda bulunmak amacıyla eğitim alanında dersler vermeye başladı. Aynı zamanda sosyoloji alanında da çalışmalarını sürdürdü ve sosyal olguların bilimsel bir disiplin olarak incelenmesi gerektiğini savundu. 1893'te Bordeaux Üniversitesi'ne sosyoloji profesörü olarak atandı ve sosyoloji kürsüsünü kurdu. Burada, sosyolojinin bilimsel yöntemlerle incelenmesi gerektiğini vurgulayan ve disiplinin gelişimine büyük katkı sağlayan birçok eserini yayımladı. Bu sebeple kendisi, sosyolojiyi üniversite kürsüsüne taşıyan düşünür olarak anıldı. Emile Durkheim, sosyolojiye ve sosyal bilimlere önemli katkılarda bulunan bir figür olarak kabul edilir. 1917'de hayatını kaybettiğinde, modern sosyolojinin gelişimine büyük etki yapmış ve arkasında birçok eser bırakmıştı (Bkz. Fournier, 2012).

Durkheim'ın çalışmalarının ve sosyolojik anlayışının temelini yapısal işlevselcilik¹ perspektifi oluşturmaktadır. Bu perspektif görünür durumların

¹ Yapısal işlevselcilik, bazı metinlerde yapısalcılık ya da işlevselcilik olarak geçebilmektedir. Farklı disiplinlerde görülebilen bu kuramsal geleneğin bazı temsilcileri

ve olguların altında yatan görece kalıcı ve derin yapıların araştırılması ile ilgilenir (Turner, 2020, s. 975). Durkheim'ın (2010) deyişiyile bireyin üstünde ve bireye kendisini zorla kabul ettiren, bireyin zihin dünyasını şekillendiren olgulardır. Bu olguların toplumsal hayatta birtakım işlevleri vardır. Dolayısıyla bu perspektif toplumları, yapıların ve işlevlerin birbiriyle ilişkili olduğu birer bütün olarak ele alır. Yapısal işlevselcilik, toplumu bir organizma gibi görür ve toplumun işlevlerini inceler. Bu yaklaşıma göre, toplumda var olan her şey, bir şekilde toplumun işleyişi ve dengeyi korumasına katkıda bulunur (Durkheim, 2002, s. 8-10). Toplumdaki her parçanın bir işlevi vardır ve bu işlevler bir araya gelerek toplumsal düzeni sağlar. Yani toplum organizmal bir yapı olarak birtakım işlevler sergileyen unsurların birleşiminden ortaya çıkar. Bunlar toplumsal işlevler olarak adlandırılır ve toplumun bütünü düzenler, birlik ve dayanışmayı sağlar. Bu perspektif, toplumsal normların ve değerlerin önemini vurgular. Durkheim'a göre, toplumsal normlar ve değerler, toplumun işlevselliğini korur ve bireylerin davranışlarını yönlendirir. Toplumsal normlar ve değerler, toplumun birlik ve dayanışmasını sağlar ve toplumun bireylerini bir arada tutar. Bu noktada Durkheim'ın din anlayışını kavramaya imkân sağlayan toplum anlayışı biraz daha belirgin hale gelir.

Durkheim sosyolojik düşünme geleneğinde toplumu anlamaya dönük birçok eser üretmiş ve makro bir teori ile toplumu merkeze alan bir fikriyat ortaya koymuştur. Hatta bu yönü sebebiyle sosyolojizm yapıyor olmak ile sıklıkla eleştirilmiştir. Öyle ki intihar gibi oldukça bireysel olarak görünen bir olgunun dahi toplum temelli gerçekleştiğini kanıtlamaya dair müstakil bir eser kaleme almıştır (Bkz. Durkheim, 2002). Dolayısıyla Durkheim'ı, toplumsal düzeni, toplumun bütünlüğünü ve varlığını arayan, ele aldığı tüm sosyolojik meseleleri bu kaygılar ekseninde organize eden bir düşünür olarak tanımlamak mümkündür. Bu yönüyle Durkheim'ın bütün düşünsel çabasını toplumun yapısal unsurlarını ve varlığını devam ettiren işlevsel öğelerini analiz etmek oluşturmaktadır. Onu sosyolojik düşünce geleneğinde yapısal işlevselci olarak adlandırmaya imkân veren de bu özelliğidir.

Durkheim'a göre toplumun ön gördüğü ve devamlılığını sağlayan her unsur kıymetlidir. Bu açıdan toplum mantıksız ilişkiler örüntüsü üretmez. Bilakis toplumda var olan her şey belirli bir işleyişin parçası olarak bulunur. Bu noktada Durkheim suç örneğini özellikle verir ve suçun toplumsal hayatın

bulunmaktadır. Ferdinand de Saussure dil biliminde, Roland Barthes edebiyatta, Jacques Lacan psikanalizde, Fernand Braudel tarihte, Claude Levi-Strauss antropolojide ve Louis Althusser felsefede yapısalcılığın kurucu isimleridir. Emile Durkheim ise sosyolojideki en önemli temsilcisidir (Turner, 2020, s. 975).

devamlılığı için işlevsel yönünün altını çizer. Ona göre suç; her toplumda var olan ve toplumsal hayatın devamlılığı konusunda belirli bir işlevi yerine getiren bir olgudur. Suç oranlarının artması toplumsal dayanışmayı artırması sebebiyle işlevsel bir role sahiptir. Oranların kabul edilebilir sınırı aşması ise patolojiyi üretir ve bu toplumsal dayanışmayı zorunlu kılar (Durkheim, 2010, s. 72). O halde Durkheim'ın toplum anlayışının, toplumda var olan her unsurun belirli bir işlev üstlendiği ve toplumsal olanın mantıksız olmayacağı ilkesi üzerine kurulduğunu belirtebiliriz.

Toplum hiçbir zaman insanların çoğunlukla tasarlamak istedikleri gibi, mantığa aykırı veya mantıksız, tutarsız ve değişebilen bir varlık değildir. Aksine müşterek bilinç, psikik hayatın en yüksek biçimidir. Çünkü o bilincin bilincidir. Bireysel ve sınırlı ihtimallerin dışında ve üstünde olan müşterek bilinç eşyayı daimî ve temel yönleriyle görür... toplum, bilinen bütün gerçeklikleri kuşatır; bunun içindir ki, bütün eşyaya uygulanabilen ve eşyayı düşünmeyi mümkün kılan çerçeveleri zihne veren, yalnızca odur (Durkheim, 2005, s. 519).

Durkheim'ın biyoloji alanından etkilenerek organizmacı perspektiften hareketle ortaya koyduğu toplum anlayışı, organizmanın en ilkel ve temel güdüsünü merkeze almaktadır. Bu güdü varlığını devam ettirme çabasıdır. Bu ise varlığını devam ettirmeye yönelik her türlü çabayı anlamlı olarak değerlendirmeyi gerektirmektedir. Durkheim'ın toplum anlayışı en temelde bu çerçeve üzerine kurulmaktadır ve dolayısıyla toplumu bir üst değer olarak kabul etmeyi gerektirmektedir. Nitekim Durkheim teolojik anlamda toplumdan daha üst bir değeri her daim reddeder ve diğer bütün değerler dünyasının toplumdan kaynaklandığını öngörür.²

B. Durkheim'da Din ve Ahlakın Toplumsal Çerçevesi

Durkheim din kuramını *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* adlı eserinde ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. 1912'de yayımlanan, yani son dönem ürünlerinden olan bu çalışma; din ile toplum arasındaki karmaşık ilişkiyi araştırmayı hedefleyen antropolojik bir eserdir. Aynı zamanda din

² Emile Durkheim'ın toplumu bir üst değer olarak kabul etmesi ve teorik yaklaşımının merkezine koyması, onun diğer kavramları eşliğinde toplum görüşünü kavramayı gerektirir. Mekanik Dayanışma, Organik Dayanışma, İş Bölümü, Anomi vb. bu kavramlardan bazılarıdır. Makalenin sınırlılıklarında bu kavramların açıklamalarına yer verilemeyeceğinden dolayı konuya ilişkin yönlendirmeyi yeterli buluyoruz. Konunun derli toplu bir okuması için Huther'in (2013) *Durkheim'i Anlamak* eserine bakmak mümkündür.

sosyolojisinin temel metinlerinden biri olarak kabul edilir. Durkheim bu çalışmada, insan toplumlarındaki dinin doğasını, kökenlerini ve işlevlerini ortaya koyar. Geleneksel teolojik bakış açılarından ayrılarak, dini inançların, ritüellerin ve kurumların ortaya çıkmasına neden olan temel sosyal mekanizmaları açığa çıkarmak için sosyolojik bir incelemeye girişir. Durkheim Avusturalya'daki kabileler üzerine yapılan çalışmalar üzerine şekillendirdiği eserinde, 'ilkel' dini formların analizi yoluyla, din ile toplum arasındaki etkileşimi yöneten evrensel prensipleri ortaya koymayı amaçlar. En temelde dinin toplumsal hayattaki evrensel işlevlerini izah etmeye çalışır. Ona göre az ya da çok, bilinen tüm dinler, şeylerin evrenselliğini kucaklamaya ve bize dünyanın tam bir temsilini vermeye eğilimli fikir sistemleri olmuştur (Durkheim, 1915, s. 141).

Dini Hayatın İlkel Biçimleri eserinin merkezinde yer alan konulardan biri 'kolektif bilinç' kavramıdır. Bu kavram, dini ritüellerin ve sembollerin, bir toplumun üyeleri arasında paylaşılan kolektif inanç ve değerlerin birer yansıması olduğunu ifade eder. Bireyler dini ritüellere katılarak, dahil oldukları topluma aidiyetlerini yeniden teyit eder ve böylelikle toplumu bir arada tutan ahlaki düzeni güçlendirirler. Durkheim dinin, kolektif bilinç vasıtasıyla, mensuplarının arasında paylaşılan bir kimlik ve ortak amaç duygusu oluşturarak, sosyal uyumu ve dayanışmayı teşvik ettiğini savunur. Ayrıca bu eserinde kutsal ve profan kavramlarını dini düşüncenin temel kategorileri olarak tanımlar. Kutsal; toplum tarafından ayrılan ve saygı gösterilen, üstün anlamla yüklü olanı temsil ederken, profan; sıradan ve günlük yaşamın yönlerini kapsar. O'na göre, dini pratiklerle ilişkilendirilen ritüeller ve semboller, kutsal ile profan arasındaki sınırları belirleyerek ve güçlendirerek, sosyal düzenin bütünlüğünü korur. Böylelikle dinin toplum hayatındaki işlevi daha da belirginleşir. Durkheim dini toplumla bir tutmaz (Pickering, 1984). Toplumsal olan, dinsel olandan daha fazlasıdır. Ona göre "toplumsal olan her şey dinsel olmaksızın da dinsel olan toplumsal olabilir" (Durkheim, 1984, s. 8). Durkheim'in *The Elementary Forms* (Temel Biçimler) adlı eserinde dinin iyi bilinen tanımı, ahlaki bir topluluk oluşturmak için kutsal şeyler etrafında bir inançlar ve uygulamalar sistemi olduğudur (Durkheim, 1915, s. 65). Bu aynı zamanda Durkheim'in dini toplumdaki ayırdığı anlamına da gelir.

Durkheim dinin toplumsal kökenlerini anlamak için en ilkel hali olarak düşündüğü totemizme odaklanır. İlkel toplumlardaki dini formların paradigmatic bir örneği olarak düşündüğü totemizm dinini örnek inceleme alanı olarak seçer. Totemik ritüelleri analiz etmek suretiyle, dini sembollerin toplumsal kimliği ve dayanışmayı nasıl temsil ettiğini ve topluluğun

kendisinin sembolik bir temsilcisi olarak totemi nasıl kullandığını açıklar. Böylelikle din ile toplum arasındaki karmaşık ilişkiyi aydınlatarak din fenomenlerinin kolektif temellerini açıklar. Durkheim bu çalışma ile genel sosyolojik yaklaşımına uygun olarak, dinin ilkel toplumlardaki gördüğü işlevi ve rolü izah ederken, toplumun bütünlüğünün korunması ve düzeninin sağlanması adına dinin vazgeçilmez bir olgu olduğu anlayışını benimser.

Yukarıda ifade ettiğimiz çerçeveyi göz önüne aldığımızda Durkheim'ın din olgusuna, toplumun devam etmesindeki rolü ve işlevi zaviyesinden yaklaştığını ifade edebiliriz. Bu noktada Durkheim'ın dinin toplumsal hayattaki varlığına dair iki temel kaygısı göze çarpmaktadır. Bunlardan ilki; toplumsal nizamın sağlanması noktasında, dinin gündelik hayattaki yansıması olan, ahlak yasalarının işlevidir. Bilindiği üzere ahlaki kurallar dini inanışların bir ürünüdür ve normatif yapıdadır. Bu normatif yapı zaman zaman pozitif hukuktan çok daha güçlü bir şekilde toplumsal hayatı düzenlemektedir. Dinin sosyal boyutu bu anlamda toplum açısından vazgeçilemez normlar sunmaktadır. Durkheim'ın din olgusunu ele almasına dair bir diğer kaygısı; dinin modern toplumda önemini kaybetmesi ve bireyselleşmenin artması ile birlikte oluşacak boşluğun neyle ve nasıl doldurulacağıdır (Coser, 2011, s. 133-135). Başka bir deyişle dinin sosyal görünümünün azalmasıyla birlikte sorun teşkil edecek olan toplumun normatif yapısının zayıflaması, nasıl telafi edilebilecektir. Bu iki kaygı Durkheim'ın din ve ahlak olgusunu çalışmalarının merkezine yerleştirmesinin nedeni olmuştur.

Durkheim'ın hemen hemen bütün çalışmalarında söz konusu iki kaygısıyla karşılaşmak mümkündür. Özellikle *Toplumsal İş Bölümü* eserinde dinin, geleneksel toplumlarda temel bir eksen olduğunu belirtmektedir. Durkheim'ın 1893 yılında kaleme aldığı bu eserinde din, mekanik dayanışmanın etkili olduğu toplumlarda kolektif bilincin oluşturulması yoluyla bütünleştirici etkinin temelini teşkil eder (Gözaydın & Gülsoy, 2011, s. 5). Yani mekanik dayanışmanın daha yoğun olduğu bu toplumlarda din kuşatıcı bir bilinci ifade etmektedir ve bilim, sanat, mimari, düşünce gibi alanların temelini teşkil etmektedir. Din temelli kolektif bilinç, mekanik dayanışma ekseninde toplumu bir arada tutan net, belirgin ve birey için tereddüt üretmeyecek normatif alan anlamına gelmektedir. Bu noktada modern toplumla birlikte Durkheim'ın ikinci kaygısı görünür hale gelir. Modern toplumlarda din dışı bir ahlak oluşturma sorunu ve ihtiyacı ortaya çıkar. Toplumun normatif boyutu muğlak alanlara sürüklenir. Çünkü uzmanlaşma ve iş bölümü bütüncül yaklaşımın kaynağı olan dini önemsiz hale getirmiştir. Böylelikle bireyciliğin geliştiği seküler bir dünyada, kolektif

bilinç ve dayanışma yerini din dışı kaynaklara bırakmak zorunda kalır. Durkheim dinin önemini kaybetmesiyle ortaya çıkan sorunları 1893 yılında yayımladığı *İntihar* adlı eserinde daha görünür bir şekilde ele alır. Bu eserde kolektif bilinci daha belirgin ve din kaynaklı olan Katoliklerdeki intihar oranlarının, bireyciliğin nispeten daha geliştiği Protestanlara göre daha düşük olması, dinin bütünleştirici etkisinin varlığıyla açıklar. Başka bir deyişle Protestanlardaki intihar oranlarının bütünleştirici bir din anlayışının olmamasıyla izah eder (Durkheim, 1984, s. 91-121). Yani dinin önemini yitirmesiyle birlikte Durkheim'ın toplum için tehlike olarak gördüğü dayanışmadaki çözümler artar ve normatif yapılanmada sorunlar ortaya çıkar. Bu sebeple Durkheim dinin zayıflamasıyla ortaya çıkacak olan manevi boşluğun nasıl doldurulacağına dair kaygısını her daim taşır.

Toplumsal değişmeyi açıklamaya ve bu değişimde toplumsal bütünlüğü sağlamaya dönük çalışmalar yapan Durkheim, organik dayanışmanın baskın olduğu toplumlarda yani modern toplumlarda, ortaya çıkması muhtemel ahlak sorununun nasıl çözüleceği konusunda iş bölümünü ve mesleki dayanışmayı bir çözüm olarak önermektedir. İnsanların meslek odaklı dayanışması kendiliğinden bir ahlaki mesuliyet üretecektir ve bu görev ahlaki mekanik dayanışma sonrasında zayıflayan aşkın din dünyasının ürettiği normatif düzen sorununu ortadan kaldıracaktır. Böylelikle içkin bir ahlak anlayışıyla görev ahlaki normatif düzeni sağlayacaktır. Bu konudaki iyimser yaklaşımını hiç kaybetmeyen Durkheim, dinin toplum için var olduğu varsayımını devam ettirerek, aşkın kaynaklı görünen ahlak anlayışından, toplum içinden üretilen görev ahlakının yaygınlaşacağına dair bir yaklaşım geliştirir. Dolayısıyla ona göre sekülerleşme ahlakın sunduğu normatif yapıyı değiştirmekten ziyade, ahlakın kaynağını değiştirmek anlamına gelecektir. Durkheim'ın Kant'ın düşüncelerinden etkilenerek ortaya koyduğu bu görüşleri, toplumsal hayata paralel olarak norm üreten ahlak anlayışının varlığını devam ettireceği kanaatini sürdürmektedir.³ Fakat ahlakın kaynağındaki değişikliğe dikkat çekmektedir ve bu değişikliğin temel sebebini, mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya doğru yaşanan toplumsal değişim olarak görmektedir.

İçinde yaşadığımız toplumsal meselelere ilişkin yaklaşımımızı belirleyen önemli hususlardan birisi inançlarımız ve normatif yapımızdır. Bu sebeple söz konusu problemlerin nasıl çözüleceği noktasında inanç dünyası ve bu inanç dünyasına bağlılık son derece önemlidir. Özellikle hukukun üstünde bir değer benimsemeyi zorunlu kılan bir arada yaşamaya ilişkin

³ Durkheim-Kant ilişkisine dair bkz. (Doğan, 2019).

durumlarda din anlayışının önemi daha da fazla anlaşılmaktadır. Durkheim bu önemin farkına varmış ve muhtemel sorunları gidermeye dönük formülasyonlar üretmiş bir düşünürdür. Makale özelinde ifade edecek olursak, bugün insanoğlunun özellikle bir arada yaşamaya ilişkin sorunlarını çözmeye klasik bir teorisyen olan Durkheim'ın katkılarının neler olabileceğini tartışmak son derece önemlidir. Fakat öncesinde günümüz sosyoloji meselelerine dair muhayyel bir çerçeve çizmek gerekmektedir. Bu sorunların sosyolojik ortak paydasını ifade ettikten sonra Durkheim'ın yaklaşımının bugün açısından ne anlama geldiğini analiz etmek mümkün olacaktır.

C. Durkheim'ı Güncel Sosyolojik Sorunlar İçin Geri Çağırarak

İçinde yaşadığımız çağın sosyolojik meselelerini listelemeye kalktığımızda, muhtemelen, hacimli bir kitap ile baş başa kalırız. Çünkü küreselleşmenin ve post modernizmin yıkıcı etkilerinin somut görünürlük kazandığı bir eşikte olduğumuzu ifade edebiliriz. 1980'li yıllarda başlayan ve yeni bir paradigma olarak insanoğlunun gündemine giren küreselleşme ve post modernizm; ortaya çıkardığı toplumsal sorunlar itibarıyla tedirgin edici bir dizi durum üretmektedir. Hatta bu eşğin dünyanın farklı toplumlarında benzer krizlerin ortaya çıkmasına neden olduğunu söyleyebiliriz. Bir taraftan küreselleşmenin bütün toplumları bağlayan ilkeleri ve uygulamaları, diğer taraftan post modernizmin toplumlar için ortak normatif yapıları ve aşkın değerleri yok sayan tabiatı, sosyolojik sonuçları itibarıyla tedirgin edici bir hal almıştır. Bu düzlemde sosyolojik sorunların neye referansla çözüleceğine dair kafa karışıklığı devam etmektedir.

İnsanoğlunun geçmek üzere olduğu eşğin somut sıkıntılarında birisi pandemi sürecidir. Pandeminin bütün dünyada hızlı bir şekilde yayılışı, devletlerin bu sürece dair aldığı reflexler, tüm dünyanın tek merkezli sağlık öğütleri ile yönetilme çabası, toplumların ve resmi kurumların birbirlerini yok sayarak aşı rekabeti, kimsesiz bir şekilde ölüme terk edilen yaşlılar, pandemiye fırsat bilerek arzu edilen dijital dönüşümü gerçekleştiren şirketler ve daha birçok örnek, pandemi sürecindeki normsuzluk halini gözler önüne sermiştir. İdeolojik bagajların ve konforlu pozisyonların dışında bir üst değer tanınmadığı bir düzleme geçilmiştir. Böylelikle içinde yaşadığımız paradigmanın çelişkilerini ifşa etmiştir. Öyle ki insanları birbirine bağlayan unsurlar buharlaşmış ve herkes potansiyel 'hasta' olarak kabul edilmiştir. Nihayetinde ise 'büyük kapatılma'nın yumuşak hali maddi unsurlar açısından gelişmiş toplumlarda yaşanmıştır. Bütün dünya halkları için kolektif travma üretilmiştir.

Günümüz paradigmasının çelişkilerini pandemi dışında birçok alanda gözlemlememiz mümkündür. Toplumsal eşitsizlikler, adalet sorunu, göç ve göçmenlik halleri, savaş ve kıtlıklar, asimetrik savaşlar, ekolojik sorunlar, teknolojik gelişime ilişkin problemler, doğa kaynaklarının ve ürünlerinin adaletsiz kullanımı ve daha birçok mesele; devletlerin, şirketlerin, uluslararası örgütlerin, resmi ya da sivil kurumların, toplumsal organizasyonların ve en temelde bilinçlerin çelişkilerle dolu zihniyet dünyasına işaret etmektedir. Aksi takdirde bütünüyle mazlumların haklarını koruma amacıyla kurulmuş uluslararası örgütlerin, asimetrik şiddet ilişkilerindeki soykırımı desteklemesi en basit ifade ile *kötülük* olarak kabul edilmelidir. Normsuzluk ve paradigma içi çelişkiler ve tutarsızlıklar bu adlandırmayı ancak naif hale getirmektedir. Bu çelişkilerin münferit vakalar olmaması ise süreci Hegel'in adlandırması olan zihniyet dünyası ile açıklamayı zorunlu kılmaktadır. Günümüz zihniyet dünyasını şekillendiren temel paradigmalara baktığımızda ise karşımıza *dijitalleşme*,⁴ *post modernizm*, *transhümanizm*, ve *post-truth* kavramları çıkmaktadır. Bu kavramların her birisi aynı zamanda yaşadığımız dönemi adlandırmada müstakil olarak kullanılmaktadır. Bugün bir dönemi ifade eden kavramların her birisi, sorun odaklı düşündüğümüzde, dünyayı acil tedbirler almayı gerektiren bir pozisyona sürüklemektedir. Yukarıda ifade ettiğimiz sorunların tamamı ve zihniyet dünyası, ilk bakışta, küresel siyaset ve uluslararası ilişkilerden kaynaklanan çıktılar olarak görülebilir. Dolayısıyla sosyolojik boyutu eksik olarak düşünülebilir. Fakat bu sorunların her birisinin bütün toplumlar açısından maliyeti mevcuttur. Bu maliyetlerin en önemlisi ise temel bir sosyolojik meseleye bizleri ulaştırır. Bu mesele bir arada yaşama sorunudur.

Günümüz sosyolojik sorunlarını makro bir değerlendirmeye tabii tutarak ve soyutlama düzeyinde ele alarak ifade edecek olursak; bir arada yaşamaya ilişkin *ethosun* olmayışını bir sorun olarak tespit edebiliriz. Hangi sebeple olursa olsun bugün dünyanın neredeyse hemen her yerinde bir arada yaşamaya dair ciddi sorunlar ve arayışlar bulunmaktadır. Bu sorunlar ve arayışlar gerek toplumlar arasında, gerek bir toplumun içindeki farklı gruplar arasında söz konusu olabilmektedir. Örneğin Avrupa devletleri özellikle Orta Doğuda yaşanan karışıklıklar sebebiyle Avrupa'ya doğru

⁴ Dijitalleşme günümüzde hayatımızı şekillendiren temel unsurlardan biri haline gelmiştir. Pandemiye takip eden süreçte neredeyse her yaş grubundan insanın akıllı telefon teknolojisine ve sosyal medya dünyasına eklenmesiyle birlikte dijital kültürün ardında yatan teknik arka plan ve ürettiği kültürel içerimler insanları önemli düzeyde etkilemektedir. Bkz. (Dereli, 2020, 2023, Eken, 2021).

gerçekleşen göç hareketliliği sonrasında nasıl kendi olarak kalabileceğine ya da göçmenlerle bir arada yaşayabileceğine dair ciddi problemler yaşamaktadır. Bu problemler, güvenlikçi devlet politikaları, artan milliyetçilik, göçmen karşıtlığı gibi sosyolojik sorunlar olarak karşımıza çıkmaktadır. En temelde farklı kültürden, dinden, etnisiteden insanlarla bir arada nasıl yaşanacağına dair kaygılar barındırmaktadır. Başka bir deyişle toplum olarak kalmaya ve toplumsal düzene dair tüm dünyayı tedirgin edebilecek arayışlara girişmektedir.⁵ Ortadoğu'da bitmek bilmeyen savaşlar ve çatışmaların sosyolojik çıktısı olan zorunlu göçler ya da bu savaş ve çatışmanın aktörleri olan benzer kültürdeki insanların ideolojik, etnik ve dinsel kamuflajlı kavgaları en temelde bir arada yaşama pratiğini geliştirmeye dönük problemlere işaret etmektedir.

Toplumlar arası bir arada yaşama problemi katmanlar halinde alt sosyolojik gruplara doğru inmektedir. Aynı toplumda, aynı cemaatte, aynı grupta ve hatta aynı ailede bir arada yaşamaya ilişkin *ethos* sorununu gözlemlemek mümkündür. Afrika toplumlarındaki kabile kavgaları, Afganistan'da aynı toplumda bulunan insanların birbirine yaşam hakkı tanımayışı, Suriye'de devam eden iç savaşlar ve daha birçok örnek söz konusu problemi somutlaştırmaktadır. Bu örnekleri bir adım daha öteye taşıyacak olursak; transhümanizm tartışmaları farklı teknolojik aygıtlarla bir arada nasıl yaşanacağına dair bir dizi problem alanı üretmektedir (Bkz. Dağ, 2020).

Buraya kadar ifade edilen problemler oldukça muhayyel ve makro düzlem bir değerlendirme olarak düşünülebilir. Fakat bu problemlerin sosyolojiye bakan yönünün ortak paydasını keşfetmek ve dönemin ruhu ile ilişkilendirmek; makro teori ortaya koymuş bir düşünürün kuramsal katkılarını değerlendirmek açısından oldukça işlevseldir. Şu durumda günümüz dünyasının en önemli sosyolojik problemini bir arada yaşamaya ilişkin referans çerçevesinin yitirilmiş olması şeklinde tanımlayabiliriz. Esasında bir arada yaşamaya ilişkin sorunlar düşünce tarihinin en kadim sorunlarından birisidir. Başka bir deyişle insanlık tarihi kadar eski bir problemdir. Fakat küreselleşmenin ve post modernizmin temel ilkelerinin yürürlükte olduğu bir çağda bu sorunun kabul edilebilir sınırları aştığını

⁵ Örneğin bu makalenin yazıldığı sıralarda İngiltere devleti düzensiz göçle mücadele etmek için, göçmenleri Ruanda'ya uçakla gönderme kararı aldı. Ruanda devleti ile karşılıklı yapılan antlaşma sonrasında gerçekleşen bu uygulama, İngiltere'nin bir arada yaşamaya ilişkin tutumuna dair örneklik teşkil etmektedir.

belirtebiliriz.⁶ Durkheim'in temel kaygısı ekseninde ifade edecek olursak; modern topluma ilişkin öngörülen kolektif bilincin yitirilmesinin ortaya çıkardığı problemler bugün çok daha görünür hale gelmiştir. Soykırımların özgürlük mücadelesi olarak tanımlandığı bir dönemde tarihte aşırılığı ifade eden (Bkz. Hobsbawm, 2020) moderniteyi dahi utandırmış bir gündemi tecrübe etmekteyiz. Devletin, toplumun, toplumsal grupların ve bireylerin ölçüyü yitirdiği bir düzlemde aşırılıklar normal sınırların içine dahil olmuş durumdadır. Yukarıda ifade ettiğimiz sorunların sosyolojik yansıması olan *uygar bir barbarlık* yaşanmaktadır. Çünkü postmodernizm kültürün, modernitenin, tarihin, eğitimin, içlerinde sosyolojinin sonunda bulunduğu kıyametimsi (apocalyptic) konuları beslemektedir (Mestrovic, 2004, s. 362). Levi Strauss'un ifadesi ile *yamyamlık* geri dönmüştür (Bkz. Levi-Strauss, 2017).

Yukarıdaki çerçeveden hareketle Durkheim'in kaygı unsurlarının artık panik dönemine geçtiğini belirtebiliriz. Bu durum metnin ilk başında zikredilen Durkheim'in her iki kaygısı için de geçerlidir. O, öncelikli olarak toplumsal düzenin devam etmesine imkân sağlayacak din ve ahlak anlayışını vazgeçilmez olarak görmekteydi. Mekanik dayanışmanın baskın olduğu toplumlarda bu durum aşkın din anlayışlarıyla sağlanmaktaydı. Fakat Durkheim buna ek olarak modern toplumun getirdiği toplumsal çözümü fark etmiş ve organik dayanışmada dinin ve ahlakın üstleneceği misyonun nasıl sürdürüleceğine dair diğer kaygısını dillendirmiştir. Bunun bir çözümü olarak da mesleki dayanışmayı, iş bölümünü, uzmanlaşmayı ve nihayetinde içkin bir din ve ahlak anlayışını ikame etmeyi arzulamıştır. Durkheim ilk tespitinde, yani dinin ve ahlakın toplumsal düzenin varlığı için vazgeçilmez unsurlar olduğu konusunda yanılmamıştır. Bu anlamda günümüz sosyoloji anlayışına önemli ölçüde katkı sunmaktadır. Çünkü hukuku aşacak bağlayıcı değerlere hem uluslararası toplum için hem de farklı toplum düzeyleri için ihtiyaç duyulmaktadır. Bugün bir arada yaşamaya dair bağlı olunması gereken üst değerler noktasında Durkheim'in teorik arzularını geri çağırarak elzemdir. Durkheim ikinci kaygısında da haklıdır. Onun anomik olarak tanımladığı hızlı toplumsal değişmeyi ifade eden, modern toplumda yaşanan çözülmeye dair tereddütleri yerli yerindedir. Gerçekten de üst bağlayıcı değerlerin norm üretme kabiliyeti ortadan kalkmıştır. Rasyonel eylem ve

⁶ Jürgen Habermas, yoğun göçmen nüfusuyla birlikte çoğulculuğun dini anlayışlar ve dünya görüşleri kadar yaşam tarzlarında da yeni meydan okumalar ürettiğini ifade ederek Avrupa'nın yüzleşmek zorunda kaldığı yeni duruma bir çözüm üretmek amacıyla "post-seküler toplum" projesi ortaya koymuştur. Bu projenin önemli gerekçelerinden biri, Avrupa'da da giderek artmakta olan bir arada yaşama sorunudur. Bkz. (Dereli, 2022).

kapitalist ekonomik sistemin ürettiği ilişki ağları, fayda ve çıkar odaklı bir hayat kurgulanması ile sonuçlanmıştır. Dinin ve ahlakın bağlayıcılığının olmadığı durumda içinde yaşadığımız güncel sorunlar insanoğlunun deli gömleğine dönüşmüştür. Bu anlamda Durkheim'ın ruhunu çağdaş sosyolojik meseleler için çağırarak gerekmektedir. Çünkü bu dünyanın ötesi için yapılacak fedakarlıklara ve ritüellere hiç olmadığı kadar ihtiyaç duyulmaktadır.

Durkheim'ın din ve ahlaka ilişkin kuramsal yaklaşımına ihtiyaç duysak bile, onun modern toplumlar açısından iyimser teorik kurgusuna şüphe ile yaklaşmak gerekmektedir. Çünkü günümüz meslek hayatı ve organizasyonu bir dayanışma ahlakından çok yeni kapitalist ilişki ağına özgü tabakalaşma türlerini üretmiştir. Meslekler dayanışmadan çok üretim ve tüketim araçlarına sahip olma arzusunda eriyen, sermaye odaklı, konfor alanları arzulayan ve rekabetçilik düzleminde şekillenen yeni bir çalışma anlayışı üretmiştir. Bu anlamda Durkheim'ın umutla yöneldiği çalışma hayatının kendine içkin düzen üretme kapasitesi yerini içinde yaşadığımız dönemin ruhuna uygun, denetim mekanizmalarına ve total kurumların işleyişine bırakmıştır. Her ne kadar onun din ve ahlak anlayışı günümüz sosyolojik meselelerini tespit etmede ve çözümlemede katkı sunuyor olsa dahi, sosyolojik öngörülerini, meselelerimizi kavramada sosyolojik bir körelmeye neden olmaktadır.

Günümüz sosyolojik meselelerin ortak paydası olan bir arada yaşamaya ilişkin sorun alanının çözümü konusunda normatif bir yapıya ve bu yapıyı ortaya çıkartacak olan kolektif bilinç, nihayetinde bağlayıcılığı bulunan din ve ahlak anlayışına duyulan ihtiyaçtan şüphe yoktur. Gerçekten de hukukun ötesine geçecek değer dünyasına ve referans çerçevesine ihtiyaç vardır. Çünkü hukuki olarak evimizin önünü süpürmek ya da tanıdıklarımıza selam vermek zorunluğunuz yoktur; fakat ahlaki olarak bu davranışların hukuktan daha etkili bir şekilde toplumsal hayatın devamlılığını sağlayacağı muhakkaktır. Bu anlamda hukukun alanının genişlemesinden çok dine ve ahlaka bağlılığın artmasına dair mecburiyetimiz hat safhaya ulaşmıştır. Pandemi döneminde yaşandığı üzere bir hastaya yardımcı olmaya dair hukuki yaptırım yoktur; fakat ahlaki zorunluluklarımız vardır. Bu ahlaki zorunluluklar ortadan kaldığında ya da sadece hukuka dayalı bir toplumsal hayat anlayışı sürüldüğünde, hukuk bir düzenleme aracından çok denetim mekanizmasına dönüşmektedir. Yani ahlaksız bir hukuk, günümüz sosyolojik meselelerini daha da derinleştirmektedir. Tam da bu noktada Durkheim'ın teorisini geri çağırarak gerekmektedir.

Sonuç

Bu çalışma günümüz sosyolojik sorunlarını, sosyolojinin makro teorisyenlerinden kabul edilen Emile Durkheim'ın din ve ahlak anlayışı zaviyesinden değerlendirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda birçok sosyal teorisyenin ifade ettiği üzere günümüzde insanoğlunun bir dizi güncel sorunu vardır. Toplumsal eşitsizlik, göç ve göçmenlik, soykırımlar, dijitalleşme, trans-hümanizm, pandemi bu sorunların önde gelenlerindedir. Tüm bu sorunları dönemin ruhu kavramı üzerinden düşündüğümüzde, 1980'den sonra gerçekleşen küreselleşme ve postmodernizm paradigmasını milat olarak kabul edebiliriz. Bu paradigmalarda birlikte insanoğlunun yüzleşmek durumunda kaldığı sorunların çehresi değişmiştir. Modern sorunlar çok daha yoğun ve yaygın bir şekilde gündelik hayatta hissedilir hale gelmiştir.

İnsanoğlunun güncel sorunları sadece küresel siyaset, ekonomi ya da teknolojik evrim ile ilişkili değildir. Bu sorunların yekununun toplumsal maliyeti bulunmaktadır ve bu maliyet en temelde bir arada yaşama sorunudur. Günümüzde hem uluslararası toplumların hem de farklı düzeylerdeki toplumsal birlikteliklerin bir arada yaşamaya ilişkin aşması gereken bir dizi engel vardır. Günümüzde bir arada yaşamaya dair ilke ve esaslar sadece pozitif hukuk ve uluslararası hukukun düzenlemesine konu olmaktadır. Fakat Durkheim'ın ifade ettiği üzere hukukun üstünde herkesin ikna olduğu bağlayıcı normatif yapıların bulunması, toplumsal hayatın devamlılığı ve düzeni için elzemdir. Bu durum kolektif bilinci ve söz konusu normatif yapıyı üretmeye imkân veren din ve ahlak anlayışını zorunlu kılmaktadır. Çünkü hukuk bir arada yaşamaya ilişkin çerçeve sunmakta yetersiz kalmaktadır. Bunu gerek uluslararasıdaki asimetric ilişkide gerekse aynı toplumda yaşayan farklı birlikteliklerde somutlaştırmak mümkündür. Pandemi süreci ise bunu en açık ve seçik haliyle gözler önüne sermiştir.

Değer yargılarından arındırılmış bir hukuk anlayışı, toplumsal hayat için düzenleyici bir mekanizma olmaktan öte, denetleyici bir mekanizma işlevi görmektedir. Bu noktada Durkheim'ın din ve ahlak anlayışı güncel sosyolojik sorunların çözümü için bir kapı açmaya imkân tanıyabilir. Onun ilkel toplumlarda yaptığı incelemeler sonrasında ortaya koyduğu ilke olan; 'toplumun varlığı için din ve ahlaktan kaynaklanan temsillere ve ritüellere dolayısıyla kuşatıcı, bütünleştirici bir normatif düzene ihtiyaç vardır' düşüncesi bugün önemli bir ihtiyacı ifade etmektedir. Bu anlamda Durkheim'ın topluma dair duyduğu kaygılar neticesinde ürettiği kuramsal

yaklaşımı, güncel sorunların anlaşılması ve aşılması için çerçeve sunabilmektedir. Fakat Durkheim'ın modern topluma dair iyimser yaklaşımları bugün geçerliliğini yitirmiş durumdadır. İş bölümü ve uzmanlaşmanın üreteceği dayanışma modelinin toplumsal düzen kuracağına dair iyimserliği ne yazık ki gerçekleşmemiş görünmektedir. Bu iyimserlik günümüz sosyal teoride, toplumsal meseleleri küçümseyen ve hafifletiren bir tavır üretebilir.

Günümüz bir arada yaşama problemlerine ilişkin Durkheim'ın sürekli altını çizdiği değer dünyası, her dinden ve kültürden insan için ihtiyaç duyulmaktadır. Aksi takdirde insanoğlu ürettiği teknolojik yeniliklerle; eşitlik, adalet, hakkaniyet, saygı, medeniyet vb. üst değerleri umursamadan kendi kendinin kurdu olmaya devam edecektir. Mestrovic'in (2004) ifadesiyle bütün teknik gelişimini hat safhaya ulaştırmış yeni bir barbarlık türünü ortaya koyacaktır. Bu bağlamda Durkheim'ın teorik yaklaşımını; problem çözmeye imkân sağlayan ve fakat zaman zaman içine düştüğü iyimserlikle toplumsal öngörüyü zayıflatan yönleri ile birlikte değerlendirmek gerekmektedir.



Hakem: Dış, Bağımsız.

Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Yazar Katkıları:

Fikir: FK; **Kavramsallaştırma:** FK; **Literatür Taraması:** FK; **Veri Toplama:** -; **Veri İşleme:** -; **Analiz:** -; **Yazma - orijinal taslak:** FK; **Yazma - inceleme ve düzenleme:** FK.

3. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

4. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

- ALVER, K. (2010). Emile Durkheim ve kültür sosyolojisi, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 21, 199-210.
- COSER, A. L. (2011). *Sosyolojik düşüncenin ustaları tarihsel ve toplumsal bağlamlarında fikirler*. De Ki Yayınları.
- DAĞ, A. (2020). *İnsansız dünya transhümanizm*. Ketebe Yayınları.
- DERELİ, M. D. (2020). *Sanala veda: Sosyal medya ve dönüşen dindarlık*. Nobel Yayınları.
- DERELİ, M. D. (2022). Kurgu ile ütopya arasında: Habermas'ın dine yaklaşımında değişim ve post-seküler toplum projesi. *Bilimname*, 47, 303-342.
- DERELİ, M. D. (2023). Sanal olamayacak kadar gerçek: Dindarlığın yeni deneyim sahası olarak sosyal medya. *Dijitalleşme ve Din* içinde. (Ed. İ. Çapcıoğlu-F. Çapcıoğlu), 67-90, Kriter Yayınları.
- DOĞAN, S. (2019). Kant'la birlikte Kant'a karşı: Durkheim'da insan doğası. *Journal of International Social Research*, 12, 707-714. Doi:10.17719/jisr.2019.3861
- DURKHEIM, E. (1915). *The elementary forms of the religious life*. London: George Allen & Unwin.
- DURKHEIM, E. (1984). The problem of religion and the duality of human nature. *Knowledge and Society*, 5, 91-121.
- DURKHEIM, E. (2002). *İntihar*. Cem Yayınevi.
- DURKHEIM, E. (2005). *Dini hayatın ilkel biçimleri*. Ataç Yayınları.
- DURKHEIM, E. (2010). *Sosyolojik yöntemin kuralları*. Dost Kitabevi.
- EKEN, M. (2021). Pandemi sürecinde işlevsel bir araç olarak internet: Görünüş ile gerçeklik arasında etkileşimli yaşam deneyimi. *Rutin ve Hayret Bir İmkan ve İmtihan Olarak Pandemi* içinde. (ed. Faruk Karaarslan, Sedat Doğan), 98-120, Dby Yayınları.
- FOURNIER, M. (2012). *Émile Durkheim: A biography*. Polity Press.
- GÖZAYDIN, İ. ve GÜLSOY, N. Ö. (2011). Durkheim sosyolojisinde dinin tarihsel ve güncel olanakları. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3(21), 1-15.
- HOBBSAWM, E. J. (2020). *Kısa 20. yüzyıl 1914-1991 aşırılıklar çağı*. Everest Yayınları.
- LEMERT, C. (2011). *Durkheim'in hayaletleri, kültürel mantık ve sosyal şeyler*. Türkiye İş Bankası Yayınları.
-

- LEVI-STRAUSS, C. (2017). *Hepimiz yamyamız*. Metis yayınları.
- MARX, K. (2011). *Ekonomi politiğin eleştirisine katkı*. Sol Yayınları.
- MARX, K. ve ENGELS, F. (1992). *Alman ideolojisi*. Sol Yayınları.
- MESTROVIC, S. G. (2004). *Uygar barbarlık*. Açılım Yayınları.
- MESTROVIÇ, G. S. (2015). *21. yüzyılda Durkheim, Durkheim sosyolojisinin moderniteye ve postmoderniteye uyarlanması*. Nobel Yayınları.
- PICKERING, W. S. F. (1984). *Durkheim's sociology of religion: Themes and theories*. London: Routledge & Kegan Paul.
- TURNER, B. S. (2020). *Sosyoloji sözlüğü*. Pinhan Yayıncılık.
- WEBER, M. (2011). *Protestan ahlakı ve kapitalizmin ruhu*. Bilgesu Yayıncılık.



RETHINKING EMILE DURKHEIM IN THE CONTEXT OF MORALITY AND RELIGION

 Faruk KARAARSLAN^a

Extended Abstract

The examination of religion in academic discourse often revolves around two fundamental dimensions: theological and representational. The theological dimension pertains to the unique theological structures inherent in each religion, encompassing their theoretical principles and beliefs. Conversely, the representational dimension focuses on the practical application of these beliefs in everyday life, shaping individuals' actions and behaviors. Scholars, particularly within sociology, delve into the representational aspect, analyzing concepts like community, religiosity, and secularization, among others, as reflections of religious practices in society. However, it's crucial to note the interplay between the theological and representational dimensions; critiques of one often imply deficiencies in the other. Emile Durkheim's seminal work in sociology, *The Elementary Forms of the Religious Life* (1915) particularly on the role of religion in social order, remains highly influential. His insights continue to be scrutinized within academia, prompting questions about their relevance to contemporary societal challenges. This study aims to explore the intersection between Durkheim's theories and modern sociological issues, recognizing the enduring relevance of his ideas in addressing current societal dilemmas.

A. Religion and Society as the Object of Study of Sociology

Classical sociologists, particularly during the 19th and 20th centuries, emphasized the significance of religion in understanding societal changes, attributing it to paradigmatic shifts. They viewed religion as crucial for comprehending the emergence of modernity and secular values, thus making it a central focus in sociological inquiry. Max Weber, Karl Marx, and Emile Durkheim, among others, analyzed religion alongside societal

^a Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University, karaarslanf@gmail.com

transformations. Weber examined the interplay between Christianity and capitalism, Marx viewed religion as a tool for maintaining power structures, while Durkheim emphasized its indispensability for modern society, particularly in terms of morality and social cohesion.

Emile Durkheim's theoretical stance placed religion at the core of social life, arguing for its essential role in societal continuity. Unlike his contemporaries, Durkheim asserted that religion and morality are indispensable phenomena for modern society, advocating for a structural-functional understanding of religion within this context. Born in 1858 in France to a Jewish family, Durkheim made significant contributions to sociology and social sciences. His education in philosophy and sociology laid the foundation for his academic career, during which he established sociology as a university discipline and published numerous influential works until his death in 1917.

Durkheim's theoretical framework was rooted in structural functionalism, which sought to uncover the underlying structures shaping societal phenomena. He viewed society as an organism with interconnected parts, where social norms and values play a crucial role in maintaining social order and cohesion. Durkheim's understanding of society was influenced by biological concepts, particularly the drive for survival. This perspective underscored society's significance as a superior value, rejecting any theological notions of value and emphasizing society's role as the origin of all values.

B. The Social Framework of Religion and Morality in Durkheim

The analysis explores Émile Durkheim's foundational work "The Elementary Forms of Religious Life" as a lens to examine the intricate relationship between religion and society. Through a thorough investigation of primitive religious forms, Durkheim aims to elucidate universal principles governing this relationship, offering insights into the fundamental functions of religion in social life. Central to the discussion is Durkheim's concept of 'collective consciousness,' which posits that religious rituals and symbols reflect shared beliefs and values within a community. Participation in these rituals reaffirms individuals' sense of belonging and reinforces the moral cohesion of the community, aligning with Durkheim's sociological perspective.

The analysis delves into Durkheim's study of totemism as a paradigmatic example of primitive religious forms, illustrating how religious symbols convey social identity and solidarity. By examining totemic rituals, Durkheim's framework illuminates the complex interplay between religion

and society, offering valuable insights into its collective underpinnings. Building on Durkheim's insights, the analysis highlights concerns regarding the societal ramifications of religion, particularly its role in maintaining social order and addressing moral dilemmas. Emphasizing the normative function of religious laws, questions arise regarding the potential implications of diminishing religious influence on established societal norms. In response to these challenges, the analysis suggests the division of labor and professional solidarity as potential mechanisms within modern societies characterized by organic solidarity. Rooted in Durkheimian principles, this approach proposes fostering duty-based morality through professional solidarity to uphold normative order amidst declining religious influence. The reflections underscore the significance of religion and adherence to its norms in addressing contemporary societal challenges related to coexistence. Drawing on Durkheim's insights and integrating additional perspectives, the analysis highlights the potential of religion to contribute to resolving societal issues and maintaining normative structures in modern contexts.

C. Recalling Durkheim for Contemporary Sociological Problems

The contemporary era presents a multitude of sociological challenges due to the discernible impacts of globalization and postmodernism. These phenomena, emerging as dominant paradigms in the 1980s, have given rise to various social problems by challenging established norms and values while simultaneously unifying societies through shared principles and practices.

At the forefront of contemporary challenges lies the COVID-19 pandemic, showcasing the breakdown of norms amidst crises. From the global spread of the virus to vaccine competition and the neglect of vulnerable populations, such as the elderly, the pandemic exposes contradictions within the prevailing paradigm and its impact on societal connections.

Moving beyond the pandemic, contradictions within the contemporary paradigm extend across diverse domains, including social inequalities, ecological issues, and technological challenges. Despite originating from global politics, these issues have far-reaching societal consequences, highlighting a fundamental sociological problem: the struggle for coexistence.

A macroscopic analysis reveals the absence of a coexistence ethos as a central issue in contemporary society. Nations worldwide grapple with questions of identity and immigration, reflecting broader concerns about living alongside

diverse cultures and ethnicities. This underscores a global quest for stability amidst cultural diversity. The challenge of coexistence permeates through various societal layers, extending to sub-sociological groups within communities and families. Examples such as tribal conflicts in Africa, inter-community tensions in Afghanistan, and ongoing civil wars in Syria illustrate the complexity of coexistence issues. Additionally, debates on transhumanism raise further questions about coexisting with emerging technologies.

In navigating these challenges, the insights of sociological pioneers like Durkheim remain pertinent. Durkheim's emphasis on the role of religion and morality in maintaining social cohesion resonates strongly today. As we grapple with issues of migration, social justice, and technological advancement, Durkheim's call for a return to transcendent values offers a compelling path forward. Ultimately, addressing the sociological dilemmas of our time requires a recommitment to shared values and a collective consciousness that transcends narrow self-interest. Whether in the face of pandemics or cultural clashes, fostering a sense of solidarity and moral responsibility is imperative for forging a more cohesive and compassionate society.

Conclusion

The examination of religion within academic discourse encompasses two primary dimensions: theological and representational. Scholars, particularly in sociology, often focus on the representational dimension, analyzing how religious beliefs manifest in societal practices. Emile Durkheim's seminal work, "The Elementary Forms of the Religious Life," remains influential in understanding the intersection of religion and society. His emphasis on the role of religion in maintaining social order prompts questions about its relevance to contemporary challenges.

Classical sociologists like Max Weber, Karl Marx, and Durkheim viewed religion as central to societal dynamics. Durkheim, in particular, argued for the indispensable role of religion in modern society, emphasizing its function in fostering morality and social cohesion. Durkheim's concept of 'collective consciousness' elucidates how religious rituals reinforce shared beliefs and values within communities, contributing to social solidarity. By examining primitive religious forms like totemism, Durkheim's framework offers insights into the complex relationship between religion and society.

Contemporary sociological issues, exacerbated by globalization and postmodernism, highlight the struggle for coexistence in diverse societies.

The COVID-19 pandemic underscores the breakdown of norms and the need for collective responsibility amidst crises.

Addressing these challenges requires a recommitment to shared values and moral responsibility. Drawing on Durkheim's insights, society can navigate contemporary dilemmas by fostering solidarity and upholding transcendent values. In essence, the enduring relevance of Durkheim's ideas underscores the imperative of collective action in forging a cohesive and compassionate society.

Keywords: Sociology of Religion, Emile Durkheim, Religion, Society, Morality.



Peer-review: External, Independent.

Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Author Contributions:

Concept: FK; **Conceptualization:** FK; **Literature Search:** FK; **Data Collection:** -; **Data Processing:** -; **Analysis:** -; **Writing – original draft:** FK; **Writing – review & editing:** FK.

3. Ethics approval:

Not applicable.

4. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.





bilimname 52, 2024/2, 187-223

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 06.05.2024, Kabul Tarihi: 03.10.2024, Yayın Tarihi: 31.10.2024

doi: 10.28949/bilimname.1479468

MUHADDİSLERİN SORUMLULUKLARINI TANIMLAMA VE SINIRLANDIRMA PROBLEMİ

 Ahmet ALKAN^a

Öz

Muhaddisler yaşadıkları bölgelerin ilmi ve fikri yönelimlerini, toplumsal ihtiyaçlarının farklılığını gözettiklerinden hadislerin tahammülü, rivayeti ve telifinde genellikle farklı yöntemler takip etmişlerdir. Bu durum, muhaddisler ve eserleri ile ilgili genel çıkarımlar yapmayı zorlaştırdığı gibi onlarla ilgili bir takım ön yargıların oluşmasına da neden olmuştur. Bu çalışmada hadis tahammülü, hadis rivayeti ve hadis tasnifi alanlarının her birinde muhaddislerin tamamını bağlayıcı müşterek sorumluluklar incelenmiş, muhaddislerden ve eserlerinden faydalanmayı kolaylaştıran hususların izahı hedeflenmiştir. Bir muhaddisin sadece sahih hadisleri tahammül etme zorunluluğu yoktur. Muhaddisler çeşitli amaçlar için hadis tahammül ettiklerinden genellikle sika ve zayıf ayırmaksızın herkesten hadis almışlardır. Hadisi hocadan rivayet ettiği gibi tahammül etmek ve hadisin ittisaline zarar verecek eylemlerden kaçınmak bir muhaddisin aslı görevidir. Bu kurala riayet etmesi durumunda hatalı olduğunu bildiği rivayeti tahammül etmesinin dahi onun adalet veya zabtına zarar vereceği söylenemez. Hadis rivayet eden bir muhaddisin sorumluluğu ise hadisin isnadını zikretmesi ve tahammül yöntemine uygun bir sığa tercih etmesidir. Muhaddisler için sahih hadis rivayeti önemli olduğu gibi âli isnadlı veya nevâdir türünden rivayetleri nakletmek de önemlidir. Bir muhaddisin hadisleri arasından sadece sahih bulduklarını nakletme veya rivayet ettiği hadislerin sıhhat durumunu beyan etme zorunluluğu bulunmamaktadır. Hadis eseri telif eden bir muhaddisin ise eserinin telif amacına uygun şartları belirleyerek bu şartlara riayet etmesi gerekmektedir. Bu yönüyle muhaddisin eser telifi alanındaki sorumluluklarının tahammül ve rivayet alanındaki sorumluluklarına nispeten çok daha fazla olduğu söylenebilir. Çünkü müellifin tahammül ve rivayet için zikredilen sorumluluklarına ilaveten, kendisini telif amacına ulaştıracak şartları titizlikle belirlemesi ve eserindeki unsurları her konu için özenle seçmesi gerekmektedir.

Anahtar kelimeler: Hadis, Muhaddis, Tahammül, Rivayet, Problemler.



^a Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, ahmet.alkan@bilecik.edu.tr

THE PROBLEM OF DEFINING AND LIMITING THE RESPONSIBILITIES OF THE MUHADDITHS

Abstract

Due to the diversity of the scientific and intellectual orientations and social needs of the regions they lived in, muhaddiths generally followed different methods in receiving, narrating, and compiling hadiths. This situation has made it difficult to make generalizations about muhaddiths and their works, and has sometimes led to prejudice and incorrect evaluations about them. In this study, common rules that must be followed by scholars in the fields of hadith receiving, hadith narration, and hadith classification have been examined, and the explanation of points that will enable maximum benefit from scholars and hadith works has been aimed. A scholar of hadith is not obligated to only receive authentic hadiths. Therefore, their general tendency has been to receive hadiths from everyone without distinguishing between weak and reliable narrators. As the muhaddith narrates, receiving and avoiding actions that would harm the continuity of the hadith is the primary duty of a muhaddith. If he adheres to this rule, it cannot be said that even receiving a narration that he knows to be incorrect would harm the integrity or accuracy of the muhaddith technically. The responsibility of a hadith narrator is to declare the chain of transmission of the hadith and to narrate it with a suitable level of accuracy. For scholars of hadith, it is important not only to narrate authentic hadiths but also to transmit hadiths with high chains of transmission and rare types of narrations that are not found in everyone.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Hadith, Muhaddith, Receiving, Narration, Problems.



Giriş

Geçmiş ulema hadis ilimleri için “Ulûmü'l-hadîs” ve “Mustalahu'l-hadîs” kavramlarını, fıkıh ilimleri için ise “Usûlü'l-fıkıh” kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir. Zira fıkıh ilminin semeresi olan şer'î hükümler, Kur'an, sünnet, icma ve kıyas gibi asıllar üzerine bina edilirken, hadis ilminin temel amacı olan tashih ve tad'if ameliyesi, derinlemesine araştırma, aklî ve tecrübî istidlallere dayanmaktadır. Bir hadis için uygun olan herhangi bir tashih karesi, başka bir hadise aynı şekilde uygulanamayabilir. Bu sebepten ötürü, muhaddisler maden teşhisi yapan sarraflara benzetilmişlerdir. Bir örnekle açıklamak gerekirse; adalet ve zabt, hadisın sıhhat şartlarındandır. İsnadı muttasıl bir hadisın sıhhatini anlamak için genellikle ilk müracaat edilen kriterler bunlardır. Ancak adalet ve zabt şartlarını taşıyan her râvinin

hadisinin doğru olmasını gerekli kılan bir kural bulunmamaktadır. Çünkü sika bir râvinin hadisi yanlış rivayet etmesi mümkündür. Zayıf bir râvinin de hadisi doğru rivayet etmesi muhtemeldir. Bu hakikate işaretten Yahyâ b. Maîn (öl. 233/848) hadis rivayetinde hiç hata yapmadığını iddia eden kişinin yalancı olduğunu söylemektedir.¹ Abdullah b. Mübârek (öl. 181/797) sahâbe dâhil hadiste hata yapmayan kimsenin olmadığını belirtmekte ve Hz. Aişe'nin sahâbeden bazı kişilerin rivayetlerini eleştirmesini bu hususa örnek olarak göstermektedir.² İmam Müslim (ö. 261/875) *et-Temyîz* adlı eserinde sikaların rivayetteki hatalarını gösteren çok sayıda örnek zikretmektedir. Mücerret kaide ve kurallara dayalı tashih anlayışının hadis alanında ön planda olmaması, muhaddislerden ve hadis eserlerinden doğru bir yöntemle faydalanmayı zorlaştırabilmekte ve hadisçilerle ilgili birtakım yanlış yargıların ortaya çıkmasına zemin hazırlayabilmektedir.

Râvi, rivayet ve hadis eserlerinden beklentiyi doğru bir şekilde belirleyip sınırlandıramama sorunu ilim camiasında özellikle hadis alanında mütehasıs olmayanlar arasında yaygın bir problem haline gelmiştir. "Şayet bu hadis zayıf veya uydurma olsaydı, Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) veya Ebû Dâvûd (ö. 275/889) gibi büyük hadis imamları eserlerine almazlardı" tarzında sadece müellifin ilmî yetkinliğini merkeze alarak hadisleri değerlendirmek veya bir eserdeki hadislerin sıhhat durumuna göre müellifine önem atfetmek bu hatalı yaklaşımın öne çıkan olumsuz neticelerindedir. Muhaddislerin bazen eserlerine aldıkları hadisleri başka bağlamlarda tenkit etmeleri okuyucu ve araştırmacılar tarafından çelişki olarak telakki edilebilmektedir. Örneğin, İbn Receb el-Hanbelî (öl. 795/1393) "Bir adamın sürekli mescitlere gittiğini görürseniz onun iman ehli olduğuna şahadet edin" rivayetini zikrettikten sonra Ahmed b. Hanbel'in bu hadisi *Müsned*'de³, Tirmizî⁴ ve İbn Mâce'nin⁵ (öl. 273/887) de sünenlerinde Derrâc tarikiyle tahrîc ettiklerini söylemektedir. İbn Receb akabinde Ahmed b. Hanbel'in hadislerle ilgili müsned dışında yaptığı şu değerlendirmesini aktarmaktadır: "Bu hadis münkerdir. Hadisi rivayet eden

¹ Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî İbn Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, thk. Hemmâm Abdurrahîm Saîd (Ürdün: Mektebetü'l-menâr, 1987), 1/94.

² İbn Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, 1/94.

³ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnavud, Âdil Mürşid, vd. (Müessesetü'r-risâle, 2001), 5/2444.

⁴ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998), "Ebvâbü'l-İmân", 8 (2617).

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen İbn Mâce*, thk. Şuayb Arnavut, vd. (Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009), "Ebvâbü'l-mesâcid ve'l-cemaât", 19 (801).

Derrâc'ın münker rivayetleri bulunmaktadır.”⁶ Ahmed b. Hanbel'in münker olduğunu belirtmesine rağmen bu hadisi *Müsned'*ine alması dikkat çekicidir. Çünkü bu durum, müelliflerin eserlerindeki hadislerle ilgili sıhhat kriteri dışında da amaçlarının olabileceğini göstermesi bakımından önemlidir.

Muhaddislerin sorumluluklarının belirlenmesiyle ilgili problemler sadece telif alanıyla sınırlı değildir. Hadis tahammülü ve rivayeti alanlarında da benzer sorunlar mülâhaza edilmektedir. Muhaddislerin hadis tahammül ve rivayetinde farklı tutum ve metotlar sergilemeleri anlaşılmalı probleminin daha da derinleşmesine neden olmuştur. Muhaddislerden bazıları sadece sika râvilerden hadis naklederken, bazıları zayıf râvilerden de hadis almıştır. Ayrıca hadisin amel, istidlâl, i'tibâr, ihtibâr ve marifet gibi çeşitli amaçlar için⁷ kullanılması da muhaddislerin sorumluluklarının tanımlanma ve sınırlandırma problemini artıran etkenlerdendir. Zikredilen tüm bu hususlar temelde iki soruyu akla getirmektedir: Bir muhaddisin hadise karşı sorumluluğunu ele alırken onu hadis tahammülü, hadis rivayeti ve hadislerin telif ve tasnifi konularının her biri için farklı değerlendirmek gerekir mi? Ayrıca, bu konuların her biri için muhaddisleri sınırlayan ve bağlayan birtakım müşterekler var mıdır?

Bazı araştırmacılar muhaddislerin bu karmaşık yapısını onların ideolojik aidiyeti, fikir ve düşüncelerinin farklılığıyla izah etmeye çalışmıştır.⁸ Muhaddislerin ideolojik aidiyetlerinin birtakım tercihlerinde etkili olabileceği muhakkaktır. Ancak araştırmacıya göre muhaddislerin bu denli serbest hareket etmelerini sağlayan en temel olgu, onların tamamını bağlayan kuralların niceliksel ve niteliksel yapısıdır.

Bu çalışmanın amacı, hadis tahammülü, hadis rivayeti ve hadis tasnifi alanının her birinde muhaddislerin tamamını bağlayan müşterekleri izah etmektir. Bir muhaddisin hadis tahammülü, hadis rivayeti ve eser telifindeki sorumluluklarını belirlemek, o muhaddisten veya eserinden beklentiyi makul seviyede tutacağı gibi, eser veya müellifle ilgili yanlış algılardan uzaklaşmayı, muhaddislerden ve hadis eserlerinden doğru bir metot ile faydalanmayı da mümkün kılacaktır.

⁶ Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî İbn Recep, *Fethu'l-bârî 'alâ Şahîhi'l-Buĥârî*, thk. Ebu Muaz Târık b. İvedullâh b. Muhammed (Dammam: Dârü'l- İbni'l Cevzî, 2001), 1/122.

⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li ulûmi'l-İmam Ahmed* (Mısır: Dârü'l-fellâh li'l-bahsi'l-ilmî ve tahkîkî't-türâs, 2009), 15/459-460.

⁸ Uğur Derman, *Hicri III. Asır Muhaddislerinin İdeolojik Aidiyetlerinin Hadis Rivayetlerine Yansımaları* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 74-174.

Yapılan araştırma neticesinde muhaddislerin hadis tahammülü, hadis rivayeti ve hadis telifi konularının her birindeki müşterek sorumluluklarını inceleyen bir çalışmaya rastlanılamamıştır. Ancak muhaddislere yöneltilen bir takım eleştirileri değerlendiren, muhaddislerin metotlarını inceleyen, Kütüb-i Sitte müelliflerinin tamamının veya bazılarının şartlarını mukayeseli olarak ele alan bazı çalışmalar bulunmaktadır. Ayrıca, bir muhaddisin eserini metot, amaç ve sıhhat şartları bakımından inceleyen eserler de bu çalışmaya bazı yönleriyle kaynaklık etmiştir. Bu çalışmaları aşağıdaki kategorilerde zikretmek mümkündür;

1- Hadis eserlerini amaç, şart ve metot bakımından inceleyen çalışmalar:

Cemal Ağırman'ın "Hadis Kaynaklarını Okuma Yöntemi Ve Musanniflerin Dili" adlı çalışması, bilhassa Kütüb-i Sitte eserlerinin telif amacını ve yöntemini beyan eden, hadis eserlerinden doğru şekilde faydalanmayı kolaylaştıran bilgiler ihtiva etmektedir. Emîn Muhammed el-Kudât ve Âmir Hasan Sabrî, *Dirâsât fi menâhici'l-muhaddisîn* adlı çalışmalarında kütüb-i tis'a ve öne çıkan musannef, mu'cam, müstahrec ve müstedrek türü eserlerin telif amacı, müelliflerin şartları ve metotlarına dair önemli bilgiler zikretmişlerdir. Yâsir eş-Şimâlî'nin, *el-Vâdih fi menâhici'l-muhaddisîn* adlı eserini de bu minvalde zikretmek mümkündür.

Yukarıda zikredilen çalışmalar, hadis kitaplarından faydalanılırken müelliflerin amaç, şart ve yöntemlerini incelemeleri yönüyle bu çalışmayla ortaktırlar. Ancak amaç ve kapsam bakımından bu çalışmadan ayrılmaktadırlar. Çünkü bu çalışmanın amacı muhaddislerin riayet etmeleri gereken ortak müşterekleri tanımlayıp sınırlandırmak ve onlarla ilgili oluşması muhtemel yanlış algı ve beklentilere işaret etmektir. Ayrıca bu çalışma sadece hadis eserleriyle sınırlı olmayıp zikredilen bağlamda hadis tahammül ve rivayet aşamalarını da incelemektedir.

2- Müelliflerin şartlarını mukayeseli olarak inceleyen çalışmalar:

İbnü'l-Kayserânî (öl. 507/1113) *Şürûtü'l-e'immeti's-sitte* adlı eserinde Kütüb-i Sitte müelliflerinin râvi ve rivayet için öne sürdükleri şartlarını incelemiştir. İbnü'l-Kayserânî'den sonra Ebû Bekr Hâzımî'de (öl. 584/1188) *Şürûtü'l-e'immeti'l-hamse* adlı eseriyle Buhârî (öl. 256/870), Müslim, Tirmizî (öl. 279/892), Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin (öl. 303/915) şartlarını inceleyen bir eser telif etmiştir. Mustafa Muhammed Ciknî *el-Mufâdale beyne Süneni Ebî Dâvûd ve't-Tirmizî ve'n-Nesâî* adlı makalesinde Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî'nin şartları üzerinden sünenleri arasında sıhhat mukayesesi yapmıştır. Aynı bağlamda Selvi Raif Murad ve Erdinç Ahatlı'nın, *Ebû Dâvûd, Tirmizî ve*

Nesâî: Üç Sünen Kitabının Birbirlerine Üstünlüğü ile İlgili İddialar ve Rivayet Kaynakları Açısından Bir Değerlendirme adlı makalesini zikretmek mümkündür. Hadis müelliflerinin telif şartları ve amaçları hakkında bilgi veren bu çalışmalar, hadis eserlerinden faydalanmayı mümkün kılan yöntemleri sunmaları bakımından bu çalışmaya kaynaklık etmişlerdir. Ancak bu çalışmaların, musanniflerin sorumluluklarını bir bütün olarak okuyucu ve araştırmacılara sunma gayesi yoktur. Ayrıca, zikredilen eserlerden farklı olarak bu çalışmanın konusu, sadece hadis eserleriyle sınırlı değildir. Muhaddislerin hadis tahammül ve rivayeti alanındaki müşterek sorumluluklarını tanımlayıp sınırlama problemini incelemek de bu çalışmanın temeyyüz ettiği hususlardandır.

3- Hadisçilere yöneltilen eleştirileri değerlendiren çalışmalar;

Seyit Avcı Hadisçilere *yöneltilen bazı eleştirilerin değerlendirilmesi* adlı makalesinde, tarih boyunca hadisçilere yöneltilen isnad sisteminin güvenilir olmadığı, hadisleri anlamaya önem vermedikleri, hadis rihleleri uğruna ibadetleri aksattıkları, Kur'an'ı ihmal ettikleri, menfaat peşinde koştukları, gıybet ettikleri, gurura kapıldıkları, âli ve nadir isnad peşine düştükleri, okuma ve yazmada hataya düştükleri, çelişkili ve zayıf hadis rivayet ettikleri, fırkalaşmayı artırdıkları ve ilmin zahiriyle yetindikleri gibi eleştirileri ele almaktadır. Avcı, "Çelişkili ve zayıf hadis rivayet ettikleri" başlığı altında hadisçilerin zayıf rivayetleri eserlerine almalarının, onları sahih gördükleri anlamına gelmediğine kısaca dikkat çekmiştir. Ancak genel olarak bu başlıkların muhtevası incelendiğinde yöneltilen eleştirilerin hedefinde bir düşünce ekolü olan Ehl-i hadisin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu çalışmada ise muhaddislerin hadis tahammül, rivayet ve telif sorumlulukları üç başlık altında hadis tekniği bakımından incelenmektedir.

A. Tahammül Alanındaki Sorumlulukları

Muhaddislerin hadis tahammül alanındaki sorumluluklarına girmeden önce hadis tahammülünün tarifi, hadis tahammül çeşitleri, hadis tahammül meclislerindeki bazı âdâb ve usuller ve hadis tahammül amacının çeşitliliğinden kısaca bahsedilecektir. Zira muhaddislerin hadis tahammül sorumluluklarının anlaşılması için zikredilen tahammül konularına dair bazı hususların bilinmesi önemlidir.

Hadis tahammülü, genel olarak öğrencinin hocadan hadis alırken takip ettiği âdâb ve usulleri ifade etmektedir. Hadis talebeleri hadisleri ya bizzat hocanın ağzından işiterek veya rivayetlerin hocaya okunduğu hadis meclislerinde bulunarak tahammül etmeye özen göstermişlerdir. Bunlardan birincisi hadisin semâ yoluyla alındığını, ikincisi ise hadisin arz ve kıraat

yoluyla elde edildiğini göstermektedir.⁹ Yazının ilk dönemlerde henüz yeterince gelişmemesinden kaynaklı olarak bir bilgiyi semâ yoluyla almak, kitaplardan okuyarak almaktan çok daha güvenilir kabul edilmiştir.¹⁰ Şartların semâ veya kıraate imkân tanımadığı durumlarda ise hadisler münâvele, icâzet, mükâtebe, i'lâm, vicâde ve vasiyet gibi semâ ve kıraate nispeten daha düşük derecedeki tahammül yollarıyla alınmıştır. Semâ ve arz dışında kalan bu yöntemlerin tamamını hadislerin yazılı yolla alınması kategorisinde değerlendirmek mümkündür.¹¹

Hadisler genellikle rivayet meclislerine gidilerek tahammül edilmiştir. Bu meclislerde hadis rivayet eden hocalar, sağlık durumları, iş ve sosyal hayatlarındaki yoğunluğa göre belli aralıklarla rivayet meclisleri kurmuşlardır. Öğrenciler hocalardan işitecekleri hadisleri genellikle yanlarında yazılı bir nüshada bulundurlardı. Bu nüshaları çarşılarda verrâklar olarak da bilinen müstensihlerden satın alırlardı veya hadis imlâ meclislerinde kendileri yazarlardı.¹² Öğrenciler elde ettikleri bu nüshalarla rivayet meclislerine giderek bu hadisleri dinleyip tahammül etmekteydiler. Öğrencinin hoca okurken takip etmesi ve gerekli durumlarda nüshadaki hataları düzeltmesi gerektiğinden yanında kalem, kâğıt ve mürekkep gibi araç ve gereçleri bulundurması son derece önemsenmiştir. Özellikle ilk dönemlerde yazının henüz yeterince gelişmemesinden mütevellit, hadis nüshalarında yaygın görülen tashîf,¹³ tahrif¹⁴ ve lahn¹⁵ gibi hataların düzeltilmesinde bu meclislerin rolü büyüktür.

Hadis meclisleri sessizlik ve sükûnetin hâkim olduğu son derece ciddi

⁹Bk. Nevzat Aşık, "Tahammül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/380-382.

¹⁰ Bk. M. Nazım Şiraz, "Hadislere Güveni Teyit Etme Noktasında Hadis Alma Usûllerinden Sema Ve Kıraat Yolları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (Haziran 2005), 232-253.

¹¹ Erdinç Ahatlı - Selvi Raif Murad, "Kitâbe/Mükâtebe Metodunun Tarihçesi ve Kavramsallaşma Süreci", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/2 (31 Aralık 2022), 1579-1584.

¹² Dursun Sarı, "İmlâ Meclislerinde Hadis Eğitim ve Öğretiminin Temel Âdâb ve Ahlak Kuralları", *Din, Düşünce ve Ahlak I* (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2022), 274-276.

¹³Bir kelimeye harf değiştirmek veya kelimeye harf eklemek, harflerin yerlerini yahut kelimeyi bütünüyle değiştirmek suretiyle yapılan hatalardır. Bk. Emrullah İşler, "Tashîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/128-129.

¹⁴ Sened veya metninde şekil değişikliği yapılan hadisler için kullanılan bir kavramdır. Bk. Mehmet Efendioğlu, "Muharref", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/4.

¹⁵ "Hadiste lahn, 'Arap dilinin söz dizimini (nahiv) bilmemek yüzünden kelimeyi hatalı telaffuz etmek' mânasında kullanılır." Bk. M. Yaşar Kandemir, "Lahn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/56-57.

ortamlardır. Öyle ki, öğrencilerin anlamadıkları bir kelime veya cümleyi hocadan tekrar etmesini istemeleri dahi bu meclislerde hoş karşılanmamıştır. Tâbiîn muhaddislerinden Şa'bî (öl. 103/723), hadis rivayet ettiği birinin ondan okuduğu yeri tekrar etmesini istemesi üzerine şöyle demiştir: “Sana hadisi tekrar mı edeyim? Hayatım boyunca asla bir hocaya bana hadisi tekrar et demedim.”¹⁶

Hadis meclislerindeki bu azami sükûnet ve ciddiyetin iki temel nedeni bulunmaktadır. Birincisi: Hadisleri hatasız tahammül etmektir. Sayıları bazen binlere ulaşabilen bu meclislerde hocanın sesini mecliste bulunan herkese duyurmasının teknik açıdan zorluğu izahtan varestedir. Hocalar genellikle bu sorunu çözmek için böyle kalabalık meclislerde müstemlî bulundurmaya özen göstermişlerdir. Yüksek bir yere çıkarak şeyhin hadislerini gür sesle okumak suretiyle mecliste bulunan öğrenciler tarafından işitilmesini sağlamak müstemlînin asli görevlerindedir.¹⁷ Ayrıca hocanın soru soran kişiye cevap verirken söyleyeceği hadisten olmayan bir kelime veya cümlenin öğrenciler tarafından hadisten zannedilmesi sorunu meclisteki sükûnetin önemini daha da artıran hususlardan olmuştur. Hadis meclislerinde hadis haricinde kelim konuşmanın yaratacağı bazı problemleri ortaya koyan şu örneği zikretmek mümkündür; Sâbit b. Mûsâ (öl. 229/844) bir gün hadis hafızı kadı Şerîk b. Abdullâh'ın (öl. 177/794) meclisine gelir. Bu sırada Şerîk b. Abdullâh mecliste bulunan öğrencilere hadis yazdırmaktadır. Şerîk, hadisin senedini okumuş, müstemlînin yazmayı tamamlamasını beklemektedir. Bu sırada Sâbit'in meclise girdiğini görür. Sâbit'e bakarak şöyle der: “Her kimin gece namazı çok olursa gündüz siması güzel olur.” Şerîk bu sözyle aslında Sâbit'in zühd ve vera' ehli olmasını kastetmiştir. Ancak Sâbit, Şerîk'in “Her kimin gece namazı çok olursa gündüz siması güzel olur” sözünü hadis zannederek rivayet etmiştir.¹⁸

Hadis meclislerindeki azami sükûnetin ikinci nedeni ise Hz. Peygamber'e (sas) olan saygıdır. Onun sözlerini sağlığında konuşuyormuş gibi edep ve vakarla dinlemektir. Allah Teâlâ Hucurât suresinin ikinci ayetinde müminlere Peygamber'in (sas) huzurunda seslerini yükseltmemelerini emretmiştir. Muhaddisler Hz. Peygamber'e (sas) karşı bu hassasiyeti onun hadislerinin okunduğu meclislerde de gözetmeye önem

¹⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvi ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmûd Tahhân (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, ts.), 1/234.

¹⁷ Abdullah Aydın, “İmlâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/225-226.

¹⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Faşl li'l-vaşli'l-müddrec fi'n-naql*, thk. Muhammed el-Zehrânî (Suudi Arabistan: Dârü'l-hicreti, 1997), 1/27.

göstermişlerdir. Basralı muhaddis Eyyûb es-Sahtiyânî (öl. 131/749) bir gün hadis rivayet ettiği bir mecliste insanların gürültü yaptığını görünce şöyle demiştir: Bu gürültü de nedir? Kişinin Hz. Peygamber'in (sas) hadislerinin rivayet edildiği mecliste sesini yükseltmesinin onun huzurunda sesini yükseltmesiyle aynı olduğunu bilmezler mi!"¹⁹ Yine, Hammâd b. Zeyd'in (öl. 179/795) hadis rivayet ettiği meclislerde bu hassasiyeti gözetmeyenlere hadis rivayet etmediği nakledilmiştir.²⁰

Bir muhaddisin hadis tahammül meclislerindeki âdâb ve usullere riayeti, onun hadis rivayet kalitesini şekillendiren en temel olgudur. Ancak bu hassasiyetin sahih hadis tahammülü ile ilgisinin olmadığını altını çizmek gerekir. Çünkü hadis tekniği açısından bir muhaddisin sadece sahih hadis tahammül etme zorunluluğu bulunmamaktadır. Bilakis muhaddislerin genel tutumu herkesten hadis toplamak yönünde olmuştur. Ebû Hâtim er-Râzî (öl. 277/890) şöyle demektedir: "Hadisi tahammül edeceğin zaman herkesten topla. Onu rivayet edeceğin zaman ise ayıkla"²¹ Velîd b. Ebân el-Kerâbisî (öl. 214/830), hadis hafızı Yezîd b. Hârûn'un (öl. 206/821) zayıf râvilerden hadis tahammül ettiğini görünce "Ey Ebû Hâlid! Bu zayıf kişilerden hadis mi rivayet ediyorsun" diye sorar. Yezîd b. Hârûn şöyle cevap verir: "İnsanların, hadisleri herkesten yazdığını idrak ettim. Sonra münazara meclislerinde bu hadisleri tartıştılar."²²

Ebû Bekir b. Ayyâş'ın (öl. 193/809) naklettiği şu kısca muhaddislerin herkesten hadis toplama rağbetini gösteren bazı örneklerdendir. Ebû Bekir şöyle demiştir: "Bir gün ben, Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) ve Şerîk b. Abdullah (öl. 177/794), el-Hira ve Kûfe arasındaki bir bölgede yürüyorduk. Karşımıza saç sakalı ak güzel yüzlü bir adam çıktı. Âli isnadlı güzel hadislere sahip olabileceğini düşündük. Aramızda hadise karşı en arzulu olanımız Süfyân'dı. Adama yönelerek şöyle dedi: "Yanında eski hadisler var mı? Adam cevap verdi: 'Yanımda hadis yok ama üzerinden yıllar geçmiş başka şeyler var'. Gidip baktığımızda onun şarap olduğunu gördük."²³

Dini bütün, yaşça mukaddem ve zabtı kuvvetli hocalardan hadis tahammül etmek bir muhaddise rağbeti artıran önemli hususlardandır.

¹⁹ Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, 1/195.

²⁰ Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, 1/195.

²¹ Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, 1/195.

²² Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdîrahmân b. Hallâd er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâşil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, thk. Muhammed Accâc el-Hatib (Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1983), 417.

²³ Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâff bi'l-vefeyât*, thk. Şuayb Arnavut - Mustafa Türkî (Beyrut: Dârü ihyâi't-türâs, 2000), 10/153.

Ancak hocanın zayıf, bid'at ehli ve hatta hadis uydurmakla maruf olması onun meclisinde bulunan râvi için kusur değildir. Bilakis yukarıda belirtildiği üzere muhaddislerin genel tutumu, her türlü hocanın meclisinde bulunma yönünde olmuştur. Muhaddislerin herkesten hadis toplama rağbetlerinin ardındaki en önemli etken, hadis tahammül amaçlarının çok çeşitli olmasıdır. Zira muhaddisler sadece sahih hadisleri toplamak veya dinî referans edinmek amacıyla hadis tahammül etmemişlerdir. Bazı hadisleri i'tibar²⁴ bazılarını ihtibâr²⁵bazılarını da marifet; hadisin durumunu ortaya koyup insanlara bildirmek amacıyla yazmışlardır. Örnek olarak; Ahmed b. Hanbel, İbn Lehîa'nın (öl. 174/790) zayıf bir râvi olduğunu söylemektedir. Ancak İbn Lehîa'nın hadislerini sadece i'tibâr için yazdığını belirtmektedir.²⁶ Yine Câbir el-Cu'fî'nin (öl.128/746) hadislerini terk ettiğini ancak daha sonra sadece i'tibar amacıyla ondan hadis yazdığını belirtmiştir.²⁷ Hadislerini eleştirdiği Ubeydullah el-Vessâfî'nin (öl.141-150/759-767) rivayetlerini neden yazdığı sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: "Ben onun hadislerini marifet için yazıyorum."²⁸

Muhaddisler bazen de hadisleri sadece amel etmek veya onları delil olarak kullanmak için tahammül etmişlerdir. Amel ve istidlâl için kullandıkları bu hadislerin tamamı onların nezdinde sahih değildir. Örneğin, Buhârî'nin hadis hocalarından Muhammed b. el-Müsennâ (öl. 252/866), Abdurrahman b. Mehdî'ye (öl. 198/813-14) gelerek hadis tahammülü konusunda ona tavsiyede bulunmasını ister. Abdurrahman b. Mehdî şöyle der: "Şu sözümü hıfzet! İnsanlar üç kısımdır. Bazıları hafız ve zabtı kuvvetli kişilerdir ki onlardan hadis alınacağı konusunda ihtilafa düşülmez. Bazı râviler ise rivayetlerinde hata yaparlar ancak hadislerinin çoğunluğu sahihtir. Bu râviler büsbütün terkedilmezler. Şayet bunlar terkedilecek olsa hadisler zayi olur. Bazılarının hadislerine ise vehim ve hata galebe çalmıştır. İşte bunların hadisleri terkedilir."²⁹

²⁴i'tibar: Bir hadisin sıhhat durumuyla ilgili hüküm verebilmek için farklı varyantlarını bir araya getirerek karşılaştırmayı ifade eder. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuḥbeti'l-fiker fi Mustalahi ehli'l-eser*, thk. Nûreddin Itr (Şam: Matbaatü's-sabbâh, 2000), 75.

²⁵İhtibar: Râvi'nin cerh ve ta'dîl açısından durumunun anlaşılabilmesi için rivayet ettiği hadislerin sika ravilerin aynı hocadan rivayetleriyle mukayese edilmesi eylemidir. Sika râvilere muvafakat ve muhalefet oranına göre râviyle ilgili hüküm verilir. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuḥbeti'l-fiker fi Mustalahi ehli'l-eser*, 96.

²⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li ulûmi'l-İmam Ahmed*, 15/459.

²⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li ulûmi'l-İmam Ahmed*, 15/459.

²⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li ulûmi'l-İmam Ahmed*, 15/460.

²⁹ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Kitâbü't-temyîz* (Kahire: el-Fârükü'l-hadisîyye li'l-tabâati ve'n-neşr, 2009), 57.

Muhaddislerin sorumluluğu konusunun anlaşılmasına katkısı olacak bu genel malumattan sonra, muhaddislerin tamamını bağlayıcı hadis tahammül sorumluluklarıyla ilgili şu tespiti yapmak mümkündür;

Tahammülün zamanı, mekânı ve amacı ne olursa olsun bütün muhaddisler, hadisleri hocaların rivayet ettikleri şekilde tahammül etmek ve hocadan muttasıl bir sened ile rivayet edebilmek için de hadisin ittisaline zarar verebilecek eylemlerden kaçınmak ile mükelleftirler.

Ayrıca râvinin hadis nüshasının makbul olabilmesi için içindeki hadislerin tamamının hocaya ait olduğunu teyit etmesi gerekmektedir. Aksi halde bu hadisleri başkalarına rivayet etmesi caiz değildir. Örneğin, İbn Cüreyc (öl. 150/767) bir gün içinde hadislerin yazılı olduğu katlanmış bir sahifeye Zührî'nin (öl. 124/742) meclisine gelerek ona şöyle demiştir: "Bu sahifede bulunan hadisler sana aittir. Onları senden rivayet edebilir miyim? Zührî sahifenin içindeki hadisleri kontrol etmeden 'Evet onları benden rivayet edebilirsiniz' dedi. Bu olaya şahit olan Süfyân b. Uyeyne (öl. 198/814) şöyle dedi: 'İbn Cüreyc'in yaptığına mı yoksa Zührî'ye mi şaşıracağımı bilemedim.'³⁰ İbn Cüreyc'in bu davranışlarından dolayı bazı muhaddisler onun Zührî'den rivayet ettiği hadislere mesafeli yaklaşmıştır.³¹

Hadis talebeleri, hadisleri hocanın rivayet ettiği şekilde zabt edebilmek için genellikle aynı hocanın meclislerine birkaç defa katılarak hadislerini tekrar dinlemeye önem göstermişlerdir. Böylelikle hocadan veya ortamdaki kaynaklı sorunları telafi etmeye çalışmışlardır. Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'* adlı eserinde "Hadislerin tekrar yazılması" başlığıyla bu konuyu detaylıca ele almış, muhaddislerin uygulamalarından örnekler aktarmıştır. Bu örneklerden bazısını şöyle zikretmek mümkündür;

Hadis hafızı Yezîd b. Zürey' (öl. 182/798) şöyle demiştir: "Benim için bir hadisi kitabımda iki defa görmek iki dinar elde etmekten daha sevimlidir."³²

Ünlü hadis uzmanı Yahyâ b. Maîn şöyle demiştir: "Bir hadisi elli defa yaz. Muhakkak ki hadisin afeti çöktür."³³

Öğrenciler bazen hadis meclisinde işitemedikleri bir kelime veya

³⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye*, thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl (Dammam: Dârü İbni'l-Cevzî, 2011), 2/88.

³¹ Ahmed b. Muhammed b. Kâsım İbn Muhriz, *Ma'rifetü'r-ricâl li'l-İmam Ebî Zekerıyyâ Yahyâ b. Maîn* (Kahire: el-Fârûkû'l-hadisiyye li'l-tabâati ve'n-neşr, 2009), 183.

³² Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, 2/211.

³³ Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, 2/212.

cümleyi meclisteki arkadaşlarına veya meclis dağıldıktan sonra müstemlîye sorarak bu kusuru telafi etmeye çalışmışlardır. Bazıları öğrencinin rivayet anında hocadan işitmediği bu kısımları ondan muttasıl senedle rivayet etmesini doğru bulmamış, öğrencinin bu kısmı rivayet esnasında belirtmesi gerektiğini savunmuştur. Örneğin; hadis hafızı Muhammed b. Abdullah el-Mûsilî (ö. 242/857) şöyle demiştir: “Asla müstemlînin ağzından bir şey yazmadım. Yazdıklarımın tamamı hocaların ağzından işittiklerimdir.”³⁴ Halef b. Temîm (öl. 206/822) şöyle demiştir: “Süfyân es-Sevrî’den yaklaşık on bin hadis işittim. Bu hadisleri işitirken anlamadığım şeyleri meclisteki arkadaşlarıma sorardım. Bu durumu Ebû Salt Zâide’ye (öl. 160/777) anlatınca şöyle dedi: ‘Sadece kulaklarının duyduğu kalbinin hıfzettiklerini rivayet et.’ Bunun üzerine o hadislerin hiçbirini rivayet etmedim.”³⁵ Hatîb el-Bağdâdî âlimlerin çoğunun, öğrencinin rivayet esnasında işitemediği veya anlayamadığı kısımları meclisteki arkadaşlarına sormasını caiz gördüklerini ancak bu kısımların rivayet anında belirtilmesinin müstehap olduğunu ifade etmektedir.³⁶

Sonuç olarak, hadisleri hocalarından rivayet ettiği şekilde tahammül etmesi, hadis tahammül metoduna uygun bir sîga tercih etmesi ve nüshasından naklettiği hadisleri tashih edilmiş bir asıl ile karşılaştırması hadis tahammül eden râvinin sorumluluklarındandır. Tafsilatıyla izah edilen bu sorumlulukları yerine getiren bir râvinin, tahammül ettiği hadislerin metin veya isnadındaki herhangi bir hata nedeniyle eleştirilmesi doğru değildir. Çünkü bu hataların sorumlusu bu râvi değildir. Hata, isnad zincirindeki başka bir râviden kaynaklanmaktadır.

B. Hadis Rivayetindeki Sorumlulukları

Hadis tahammülündeki metot ve amaç çeşitliliğinin hadis rivayetinde de olduğunu söylemek mümkündür. Muhaddislerden bazısının eğilimi sadece sika ravilerin hadislerini rivayet etme yönüdeyken³⁷ bazısı ise zayıf râvilerin hadislerini de nakletmiştir. Esasen râvilerin çoğunun hocalardan işittikleri hadislerin sahihini zayıfından, meşhurunu şâz ve münferid olanından ayıracak seviyede olmadıklarını belirtmek gerekir. Öğrenciler genellikle hocalardan işittikleri bu hadisleri topluca rivayet etmişlerdir.

³⁴ Ebû Sa’d Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem’ânî, *Edebü’l-İmlâ’ ve’l-İstimplâ’*, thk. Max Weisweiler (Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-İlmiyye, 1981), 171.

³⁵ Ebû’l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *el-İlmâ’ ilâ ma’rifeti uşûli’r-rivâye ve takyîdi’s-semâ’*, thk. Ahmed Sakar (Kahire: Dârü’t-türâs, 1970), 136.

³⁶ Bağdâdî, *el-Kifâye fî ma’rifeti uşûli’l-İlmi’r-rivâye*, 1/215.

³⁷ Vasiyullah b. Muhammed Abbâs, “Men kâlû fihî: lâ yervî illâ an sika”, *Mecelletü’l-kırâat ve’l-ma’rife* 87 (Şubat 2009), 70-107.

İmkân olması durumunda ise hadis tahammül edecekleri hocanın meclisinde hocanın hadislerini iyi bilen müntehib bulundurmuşlardır. Müntehibin görevi, hocanın sahih ve meşhur rivayetlerini hadis alacak öğrenciler için seçmektir. Böylece öğrenciler, hocalarından yalnızca meşhur ve sahih rivayetleri alır, münker ve zayıf rivayetlerin zararlarından korunmuş olurlardı. Aynı zamanda bu yöntem, hem zaman hem de maddi kaynaklar açısından tasarruf sağlayarak daha verimli bir öğrenme süreci sunmaktaydı.³⁸ Müntehib bulamadıkları durumda ise hocalardan topluca tahammül ettikleri bu rivayetleri hadis uzmanlarına arz ettikleri olurdu. Hadis uzmanları öğrencilerin nüshalarına bu hadislerin sahihlerini zayıflarından ayırmalarını sağlayacak bir takım alametler çizdi. Örneğin, İsmâil b. Ebû Üveys (öl. 226/841) hocalarından işittiği hadislerin sahih ve zayıflarını ayırması için elindeki nüshasıyla İmam Buhârî'ye müracaat etmiştir. Buhârî'nin işaretlediği bu hadisleri naklederken "Kitabımdaki şu hadisler Buhârî'nin intihab ettiği rivayetlerdir" dediği kaynaklarda zikredilmiştir.³⁹

Muhaddislerden kimisi de terğîb ve terhîb konularında zayıf hadis ile ameli caiz gördüğünden bu alanlarda zayıf rivayetlerin nakledilmesinde beis görmemiştir. Örneğin; Süfyân b. Uyeyne, Bakıyye b. Velîd'in (öl. 197/812) sünnet konularındaki hadislerinin alınmayacağını ancak sevap ve benzeri terğîb konulu rivayetlerinin alınmasında sakınca olmadığını belirtmiştir.⁴⁰ Süfyân es-Sevrî 'ye göre, bir şeyin helal veya haram olduğuna hadisle hükmedebilmek için bu konudaki hadislerin ilimde meşhur sika râvilerden gelmesi gerekmektedir. Ancak helal ve harama taalluk etmeyen meselelerde adalet ve zabt bakımından daha düşük seviyedeki râvilerin hadislerinin alınmasında sakınca yoktur.⁴¹ Yine Ahmed b. Hanbel, siyer âlimi Muhammed b. İshâk'ın (öl. 151/768) sadece megâzî ve benzeri konulardaki rivayetlerinin kabul edileceğine işaret etmiştir.⁴²

Hadis rivayet eden bir muhaddisin sadece sahih olan rivayetlerini nakletme veya rivayet ettiği hadislerin sıhhat açısından durumunu bilme ya da hadis rivayet ettiği öğrencilere bu hadislerin sıhhat durumunu açıklama

³⁸ Bk. Nebîl Muhammed Abduh Zâhir, "el-İntihâbü inde'l-muhaddisin; mefhûmühü ve envâ'ühü ve esbâbühü ve hükümü", *Mecelletü külliyyeti's-şer'iati ve'l-kânûn* 18/2 (2016), 760.

³⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşâr Avâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2003), 2/322.

⁴⁰ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1952), 1/41.

⁴¹ İbn Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, 1/372.

⁴² İbn Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, 1/372.

sorumluluğu yoktur. Ayrıca muhaddisler için sahih hadis nakletmek önemli olduğu gibi, âlî isnadlı veya zayıf olsa bile herkeste bulunmayan nevâdir türünden rivayetler nakletmek de kıymetlidir. Bu hadisleri elde etmek için muhaddisin katlandığı sıkıntı ve meşakkatler göz önünde bulundurulduğunda onun imzasını taşıyan bu ender rivayetleri nakletmek istemesi çok tabiidir. Hadis tahammülü bölümünde izah edildiği üzere derecesi ne olursa olsun bütün hadislerde muhaddisler için ilgi sebebi olacak tahammül ve eda sebebi bulunabilmektedir.

Hadis rivayet eden hocaların rivayet amaçları değişebildiği gibi, rivayet metotları ve kişisel karakterleri de farklılaşabilmektedir. Onlardan bazıları ücretsiz hadis rivayet ederken bazıları ise hadis rivayeti karşılığında ücret talep etmiştir.⁴³ Bazıları kısa zaman aralıklarıyla hadis rivayet meclisleri kurarken bazıları bu konuda hadis talebesi için daha zorlaştırıcı bir tutum içinde olmuştur.⁴⁴ Bazıları sadece semâ yoluyla hadis rivayetini tercih ederken bazıları ise kıraat, münâvele ve icâzet gibi çeşitli tahammül yollarıyla rivayeti tercih etmiştir. Örneğin İmam Mâlik'in (öl. 179/795) arz yöntemiyle hadis rivayet ettiği bilinmektedir. Hadisleri kendisine sema yoluyla rivayet etmesi için ısrar eden bir öğrenciyeye hadis rivayet etmekten imtina ettiği nakledilmektedir.⁴⁵ Ancak bu hususlardan hiç biri muhaddis için cerh nedeni değildir. Çünkü rivayet karşılığında ücret almak bir râvinin hadisçiliğini zedelemez.⁴⁶ Muhaddislerin hadis uğruna yaptıkları maddi harcamalar ve katlanmak zorunda kaldıkları yol ve gurbet meşakkatleri⁴⁷ göz önünde bulundurulduğunda hadis rivayeti karşılığında bir miktar ücret talep etmeleri makuldür. Hadis rivayeti konusunda muhaddisten sadır olan tembellik ve ihmalkârlık gibi özellikler de onun adalet veya zabtına zarar verecek cerh nedenlerinden değildir.

Bir muhaddisin hadis rivayetiyle ilgili iki temel sorumluluğu bulunmaktadır. Bunlardan birincisi: Hadisi işittiği gibi senediyle nakletmektir. Muhaddisin bu şartı sağlayabilmesi için tahammül ettiği hadisleri rivayet anına kadar koruması gerekmektedir. Şayet hadisi

⁴³ Selahattin Aydemir, "Hadîs Rivâyeti ve Öğretimi Karşılığında Ücret Alma Hakkında Bazı Mülâhazalar", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020), 1112-1113.

⁴⁴ Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Siyeru a'âlemi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb Arnavud, vd. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985), 9/351, 16/297, 17/42, 21/275, 22/73, 22/151.

⁴⁵ Bağdâdî, *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye*, 2/28-29.

⁴⁶ Aydemir, "Hadîs Rivâyeti ve Öğretimi Karşılığında Ücret Alma Hakkında Bazı Mülâhazalar", 1119-1122.

⁴⁷ Bk. Muhammed Enes Topgöl, *Râvi: Hicri İkinci Yüzyılda Bir Muhaddisin İlim Serüveni* (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021).

hıfzından rivayet ediyorsa sürekli müzakere ve tekrarlarla bu hadisleri ezberinde tutmalıdır. Kitabından nakletmesi durumunda ise hadislerin yazılı olduğu defter, sahife, tomar ve benzeri nüshalarını rivayet anına kadar korumalıdır.⁴⁸ Râvinin yazdığı hadislerini korumasından maksat, mesmû'âtı (tahammül ettiği hadisler) olan hadisleri muhafaza etmesi ve bunların mesmû'âtı olmayan diğer rivayetlerle karışmasına mani olmasıdır. Çünkü muhaddislerin hadis mecmuası sadece hadis meclislerinden tahammül ettikleri rivayetlerle sınırlı değildir. Müzakere meclislerinde elde ettikleri hadisler, verrâklardan satın aldıkları kitap ve sayfeler, başka râvilerden kendilerine tevarüs eden veya başkalarından hediye veya ödünç aldıkları kitap ve cüzlerin her biri muhaddislerin hadis mecmualarının bir parçasıdır. Bu rivayetlerin ihtilâtı, bütün hadislerinin zan altında kalmasına neden olabilmektedir. Bilhassa hadis sayfelerinde çoğunlukla sadece ilk hadisin senedinin zikredildiği, geri kalan hadislerin o ilk hadisin senedine tabi olduğu göz önünde bulundurulduğunda,⁴⁹ hocanın mesmû'âtı olan bu rivayetleri korumasının ne denli önemli olduğu ortadadır. Sahifeden olmayan tek bir hadisin dahi sahifedeki rivayetlere karışması durumunda ihtiva ettiği hadislerin tamamı zan altında kalabilir.

Râvi, hadisi işittiği gibi naklettiği sürece hadisin senedi veya metnindeki hata ve kusurdan dolayı itham edilemez. Muhaddisler bu hakikati şu kural ile ifade etmişlerdir: "Hadisin senedini zikreden, sorumluluğu onu kullanacak kişiye yüklemiştir."⁵⁰ Bir başka ifadeyle hatalı hadis rivayeti tek başına râvi için cerh sebebi değildir. Cerh edilebilmesi için o hatayı bizzat onun yaptığıнын tespit edilmesi gerekmektedir. Bu nedenle uzman ilel âlimleri hatalı bir hadisi değerlendirirken o hatayı hangi ravinin yaptığıнын tespit etmeye son derece önem vermişlerdir.

Muhaddisin rivayet sorumluluklarından ikincisi ise hadisi tahammül yöntemine uygun bir sîga ile nakletmesidir. Öncelikle belirtmek gerekir ki; senedi kopuk olan hadislerin rivayeti muhaddisin güvenilirliğini zedelemeyiz. Ancak senedi kopuk bir hadisi, "Haddesenâ" veya "Ahberenâ" gibi ittisale delalet eden bir sîga ile rivayet etmek cerh sebebidir. Zannedilenin aksine

⁴⁸ Bünyamin Erul, "Zabt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/61-62.

⁴⁹ Ebû Ukbe Hemmâm b. Münebbih b. Kâmil es-San'ânî Hemmâm b. Münebbih, *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih*, thk. Ali Hasan Ali Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.), 25.

⁵⁰ Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâîl Emîr es-San'ânî, *Tavzîhu'l-efkâr li-me'ânî Tenkîhi'l-enzâr*, thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997), 1/288.

tedlîs,⁵¹ tek başına cerh nedeni değildir. Şu'be b. Haccâc ve başka muhaddislerin tedlîsin kerahetine delalet eden ağır ifadeleri kaynaklarda zikredilmiştir.⁵² Bu ifadeler, pek çok kişide tedlîs yapan râvinin zayıf kabul edildiği düşüncesinin oluşmasına neden olmuştur.

Âlimler daha ilk dönemlerden itibaren müdellisin rivayetinin kabulünü birtakım şartlara bağlamışlardır.⁵³ Onların rivayetlerini topluca reddetmemişlerdir. Çünkü müdellis yalancı değildir. Adalet veya zabtını zedeleyen bir kusur bulunmamaktadır. Tedlîs ile ilgili en ağır eleştirisiyle bilinen Şu'be, müdellisi yalancı olarak nitelendirmek yerine tedlîs için "Yalanın kardeşi" tabirini kullanmıştır.⁵⁴ Aynı şekilde Hatîb el-Bağdâdî *el-Kifâye* eserinde tedlîs konusunu "Tedlîs, ilim ehlinin çoğu tarafından kerih görülmüştür. Bazıları tedlîsi ağır sözlerle zemmetmiş ve bazıları da tedlîsten beri olmakla iftihar etmiştir" başlığıyla ele almıştır.⁵⁵ *el-Kifâye* eserine aldığı konularla ilgili değerlendirmeler yapmaktan geri durmayan Bağdâdî'nin, müdellisten hadis alınmaz şeklinde bir ifade kullanmaktan imtina ettiği görülmektedir. Bunun yerine tedlîsi, rivayet etiğiyle bağdaşmadığı gerekçesiyle zem eden rivayetler nakletmektedir.

Cerh ve ta'dîl eserlerinde râviyle ilgili hüküm verilirken pek çok yerde râvi için "Sika", "Müdellis" ve "Mürsil" ifadeleri veya bunların türevleri olan fiil sîgalarının bir arada kullanıldığı görülmektedir.⁵⁶ Zikredilen tüm bu hususlar, tedlîs veya irsâl (hadisleri mürsel rivayet etmek) yapmanın râvinin sika kabul edilmesinin önünde bir engel olmadığını ortaya koymaktadır. Çünkü müdellis, "Haddesenâ" gibi hadisi doğrudan hocadan işittiğine delalet eden sîga yerine, "An" gibi hadisin senedinin muttasıl ve münkatî' olmasına muhtemel lafızlar kullanmaktadır.

Tedlîs örneğinden anlaşılacağı üzere hadisin ittisal ve inkitâ durumuna göre rivayet sîgası tercih etmek muhaddislerin önemli sorumluluklarındandır. Bu öneme binaen bazı muhaddisler, hadisin

⁵¹ "Râvinin, görüşmediği ya da görüştüğü halde kendisinden hadis işitmediği hocasından işittiği zannını uyandıracak biçimde rivayette bulunması" Bünyamin Erul, "Tedlîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/262-264.

⁵² Bağdâdî, *el-Kifâye fî ma'rifeti uşûli 'ilmi'r-rivâye*, 2/140.

⁵³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940), 378-380.

⁵⁴ Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed, Ali Muhammed (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997), 2/140-164.

⁵⁵ Bağdâdî, *el-Kifâye fî ma'rifeti uşûli 'ilmi'r-rivâye*, 2/140-164.

⁵⁶ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Takrîbü't-tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: Dârü'r-Reşîd, 1986), 95, 119, 160, 181, 216, 254, 263, 276, 363.

tahammül yöntemine özel rivayet sîgaları kullanmışlardır. Örneğin; Süfyân b. Uyeyne icâzet ve mükâtebe yoluyla alınan hadisler için “Semi’tü” sîgasını kullanan neredeyse hiç kimsenin olmadığını söylemektedir.⁵⁷ Yahyâ b. Saîd el-Kattân (öl. 198/813) râvinin rivayet tahammülüne uygun sîga tercih etmesinin gerekli olduğunu, hadisi hocadan duyması durumunda “Haddesenâ” sîgasını, hocaya arz etmesi durumunda “Araztü” sîgasını ve icazet yoluyla alması durumunda “Ecâze lî” cümlesini kullanacağını söylemektedir.⁵⁸ Evzâî’ye, bir kişinin kıraat yoluyla alınan bir hadis için “Haddesenâ” sîgasını kullanması sorulduğunda bunu uygun bulmadığını, “Kare’tü” sîgasını kullanmasını doğru bulduğunu belirtmiştir.⁵⁹ Bunların dışında da rivayet sîgalarının tercihiyle alakalı görüş belirtenler olmuştur. Ancak çalışmanın konusu olmadığından tafsilata girilmeyecektir. Burada izah edilmek istenen asıl husus; hadis senedinin muttasıl veya münkatı’ olmasına uygun rivayet sîgası tercih etmenin bütün muhaddislerin müşterek sorumluluğu olduğudur. Bununla beraber hadisin muttasıl veya münkatı’ olduğuna delalet eden pek çok sîganın tercihi imkân dâhilindedir. Ülemanın ihtilafı genellikle bu imkân dairesiyle sınırlıdır.

A. Telif ve Tasnif Alanındaki Sorumlulukları

Başarılı bir hadis eseri, neşet ettiği zamanın ve hitap ettiği toplumun din anlayışını, ilmi ve siyasi meselelerini, sosyal ve kültürel yapısını en iyi şekilde yansıtır.⁶⁰ Hadis eserleri aynı zamanda bir muhaddisin hadis, fıkıh, tefsir, lügat gibi ilimlere vukufiyetini, fikir ve düşüncelerini ortaya koyar. Telif ve tasnif faaliyeti, tahammül ve rivayet ameliyesine nispeten iş yükü ve sorumluluğu çok daha fazla olan bir alandır. Hadis tahammül ve rivayetinde zikredilen hususlara ilaveten, musanniflerin, amaçlarına ulaştıracak yol haritasını itina ile belirlemeleri gerekmektedir. Müellifin eseri için seçtiği kitab, bab, bab başlığı ve babda zikrettiği deliller gibi öğelerin tamamı uyum içinde olmalı ve telif amacına hizmet etmelidir. Telifin bu titiz yapısından dolayı hadisçilerin çoğu eser telifini uzun zaman dilimlerine yaymıştır. Örneğin; İmam Mâlik’in el-Muvatta’ eserini 40 yılda tamamladığı nakledilmiştir.⁶¹ Buhârî, “el-Câmi’u’s-Sahîh” eserini 16 yılda telif ettiğini

⁵⁷ Bağdâdî, *el-Kifâye fî ma’rifeti uşûli ‘ilmi’r-rivâye*, 2/44.

⁵⁸ Bağdâdî, *el-Kifâye fî ma’rifeti uşûli ‘ilmi’r-rivâye*, 2/63.

⁵⁹ Bağdâdî, *el-Kifâye fî ma’rifeti uşûli ‘ilmi’r-rivâye*, 2/63.

⁶⁰ Ömer Özpinar, *Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda İlmî ve Fikrî Hareketlerin Etkisi* (: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 2-195; Nevzat Aydın, “Hadislerin İlk Dönem Tasnif Süreci Üzerine Bir Değerlendirme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/31 (01 Mayıs 2011), 199-230.

⁶¹ Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadis ve’l-muhaddisîn* (Mısır: Darü’l-fikri’l-Arabî, 1958), 246.

söylemiştir.⁶² Müslim'in öğrencisi Ahmed b. Seleme, Müslim ile beraber onun sahihini 15 yılda telif ettiklerini belirtmiştir.⁶³

Hadis kitapları taklitten uzak, dönemin ihtiyacına göre şekillenmiş ve birbirini tamamlayan orijinal eserlerdir. Detayları çalışmanın ilerleyen aşamalarında geleceği üzere musanniflerden bazıları dinin bütün alanlarında Müslümanların müracaat edecekleri kaynak eser telifini amaçlamışken bazıları sadece ahkâma dair meseleleri kastetmişlerdir. Bazı müellifler yaşadıkları dönemin mesele ve sorunlarını eserlerinde ele alarak bu meselelere hadis merkezli ictihad ve çözümler sunmaya çalışmıştır. Ayrıca bazı yerlerde sahih hadis telif etme ihtiyacı zaruriyken, bir başka bölge veya zamanda garîb, ferd, şâz, uydurma ve asılsız rivayetleri toplama ihtiyacı daha elzem olmuştur. Hadis eserlerinin teliflerindeki genel amaçların yanı sıra; bu külliyatları oluşturan her kitab ve bu kitablara oluşturan her bab (alt mesele) için müelliflerin özel maksatlarının olabileceği ve şartlarının da bu doğrultuda temeyyüz edebileceği hususuna ayrıca dikkat edilmelidir. Şöyle ki; hadis eserleri iman, namaz, oruç, megâzî, siyer ve benzeri kitapların bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş külliyatlardır. Musannifin konuyla ilgili topladığı bablar (meseleler) da bu kitablara oluşturan cüzlerdir. Bir musannifin iman konusunu oluşturmak için tercih edeceği delillerin sıhhat ve manaya delalet kuvveti, siyer ve megâzî gibi konulara göre değişebilmektedir.⁶⁴

Musannifler eserlerinin telif amacına uygun hareket etmek ve eserlerine aldıkları hadislerle ilgili öne sürdükleri şartlara uymakla mükelleftirler. Bu konudaki herhangi bir hata, kusur veya ihmalden dolayı eleştirilmeleri kaçınılmazdır. Tarih boyunca hadis eserlerine yönelik bilinçli tenkit çalışmaları hep bu minvalde gerçekleşmiştir. Mesela, Dârekutnî'nin (öl. 385/995) *Kitâbü't-Tettebbu'* eseri bu alanda yapılmış değerli bir tenkit çalışmasıdır. Dârekutnî bu eserinde Buhârî ve Müslim'in sahihlerindeki bazı hadisleri, onların şartlarına uymadığı gerekçesiyle eleştirmektedir.⁶⁵ Çünkü Buhârî, Müslim, İbn Huzeyme (öl. 311/924), İbn Hibbân (öl. 354/965) sahihlerindeki hadislerin ve Hâkim en-Nisâbûrî'de (öl. 405/1014) el-*Müstedrek 'ale's-Sahîhayn* eserindeki hadislerin sahih olmasını şart

⁶² Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, 2/185.

⁶³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998), 2/126.

⁶⁴ Bk. Ahmet Alkan, *Menhecîyyetü'l-İntikâi inde'l-İmam el-Buhârî fi'l- Cami'i's-Sahîh (Kitâbü'l-İ'tisâmi bi'l-Kitâbi ve's-sünneti ünmûzecen)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021).

⁶⁵ Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-İlzâmât ve' t-tettebbu'*, thk. Ebû Abdurrahman Mukbil b. Hâdî (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1985), 209.

koşmuşlardır. Eserleri için "Sahih" kaydını kullanmaları da bu sebeptir. Dolayısıyla bu eserlerde zikredilen hadislerin sahih olması gerekmektedir.

İçerdiği rivayetlerin sahih olmasını şart koşan bu hadis külliyatlarına mukabil, müelliflerin bazısı da münker, şâz ve münferid rivayetleri ihtiva eden eserler telif etmişlerdir. Dârekutnî'nin kitaplarını bu nevide zikretmek mümkündür. Dârekutnî, hicri dördüncü asırda yaşamış hadis imamlarındandır. Telif ettiği *es-Sünen*, *Kitâbü's-sifât* ve *Kitâbü'r-rü'yâ* ve benzeri eserleri şâz, asılsız ve uydurma rivayetlerle doludur.⁶⁶ *el-Câmi'u's-Sahîh*'in şârihi Bedreddin Aynî (öl. 855/1451), Dârekutnî'nin süneniyle ilgili şu ifadeyi kullanmaktadır: "Dârekutnî'nin süneni illetli ve garîb hadislerin yuvasıdır."⁶⁷ Dârekutnî'nin süneniyle ilgili benzer ifadeyi hadis hafızı Zeylaî de (öl. 762/1360) kullanmıştır.⁶⁸ Dârekutnî'nin münferid ve şâz kabilinden rivayetleri tercih etmesindeki maksat; ferd, şâz ve muallel hadisleri toplayarak ilmi tekrar canlandırmak istemesidir. Takıyyüddin İbn Teymiyye (öl. 728/1328) Dârekutnî'nin bu amacını şu sözleriyle ifade etmektedir: "Dârekutnî *Sünen*'ini garîb ve ferd rivayetleri toplamak için telif etmiştir. Genellikle rivayet ettiği bu hadislerin durumunu beyan etmiştir. İnsanlar içinde bu hadisleri en iyi bilenlerdendir."⁶⁹ Dârekutnî'nin amacıyla ilgili zikredilen bu hususlar göz önünde bulundurulmadan onun eserlerindeki hadislerin delil olarak kullanılmasının yol açacağı problemler aşikârdır.

Muhaddisler, hicri üçüncü asrın ikinci yarısından itibaren telif ettikleri eserlerden doğru istifade edilebilmesi için eserlerinin telif amacına, şartlarına, telif vesilesi olan sosyal ve çevresel faktörlere değindikleri mukaddimeler yazmaya başlamışlardır.⁷⁰ Müelliflerin amaç, şart ve metotlarının anlaşılmasında bu mukaddimelerin rolü büyüktür. Örneğin; İmam Müslim *el-Müsnedü's-Sahîh* eserinin mukaddimesinde insanlar

⁶⁶ Bkz. Çev Enbiya YILDIRIM-Mesut Duman vd., "Sünnet İfadesinin Dini Anlamı ve Dârekutnî'nin Sünen'inin Konumu", *Usul İslam Araştırmaları* 5/5 (01 Haziran 2006), 102-103; Mehmet Dinçoğlu, *Dârekutnî ve Sünen Adlı Eseri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993) ((YÖK-TEZ)), 111-182.

⁶⁷ Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Şerhü Süneni Ebû Dâvûd*, thk. Ebû'l-Münzir Hâlid b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1999), 3/427.

⁶⁸ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî, *Naşbü'r-râye li eĥâdîşî'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Müessesetü'r-reyyân li'l-tebâati ve'n-neşr, 1997), 1/356.

⁶⁹ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Telhîsü kitâbi'l-İstigâse*, thk. Muhammed Ali Accâl (Medine: Mektebetü'l-gurabâi'l-eseriyye, 1996), 1/78.

⁷⁰ İsmail Durmuş, "Mukaddime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/115-117.

arasında bidat ve hurafelerin yaygınlaşmasını engellemek amacıyla eserini telif ettiğini belirtmiştir. Ayrıca bu kitabın mukaddimesinde, eserine aldığı hadislerden bazısının daha sahih ve meşhur tariklerini terk ettiğini, nispeten sıhhat derecesi daha düşük âli isnadları tercih ettiğini belirtmiştir. Gerekçe olarak da bu meşhur tariklerin herkes tarafından bilinmesini zikretmiştir.⁷¹ Dolayısıyla Müslim'in bazen daha kuvvetli senetleri terk etmesi kusur değil, tercihtir. Müslim'in birkaç satırlık bu değerlendirmesi bir müellifin amaç, şart ve metodunu bilmenin önemini ortaya koyması bakımından önemlidir. Tirmizî de sünen eserinin mukaddimesinde telif amacı ve şartlarını ifade eden önemli bilgiler zikretmiştir.⁷² Ebû Dâvûd'un Mekke ehline gönderdiği mektubunda *Sünen*'inin telif amacı, şartları ve metoduna dair önemli bilgiler bulunmaktadır.⁷³ Ancak hadis müelliflerinin tamamının eserleri için mukaddime yazmadıklarını belirtmek gerekir. Ayrıca, mukaddimelerde zikredilen bilgiler bu eserlerden istenilen düzeyde istifadeyi sağlama konusunda yetersiz kalabilmektedir.

Müelliflerin amaç, şart ve metotlarına dair yapılmış özel çalışmalar bulunmaktadır. İlk olarak Kütüb-i Sitte müelliflerinin şartlarını tespit etmeye yönelik çalışmalar hicri altıncı asırda başlamıştır. İbnü'l-Kayserânî Kütüb-i Sitte müelliflerinin râvi ve rivayet için öne sürdükleri şartları belirtmek için *Şürûtü'l-e'immeti's-sitte* adlı bir eser telif etmiştir. İbnü'l-Kayserânî'den sonra Ebû Bekr Hâzîmî de *Şürûtü'l-e'immeti'l-hamse* adlı eseriyle Buhârî, Müslim, Tirmizî, Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin şartlarını inceleyen bir eser kaleme almıştır. Yine bazı müelliflerin şartlarını esas alarak telif edilen müstedrek türü kitaplar mevcuttur. Örnek olarak; Hâkim en-Nisâbü'rî'nin *el-Müstedrek 'ale's-Şaḥîḥayn* kitabı zikredilebilir. Hâkim, bu eserinde zikrettiği hadislerin Buhârî ve Müslim'in râvi için öne sürdüğü şartları taşıdığını iddia etmiştir.⁷⁴ Ayrıca muhaddislerin telif metodunu ele alan bazı çağdaş araştırmacıların eserlerinde hadisçilerin amaç ve şartlarına dair faydalı bilgiler bulmak mümkündür.⁷⁵

⁷¹ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Müsnedü's-sahîhi'l-muhtasar bi-nakli'l-adl ani'l-adl ila Rasûlillâh sallallahü aleyhi ve sellem*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1916), 1/3-7.

⁷² Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, 6/230-256.

⁷³ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke ve gayrihim fî vaṣfi Sünenihî*, thk. Muhammed es-Sabbâğ (Beyrut: Dârü'l-Arabiyye, ts.), 21-35.

⁷⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî Hâkim, *el-Müstedrek 'ale's-Şaḥîḥayn* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.), 1/2.

⁷⁵ Bk. Cemal Ağırman, "Hadis Kaynaklarını Okuma Yöntemi Ve Musanniflerin Dili". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Aralık 2006), 55-106; Emîn

Müelliflerin sorumluluklarını, amaç ve şartlarına uygun hareket etmekle sınırladıktan sonra, onların amaç ve şartlarıyla bağdaşmayan bir takım ön kabuller ve yargılarla tarih boyunca ilzam edilmeleri sorununu gösteren bazı örnekleri aşağıdaki gibi zikretmek mümkündür;

Hâkim, Buhârî ve Müslim'in şartlarına uyduğu halde terk ettikleri hadisleri almak amacıyla *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn* eserini telif etmiştir.⁷⁶ Bazı âlimler Hâkim'in bu eserindeki hadislerin Buhârî ve Müslim'in şartlarına uyduğu iddiasını eleştirmiştir.⁷⁷ Ayrıca, Hâkim'in bu kitabı üzerinden Buhârî ve Müslim'i, şartlarına uyan bütün hadisleri eserlerine almak zorunda olmakla ilzam edenler olmuştur. Bu yargının yanlış olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü sıhhat, Buhari ve Müslim'in sahihleri için amaç değil şarttır. Bizzat İmam Buhârî, eserinin hacmi büyümesin diye sahih hadislerin tamamını almadığını belirtmiştir.⁷⁸ Yine Müslim'in de eserine bütün sahih hadisleri almadığına vurgu yapması önemlidir.⁷⁹ Musannifleri maksat ve şartları dışındaki şeylerle ilzam etme sorununun bir başka örneğini Dârekutnî'nin *el-İlzâmât 'ale's-Sahîhayn* adlı eserinde görmek mümkündür. Dârekutnî bu eserini şartlarına uyduğu halde sahihlerine almadıkları için Buhârî ve Müslim'i tenkit amaçlı telif etmiştir.⁸⁰ Bazı araştırmacılar da haklı olarak Buhârî ve Müslim'i şartlarına uyan bütün hadisleri almakla ilzam ettiği için Dârekutnî'yi eleştirmiştir.⁸¹ Çünkü belirtildiği üzere Buhârî bütün sahih hadisleri almayı hedeflememiştir.

Müelliflerin amaç ve şartları konusunu noktalamadan önce, amaç ve şart arasındaki farkı Kütüb-i Sitte eserleri özelinde izah etmek faydalı olacaktır. Hadis mecmuasının en önemli kaynakları olan bu eserlerden beklentinin dengelenmesi ve onlardan istifadenin daha verimli hale gelmesi için bu hususların bilinmesi önemlidir. Çünkü hemen her Müslümanın kütüphanesinde bulunan bu eserlerin amaç ve şartlarının birbirine karıştırılması ciddi problemlere neden olabilmektedir.

Amaç, müellif tarafından yaşadığı zaman ve bölgenin ihtiyaçlarına

Muhammed el-Kudât - Âmir Hasan Sabrî, *Dirâsât fl menâhici'l-muhaddisîn* (Ürdün: Dârü'l-hâmid li'l-neşri ve't-tevzî', 2017).

⁷⁶ Hâkim, *el-Müstedrek*, mukaddime.

⁷⁷ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *en-Nüket alâ kitâbi İbn Salâh*, thk. Râbî' b. Hâdî Umeyr (Medine: 'İmâdetü'l-behsi'l-ilmî bi'l-Câmiati'l-İslamiyye, 1984), 1/312-313.

⁷⁸ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fetħu'l-bârî şerħü Şahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1959), 1/7.

⁷⁹ Müslim, *el-Müsnedü's-sahih*, 1/3-7.

⁸⁰ Dârekutnî, *el-İlzâmât ve't-tetabbu'*, 64.

⁸¹ Kudât - Sabrî, *Dirâsât fl menâhici'l-muhaddisîn*.

göre belirlenir. Şart ise müellifin amaçlarını gerçekleştirmesini sağlayan araçların bütünüdür. Mesela, ihtiva edilen hadislerin sahih olması Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahîh*'i ve Müslim'in *el-Müsnedü's-Sahîh*'i açısından amaç değil şarttır. Buhârî çağının gerektirdiği birtakım kıstaslara göre konularını seçtiği *el-Câmi'u's-Sahîh*'ini kıyamet gününde Allah Teâlâ ile arasında hüccet yapmak amacıyla telif ettiğini belirtmiştir.⁸² Buhârî bu ulvî amacını gerçekleştirebilmek için en üst düzeyde sıhhat şartlarını taşıyan hadisleri delil olarak seçmiş ve eserine aldığı çoğu ictehadî meselelerde bu hadisleri kullanmıştır. Muan'an hadislerde ravi ile şeyh arasında likâ⁸³ gibi sıhhat kriterlerinin de üstünde bazı özel şartlar talep ettiği bilinmektedir. *et-Târîhü'l-Kebîr* eserinde râvilerin hocalarını zikrederken özellikle şüpheli durumlarda râvinin hocadan hadis işitip işitmediğini belirtmeye önem vermesi likâ şartına atfettiği önemi göstermektedir. Ancak yukarıda belirtildiği üzere Buhârî, bütün sahih hadisleri eserine toplamayı hedeflememiştir. Terk ettiği sahih hadislerin sayısının eserine aldıklarına oranla daha fazla olduğunu bizzat Buhârî belirtmektedir.⁸⁴ İctihad etmek istediği konularda şartlarına uygun hadis bulamadığında daha düşük seviyedeki hadisleri de delil olarak kullandığı görülmektedir. İbn Hacer'in belirttiği üzere Buhârî şartlarına hâlel gelmemesi için bu hadislerin isnadının tamamını veya bir kısmını hafız ederek bab başlıklarında kullanmaktadır.⁸⁵ Yine mukaddimelerle ilgili hususların izah edildiği bölümde ifade edildiği gibi Müslim, insanlar arasında bidat ve hurafelerin yaygınlaşmasını engellemek amacıyla eserini telif ettiğini belirtmiştir. Bu hususlar açıkça ortaya koyuyor ki; sıhhat, Buhârî ve Müslim'in sahihleri açısından amaç değil şarttır. Ancak Buhârî ve Müslim'de bulunan bir hadisin isnadını araştırma ihtiyacı diğer sünen kitaplarına nispeten çok daha düşüktür. Çünkü okuyucu ve araştırmacıların hadisin sahih olduğu konusunda Buhârî ve Müslim'in ictehadlarıyla amel etmeleri makbuldür. Ancak mütâbaat ve şevâhid nevinden eserlerinde zikredilmiş hadisler sıhhat şartlarının dışında kaldığından bu hadislerin araştırılmasına ihtiyaç duyulabilmektedir. Hadis şârihleri Buhârî ve Müslim'in sahihlerindeki hadisleri değerlendirirken bu ayrıma önemle dikkat çekmişlerdir.⁸⁶

⁸² Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, 2/185.

⁸³ Likâ, öğrencinin hocadan hadis işittiğine delalet eden bir tahdîs sîgasını en az bir rivayetinde kullandığının gösterilmesiyle sabit olur.

⁸⁴ Ebû Bekr (Ebû Abdillâh) Muhammed b. İsmâîl b. Muhammed el-Ezdî el-Endelüsî İbn Halfûn, *el-Mu'lim bi şüyûhi'l-Buhârî ve Müslim*, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Sa'd (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.), 18.

⁸⁵ İbn Hacer, *en-Nüket alâ kitâbi İbn Salâh*, 1/278.

⁸⁶ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 1/387, 1/392, 1/395, 1/398.

İmam Mâlik'in, Medine ehlinin görüş ve fetvalarını toplamak amacıyla *el-Muvatta'* eserini telif ettiği kaynaklarda zikredilmektedir.⁸⁷ Mâlik'in bu amacına uygun olarak *el-Muvatta'* eserindeki sahabe ve tabiîn fetvalarının, isnadı Hz. Peygamber'e dayanan merfû hadislerle nispeten çok daha fazla olduğu görülmektedir. Eserin isminden ve eserde çokça kullanılan "Bizim nezdimizde icma edilen"⁸⁸ tabirinden anlaşılacağı üzere İmam Mâlik, *el-Muvatta'* eserine aldığı hadisler için Medine ehlinin ittifakını şart koşturmaktadır. İmam Malik'in bu eserini telif ettikten sonra Medine'de çok sayıda ilim ehline arz ettiği ve hadislerin sıhhati konusunda çok sayıda âlimin onayını aldığı nakledilmektedir. Muvafakat anlamındaki *el-Muvatta'* isminin de buradan geldiği zikredilmektedir.⁸⁹

Nesâî (öl. 303/915) önce *es-Sünenü'l-kübrâ* adlı bir eser telif etmiştir. Yaklaşık 12.000 civarında hadis ihtiva etmektedir. Kaynakların naklettiğine göre Nesâî *es-Sünenü'l-kübrâ* eserini Remle'nin valisine hediye eder. Vali, Nesâî'ye bu eserdeki bütün hadisler sahih midir? Diye sorar. Hayır diye cevap verir. Nesâî'nin bu hadisenin ardından *es-Sünenü'l-kübrâ* eserindeki sahih hadisleri ayıklayarak *el-Müctebâ* olarak da anılan *es-Sünen* eserini telif ettiği zikredilmektedir.⁹⁰ Dolayısıyla Nesâî'nin bu eseri telif amacının *es-Sünenü'l-Kübrâ* eserindeki sahih hadisleri ayıklamak olduğunu söylemek mümkündür. Nesâî, *Sünen*'ine aldığı hadislerin şartlarını beyan etmemiştir. Âlimlerin çoğuna göre Nesâî'nin *Sünen*'i, Buhârî ve Müslim'den sonraki en sahih Kütüb-i Sitte eseridir.⁹¹ Ancak âlimlerin bu konudaki ihtilafından anlaşılacağı üzere Nesâî'nin *Sünen*'indeki hadislerin araştırılmadan sıhhatine hükmetmek çok da mümkün görünmemektedir.⁹²

Ebû Dâvûd, hadis vârit olan bütün fikhî meseleleri toplamak amacıyla *Sünen*'ini telif etmiştir. Mekke halkına yazdığı risalede kendisinden önce hiç kimsenin onun kadar ahkâm hadisleri toplamadığına vurgu yaparak bununla

⁸⁷ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 1/6.

⁸⁸ Ahmet Alkan, *Hicri İlk İki Asır Fıkıh Eserlerinin Hadis Usûlü Terimlerinin Oluşumundaki Rolü* (Fecr Yayınevi, 2021), 108-110.

⁸⁹ M. Yaşar Kandemir, "el-Muvatta'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/414-417.

⁹⁰ Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 14/131.

⁹¹ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Bahrü'l-lezî zühhira fi şerhi elfiyeti'l-eser*, thk. Ebû Enes Üneys b. Ahmed (Suudi Arabistan: Mektebetü'l-gurebâi'l-eseriyye, ts.), 3/1160; Erdinç Ahatli - Selvi Raif Murad, "Ebû Dâvud, Tirmizî ve Nesâî: Üç Sünen Kitabının Birbirlerine Üstünlüğü ile İlgili İddialar ve Rivayet Kaynakları Açısından Bir Değerlendirme", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 7/1 (25 Haziran 2023), 41-43.

⁹² Emîr es-San'ânî, *Tavzihu'l-efkâr li-me'ânî Tenkihî'l-enzâr*, 1/197-199.

övündüğü görülmektedir.⁹³ *Sünen*'ine aldığı hadisler sahih, zayıf, mürsel ve benzeri sıhhat dereceleri arasında değişmektedir. Ebû Dâvûd'un sadece sahih hadisleri almak gibi bir şartı yoktur. Ebu Dâvûd *Sünen*'indeki hadislerin farklı derecelerine şu sözleriyle işaret etmiştir: "Hakkında isnadı Hz. Peygamber'e (sas) dayanan muttasıl senetli hadis bulunmayan konularda mürsel hadisler ile ihticac ettim. Mürsel hadis kuvvet bakımından müsned hadisten düşüktür."⁹⁴ Ebû Dâvûd'un *Sünen*'indeki hadislerin sıhhat veya zayıflığına hükmedebilmek için bu hadislerin her birinin özel olarak araştırılması gerekmektedir. Ebû Dâvûd'un eserindeki farklı sıhhat kategorisindeki bu hadisler onun amaç ve şartlarıyla uyumludur.⁹⁵ Dolayısıyla eserindeki zayıf rivayetlerin kitabı için kusur olmadığını belirtmek gerekir.

Tirmizî, *Sünen*'ine sadece amel edilen hadisleri aldığını ifade etmiştir. *Sünen*'ini telif etmesinin amacı, fakihlerin ihticac ettikleri hadisleri isnad ve metin açısından değerlendirmektir. Eserine aldığı her hadisin amel edilmiş olması ise hadisi tahrîc etmek için öne sürdüğü şartıdır. Onun şu sözleri bu hususu açıkça ifade etmektedir: "İki hadis müstesna eserimdeki hadislerin tamamıyla geçmiş fakihlerden birileri mutlaka amel etmiştir."⁹⁶ Muasır araştırmacılardan Hemâm Saîd ilk defa illetli babları eserinde konu edinen kişinin Tirmizî olduğunu belirtmiştir.⁹⁷ Buna göre Tirmizî, dayanağı zayıf ve illetli rivayetler olan bazı meseleleri özellikle eserine alıp o meselelerde nakledilen rivayetleri eleştirmeyi amaçlamıştır. Dolayısıyla *Sünen*'indeki zayıf veya çelişkili görünen rivayetler eseri için kusur değildir. Bilakis telif amacına uygun olarak bu rivayetlerin varlığı eserinin değerini artırmaktadır.

İbn Mâce'nin amacı ise hüccet değeri muhtemel bütün hadisleri fıkıh babları bağlamında *es-Sünen* eserine almaktır. Bu nedenle İbn Mâce'nin *Sünen*'i Kütüb-i Sitte eserleri arasında sıhhat derecesi bakımından en düşük hadisleri barındırmaktadır.⁹⁸ Bazı âlimler İbn Mâce'nin *Sünen*'inde mevzu hadislerin olduğunu söylemiştir. Zehebî (öl. 748/1348), İbn Mâce'nin *Sünen*'iyle alakalı şöyle demektedir: "İbn Mâce'nin eserinde kendisiyle ihticac edilemeyecek derecede zayıf olan bin kadar hadis bulunmaktadır.

⁹³ Ebû Dâvûd, *Risâletü Ebî Dâvûd*, 26.

⁹⁴ Ebû Dâvûd, *Risâletü Ebî Dâvûd*, 25.

⁹⁵ Durak Pasmaz, "Ebû Dâvûd ve Sünen'i", *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları* 22/1 (1986), 32-33; Lütfü İmamoğlu, *Ebû Dâvûd ve Sünen'i* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000).

⁹⁶ Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, 6/230.

⁹⁷ İbn Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, 1/52.

⁹⁸ Emîr es-San'ânî, *Tavzihu'l-efkâr li-me'ânî Tenkîhi'l-enzâr*, 1/200-201.

Bunlardan bazıları münker az bir kısmı da uydurma hadislerdir.⁹⁹ Süyûtî (öl. 911/1505) şöyle demiştir: "İbn Mâce'nin eserinde teferrüd ettiği hadisler bulunmaktadır. Bu hadislerden bazısının râvileri yalan ile bazısının râvileri ise hadis hırsızlığıyla itham edilmiştir.¹⁰⁰ İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201), İbn Mâce'nin eserindeki 37 adet hadisi *el-Mevzû'ât* eserinde zikretmiştir.

Bazıları İmam Mâlik'in (ö. 179/795) *el-Muvatta'* eserindeki merfû hadislerin sıhhat derecesinin daha üstün olmasını göz önünde bulundurarak onun bu eseri yerine İbn Mâce'nin *Sünen*'inin Kütüb-i Sitte'den sayılmasının talihsizlik olduğunu söylemiştir.¹⁰¹ Ancak araştırmacıya göre İbn Mâce'nin telif amacı ve şartları göz önünde bulundurulduğunda bu zayıf hadisler eseri için kusur değildir. Çünkü İbn Mâce *Sünen*'indeki hadislerin sahih olmasını şart koşmamıştır.¹⁰² Ayrıca İbn Mâce'nin *Sünen*'inin önemi sadece ihtiva ettiği hadislerin sıhhat durumuyla alakalı değildir. Hüsnü tertip ve düzenin yanı sıra İbn Mâce'nin *Sünen*'i, diğer Kütüb-i Sitte eserlerinde bulunmayan pek çok hadisi ihtiva etmektedir. Bu özellikler İbn Mâce'nin eserine olan rağbeti artırmıştır.¹⁰³ Buna mukabil, İmam Mâlik'in *el-Muvatta'* eserindeki merfû hadislerin sayısı az olup bu hadislerin neredeyse tamamı Buhârî ve Müslim'in sahihlerinde bulunmaktadır. Müteahhirûn dönemi bazı âlimler İbn Mâce'nin *Sünen*'inde infirad ettiği hadislerin sayıca çokluğunu göz önünde bulundurarak onun Kütüb-i Sitte üzerine ziyadelerini konu edinen zevâid türü eserler telif etmişlerdir. İbn Hacer (öl. 852/1449) *Zevâid İbn Mâce ala'l-Kütübi'l-Hamse* kitabında, İbn Mâce'de olup diğer beş kütüb-i sitte eserlerinde olmayan hadisleri zikretmektedir. Ahmed b. Ebû Bekir el-Bûsîrî'nin (öl. 840/1436) *Misbâhu'z-zücâce fi zevâidi İbn Mâce* eseri ve İbnü'l-Mülakkın'nın (öl. 804/1401) *Mâ temessü ileyhi'l-ḥâce 'alâ Süneni İbn Mâce* adlı eseri bu amaçla telif edilmiştir.

Sonuç

Hadis tahammülü, öğrencinin hocadan hadis alırken takip ettiği âdâb, usul ve yöntemleri ifade etmektedir. Hadis talebeleri çeşitli tahammül tarifleri vasıtasıyla hocalardan hadisleri almışlardır. Hadisi hocadan vârit

⁹⁹ Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13/278-279.

¹⁰⁰ Süyûtî, *el-Bahrü'l-lezî zühhira fi şerhi elfiyeti'l-eser*, 3/1160.

¹⁰¹ Osman Güner, "İbn Mâce'nin Süneni ve Kütüb-i Sitte İçindeki Yeri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1996), 207.

¹⁰² Muhammed Abdürreşîd Nu'mânî, *el-İmâm İbn Mâce ve kitâbühü es-Sünen* (Halep: Mektebetü'l-matbû'âti'l-İslâmiyye, ts.), 228-229.

¹⁰³ Elif Beyza Demirtaş, "İbn Mâce'nin Otorite Kazanma Süreci: Kütüb-i sitte'nin Teşekkül Sürecinde Güvenilirlik ya da Kullanışlılık (Jonathan AC BROWN)", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 11/1 (30 Haziran 2013), 150-151.

olduğu şekilde tahammül etmek ve tahammül esnasında hadisin ittisalına zarar verecek herhangi bir tesâhül, ihmal ve gaflete karşı teyakkuzda olmak bütün muhaddislerin müşterek sorumluluklarındandır. Bir muhaddisin sahih, zayıf ve uydurma ayırmaksızın bütün hadisleri tahammül etmesi onun adalet veya zabtına zarar verecek bir cerh sebebi değildir. Aksine muhaddislerin genel eğilimi her çeşit hadisi tahammül etme yönünde olmuştur. Bunun temel nedeni, hadisleri amel, istidlâl, i'tibâr, ihtibâr ve marifet gibi çeşitli amaçlarla tahammül etmeleridir. Öğrencinin bu kurala riayet etmesi durumunda hadiste bulunan herhangi bir problemden sorumlu tutulması söz konusu olamaz. Bir başka ifadeyle öğrencinin görevi hadisi doğru rivayet etmek değildir. Hocadan duyduğu şekilde aktarmaktır.

Hadis rivayeti, hadis hocasının rivayetlerini naklederken gözettiği âdâb, usul ve kuralları kapsamaktadır. Hadis rivayet eden hocaların bazıları tahammül ettikleri hadislerin zayıf ve sahihlerini ayırmaksızın tamamını rivayet etme eğiliminde olmuşlardır. Onlardan bazıları ise sadece sahih ve meşhur türünden hadisleri seçerek rivayet etmişlerdir. Bir muhaddisin zayıf ve sahih ayırmaksızın elindeki bütün hadisleri rivayet etmesi onun adalet veya zabtına zarar verecek bir cerh sebebi değildir. Hocanın kendisinden hadis dinlemeye gelen öğrencilere rivayet ettiği hadislerin durumunu izah etmek gibi bir sorumluluğu yoktur. Nice hadis râvisi vardır ki elindeki hadislerin sahih ve zayıfını birbirinden ayıracak bilgiye sahip değildir. Hadis rivayet eden muhaddislerin tamamını bağlayıcı olan en temel kural, rivayet ettikleri hadislerin senedini zikretmeleridir. Ayrıca hadisin tahammül edildiği metot, meclis ve senedin ittisal durumuna uygun bir sîga tercih etmek hadis rivayet eden bütün muhaddislerin müşterek sorumluluğudur. Bu hususlara riayet eden bir muhaddis, hadisin metin veya isnadıyla ilgili muhtemel bütün problemlerin mesuliyetini hadisi kullanacak kişiye yüklemiştir. Dolayısıyla hadisin isnadını araştırma sorumluluğu hadisi rivayet eden râviye değil, onu kullanacak kişiye aittir. Hadis rivayeti karşılığında ücret talep etmek de muhaddisin adalet veya zabtına zarar veren hususlardan değildir. Çünkü muhaddisin ücretsiz hadis rivayet etmek gibi bir sorumluluğu yoktur.

Hadis eserleri, telif edildikleri dönem ve bölgenin ihtiyaçlarına göre şekillenmiştir. Bazı müellifler muayyen bir bölgenin hadis, fetva ve görüşlerini muhafaza altına almak amacıyla eser telif etmiştir. Bazıları yaşadıkları dönemin mesele ve problemlerine hadis merkezli izahlar ve çözümler getirmek amacıyla eser telif etmişlerdir. Bazıları ise eser telifiyle bid'at ve hurafelere karşı hadisleri kalkan olarak kullanmayı amaçlamışlardır. Fakihlerin amel ettikleri hadisleri değerlendirmek,

müctehitlere fikhî malzeme sunmak, münferid, münker, şâz ve asılsız rivayetleri bir araya getirmek veya bunları değerlendirmek gibi nedenlerle de eser telif edenler olmuştur. Tıpkı hadis tahammül ve rivayetinde olduğu gibi müelliflerin de okuyucuya sadece sahih hadisleri nakletme veya eserlerinde zikrettikleri hadislerin durumunu beyan etme sorumlulukları yoktur. Eser telif eden bir muhaddisin sorumlulukları hadisi tahammül veya rivayet eden kişiye göre çok daha fazladır. Tahammül ve rivayetin getirdiği sorumluluklara ek olarak, müellifleri amacına ulaştıracak şartların titizlik ile belirlenmesi ve bu şartlara riayet edilmesi gerekmektedir. Bu konudaki herhangi bir ihmal, kusur, gaflet ve tesâhülden dolayı eleştirilere maruz kalmaları kaçınılmazdır. Dolayısıyla bir eserden faydalanırken her şeyden önce müellifin amaç ve şartlarının öğrenilmesi çok önemlidir. Bir müellifi, amaç ve şartları haricinde herhangi bir şeyle iltizam etmek, doğru bir yaklaşım olmadığı gibi, hadis eserlerinden faydalanmanın önündeki en büyük engellerden biridir. Ayrıca, müellifin amaç ve şartlarının birbirinden ayrıştırılması son derece önemli bir husustur.

Muhaddislerin, zayıf olduğu gerekçesiyle eleştirdikleri bazı hadisleri tahammül etmeleri, rivayet etmeleri veya eserlerine almaları çelişki değildir. Çünkü tashih ve tad'if ameliyesi tahammül, rivayet ve telif faaliyetinden bağımsızdır. Tashih ve tad'if, hadisten hadise değişebilen karineleri esas alan bir saha çalışmasıdır. Rivayet ve telif ise muhaddislerin amacına göre şekillenen faaliyetlerdir. Bir râviyi, rivayeti veya hadis eserini değerlendirirken isabetli sonuçlara ulaşabilmek için zikredilen tüm bu hususların göz önünde bulundurulması kritik öneme sahiptir.



Hakem: Dış, Bağımsız.

Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Yazar Katkıları:

Fikir: AA; **Kavramsallaştırma:** AA; **Literatür Taraması:** AA; **Veri Toplama:** -; **Veri İşleme:** -; **Analiz:** -; **Yazma – orijinal taslak:** AA; **Yazma – inceleme ve düzenleme:** AA.

3. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

4. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

- ABBÂS, Vasiyullah b. Muhammed. "Men kâlû fihî: lâ yervî illâ an sika". *Mecelletü'l-kırâat ve'l-ma'rife* 87 (Şubat 2009), 60-117.
- AGIRMAN, Cemal. "Hadis Kaynaklarını Okuma Yöntemi Ve Musanniflerin Dili". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Aralık 2006), 55-106.
- AHATLI, Erdiñç - MURAD, Selvi Raif. "Kitâbe/Mükâtebe Metodunun Tarihçesi ve Kavramsallaşma Süreci". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/2 (31 Aralık 2022), 1577-1613. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1178973>
- AHATLİ, Erdiñç - MURAD, Selvi Raif. "Ebû Dâvud, Tirmizî ve Nesâî: Üç Sünen Kitabının Birbirlerine Üstünlüğü ile İlgili İddialar ve Rivayet Kaynakları Açısından Bir Değerlendirme". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 7/1 (25 Haziran 2023), 31-50. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8032385>
- AHMED b. HANBEL. *el-Câmi' li ulûmi'l-İmam Ahmed*. 22 Cilt. Mısır: Dârü'l-fellâh li'l-bahsi'l-ilmî ve tahkîkû't-türâs, 1. Basım, 2009.
- ALKAN, Ahmet. *Hicri İlk İki Asır Fıkıh Eserlerinin Hadis Usûlü Terimlerinin Oluşumundaki Rolü*. Fecr Yayınevi, 2021.
- ALKAN, Ahmet. *Menheciyyetü'l-İntikâi inde'l-İmam el-Buhârî fi'l- Cami'i's-Sahîh (Kitâbü'l-İ'tisâmi bi'l-Kitâbi ve's-sünneti ünmûzecen)*. 1 Cilt. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- AŞIK, Nevzat. "Tahammül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/380-382. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- AYDEMİR, Selahattin. "Hadîs Rivâyeti ve Öğretimi Karşılığında Ücret Alma Hakkında Bazı Mülâhazalar". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020), 1099-1129.
- AYDIN, Nevzat. "Hadislerin İlk Dönem Tasnif Süreci Üzerine Bir Değerlendirme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/31 (01 Mayıs 2011), 199-230. <https://doi.org/10.17120/omuifd.49119>
- AYDINLI, Abdullah. "İmlâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/225-226. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

- AYNÎ, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-. *Şerhü Süneni Ebû Dâvûd*. thk. Ebü'l-Münzir Hâlid b. İbrâhîm. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1. Basım, 1999.
- BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-. *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Mahmûd Tahhân. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, ts.
- BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-. *el-Faşl li'l-vaşli'l-müdreç fi'n-naql*. thk. Muhammed el-Zehrânî. Suudi Arabistan: Dârü'l-hicreti, 1. Basım, 1997.
- BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-. *el-Kifâye fi ma'rifeti uşûli 'ilmi'r-rivâye*. thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl. 2 Cilt. Dammam: Dârü İbni'l-Cevzî, 1. Basım, 2011.
- BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşâr Avâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 2003.
- DÂREKUTNÎ, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-. *el-İlzâmât ve' t-tetebbu'*. thk. Ebü Abdurrahman Mukbil b. Hâdî. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 3. Basım, 1985.
- DEMİRTAŞ, Elif Beyza. "İbn Mâce'nin Otorite Kazanma Süreci: Kütüb-i sitte'nin Teşekkül Sürecinde Güvenilirlik ya da Kullanışlılık (Jonathan AC BROWN)". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 11/1 (30 Haziran 2013), 141-154. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/htd/issue/41281/498704>
- DERMAN, Uğur. *Hicri III. Asır Muhaddislerinin İdeolojik Aidiyetlerinin Hadis Rivayetlerine Yansıması*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- DİNÇOĞLU, Mehmet. *Dârekutnî ve Sünen Adlı Eseri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- DURMUŞ, İsmail. "Mukaddime". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/115-117. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- EBÛ DÂVÛD, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke ve gayrihim fi vaşfi Sünenihî*. thk. Muhammed es-Sabbâğ. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Arabiyye, ts.
- EBU GUDDE, Abdulfettah. "Sünnet İfadesinin Dini Anlamı ve Dârekutnî'nin Sünen'inin Konumu". *Usul İslam Araştırmaları* 5/5 (01 Haziran 2006), 77-108. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/usul/issue/16724/173916>
- EFENDİOĞLU, Mehmet. "Muharref". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/4. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

- EMÎR es-SAN'ÂNÎ, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâîl. *Tavzîhu'l-efkâr li-me'ânî Tenkîhi'l-enzâr*. thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1997.
- ERUL, Bünyamin. "Tedlîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/262-264. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- ERUL, Bünyamin. "Zabt". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 44. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- GÜNER, Osman. "İbn Mâce'nin Süneni ve Kütüb-i Sitte İçindeki Yeri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1996), 1991-209.
- HÂKİM, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek 'ale's-Şaḥîḥayn*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, ts.
- HEMMÂM b. MÜNEBBİH, Ebû Ukbe Hemmâm b. Münebbih b. Kâmil es-San'ânî. *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih*. thk. Ali Hasan Ali Abdülhamid. 1 Cilt. Beyrut: el-Mektebül-İslamî, 1. Basım, ts.
- İBN ADÎ, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed, Ali Muhammed. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1997.
- İBN EBÛ HÂTİM, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1952.
- İBN HACER, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *en-Nüket alâ kitâbi İbn Salâh*. thk. Râbî' b. Hâdî Umeyr. 2 Cilt. Medine: 'İmâdetü'l-behsi'l-ilmî bi'l-Câmiati'l-İslamiyye, 1984.
- İBN HACER, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethü'l-bârî şerḥü Şaḥîḥi'l-Buḥârî*. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1959.
- İBN HACER, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetü'n-naẓar fî tavzîhi Nuḥbeti'l-fiker fî Mustalahi ehli'l-eser*. thk. Nûreddin İtr. 1 Cilt. Şam: Matbaatü's-sabbâh, 3. Basım, 2000.
- İBN HACER, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Takrîbü't-tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. 1 Cilt. Suriye: Dârü'r-Reşîd, 1. Basım, 1986.
- İBN HALFÛN, Ebû Bekr (Ebû Abdillâh) Muhammed b. İsmâîl b. Muhammed el-Ezdî el-Endelüsî. *el-Mu'lim bi şüyûḥi'l-Buḥârî ve Müslim*. thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Sa'd. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, ts.

- İBN HANBEL, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb Arnavud, Âdil Mürşid, vd. Müessesetü'r-risâle, 1. Basım, 2001.
- İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen İbn Mâce*. thk. Şuayb Arnavut, vd. 5 Cilt. Dârü'r-risâleti'l-âlemiyye, 1. Basım, 2009.
- İBN MUHRİZ, Ahmed b. Muhammed b. Kâsım. *Ma'rifetü'r-ricâl li'l-İmam Ebî Zekerîyyâ Yahyâ b. Maîn*. 1 Cilt. Kahire: el-Fârûkü'l-hadisiyye li'l-tabâati ve'n-neşr, 1. Basım, 2009.
- İBN RECEB, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî. *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*. thk. Hemmâm Abdurrahîm Saîd. Ürdün: Mektebetü'l-menâr, 1. Basım, 1987.
- İBN RECEP, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî. *Fethu'l-bârî 'alâ Şahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebu Muaz Târik b. İvedullah. 6 Cilt. Dammam: Dârü'l- İbni'l Cevzî, 2. Basım, 2001.
- İBN TEYMİYYE, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Telhîsü kitâbi'l-İstigâse*. thk. Muhammed Ali Accâl. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'l-gurabâi'l-eseriyye, 1. Basım, 1996.
- İMAMOĞLU, Lütfü. *Ebû Dâvûd ve Sünen'i*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- İŞLER, Emrullah. "Tashîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/128-129. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- KÂDÎ İYÂZ, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti uşûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'*. thk. Ahmed Sakar. 1 Cilt. Kahire: Dârü't-türâs, 1. Basım, 1970.
- KANDEMİR, M. Yaşar. "el-Muvatta". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 31. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- KANDEMİR, M. Yaşar. "Lahn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/56-57. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- KUDÂT, Emîn Muhammed el- - Sabrî, Âmir Hasan. *Dirâsât fl menâhici'l-muhaddisîn*. 1 Cilt. Ürdün: Dârü'l-hâmid li'l-neşri ve't-tevzî', 2017.
- MUHAMMED EBÛ ZEHV. *el-Hadîs ve'l-muhaddisîn*. 1 Cilt. Mısır: Darü'l-fikri'l-Arabî, 1958.
- MÜSLİM, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahîhi'l-muhtasar bi-nakli'l-adl ani'l-adl ila Rasûlillâh*

- sallallahü aleyhi ve sellem*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 5 Cilt. Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1916.
- MÜSLİM, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Kitâbü't-temyîz*. 1 Cilt. Kahire: el-Fârûkü'l-hadisîyye li'l-tabâati ve'n-neşr, 2009.
- NEBÎL Muhammed Abduh Zâhir. "el-İntihâbü inde'l-muhaddisin; mefhûmühü ve envâ'ühü ve esbâbühü ve hükümü". *Mecelletü külliyyeti's-şerîati ve'l-kânûn* 18/2 (2016), 757-810.
- NU'MÂNÎ, Muhammed Abdürreşîd. *el-İmâm İbn Mâce ve kitâbühü es-Sünen*. Halep: Mektebetü'l-matbû'âti'l-İslâmiyye, ts.
- ÖZPINAR, Ömer. *Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda İlmi ve Fikri Hareketlerin Etkisi*. : Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- PUSMAZ, Durak. "Ebü Dâvûd ve Sünen'i". *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları* 22/1 (1986), 21-37.
- RÂMĦÜRĦÜZÎ, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd er-. *el-MuĦaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*. thk. Muhammed Accâc el-Hatib. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, 3. Basım, 1983.
- SAFEDÎ, Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. thk. Şuayb Arnavut - Mustafa Türki. 20 Cilt. Beyrut: Dârü ihyâi't-türâs, 2000.
- SARI, Dursun. "İmlâ Meclislerinde Hadis Eğitim ve Öğretiminin Temel Âdâb ve Ahlak Kuralları". *Din, Düşünce ve Ahlak I*. 270-283. İstanbul: Nida Yayıncılık, 1. Basım, 2022.
- SEM'ÂNÎ, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-. *Edebü'l-implâ' ve'l-istimplâ'*. thk. Max Weisweiler. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1981.
- SÜYÛTÎ, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *el-Bahrü'l-lezî zühhira fi şerhi elfiyeti'l-eser*. thk. Ebû Enes Üneys b. Ahmed. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü'l-gurebâi'l-eseriyye, ts.
- ŞÂFÎÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1. Basım, 1940.
- ŞİRAZ, M. Nazım. "Hadislere Güveni Teyit Etme Noktasında Hadis Alma Usûllerinden Sema Ve Kıraat Yolları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (Haziran 2005), 231-258.
- TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-. *Sünenü't-Tirmizî*. thk.

Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1998.

TOPGÜL, Muhammed Enes. *Râvi: Hicri İkinci Yüzyılda Bir Muhaddisin İlim Serüveni*. 1 Cilt. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 1. Basım, 2021.


ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb Arnavud, vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 3. Basım, 1985.

ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Tezkiretü'l-ıuffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Basım, 1998.

ZEYLA'Î, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-. *Naşbü'r-râye li ehadîsi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Avvâme. 4 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-reyyân li'l-tebâati ve'n-neşr, 1. Basım, 1997.



THE PROBLEM OF DEFINING AND LIMITING THE RESPONSIBILITIES OF THE MUHADDITHS

 Ahmet ALKAN^a

Extended Abstract

The problem of not being able to limit expectations from hadith narrators, narrations and hadith collections has become a common problem in the scientific community, especially among those who are not experts in the field of hadith. Evaluating hadiths by focusing only on the scientific competence of the author, such as "If this hadith was weak or fabricated, the great hadith imams such as Ahmad bin Hanbal or Abu Dawood has not included it in their works" or attributing importance to the author based on the authenticity of the hadiths in a work are the prominent negative consequences of this erroneous approach. Problems related to determining the responsibilities of hadith scholars who obtain a hadith through listening and narrate the hadiths are not limited to the field of copyright. These problems are also taken into consideration in the expectations of the student who obtain the hadith through listening and the ustadh who narrates it. The fact that hadith scholars put forward different approaches to hadith obtaining and narration caused this problem to deepen further. While some of them only obtained hadith from reliable narrators, some of them also received hadith from weak narrators. The use of hadith for various aims such as deeds, inference, reputation, examination and knowledge has also been effective in increasing the complexity in hadith endurance and narration. These mentioned issues basically bring to mind two questions: When considering a hadith's responsibility towards the muhaddith, should he be evaluated differently for each of the issues of hadith obtaining, hadith narration, and compilation and classification of hadiths? Also, are there some common principles that limit and restrict the hadith scholars for each of these subjects? Some researchers have tried to explain this complex structure of the muhaddiths with their

^a Asst. Prof., Bilecik Şeyh Edebali University, ahmet.alkan@bilecik.edu.tr

ideological affiliations, differences in ideas and thoughts. It is certain that the ideological affiliations of the Muhaddith may be effective in some of their choices. However, it should not be forgotten that the most important fact that enables the hadith scholars to act so freely is the structural features of the common rules that limit all the muhaddiths. The purpose of this study; It is to examine these rules that limit all hadith scholars in each field of hadith obtaining, hadith narration and hadith classification. Determining a muhaddith's obtaining of a hadith, hadith narration and responsibilities in the copyright of the work will keep the expectations from that hadith or his work at a reasonable level, as well as make it possible to avoid misperceptions about the work or author and benefit from muhaddiths and hadith works with the right method. Hadith students obtained hadiths from ustadhs through various obtaining methods. It is the common responsibility of all hadith scholars to obtain the hadiths as it was received from the teacher and to be on the alert against any coincidence, negligence or negligence that may harm the transmission of the hadith during endurance. A hadith's tolerance of all hadiths, regardless of whether they are authentic, weak or fabricated, is not a reason for harming his justice or Dhabt. On the contrary, the general tendency of hadith scholars has been to obtain all kinds of hadiths. The main reason for this is; They endure the hadiths for various purposes such as deeds, inference, i'tibar, ihtibar and knowledge. If the student abides by this rule, he cannot be held responsible for any problems found in the hadith. In other words, the student's duty is not to narrate the hadith correctly. It is to convey it as you heard it from the ustadh. The fact that a hadith narrates all the hadiths he has, regardless of whether they are weak or authentic, is not a reason for harming his justice or accuracy dhabt. The teacher has no responsibility to explain the situation of the hadiths he narrated to the students who come to hear hadith from him.

There are many hadith narrators who do not have the knowledge to distinguish between the authentic and weak hadiths. The most basic rule that is limiting on all hadith narrators who narrate hadiths is; They mention the sources or sanads of the hadiths they narrate. It is the common responsibility of all hadith narrators to choose a sîga that is suitable for the method in which the hadith is obtained, the assembly and the situation of the narration. A hadith who abides by these rules places the responsibility for all possible problems regarding the text or attribution of the hadith on the person who will use the hadith. The responsibility of investigating the isnad of the hadith belongs to the person who will use it, not to the person who narrates the hadith. Demanding a fee for narrating a hadith is not a matter that harms the

justice or record of the muhaddiths. Because the muhaddith has no responsibility to narrate hadiths free of charge. Hadith collections were shaped according to the needs of the period and region in which they were collected. Some authors have compiled works in order to preserve the hadiths, fatwas and views of a certain region. Some of them have written works in order to bring explanations focusing on the hadiths and solutions to the issues and problems of the period they lived in. Some of them aimed to use hadiths as a shield against bid'ah, a condemnable innovation and legends by copyrighting their works. There were also those who compiled works in order to evaluate the hadiths practiced by the jurists, to provide fiqh material to the mujtahids, to bring together or evaluate the unique, munkar, outlandish content and unfounded narrations. Just like in hadith obtaining and narration, authors do not have the responsibility to convey only authentic hadiths to the reader or to declare the status of the hadiths they narrate. The responsibilities of a hadith collector who compiles a hadith are much greater than those of a person who obtains or narrates a hadith. In addition to the responsibilities brought by obtaining and narration, it is also the common responsibility of all authors to carefully determine the conditions that will enable them to achieve their goals and to abide by these conditions. It is inevitable that they will be exposed to criticism due to their flaws, and tasahul (easing) in this matter. Therefore, when benefiting from a work, it is very important to determine the author's purpose and conditions before anything else. Limiting the author to anything other than its purpose and conditions is not the right approach and is the biggest obstacle to benefiting from a hadith collection. It is extremely important to distinguish between the author's purpose and conditions.

Keywords: Hadith, Muhaddith, Receiving, Narration, Problems.



Peer-review: External, Independent.

Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Author Contributions:

Concept: AA; **Conceptualization:** AA; **Literature Search:** AA; **Data Collection:** -; **Data Processing:** -; **Analysis:** -; **Writing – original draft:** AA; **Writing – review & editing:** AA.

3. Ethics approval:

Not applicable.

4. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.





bilimname 52, 2024/2, 225-272

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 14.05.2024, Kabul Tarihi: 04.10.2024, Yayın Tarihi: 31.10.2024

doi: 10.28949/bilimname.1482324

BÂBÜRLÜLER DÖNEMİ BİR FETVA KLASİĞİ: EL-FETÂVA'L-HİNDİYYE

 Ahmet AYDIN^a

Öz

Bâbürlüler (1526-1858) döneminde Hint alt kıtasında kaleme alınan en tanınmış fıkıh metinleri ve fetvâ kitaplarından biri *el-Fetâva'l-Hindiyye*'dir. Ebü'l-Muzaffer Muhammed Muhyiddîn Evrengzîb döneminde (1658-1707) hazırlanmış altı ciltlik bir eser olan *el-Fetâva'l-Hindiyye* hükümdâr emri ile bir komisyon tarafından hazırlanması ve eserin tamamlanan kısımlarının haftalık olarak bizzat kendisi tarafından müzakeresinin yapılması bakımından fetvâ literatürüne dair diğer çalışmalardan ayrılmaktadır. 17. yüzyılda Bâbürlü yargı sisteminde kaynak olarak kullanılmak, Hanefî mezhebini iltizâm etmeleri istenen müftülerin işlerini kolaylaştırmak ve Hint topraklarında uygulama birliğini sağlamak üzere kaleme alınan bu hacimli eser, modern dönemdeki birçok araştırmada kanunlaştırma faaliyetinin modern dönem öncesi örneklerinden biri olarak kabul edilmektedir. Fetva-mezhep ilişkisi bağlamında bu eserin kanunlaştırma faaliyeti hedefiyle mi yoksa resmî mezhep uygulamasını temellendirme amacıyla mı hazırlatıldığı sorusu bu araştırmada cevaplanmaya gayret edilecektir. Ayrıca bu çalışma Bâbürlü hukuk düşüncesinin temel kaynaklarından biri olarak *el-Fetâva'l-Hindiyye*'yi yazım süreci, isimlendirilmesi, muhtevâ ve sistematığı, yerli kaynakları, kaleme alınmasındaki hedefler ile sonrası üzerindeki tesiri bakımından incelemeyi hedeflemektedir. Eserin Hintli Hanefî fakihleri tarafından kaleme alınan yerli kaynaklarını tespit etmek ve değerlendirmek bir Hint-Hanefî çevresi/geleneğinin varlığını tartışabilmek için önemli veriler sunacaktır. Bu eser yazıldığı dönemden itibaren Hanefî mezhebinin yaygın olduğu diğer medeniyet havzalarında kabul görmüş ve günümüze kadar kaynak olarak kullanılmıştır. *el-Fetâva'l-Hindiyye* etrafında gelişen literatüre dair bilgi vermek de çalışmanın ana hedeflerinden biridir.

Anahtar kelimeler: İslam hukuku, Fetva, el-Fetâva'l-Hindiyye, Bâbürlüler, Hint alt kıtası.



^a Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, ahmet.aydin@bilecik.edu.tr

A CLASSIC FETWA BOOK IN THE EMPIRE OF BABUR: AL-FATAWA AL-HINDIYYA

Abstract

One of most famous fatwa books written in the Indian subcontinent during the Babur's period (1526-1858) is al-Fatawa al-Hindiyya. It was written by a commission by the order of the ruler during the reign of Emperor Abu-Muzaffar Muhammed Muhyiddin Awrangzeb (1658-1707). al-Fatava al-Hindiyya was prepared in six volumes. The completed sections of this work were personally discussed on a weekly basis by Emperor Awrangzeb himself. This book differs from other studies on fatwa literature in the two aspects mentioned. al-Fatawa al-Hindiyya is a voluminous book written to serve as source of law in the Babur judicial system facilitate the work of Hanafi jurists and ensure uniform of application in the Indian territories. In the context of the fatwa-sect relationship, this research will attempt to answer the question of whether this book was prepared with the aim of legislating or to base the official sect practice. In addition, it is aimed to examine Fetâvâ-i Hindîyye by taking into consideration its writing process, content and systematics, sources and effects after its completion. The study will provide data to discuss the existence of the Indo-Hanafi tradition. From its onwards al-Fatawa al-Hindiyya has been widely accepted and as a source in other major centers where Hanafi mazhab prevailed. Providing information about literature developed around al-Fatawa al-Hindiyya is also one main objective of this study.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Islamic Law, Fatwa, al-Fatava al-Hindiyya, Babur's Empire, Indian subcontinent.



Giriş

Hint alt kıtasında Gazneliler (963-1186), Delhi Türk Sultanlığı (1206-1526) ve Bâbürlüler (1526-1858) olmak üzere üç ana siyasi hâkimiyet dönemi içerisinde modern döneme kadar varlıklarını sürdüren Müslümanlar bir Hint-Türk-İslam medeniyetinin temellerini oluşturmuşlardır. Hint alt kıtasında yüzyıllar boyunca gelişen ve kurumsallaşan İslam medeniyeti 16. yüzyılda dönemin üç büyük İslam devletinden biri olarak Bâbürlüler ile temsil edilmeye başlanmıştır. Müslümanların bölgedeki hâkimiyetleri Bâbürlüler devrinde en geniş sınırlara ulaştırmıştır. Bölgedeki eğitim faaliyetlerinin en yaygın ve kurumsal hale geldiği bu dönemde¹

¹ S. M. Jaffar, *Education in Muslim India* (Idarah-i Adabiyat-i Delli, 2009), 76-130.

medreselerde Hanefî mezhebi merkezli olarak fıkıh eğitimi yapılmış² ve Bâbürlü topraklarında davalar bu mezhep esas alınarak görülmüştür.³

Hint alt kıtasında Hanefî mezhebine dair oluşan birikim içerisinde fetvâ kitapları müstakil bir literatür oluşturmaktadır.⁴ Delhi Türk Sultanlığı döneminde kaleme alınmış Dâvud b. Yusuf el-Hatîb'in (7/13. asır) *el-Fetâva'l-Giyâsiyye* adlı eseri ile Âlim b. Alâ'nın (ö. 786/1384) *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*'si bu alanın meşhur çalışmaları arasındadır.⁵ Bu araştırma Bâbürlüler dönemi de dâhil olmak üzere Hint'te hazırlanmış fetvâ kitapları içerisinde en geniş ve sistematik eser olan *el-Fetâva'l-Hindiyye*'yi yazım süreci, isimlendirilmesi, muhtevâ ve sistematığı, yerli kaynakları, kaleme alınmasındaki hedefler ile sonrası üzerindeki tesiri bakımından incelemeyi hedeflemektedir. Bir kitabın tarihini yazabilmek müellifinin bizatihi arz ettiği onu eseri yazmaya sevk eden nedenleri öncelikle dikkate almanın yanı sıra kitabın yazıldığı sahadaki literatüre dair gelişmeleri ve bu alandaki diğer metinler ile ilişkisini, yazarı çevreleyen ilmî ortam ile toplumdaki siyasi ve iktisadi durum gibi birçok unsuru bir arada düşünmeyi gerektiren çok disiplinli bir araştırmaya muhtaçtır. Hükümdârların izlediği siyasa da eserlerin yazımında önemli bir sâik olmuştur. Bu siyasa bazen bir sahadaki çalışmaların giderek artmasını sağlayabildiği gibi Endülüs örneğinde olduğu üzere ilim-siyaset ilişkisinin neticeleri kitapların yakılmasına kadar varabilmektedir.⁶ *el-Fetâva'l-Hindiyye* özelinde düşünülecek olursa bu kitabın ortaya çıkışını incelemek Bâbürlü Devleti'ndeki fetvâ faaliyeti temelinde fıkıh kültürünü ve yargı müessesesine dair gelişmeleri öncelikle ele almayı gerektirmektedir. Bu dönemdeki yargı faaliyeti ve başta sadru's-südûr (şeyhülislâm) makamı olmak üzere bu alandaki bürokratik yapıyı inceleyen bir çalışmanın henüz kaleme alınmadığına da bu bağlamda işaret etmek gerekir. Osmanlı Devleti'ndeki gibi kadıların hazırladıkları mahkeme

² Ahmet Aydın, "Bâbürlüler Döneminde Fıkıh Eğitimi ve Medreselerde Okutulan Fıkıh Kitapları", *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/17 (2018), 301-315.

³ Ahmet Aydın, *Yavana: İslam Medeniyetinin Büyük Havzası Hint* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 169-242.

⁴ Abdülhay el-Hasenî, *es-Sekâfetü'l-İslâmiyye* (Dımaşk: Matbaatu Mecma'i'l-Luğati'l-Arabiyye, 1983), 108-111; Ziauddin, *Contribution of India to Fiqh Literature in Arabic upto 1857* (Aligarh: Aligarh Muslim University, Department of Islamic Studies, Doktora Tezi, 2000), 128-139; Kafait Ullah Hamdani-Hafiz Haris Saleem, "Development of Fiqh literature in Indian Subcontinent during Sultanate & Mughal periods", *Research Journal Al-Meezan* 1/2 (2019), 38-39, 44, 50.

⁵ Adem Çiftçi, "Hanefî Fetva Geleneğinin Önemli Bir Halkası: el-Fetâva'l-Giyâsiyye", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 533-563.

⁶ Nizamettin Parlak, "Endülüs'te Toplumsal Kutuplaşmanın Sebepleri ve Kültürel Sonuçları", *Milel ve Nihal* 12/1 (2015), 96-97.

kayıtları, ahkâm ve mühimme defterleri ve fermanlar gibi fikhî ve idarî meselelerin kayıtlarını ifade eden belgelerin örneklerine ulaşamamasından hareketle Bâbürlüler devrinde bu tür kayıtların tutulmadığına yönelik iddialar bulunsa da Bâbürlü hukuk düşüncesinin kaynakları sayılan bu evrakların modern dönemde arşivlenmediği hatta bilerek yok edildiği söylenebilir. Batı Pakistan Yüksek Mahkemesi hâkimi Muhammad Basheer Ahmad 1550-1850 dönemine ait yalnızca elli kararı içeren Farsça yazılmış ve mühürlenmiş *Bâkiyat-ı Sâlihat* adı verilen bir yazmaya ulaşabildiğinden bahsetmektedir.⁷ Exeter Üniversitesi'ndeki akademisyenlerden biri olan Profesör Nandini Chatterjee'nin 2017-2022 yılları arasında yürüttüğü ve kısa bir süre önce tamamladığı "Forms of Law in the Early Modern Persianate World, 17th-19th Centuries" başlıklı projesi bizlere bu belgelerin Hindistan, Pakistan ve Bengal'deki köklü ailelerin ellerinde halen muhafaza edildiğini ve bu yolla bir kısmına ulaşılabileceğini göstermektedir.⁸ Osmanlı yargı sistemini derinlemesine inceleyebilmek için nasıl şer'iyeye sicilleri birinci el kaynak ise Bâbürlü tecrübesini aydınlatabilmek için de mahkeme kayıtlarının tespiti büyük önem arz eder. Bâbürlü mahkemelerinde her davanın gerekçeli kararının yazılarak ve imzalanarak damgalandığını gösteren bu kayıt resmî evrakların elde edilmesindeki büyük zorluğa işaret eder. Zira *el-Fetâva'l-Hindiyye*'de de kâdının gördüğü dava hakkında kayıt tutması gerektiği hükme bağlanmış ve evrakın kâtip tarafından nasıl düzenleneceği hakkında geniş bilgi verilmiştir.⁹ *el-Fetâva'l-Hindiyye*'nin Bâbürlü mahkemelerindeki tatbikatını inceleyebilmek için henüz yeterli verinin bulunmadığı söylenebilir.

Bâbürlü hükümdarı Ebü'l-Muzaffer Muhammed Muhyiddîn Evrengzîb (ö. 1118/1707) döneminde (1658-1707) onun isteği üzerine hazırlanmış altı ciltlik bir eser olan *el-Fetâva'l-Hindiyye* bir komisyon tarafından kaleme alınmıştır.¹⁰ Hint alt kıtasında hükümdarlara takdim edilmek üzere tek bir âlim tarafından telif edilen fetva kitaplarının aksine bu eser doğrudan sultanın emriyle onun yargılama sahasındaki hedeflerini gerçekleştirmek üzere bir el kitabı olarak hazırlanması bakımından diğer çalışmalardan ayrılmaktadır. *el-Fetâva'l-Hindiyye*'yi yukarıda arz edilen cihetlerden araştırma konusu etmeyi hedefleyen bu çalışmanın temel sorularından birini

⁷ Muhammad Munir, "The Administration of Justice in the Reign of Akbar and Awrangzeb: An Overview", *Journal of Social Sciences* 5/1 (2012), 1-19.

⁸ Geniş bilgi için bkz. <https://lawforms.hypotheses.org>

⁹ Şeyh Nizâm el-Burhanpûrî, *el-Fetâva'l-Hindiyye* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 3/310-311.

¹⁰ Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetu'l-havâtir* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1999), 2/740.

eserin Hint alt kıtasında fıkıh sahasında yazılmış eserleri referans olarak kullanması meselesi oluşturmaktadır. Zira furû-i fikhın farklı meselelerinde yerli kaynaklardaki mesâiye dayanarak konuların tartışılıyor olması bir Hint-Hanefî çevresinin varlığına işaret olarak yorumlanabilir. Klasik Hanefî kaynaklarından müftâ bih görüşlerin bir araya getirilmesi ile oluşturulan bu eserde *el-Fetâva'l-Hindiyye*'yi kaleme alan âlimlerin bizatihi verdikleri fetvâları araştırmak bu çalışmanın temel hedeflerinden biridir. Eserin yazıldığı dönemde Hint-Türk-İslam medeniyetine dair güncel fıkıh meselelerinin hangi boyutta tartışıldığını incelemek de bu araştırmanın soruları arasındadır. Günümüzde bir Hint-Hanefî geleneğinden -en azından çevresinden- bahsedebilmek akademik ilginin azlığından dolayı henüz mümkün değildir. Bu amaca yönelik olarak birçok öncü çalışmanın hazırlanması gerekmektedir. Hint alt kıtasındaki en yaygın ve etkili fetva kitabı olan bu eser hakkında ülkemizde kitap ve makale türünde kaleme alınmış bir çalışmanın bulunmaması sebebiyle bu bölgedeki ilmî birikimin ülkemize taşınması ve fetvâ edebiyatına dair araştırmalara küçük bir katkı sunulması hedefiyle *el-Fetâva'l-Hindiyye*'yi konu alan bir çalışma yapılması uygun görülmüştür. Literatür değerlendirmesi kapsamında aşağıda üzerinde durulacağı üzere kısa bir süre önce bu eseri merkeze alan bir doktora tezi tamamlanmıştır. Bu eser etrafında gelişen ve ülkemizde herhangi bir araştırmaya konu olmayan literatür hakkında da bilgi vermek bu çalışmanın ana hedefleri arasındadır.

Sömürge dönemi öncesinde Hint alt kıtasındaki en tanınmış fıkıh metni olan *el-Fetâva'l-Hindiyye*'yi¹¹ konu alan beş müstakil makale ve iki kitap bölümü tespit edilebilmektedir. Kronolojik olarak ele alınacak olursa tespit edilebilen ilk çalışmayı Anwar Ahmad Qadri "Fatawa-i-'Alamgiri" başlıklı makalesi ile yapmıştır.¹² Devletin genişleyen topraklarında yargı faaliyetinin kolaylıkla yürütülebilmesi, dava süreçlerinin hızlandırılması ve bu eserdeki ilkelere göre mahkemelerin çalışmalarını yürütmeleri için Âlemgîr Şah'ın mevcut fetvâ kitaplarından daha kapsamlı bir eseri bir kanun metni olarak hazırlattığını ileri süren bu araştırma fıkıh-ahlâk ilişkisi bağlamında toplumun ahlâk denetiminde de bu eserin merkeze alındığını belirtmektedir. *el-Fetâva'l-Hindiyye*'nin günümüzdeki etkisi de makalenin odaklandığı hususlardandır.

el-Fetâva'l-Âlemgiriyye'nin ismi üzerinden birtakım tespitlerde

¹¹ Muhammed Kasım Zaman, *Çağdaş Dünyada Ulema*, çev. Muhammet Habib Saçmalı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 46.

¹² Anwar Ahmad Qadri, "Fatawa-i-'Alamgiri", *Journal of the Pakistan Historical Society* 14/3 (1966), 188-199.

bulunan Joseph Schacht bu eser hakkındaki ikinci çalışmayı yapan araştırmacıdır.¹³ Bu kitabın bir fetva mecmuası olarak görülmesine karşı çıkan Schacht, eserde Hanefî mezhebinin temel kaynaklarından fetvaya esas olan hükümlerin bir araya getirildiğini vurgular. Ona göre bu çalışma iki yönüyle temâyüz eder. Birincisi bir hükümdarın doğrudan maddi desteği ile resmî olarak yazdırılarak kendi adının verildiği ilk fetva kitabı olmasıdır. İkincisi Schacht'ın bir furû-i fıkıh kitabı olarak gördüğü bu eserin muhtevasına rağmen fetvâ olarak adlandırılmasıdır. Bu iki yönüyle *el-Fetâva'l-Hindiyye*, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye* ile büyük benzerlik arz etmekte ve bu eserin devamı olarak kabul edilmektedir.¹⁴ Oysaki isimlendirilmesinden resmî olarak yazdırılmasına kadar bu iki eser arasında herhangi bir benzerlik bulunmamaktadır. Âlim b. Alâ'nın (ö. 786/1384) Delhi Türk Sultanlarından III. Fîrûz Şah Tuğluk'un devrindeki devlet adamlarından biri olan Tatar Han'a atfettiği bu eser hükümdara sunulmuş yahut da onun emriyle hazırlanmış değildir. Schacht'ın Hint alt kıtasında bir idarecinin isminin verilmesi bakımından kurduğu irtibat ise isabetlidir.

Schacht'ın çalışmasından uzun bir zaman sonra Alan M. Guenther "Hanafî Fiqh in Mughal India: The Fatawa-i 'Alamgiri" adlı bir kitap bölümü kaleme almıştır.¹⁵ Pakistan'da bir süre misyoner olarak görev yapan Guenther daha çok Müslüman-Hristiyan ilişkileri üzerinde odaklanan bir araştırmacıdır. Hanefî mezhebinin bu bölgedeki gelişimine dair bahsedilen bölümde yazdığı kısa giriş fıkıh tarihi açısından önemlidir. Bu eseri hazırlayan heyet hakkında detaylı bilgiler verilen çalışmada, *el-Fetâva'l-Hindiyye*'nin yazılmasında etkili olan sâikler üzerinde durulmuştur. Edebü'l-kâdî türü kitapların hemen hepsinde bulunan bilgilerin bir tekrarı olarak bu eserde müstakil bir bölüm ayrılan İslam muhakeme hukukuyla ilgili hükümlerden hareketle Bâbürlüler devleti ve özelde Âlemgîr Şah devri hakkında genelleyci tespitler yapması bu araştırmanın alanın uzmanı olmayan bir kaleminden çıktığını hissettirmektedir. Üçüncü çalışma Muhammad Khalid Masud'un "Religion and State in Late Mughal India: The

¹³ Joseph Schacht, "On the Title of the Fatâwâ al-'Âlamgiriyya", *Iran and Islam: In Memory of the Late Vladimir Minorsky*, ed. C. E. Bosworth (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971), 475-478.

¹⁴ Schacht, "On the Title", 475. Schacht'ın söz konusu tespitleri meşhur eseri *An Introduction to Islamic Law* adlı çalışmasındaki değerlendirmelerinin bir tekrarı kabilindedir. Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (New York: Oxford University Press, 1982), 94.

¹⁵ Alan M. Guenther, "Hanafî Fiqh in Mughal India: The Fatawa-i 'Alamgiri", *India's Islamic Traditions, 711-1750*, ed. Richard M. Eaton (New Delhi: Oxford University Press, 2003), 209-230.

Official Status of the Fatawa Alamgiri”¹⁶ başlıklı makalesidir. Muhammad Khalid Masud da Guenther gibi resmî mezhep uygulamasını yerleştirmek üzere bu eserin hazırlanmadığını savunmaktadır. Devlet-mezhep ilişkisini tartışan az sayıdaki çalışmadan biri olan bu makalede Muhammad Khalid Masud Bâbürlüler döneminde Hanefî mezhebinin resmî mezhep olduğunu beyan eden bir belgeye ulaşamadığına dikkat çekmektedir. Ona göre hükümdar bu eserin tamamlanmasının ardından bile *el-Fetâva'l-Hindiyye*'ye uygunluk arz etmeyen fermanlar çıkarmıştır. Bu eserin resmî mezhep uygulamasına zemin oluşturmak üzere mi yazıldığına yönelik en etraflı tartışmayı Muhammad Khalid Masud'un yaptığı söylenebilir. Hanefî mezhebinin bölgedeki hâkimiyetini temellendirmek üzere bu mezhebin tarihine yönelik ayrılan oldukça geniş bölüm fıkıh tarihi araştırmaları için kıymetlidir.

Hindistan'ın Amhora şehrindeki İslam Üniversitesi'nin hocalarından Müftî Abdürrezzak el-Amrohavî 2018'de bu eserin üslûbu, yöntemi ve ilmî değerinden bahsettiği bir makale kaleme almıştır.¹⁷ Fıkıh tarihinde resmî bir komisyon tarafından telif edilen ilk fetva kitabının *el-Fetâva'l-Hindiyye* olduğunu belirten Amrohavî aynı zamanda kanunlaştırma faaliyetinin ilk örneğini bu eserin teşkil ettiğini ileri sürer. Fakat bu iddiasını temellendirme yoluna gitmemiş ve derinlikli bir tartışma yürütmemiştir. Yukarıdaki çalışmalarla paralel bir biçimde eserin yazım süreci ve müellifleri hakkında bilgi veren bu çalışmanın ayırıcı yönü eserin kaynakları üzerinde geniş bilgiler vermesidir. *el-Fetâva'l-Hindiyye*'nin modern dönemdeki herhangi bir baskısında rahatlıkla bulunabilecek içindekiler kısmını arz etmek için de makalede geniş bir yer ayrılmıştır.

Tespit edilebildiği kadarıyla yapılan en son çalışmalardan biri Muhammad Zubair Abbasi'nin “Al-Fatâwâ al-'Âlamgiriyyah: Hanafî Legal Code of the Mughal Empire”¹⁸ adlı eseridir. Bu araştırmada *el-Fetâva'l-Hindiyye*'nin ülkede bir kanunlaştırma faaliyetine hizmet etmek üzere yazıldığı tezi ispata çalışılmıştır. Tazir cezaları ve azınlık hukuku ile ilgili bölümler örnek gösterilerek *el-Fetâva'l-Hindiyye*'de Bâbürlü Hindistanı'ndaki mevcut toplumsal şartlara yönelik mezhep içindeki daha

¹⁶ Muhammad Khalid Masud, “Religion and State in Late Mughal India: The Official Status of the Fatawa Alamgiri”, *LUMS Law Journal* 3/1 (2016), 32-50.

¹⁷ Abdürrezzak el-Amrohavî, “et-Ta'rîfu bi-kitâbi'l-Fetâva'l-Âlemgiriyye el-hutevâti'l-ameliyye fî sebili't-te'lîf ve üslûbihi ve menhecihi ve ehemmiyetihi ve mekânetihi ve l-'inâyete bihi”, *Mecelletü'd-dâ'i* 42/10-9 (2018). <https://darululoom-deoband.com/arabicarticles/archives/4803>.

¹⁸ Muhammad Zubair Abbasi, “Al-Fatâwâ al-'Âlamgiriyyah: Hanafî Legal Code of the Mughal Empire”, *Islamic Studies* 59/4 (2020), 451-476.

uygun olan hükümlerin seçildiği yönündeki tespiti çalışmanın temel tezlerinden biridir. Bu makale ile aynı yıl yayımlanmış olan Refik Melîl el-Hindî'nin "Dirâsetün 'an Kitâbi'l-Fetâva'l-Hindiyye"¹⁹ başlıklı makalesi ise eserin yazım süreci, Âlemgîr Şah'ın bu eserin tamamlanması için verdiği destekler, ilk baskıları ve İslam dünyasındaki etkisi üzerinde odaklanmaktadır. Ülkemizde bu esere yönelik olarak kısa bir süre önce tamamlanmış bir doktora tezi bulunmaktadır. Bâbürlüleri'de iftâ faaliyeti, dönemin önde gelen âlimleri ve medreselerine dair uzun sayılabilecek bir girişle başlayan çalışma, eserin başta kadı ve müftülerin işlerini kolaylaştırmak olmak üzere öne çıkan özelliklerini geniş bir biçimde ele almış fakat muhtevasına yönelik değerlendirmeyi sadece vakıf hukukuyla sınırlı tutmuştur.²⁰

Doğrudan bu eseri konu alması da bir kavramı *el-Fetâva'l-Hindiyye* merkezli inceleyen bir çalışma olarak Mona Siddiqi'nin 'Law and the Desire of Social Control: An Insight into the Hanafi Concept of Kafaâ with reference to *Fatawa Alamgiri*'²¹ adlı Hanefî fikhına göre evlilikte kefâet meselesini incelediği eserine işaret etmek gerekir. Siddiqi nikahta velinin rızası meselesini yine bu kitabı merkeze alarak "The Concept of *Wilaya* in Hanafi Law: Authority Versus Consent in *al-Fatawa al-'Alamgiri*"²² adlı çalışmasında tartışmıştır.

Mouez Khalfoui, 17. yüzyılda Güney Asya'daki birlikte yaşama kültürünü *el-Fetâva'l-Hindiyye* üzerinden incelemiş ve hindular, jainler, budistler, hristiyan ve yahudiler olmak üzere müslümanlar ile hayatını sürdüren diğer din mensuplarının uymaları gereken kurallar üzerinde durmuştur. *el-Fetâva'l-Hindiyye*'yi kaleme alan âlimlerin bu hususta Mâveraünnehir Hanefî çevresinden ziyade erken dönem Irak Hanefîlerinin hükümlerinin tesirinde kaldıkları iddiası makalenin temel tezini

¹⁹ Refik Melîl el-Hindî, "Dirâsetün 'an Kitâbi'l-Fetâva'l-Hindiyye", *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 15/98 (2020), 129-160.

²⁰ Aliosman Dağlı, *Babürlüleri Yükseliş Dönemi Başvuru Kaynaklarından Fetâvâ-yı Hindiyye'nin İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).

²¹ Mona Siddiqi, "Law and the Desire of Social Control: An Insight into the Hanafi Concept of Kafaâ with reference to *Fatawa Alamgiri*", *Feminism in Islam*, ed. Mai Yamani (New York University Press 1996), 49-68.

²² Mona Siddiqi, "The Concept of *Wilaya* in Hanafi Law: Authority versus Consent in *al-Fatawa al-'Alamgiri*", *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law Online* 5/1 (1998), 171-185.

oluşturmaktadır.²³ Gayr-i müslimlerin hukuki statüsü, İslam şehirlerinde ya da kırsalda kilise, tapınak vb. mabetler inşa etmelerine izin verilmesi gibi onlara yönelik hükümler çerçevesinde bu meseleyi ele alan Mouez Khalfaoui birkaç yıl önce de sözü edilen çalışmasını geliştirmiş ve *Pluralism and Plurality in Islamic Legal Scholarship* isimli kitabında çoğulculuk meselesini bu eseri merkeze alarak fıkıh ilmi çerçevesinde tartışmıştır. Eserin yazım süreci, müellifleri ve Bâbürlü fıkıh tarihindeki önemine de geniş yer ayırdığı bu yeni çalışmasında *el-Fetâva'l-Hindiyye*'yi bir kanun metni olarak görmüştür.²⁴ Âlemgîr Şah hakkındaki müstakil eseri ile tanınan Sâhip Âlem el-A'zâmî en-Nedvî'nin Mouez Khalfouî'nin yukarıda arz edilen kitabı gibi Hint-İslam toplumunu incelediği "Mefhumü'l-alâkât beyne'l-müslimîn ve'l-hindûs fî davi'l-kütübî'l-fıkhiyye" adını taşıyan makalesinde *el-Fetâva'l-Hindiyye*'ye ayırdığı bölüme eseri hazırlayan alimler hakkındaki dakik çalışması bakımından işaret etmek gerekir.²⁵

Görüldüğü üzere son yirmi yıl içinde bu fetva kitabına yönelik akademik ilgi oldukça artmıştır. Ülkemizde çok sayıdaki ilmî araştırmada Hanefî mezhebinin görüşünü tespit için sıklıkla başvuru olan *el-Fetâva'l-Hindiyye*'nin yanı sıra Hint havzasındaki fetva kitapları hakkındaki çalışmaların önemine bu bağlamda işaret etmek gerekir. Aşağıda 17. yüzyıl Hindistan'ında bu eseri yazmaya sevk eden sâikler ve çalışmanın yazım serüveni üzerinde durulduktan sonra muhteva ve sistematik açısından bu kitap değerlendirilecektir. Ardından *el-Fetâva'l-Hindiyye* etrafında gelişen literatür ve bu eserin İslam dünyasındaki etkisi ele alınacaktır.

A. Yazım Süreci ve İsimlendirilmesi

Evrengzîb Âlemgîr bir fetvâ kitabı yazmak üzere bir komisyon oluşturulmasını emretmiş ve bu heyetin başına dönemin önde gelen Hanefî fakihlerinden Şeyh Nizâmüddîn el-Burhanpûrî'yi (ö. 1090/1679) getirmiştir.²⁶ Şah Cihân döneminde Cunpur kadısı olan Muhammed Hüseyin

²³ Mouez Khalfouî, "Together But Separate: How Muslim Scholars Conceived of Religious Plurality in South Asia in the Seventeenth Century", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 74/1 (2011), 87-96.

²⁴ Mouez Khalfaoui, *Pluralism and Plurality in Islamic Legal Scholarship* (USA: Gorgias Press, 2021), 60.

²⁵ Sâhip Âlem el-A'zâmî en-Nedvî, "Mefhumü'l-alâkât beyne'l-müslimîn ve'l-hindûs fî davi'l-kütübî'l-fıkhiyye fî asri'd-devleti'l-Mogoliyye", *Sekâfetü'l-Hind* 67/2 (2016), 18-22. Aynı makale *el-Fetâva'l-Âlemgiriyye*'yi merkeze alan küçük bir isim değişikliği ile yeniden yayımlanmıştır. Sâhip Âlem el-A'zâmî en-Nedvî, "Dirâsetü'l-alâkât beyne'l-müslimîn ve gayri'l-müslimîn fî davi'l-Fetâva'l-Hindiyye fî asri'd-devleti'l-Mogoliyye", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye* 52/1 (2017), 151-190.

²⁶ Abdülhay el-Hasenî, *es-Sekâfe*, 110; a.mlf., *Nüzhe*, 2/656.

el-Cunpûrî²⁷ (ö. 1076/1665), Seyyid Ali Ekber Sadullah Hânî (ö. 1090/1679), Kazasker Muhammed Ekrem el-Hanefî el-Lahorî²⁸ (ö. 1116/ 1704) ve Evrengzîb Âlemgîr'in kendi oğlu için hoca tayin ettiği Hâmîd b. Ebî Hâmîd el-Cunpûrî²⁹ (ö. ?) olmak üzere kendisine dört yardımcı atanan Şeyh Nizâm³⁰, her bir yardımcısını on kişilik bir âlim grubunun başkanı yapmış ve Hindistan'ın farklı bölgelerinden gelen³¹ toplamda kırk kişiden oluşan bir komisyon ile birlikte bu eseri hazırlamışlardır.³² Kâdî Vecihüddîn el-Kupâmevî'nin³³ (ö. 1082/1671) Âlemgîr Şah'ın eserin dörtte birini telif etmekle görevlendirdiği, Şey Nizâm'a bağlı ilk dört isimden biri olduğu da ileri sürülmektedir.³⁴ Hiyerarşik bir düzen içinde birlikte hareket eden bir komisyonun hazırladığı bu eser³⁵ 1664-1672³⁶ yılları arasında sekiz senelik bir çalışmanın neticesinde tamamlanmıştır. *el-Fetâva'l-Hindiyye*'nin yazım sürecinin hükümdarın gözetiminde devam ettiği ve onun tarafından iki yüz bin rupilik bir harcama yapıldığı ifade edilmektedir.³⁷ Bu kitap yazıldığı dönemde eseri hazırlatan hükümdara nispetle *el-Fetâva'l-Âlemgiriyye* olarak adlandırılmıştır.³⁸ Hint alt kıtası dışında eserin şöhret bulmasıyla yazıldığı topraklara atıfla sonradan *el-Fetâva'l-Hindiyye* olarak tanındığı anlaşılmaktadır. Tuğluklu hükümdarı Fîrûz Şah'a (1351-1388) sunulan ve onun adıyla isimlendirilen *Fetâvâyı Firûz Şâhî* ve Bâbürlü devletinin kurucusu olan Bâbür Şah'ın (1526-1530) ilmihal literatürüne dair eseri *Mübeyyen der fikh*'in³⁹ bir diğer adının da *Fikh-ı Bâbüri* olduğu dikkate

²⁷ Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhe*, 2/656; Guenther, "Hanafi Fiqh", 219.

²⁸ Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhe*, 2/807.

²⁹ Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhe*, 2/710.

³⁰ Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhe*, 2/656; a.mlf., *es-Sekâfe*, 111.

³¹ Guenther, "Hanafi Fiqh", 218-219.

³² Ahmet Özel, "el-Âlemgiriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/365. Heyetteki âlimlerin sayısında 40 kişiye varan farklı rakamlar verilmektedir. Refik Melîl, "Dirâsetün", 140.

³³ Abdülhay el-Hasenî, *es-Sekâfe*, 111.

³⁴ Refik Melîl, "Dirâsetün", 140.

³⁵ Guenther, "Hanafi Fiqh", 216.

³⁶ Özel, "el-Âlemgiriyye", 2/365. Eserin yazımının 1667 tamamlandığı ve nihaî hâline 1669'ta ulaştığına yönelik tespitler de bulunmaktadır. Refik Melîl, "Dirâsetün", 136. 1080/1669-1086/1676 tarihleri arasında altı yıllık bir çalışma ile bu eserin tamamlandığı ileri sürülmüştür. Nedvî, "Dirâsetü'l-alâkât", 161-162.

³⁷ Abdülhay el-Hasenî, *es-Sekâfe*, 110; Özel, "el-Âlemgiriyye", 2/366; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhe*, 2/740; Refik Melîl, "Dirâsetün", 141-143; Nedvî, "Dirâsetü'l-alâkât", 161-162.

³⁸ Saqî Musta'd Khan, *Ma'asir-i Alamgiri*, çev. Sir Jadunath Sarkar (Calcutta: Royal Asiatic Society of Bengal, 1947), 316; Muhammed Halil b. Ali b. Muhammed el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fi a'yâni's-sânî 'aşer* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1988), 4/114; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, 2/740.

³⁹ Ahmet Aydın, "Bâbürlü Dönemi Fıkıh Çalışmalarının İlk Örneklerinden Biri Olarak Bâbürlü'nün Mübeyyen Der Fikh'ı", *Usûl* 28 (2017), s. 149-182

alınacak olursa Hint altı kıtasında eserlerin hükümdarların adıyla tanınması yönünde bir gelenekten bahsedilebilir.

Ekseriyetini Delhi ve Lahor'da bulunan Kuzey Hindistanlı âlimlerin oluşturduğu bu heyette Hindistan'ın birçok şehrinden gelen âlimler yer almaktadır. Delhi'nin dönemin ilim merkezi olması sebebiyle fıkıh dersi almak üzere bu şehre gelen ve eğitimini tamamladıktan sonra bu şehirde kaldıkları anlaşılan çok sayıda fakih bu eserin yazımına katkı sunmuştur. Âlemgîr Şah'ın kendi hocaları ve oğullarını yetiştirmek için seçtiği müderrisler de bu heyete dâhil edilmiştir. Mouez Khalfaoui ülkenin farklı şehirlerinden tanınmış âlimler ve kadılardan seçilmesinin bu kitabın kabul görmesi ve etkili bir çalışma olması açısından önemine işaret etmektedir.⁴⁰ Müftî Abdüssamed el-Cunpûrî⁴¹, Mevlânâ Celâlüddîn el-Mechelî Şehrî, Vecihüddin el-Kupâmevî'nin talebesi olan İsmetullah b. Abdilkâdir el-Leknevî⁴² (ö. 1113/1701), Ahmed b. el-Mansûr el-Kupâmevî el-Hatîb⁴³, Şeyh Mîr Seyyid Muhammed Kannevcî, Kâdı Muhammed Devle b. Yakup el-Fetihpûrî, Muhammed Gavs el-Kâkûrevî, Seyyid Abdülfettâh b. el-Hâşim es-Samedî⁴⁴, Muhammed Şeffî Serhendî, Mevlana Muhammed Fâik, Kâdı Seyyid İnâyetullah Menkîrî, Müftü Ebû'l-Berekât b. Hüsâmüddîn ed-Dihlevî⁴⁵, Muhammed Cemîl b. Abdilcelîl el-Cunpûrî, Ebû'l-Hayr et-Tettevî es-Sindî⁴⁶ ve Mevlânâ Nizâmüddîn b. Nûr Muhammed et-Tettevî es-Sindî⁴⁷, Bihar'ın tanınmış âlimlerinden⁴⁸ Radiyüddîn el-Behakalpûrî⁴⁹ (ö. 1081/1670) gibi fıkıh hocalığı ve kadılık yapmış çok sayıda isim bu heyette yer almaktadır.⁵⁰ Şah Veliyyullah'ın babası olan ve döneminin önde gelen Nakşibendî şeyhlerinden ve fakihlerinden biri kabul edilen Abdürrahîm b. Vecihüddîn ed-Dihlevî (v. 1131/1719) de bu heyetin içinde yer almıştır.⁵¹ Şah Veliyyullah'ın naklettiğine göre babası eserin tashihi sırasında ibarelerin

⁴⁰ Mouez Khalfaoui, *Pluralism and Plurality in Islamic Legal Scholarship* (USA: Gorgias Press, 2021), 57-58.

⁴¹ Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhe*, 2/751.

⁴² Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhe*, 2/762.

⁴³ Abdülhay el-Hasenî, *es-Sekâfe*, 111.

⁴⁴ Abdülhay el-Hasenî, *es-Sekâfe*, 111; a.mlf., *Nüzhe*, 2/752.

⁴⁵ Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhe*, 2/684; a.mlf., *es-Sekâfe*, 111.

⁴⁶ Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhe*, 2/468.

⁴⁷ Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhe*, 2/685.

⁴⁸ Saqi Musta'd Khan, *Ma'asir-i-Alamgiri*, 58.

⁴⁹ Abdülhay el-Hasenî, *es-Sekâfe*, 111.

⁵⁰ Ziauddin, *Contribution*, 135; Muhammad Zubair, "Al-Fatâwâ", 461.

⁵¹ A. Ditta Muztar, *Shah Wali Allah A Saint-Scholar of Muslim India* (Islamabad: National Commission on Historical and Cultural Research, 1979), 27-35; Muhammed Beşîr Siyalkûtî, *el-İmâmü'l-Müceddid el-Muhaddis eş-Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999), 21-23; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhe*, 2/747.

birbirine karışmasından kaynaklanan bir hata tespit etmiş ve bu hatayı düzelterek sayfanın arkasına bu durumu not etmiştir. Bahsedilen kısmın Âlemgîr Şah'a okunması sırasında hatalı metin ile düzeltilmiş ibarenin birlikte okunmasından kaynaklanan ihtilaf padişahın kafasının karışmasına sebebiyet vermiş ve bu durumun araştırılmasını istemiştir. Padişahın huzurunda yaşanan bu olaydan ötürü Şeyh Nizâmeddin'in Molla Hâmid'e kızdığı hatta Şah Veliyyullah'ın babasını görevden aldığı nakledilmektedir.⁵² Hindistan'ın bu dönemdeki ilim ve medeniyet merkezi şehirlerinden seçilen⁵³ ve dönemin önde gelen hoca ve âlimleri oldukları anlaşılan bu isimlerin biyografilerine bakılacak olursa heyetin başkanı Şeyh Nizâm da dâhil olmak üzere hiçbirinin bir fetvâ kitabı yazmadığı yahut da fetvalarının bir kitapta toplanmadığı görülmektedir. 17. yüzyıl Bâbürlü yargı sisteminde kaynak olarak kullanılacak bir referans çalışmanın gerekliliğine işaret eden bu durum Hint topraklarında fetva kitabı yazma geleneğinin de yeteri kadar gelişmediğini göstermektedir. Eserin tamamlanmasının ardından heyetteki birçok isim daha üst görevlere atanmış yahut da kendilerine iktâ verilerek⁵⁴ (meded-i maas) ödüllendirilmiştir. Örneğin Kazasker Muhammed Ekrem el-Hanefî el-Lahorî eserin tamamlanmasının ardından Evrengâbâd valisi olarak atanmış ve daha sonra kâdilkudât olarak tayin edilerek hayatının sonuna kadar bu görevde kalmıştır.⁵⁵ Şah Veliyyullah'ın yetiştiği ve ardından yöneticiliği ve hocalığını üstlendiği Rahimiyye Medresesi de Âlemgîr Şah'ın Şeyh Abdürrahim'e verdiği hediyelerden biridir.⁵⁶

el-Fetâva'l-Hindiyye'nin bir komisyona hazırlanması, Osmanlı döneminde şeyhülislamın fetvalarının kopyaları alınarak ve daha sonra düzenlenerek fetva mecmuaları oluşturulması yöntemiyle telif edilen fetva kitaplarına⁵⁷ göre oldukça planlı bir çalışmaya işaret etmektedir. Diğer taraftan Osmanlı döneminde yaygın bir gelenek olan şeyhülislam fetvalarının derlenerek bir eser tertip edilmesinin aksine Bâbürlüler devrinde sadrû's-südûr olarak anılan şeyhülislamlara ait hiçbir fetvanın burada yer almadığına dikkat çekmek gerekir. Muhammed Zübeyr, Hintli Hanefî fakihî Âlim b. Alâ'nın (ö. 786/1384) *el-Fetâva't-Tatarhaniyye'sinin* bir kurul

⁵² Şah Veliyyullah, *Enfâsü'l-Ârifîn*, çev. Pir Seyyid Muḥammad Fâruk el-Kâdirî (Lahor: Urdu Bazar, 2007), 86-87; Refik Melîl, "Dirâsetün", 141-142; Guenther, "Ḥanafî Fiqh", 214.

⁵³ Mucibullah en-Nedvî, *Fatava-i 'Alamgiri ke Mu'allifin* (Lahore: Merkez-i Tahkik Diyal Singh Trust Library, 1988).

⁵⁴ Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhe*, 2/751.

⁵⁵ Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhe*, 2/807.

⁵⁶ Guenther, "Ḥanafî Fiqh", 218-219.

⁵⁷ Şükrü Özen, "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 256.

tarafından hazırlandığını belirterek *el-Fetâva'l-Hindiyye*'nin bu konuda bir örneği bulunduğunu ileri sürse de bu eserin bir komisyon eliyle yazıldığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Zafarul Islam'ın *Fatawa Literature of the Sultanate Period*⁵⁸ adlı eserine dayandırılan bu iddia daha önce S. M. Ikram'ın *Muslim Civilization in India* isimli kitabında dile getirilmiştir.⁵⁹ Bahsedilen her iki çalışma da büyük bir hacme sahip bu eserin tek bir âlim tarafından yazılmasının oldukça zor olduğu ileri sürülerek bu görüş temellendirilmektedir. Oysaki Âlim b. Alâ kitabının mukaddimesinde kullandığı geniş kaynakların detaylarını vererek bu eseri kendisinin yazdığını açıkça ifade etmekte ve bir ulemâ grubu tarafından yazıldığına yönelik bir imâ ve işarette bile bulunmamaktadır.⁶⁰ Arz edilen isimlerin aksine Muhammed Halid Mesud Hint alt kıtasında bir hükümdarın himâyesinde yazılan ilk fıkıh metninin bu kitap olduğu tespitini yapmıştır.⁶¹

Âlemgîr Şah eserin hazırlanması için bir heyet oluşturmak ve onları maddî olarak desteklemekle kalmamış, eserin yazım süreci ile yakından ilgilenmiş, metnin kendisine okunmasını istemiş ve tamamlanan kısımları günlük olarak Molla Nizâmeddin ile müzakere etmiştir.⁶² Kitabın yazımı tamamlandığında *el-Fetâva'l-Hindiyye* hükümdara takdim edilmiş ve Âlemgîr Şah eserin çoğaltılarak ülkenin önde gelen âlimleri ile müftî ve kâdırlara gönderilmesini emretmiştir.⁶³ Günümüzde Hindistan ve Pakistan'daki resmî ve özel kütüphanelerde bu eserin çok sayıda nüshasına ulaşılabilmesi eserin kazandığı yaygınlığa bir işarettir.⁶⁴ Bâbürlüler döneminde başta Arapça ve Farsça olmak üzere Hintçe'nin de ilim dili olduğu görülür. Arapça olarak yazılan bu eser resmî dilin Farsça olması sebebiyle bu dile de tercüme edilmiştir. Bu sayede kitabın daha geniş bir insan grubuna ulaşması sağlanmıştır.⁶⁵ Siddîk Sâlim en-Nedvî eserin yazım sürecini konu alan müstakil bir çalışma yapmıştır.⁶⁶ Eserde az sayıda olmakla birlikte Farsça

⁵⁸ Zafarul Islam, *Fatawa Literature of the Sultanate Period* (Yeni Delhi: Kanishka Publishers, 2005), 91-92.

⁵⁹ S. M. Ikram, *Muslim Civilization in India* (New York: Columbia University Press, 1964), 103.

⁶⁰ Ferîdüddin Âlim b. el-Alâ Enderpetî, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye* (Diyobend: Mektebetü Zekeriyâ, 2010), 1/167-175.

⁶¹ Muhammed Khalid, "Religion", 41.

⁶² Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhe*, 2/656, 740; Guenther, "Hanafi Fiqh", 213; Refik Melîl, "Dirâsetün", 139, 141.

⁶³ Qadri, "Fatawa-i-'Alamgiri", 189.

⁶⁴ Refik Melîl, "Dirâsetün", 143.

⁶⁵ Muhammed Zubair, "Al-Fatâwâ", 461.

⁶⁶ Siddîk Sâlim en-Nedvî, *Evrenzîb or Tedvîn-i Fetâvâ Âlemgîr*, Diyobend: Mektebetü'l-İttihât, 1999.

fetvalara da yer verilmiştir. Bu bakımdan *el-Fetâva'l-Hindiyye*'nin iki dil kullanılarak yazılmış bir çalışma olduğuna işaret etmek gerekir.⁶⁷

B. Telifinin Muhtemel Nedenleri

el-Fetâva'l-Hindiyye devletin zirve dönemi kabul edilen Evrengzîb Âlemgîr devrinde⁶⁸ yargı sisteminin geliştirilmesi ve teşkilatlanmasına katkı sunmak ve merkezî yönetimi güçlendirmek üzere telif edilmiş bir metindir. Hint alt kıtasında kaleme alınan diğer fetva kitaplarına nazaran sahip olduğu geniş hacim ve meseleleri kuşatıcı yapısı Hanefî fıkıh tatbikatında esas alınmak üzere hazırlandığına işaret etmektedir. Devletin en geniş sınırlarına ulaştığı Hint topraklarında⁶⁹ yargı kararlarının Hanefî mezhebine göre daha kolay alınmasında bu eserin hazırlanması pratik bir çözüm olarak kabul edilmiştir. Şah Cihan'ın dört oğlu arasında başlayan taht kavgasının yarattığı istikrarsızlığın ardından tahtı ele geçiren Âlemgîr Şah ülkenin gerek merkez şehirleri gerekse periferisindeki bölgelerde kontrol ve hakimiyeti tesis etmek üzere bu uzun soluklu çalışmayı hazırlatmak istemiştir. Âlemgîr Şah devrinde davaların geciktirilmeden görülmesi için aldığı tedbirler⁷⁰ ile paralel olarak bu eserin ortaya çıkışının değerlendirilmesi gerekir.

el-Fetâva'l-Hindiyye yeni meselelerin de ele alındığı ve müftâ bih görüşlerin tespit edildiği bir fûrû-ı fıkıh kitabıdır. Telif tarzı bakımından genellikle tek bir şahsa ait fetvaları bir araya getiren Osmanlı dönemi fetvâ mecmuaları ile mukayese edilmesi isabetli değildir. Bu eser temelde *Fetâvâ Kâdîhân*'ın çizgisinde onun telif tarzını izleyen bir çalışmadır ve nevâzil-vâkıât-fetâvâ literatürü olarak anılan edebiyat içerisinde değerlendirilmelidir. *el-Fetâva'l-Hindiyye*'nin Osmanlı dönemindeki fetvâ kitaplarıyla paralel olarak değerlendirilebilecek yönü onun ortaya çıkışına zemin hazırlayan sâikler ve pratik gerekçelerdir. Osmanlı döneminde hazırlanan fetvâ mecmualarını kaleme alan isimler de eserlerinin kadınlara kolaylık sağlamak, insanların işlerinin gecikmesine engel olmak, kadınları zahmetten kurtarmak ve birer müracaat kaynağı olması hedefiyle yazıldığını açıkça ifade etmişlerdir.⁷¹ Âlemgîr Şah ülkede hukukî istikrarı ve uygulama birliğini sağlamak üzere fetvada esas alınacak görüşleri belirleyen bu

⁶⁷ Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 2/300-301.

⁶⁸ Jadunath Sarkar, *A Short History of Aurangzeb* (Calcutta: M.C. Sarkar&Sons, 1930), 441; Abdülmün'im en-Nemr, *Târîhu'l-İslâm fi'l-Hind* (Beyrut: Müessesetü'l-Câmi'iyye, 1401/1981), 343; Micheal H. Fisher, *Bâbürlüleri*, çev. M. Fatih Çalışır (İstanbul: Kronik Kitap, 2020), 275.

⁶⁹ Barbara D. Metcalf-Thomas R., *Modern Hindistan'ın Kısa Tarihi*, çev. Zeynep Hale Akman (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2018), 40.

⁷⁰ Munir, "The Administration", 9-10.

⁷¹ Özen, "Osmanlı Döneminde Fetva", 268, 272, 276, 278.

kapsamlı eseri hazırlatmıştır. Bu dönemde medreselerin sayısındaki artış hukukun uygulayıcıları olan kadıların yetiştirilmesine katkı sağlasa da genişleyen topraklardaki mahkemelerde adaletin tevziinde yeterli tecrübeye sahip olmayan kadıların dayanacakları bir kaynağa ihtiyacı arttırmıştır. Eserin telif sebebi edebü'l-kâdî bölümünde artık yeni bir fetvânın mevcut olmadığı o devirdeki fetva faaliyetinin müftülerin fetvâlarını talep edenlere nakletmekten ibaret olduğu söylenerek zımnî ifade edilmiştir. *el-Fetâva'l-Hindiyye'*ye göre müftînin müctehid olması gerekir, müctehidlerin görüşlerini nakleden kimse müftî sayılamaz. Bu ilmî seviyedeki kimseye vâcip olan Ebû Hanîfe gibi bir müctehidin görüşlerini nakletmektir. Müctehidlerin fetvalarının aktarılmasındaki yöntemlerden biri ma'rûf ve mütedâvil eserlerden bu görüşlerin alınmasıdır.⁷² Hâsılı *el-Fetâva'l-Hindiyye* bu ilmî faaliyeti oldukça kapsamlı bir biçimde gerçekleştirmiştir. 17. yüzyıl Bâbürlü fıkıh çevrelerinde hâkim olduğu anlaşılan bu yaklaşım eserin tamamlanmasından kısa bir süre sonra Şah Veliyyullah ve ardından Abdülâlî Muhammed b. Nizâmeddin el-Leknevî'nin (v. 1225/1810) *Fevâtihu'r-rahamût'*unda⁷³ tenkit edilmiştir.⁷⁴

Osmanlı tecrübesi ile mukayese edildiğinde Âlemgîr Şah dönemine kadar kaleme alınan fetva kitaplarının sayısı Osmanlı Devleti devrinde hazırlanan fetva kitapları ile mukayese edilemeyecek derecede azdır. Hayatî fetihler ve savaşlar ile geçen, ülkenin sınırlarının oldukça genişlediği⁷⁵ Âlemgîr Şah döneminde Bâbürlüler devrinde ihtiyacı karşılayacak derecede kapsamlı bir fetva kitabının bulunmaması hükümdarı bu çalışmaya yaptırmaya sevk etmiştir. *el-Fetâva'l-Hindiyye'*nin yerli kaynakları incelenecek olursa bu eksiklik rahatlıkla görülebilir. Tarihî geçmişi, bulunduğu coğrafya ve tebaası itibarıyla Osmanlı İmparatorluğu ile birçok açıdan farklı bir tecrübeye sahip olan Bâbürlüler devrinde *el-Fetâva'l-Hindiyye'*nin boşluğunu doldurabilecek fetvâ literatürüne dair bir çalışma bulunmamaktadır. Âlemgîr Şah döneminde Muinüddin Muhammed b. Hoca Mahmûd Nakşibendî el-Keşmîrî (ö. 1674) *el-Fetâva'n-Nakşibendiyye* adlı bir fetva kitabı kaleme almış ve Müftî Ebü'l-Berekât b. Hüsâmüddîn ed-Dihlevî 1698'de *Fetâvâ-yı mecmâu'l-berekât* adlı bir eser hazırlamıştır.⁷⁶ 1672'de *el-*

⁷² Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3/296-297.

⁷³ Abdülali el-Leknevî. *Fevâtihu'r-rahamût bi şerhi Müsellemi's-sübût* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 2/431, 437-438.

⁷⁴ Ahmet Aydın, *Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2023), 224-228.

⁷⁵ John F. Richards, *Babür Türk İmparatorluğu*, çev. Yasin Tekin (İstanbul: Selenge Yayınları, 2021), 211-218.

⁷⁶ Jamal Malik, *Islam in South Asia* (Leiden: Brill, 2008), 194.

Fetâva'l-Âlemgiriyye'nin tamamlandığı dikkate alınacak olursa bahsedilen iki eserden Muinüddin el-Keşmîrî'nin eseri daha önce tamamlanmış yahut da yakın zamanlarda nihayete ermiştir. Daha erken bir dönemde hazırlanmış olsa bile bir tarikatı merkeze alması açısından kapsamı ve mezhebi kuşatıcılığı bakımından muhtemelen yeterli görülmemiş olmalıdır. *el-Fetâva'l-Hindiyye*'nin Tuğluklu hükümdarı Fîrûz Şah Tuğluk (1351-1388) devrinde yazılan Kirmânî'nin *Fıkh-ı Fîrûz Şâhî*'sinin yerini almak üzere hazırlatıldığı ileri sürülmektedir.⁷⁷ Yine bu dönemde yazılan *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*'nin temel kaynaklardan biri olmasına karşın *el-Fetâva'l-Hindiyye*'de *Fıkh-ı Fîrûz Şâhî*'ye yapılan tek bir atfin tespit edilememesi bu eserin Hint alt kıtasında Hanefî fıkıh çevrelerinde gördüğü kabule işaret etmektedir.

Bâbürlülür devrinde resmî tarih yazıcılığını sona erdiren Evrenzîb Âlemgîr'in döneminin tarihini kaleme alan Muhammed Müstaid Han⁷⁸ (ö. 1135/1723) *Me'âsir-i Âlemgîrî*'sinde hükümdarın tüm amacının Müslüman halkın Hanefî mezhebinin fikhî hükümleri ve ictihatlarına göre amel etmelerini sağlamak olduğunu açıkça ifade eder ve bu hedefine yönelik faaliyetleri üzerinde durur. Ona göre Âlemgîr Şah bu işe kendini adanmış bir idareci olarak mevcut Hanefî kaynakları içerisinde hükümlere ulaşmadaki zorluğu görmüş, dönemin kadı ve müftîleri arasındaki tartışmalara şahitlik etmiş ve devrin fakihlerinin daha iyi bir ilmî seviyeye ulaşabilmeleri için çok sayıdaki fıkıh kitabında yer alan görüşleri bir araya getiren bir çalışma hazırlamak istemiştir. Bu amaçla Hindistan'daki en tanınmış âlimleri sarayın kütüphanesinde toplamış ve onlardan muteber Hanefî fıkıh kaynaklarını inceleyerek kapsamlı bir derleme yapmalarını talep etmiştir. Muhammed Müstaid Han'a göre müftîlerin gördükleri davalar hakkındaki hükümleri bu eser sayesinde kolaylıkla bulabilmeleri hükümdarın temel hedefidir.⁷⁹ Muhammed Müstaid Han'ın ifadeleri *el-Fetâva'l-Hindiyye*'nin yazım süreci ve hedefi hakkındaki en erken ve belki de ilk tespit sayılabilir.

Evrenzîb Âlemgîr'in muasırı Muhammed Halîl el-Murâdî (ö. 1206/1791) başta Dimaşk olmak üzere Anadolu, Hicaz ve Mısır'da yaşamış 18. asrın meşhur şahsiyetlerine dair yazdığı *Silkü'd-dürrer*'inde Hint alt

⁷⁷ Munir, "The Administration", 8.

⁷⁸ Katiplik (münşî) görevi yapmış bir isim olan Muhammed Müstaid Han hayatını saray ve orduda geçirmiş, bu sayede birçok olaya şahitlik etmiştir. Resmî defter ve belgelerden de sıklıkla yararlanarak Evrenzîb Âlemgîr'in hükümdarlığını yıl yıl özetleyerek yukarıda bahsedilen eseri yazmıştır. Y. Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1947), 2/564.

⁷⁹ Musta'd Khan, *Ma'asir-i Alamgiri*, 108, 315-316.

kıtasından gelerek sözü edilen bölgelerde şöhret bulmuş birkaç isme de yer vermiştir. Eserin Hint bölgesindeki tanınmış isimler konusundaki istinası Evrengzîb Âlemgîr'dir. Onu yaşadığı yüzyılda İslam'ın önde gelen savunucularından biri olarak takdim etmiş ve Hint alt kıtasında kafirlere karşı verdiği mücadelenin büyüklüğüne ve önemine vurgu yapmıştır. Murâdî, Evrengzîb Âlemgîr'in ülkesindeki Hanefî fıkıh âlimlerine ihtiyaç duyulacak tüm hükümleri ihtivâ eden bir fetvâ kitabı hazırlamalarını emrettiğini söyler. Bu eser Murâdî'nin tespitlerine göre 18. yüzyılda Hicaz, Mısır, Şâm ve Anadolu'da tanınmış bir kitap haline gelmiş ve müftülerin önde gelen başvuru kaynaklarından biri olmuştur.⁸⁰ Murâdî'nin verdiği bilgiler eserin yazıldığı yüzyılda gördüğü kabule dair en erken tespitlerden biridir.

el-Fetâva'l-Hindiyye'nin kodifikasyon amacıyla hazırlanarak resmî uygulamada esas kabul edildiğine⁸¹ yönelik geniş tartışmalara ulaşılabilmektedir. Abdülhay el-Hasenî (ö. 1923) adâletin temini ve Şeriat'a uygun hüküm verilmesi konusunda büyük bir hassasiyet gösteren Evrengzîb Âlemgîr'in kadılarına *el-Fetâva'l-Hindiyye*'ye uygun olarak hüküm vermelerini emrettiğini nakletmektedir.⁸² Refik Melîl el-Hindî de bu eserin Hindistan'daki tüm mahkemelerde esas alınmasına yönelik bir hüküm çıkarıldığından bahsetmektedir.⁸³ Kaynağı ve dayanağı bulunmayan bu tespitin Âlemgîr Şah'ın bu eserin ülkede çoğaltılarak kadınlara ve müftülere dağıtılması yönündeki isteğinden hareketle yapılmış bir çıkarım olduğu anlaşılmaktadır. Hükümdarın bu arzusu kanunlaştırma anlamı taşımamaktadır. Jadunath Sarkar yargıda bu eserin esas alındığını belirtmektedir.⁸⁴ Muhammed Zübeyr Abbasi *el-Fetâva'l-Hindiyye*'nin kodifikasyona benzer bir işlev gördüğünü ve Âlemgîr Şah dönemi dahil, İngilizlerin güçlendiği ve ardından ülkeyi ele geçirdikleri sömürge dönemi dahil mahkemelerde bu esere göre hüküm verildiğini ileri sürmektedir.⁸⁵ Mahkemelerde bu eserin esas alınması eserin telif hedefiyle doğrudan ilişkilidir. Fakat *el-Fetâva'l-Hindiyye*'nin bir kanun metni olarak görüldüğünü ispat etmek için hükümdarın bu konudaki buyruğuna açıkça ulaşmak gerekir. Muzaffar Alam bu eserin uygulamaya konulduğuna dair hiçbir kanıt bulunmadığını açıkça dile getirir.⁸⁶ Bu eseri bir kanun kodu olarak gören

⁸⁰ Murâdî, *Silkü'd-dürrer*, 4/113-114.

⁸¹ Jamal Malik, *İslam*, 194; Muhammad Khalid, "Religion", 39.

⁸² Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhe*, 2/741-742.

⁸³ Refik Melîl, "Dirâsetün", 149.

⁸⁴ Sarkar, *A Short History*, 461.

⁸⁵ Muhammad Zubair, "Al-Fatâwâ", 464, 469.

⁸⁶ Muzaffar Alam, *Hindistan'da İslam*, çev. İhsan Durdu (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022), 31-32.

Alan M. Guenther'a karşı çıkan M. Rıza Pirbhai ihtilaf ve farklı görüşlerin azaltılmasını sağladığına işaret ederek fetva kitaplarının mezhep içindeki hâkim görüşleri tespit eden yönüne vurgu yapmıştır.⁸⁷ Chafik Chehata da bu eserin kanunlaştırma faaliyetinin biri ürünü olduğu görüşüne doğrudan karşı çıkmıştır.⁸⁸

Bir hükümdarın isteği üzerine kaleme alınması fetvâ sahasındaki kitaplardan *el-Fetâva'l-Hindiyye*'yi ayıran önemli farklardan biridir.⁸⁹ Mehmet Âkif Aydın, modern dönem öncesinde ilk resmî hukuk tedvini olarak bu eseri görmekte, bu yönüyle fıkıh tarihinde farklı sahalarda az sayıda örneği bulunduğuna işaret etmekte ve öncesinde fetva literatürüne dair hükümdarların teşvik ve maddi yardımlarıyla kaleme alınan eserlerin aksine bu eserin bizzat Âlemgîr Şah tarafından hazırlanmasına dikkati çekmektedir. Aydın, Osmanlı tecrübesinde Ebussuud Efendi'nin *Ma'rûzât* adlı fetva kitabının Osmanlı mahkemelerinde esas alınan ve mecburen uygulanan bir metin olma vasfını padişahın onayından sonra kazandığını ve bu yönüyle bir anlamda kanunlaştırıldığını belirtir.⁹⁰ Ona göre İslam hukukunun gerçek anlamda ilk kanunlaştırma teşebbüsü *Mecelle*'dir.⁹¹

el-Fetâva'l-Hindiyye'nin tamamının günbegün okunarak ve müzakere edilerek hükümdara arz edildiğine, *Ma'rûzât* ile aralarındaki benzerlik bakımından işaret edilmelidir. *Ma'rûzât*'a göre oldukça geniş hacimli ve kapsamlı olan *el-Fetâva'l-Hindiyye* bir kanun metni olmaya daha elverişli bir metindir. Fakat Aydın'ın da ifade ettiği üzere *el-Fetâva'l-Hindiyye*'nin devlet eliyle hazırlanması bir kanunlaştırma faaliyetine benzese de resmî yollarla uygulama birliğini sağlamak hedefiyle yazıldığını gösteren deliller bulunmamaktadır.⁹² Bâbürlü sultanının fermanı ile ilan edilmediği için ancak "kanunlaştırma teşebbüsü" sayılabilecek bu eser İngilizler'in sömürge dönemine kadar Hint alt kıtasında başlıca başvuru kaynaklarından biri

⁸⁷ M. Rıza Pirbhai, "British Indian Reform and Pre-Colonial Trends in Islamic Jurisprudence", *Journal of Asian History* 42/1 (2008), 43.

⁸⁸ Khalfaoui, *Pluralism*, 57-58.

⁸⁹ Schacht da bir hükümdarın himayesinde resmî bir fetva kitabı yazılmasının örneğine fazla rastlanmayan bir durum olduğuna işaret etmiştir. Joseph Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1986), 102.

⁹⁰ Mehmet Âkif Aydın, *Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 115.

⁹¹ Mehmet Âkif Aydın, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 53, 61.

⁹² Mehmet Akif Aydın, "Anayasa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/159.

olmuştur.⁹³ Muhammed Zübeyr, devlet himâyesinde bir fıkıh eserinin derlenmesine ilişkin yöntemin yaklaşık iki yüz yıl sonra *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*'de sürdürüldüğünü söyleyerek yazıldığı şartlar, telif amacı ve hedefleri, kapsamı ve telif tarzı açısından bir benzerlik göstermeyen bu iki çalışma arasında kuvvetli bir bağ olduğunu düşünmektedir.⁹⁴ Aksine 16. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Şâfiî kavliyle amelin yasaklanması, kaza ve fetvanın Hanefî mezhebine göre olacağına kabul edilmesi⁹⁵ gibi yaklaşık bir yüzyıl sonra büyük topraklarda egemenlik sağlayan Bâbürlüler hukuk emniyetini ve birliğini temin amacıyla resmî mezhep uygulamasını sağlamak istemişlerdir.

Hâsılı *el-Fetâva'l-Hindiyye*'nin modern anlamda bir kanunlaştırma sayılmasa da sahip olduğu geniş kapsam, kuşatıcılık ve hükümdârın ülke çapında dağıtılarak kâdırlara gönderilmesine yönelik talebi dikkate alınacak olursa modern kanunlaştırmaya paralel bir fonksiyona sahip olduğu söylenebilir. Zira bir metni kanun haline getiren siyasi iradedir. Bu çalışmayı kanunlaştırma faaliyeti olarak gören isimler Âlemgîr Şah'ın bu konuda doğrudan verilmiş bir kararına ulaşamamış, en azından bu resmî metni araştırmalarında sunmamışlardır. Hanefî mezhebine bağlılığı ile tanınan Evrengzîb Âlemgîr asırlardır Hint'te hâkim olan bu mezhebin hükümlerinin tam ve yaygın olarak tatbik edilmesini istemiştir. *el-Fetâva'l-Hindiyye*'nin uygulamaya esas olması hakkındaki en isabetli ifade bu konuda devlet desteğinin bulunduğudır. Siyasi iradenin modern kanunlaştırma faaliyetindeki gibi hükümlerin koyulmasına bir müdahalesi söz konusu olmadığı gibi ülkenin tamamında da bu eserdeki hükümlerin uygulandığı henüz ispat edilebilmiş değildir. *el-Fetâva'l-Hindiyye* ile bir kanun metni arasındaki en temel fark da budur. *el-Fetâva'l-Hindiyye* bir kanun yapma faaliyetinin ürünü değil aksine bir derlemedir. Yukarıda ifade edildiği üzere bu eser devlet otoritesi adına hükmeden kadırların işlerini kolaylaştırmayı hedeflemektedir. Modern dönemde İslam dünyasında kanunlaştırma faaliyetlerinin bir yönünü Batılı hukuk sistemine dayanan kanunların örnek alınarak yahut da doğrudan tercüme yoluyla iktibas edilerek hazırlanması olduğu gibi mezheplerin görüşlerinin modern kanun yapma tarzında sunulması ve ictihâdî meselelerde birtakım tercihlerin yapılması oluşturmaktadır. Bir kanunlaştırma olarak görülen *el-Fetâva'l-Hindiyye* her iki yönüyle de kanun metinleriyle benzerlik arz etmez. Telif tarzı bakımından

⁹³ Ekrem Buğra Ekinci-Ahmet Şimşirgil, *Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2009), 49-50.

⁹⁴ Muhammad Zubair, "Al-Fatâwâ", 470.

⁹⁵ Aydın, *İslâm*, 28, 51; a.mlf., *Osmanlı Devleti'nde Hukuk*, 47-48, 90-91.

klasik fetva kitapları örnek alınarak hazırlanan bu eserin kanunlaştırmaya benzeyen yönü ise devletin bu eserin mahkemelerde esas alınmasına yönelik teşvik ve desteğidir. Kodifikasyon, İslam hukukuna dair çalışmalarda sıklıkla kullanıldığı ifadesiyle kanunlaştırma hukuk sahasında modern ve batılı bir girişimdir. Napolyon Bonaparte'nin hazırlattığı ve 1804'te yürürlüğe giren Napolyon Kanunları yahut da daha yaygın ismiyle Kod Napolyon ile başlatılabilecek bu girişim İslam dünyası üzerinde de etkili olmuştur. Bu terimi *el-Fetâva'l-Hindiyye*'nin yazıldığı dönem için kullanmak açık bir anakronizm olacaktır. Batı hukuk düşüncesinin gelişiminin bir benzerini İslam dünyasında arama fikriyle hareket etmek bu eseri ortaya çıkaran fikhî gâyeleri anlamayı zorlaştıracaktır.

Osmanlı Devleti döneminde dava konusu olan meselenin hükmünü furû-i fıkıh kitaplarında tespit etmekte zorlanan kadı ve müftüler için şeyhülislam ve müftülerin daha önce vermiş oldukları fetvalar ya kendileri yahut da talebeleri ya da daha sonra gelen âlimler tarafından toplanmıştır. Osmanlı döneminde görev yapmış yüz yirmi dokuz şeyhülislâmın birçoğu bu amaçla fetva mecmuları oluşturmuş ve kadılar özellikle şeyhülislamın fetvalarına muvâfık hükümler vermeye gayret etmişlerdir. Fetva mecmuaları sıklıkla karşılaşılan meselelere ve kısmen güncel tartışmalara yer veren eserler olmaları ve mezhebin fetvâya esas olan görüşünü zikretmeleri bakımından kadıların başlıca kaynaklarından biri haline gelmişlerdir.⁹⁶ Osmanlı Devleti'nde 16. yüzyılda kadıların bu mezhebin en sahih kavline göre hüküm verecekleri kanunla genel bir kural haline getirilmiş ve bu durum kadı berâtlarında sarahaten ifade edilmiştir. Bu durum kadıların mezhebin hâkim görüşünü bilmeleri zorunluluğunu doğurmuş ve aksi halde bu görüşü dikkate almayarak yargılama yapan kadıların vardıkları hükümlerin bozulması ihtimali doğmuştur.⁹⁷ *el-Fetâva'l-Hindiyye*'de muteber Hanefî fıkıh kaynaklarından mezhebin fetvaya esas görüşlerinin uygulamada esas alınması için çok sayıda naklin yapıldığı görülmektedir. Bâbürlü yargı sisteminde temel bir kaynak olan bu eserin⁹⁸ kadıların kendisiyle hükmetmeye icbâr edildikleri bir kanun metni olduğunu gösteren bir kanıt bulunmamaktadır. Hatta bu eserin ülkedeki tüm müslümanlara tatbik edilmediği de ileri sürülmüştür.⁹⁹

Alan M. Guenther, Sünnî İslam düşüncesinin en önemli savunucusu

⁹⁶ Özen, "Osmanlı Döneminde Fetva", 249, 252-253.

⁹⁷ Özen, "Osmanlı Döneminde Fetva", 340.

⁹⁸ Özel, "el-Âlemgîriyye", 2/366.

⁹⁹ Gregory C. Kozlowski, *Muslim Endowments and Society in British India* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 105.

olarak görülen Âlemgîr Şah'ın ülkede Şeriat'ın hükümlerini hâkim kılmak ve ülkede Hanefî mezhebinin hükümlerine uygun hareket edilmesini sağlamak, mahkemelerin bu yönde işlemlerini kolaylaştırmak, hükümdarın verdiği kararlarda ona yardımcı olmak ve âlimlerin güvenini ve desteğini kazanmak üzere bu eseri hazırlattığını ileri sürer. Bu yönleriyle eseri bir kanunlaştırma faaliyeti olarak değerlendirmez.¹⁰⁰ Muhammed Halid Mesud da rakipleri karşısında Türk emirlerin ve Ekber Şah devrinde itibarları zedelenen Sünnî âlimlerin desteğini kazanmak ve Hanefî mezhebine bağlılığını vurgulamak üzere hükümdarın bu çalışmayı hazırlattığını savunur. Zira Ekber Şah için 1579'da bir belge (mahzar) hazırlanmış ve bu belgede müctehitlerin bir konuda ihtilafa düşmeleri halinde hükümdarın bu meseledeki kararının umerâ ve halk için bağlayıcı olacağı ve Kur'ân'a aykırı olmaması şartıyla oybirliği ile kabul edilmiş bir görüş gibi sayılacağı ifade edilmiştir. Ekber Şah'ın gerek emirler gerek mansıpdârlar gerekse halk nezdinde otoritesini güçlendiren bu belgeyi hükümdar dinî meselelerin yorumlanmasındaki yetkinin kendisine devredilmesi olarak görmüştür. Aksine âlimler ise onun otoritesinin Şeriat'a tâbi olarak sınırlandırılması gerektiğini savunmuştur. Âlemgîr Şah *el-Fetâva'l-Hindiyye*'yi hazırlatarak bu anlayışı kabul etmediğini göstermiştir.¹⁰¹ Ekber Şah ve Evrengzîb Âlemgîr devirleri yargılama hukuku açısından iki farklı ucu temsil eden birer dönem kabul edilmektedir.¹⁰² Bu fetva mecmuasının tamamlanmasının ardından çıkarılan hırsızlık hakkındaki bir fermanı örnek gösteren Muhammed Halid Mesud hırsızlık yaptığı kesinleşen suçlunun elinin kesilmesi yerine tövbe edinceye kadar cezaevine gönderilmesine hükmedildiğini belirterek *el-Fetâva'l-Hindiyye*'nin her konuda bağlayıcı bir kanun metni olarak görülmediğini savunmaktadır. Aynı ferman bu suçun tekrar etmesi halinde hapsi öngörmekte hapsin suçluyu ıslah etmemesi ve bu suçu işlemeye devam etmesi durumunda tazir olarak hırsızın idam edilmesini emretmektedir. Ayrıca bu fermanla mezar/kefen soyguncusunu (nebbâş) teknik olarak hırsız kategorisinde değerlendirmeyen Hanefî mezhebinin aksine vâlinin ve kâdının oy birliği ile karar vermesi halinde nebbâşın elinin kesileceğine hükmedilmiştir.¹⁰³ Kadılar tarafından bir kanun metni gibi her durumda bu eserdeki hükümlerin tatbîk edilmediğine dair bir diğer örnek de günümüzde Hindistan'ın Maharashtra eyaletine bağlı bir şehir olan Satara'nın kuşatılması sırasında şehri savunmak üzere dışarı çıkan 4 müslüman ve 9

¹⁰⁰ Guenther, "Hanafi Fiqh", 211-213, 221-223, 225.

¹⁰¹ Muhammad Khalid, "Religion", 37, 42.

¹⁰² Munir, "The Administration", 1-19.

¹⁰³ Muhammad Khalid, "Religion", 44-45.

hindûnun yakalanmasıyla ilgili davadır. Hükümdâr, fetvâyı yazan heyet içinde yer almış olan Kâdı Muhammed Ekrem'e bu meseleyi inceleyip müftülerden de yardım alarak hükme bağlamasını emretmiştir. Kadı Muhammed Ekrem Hindûlar'ın İslam'ı kabul etmeleri şartıyla serbest kalmalarına müslüman esirlerin ise üç yıl hapsedilmelerine hükmetmiştir. Âlemgîr Şah karar metnine kendi el yazısı ile bu hükmün Hanefî mezhebine göre verildiğini, devletin gücünün gösterilmesi ve topraklarındaki kontrolünün daha iyi sağlanabilmesi adına Hanefî mezhebi dışında farklı bir hükmün uygulanmasına yönelik talebini kaydetmiştir. Hak üzere olan dört büyük mezhep olduğunu da bu bağlamda özellikle vurgulamıştır. Alınan karardan memnun olmadığı anlaşılan Âlemgîr Şah'ın emri üzerine Kâdı Muhammed Ekrem verilen cezanın caydırıcı olması (korku salması) hedefiyle tüm esirlerin öldürülmesine hükmetmiştir. Hükümdâr alınan kararı isabetli bulmuş ve ramazan ayında gerçekleşen bu hâdisede hükümdar orucunu açmadan önce bu idamların gerçekleştirilmesini emretmiştir.¹⁰⁴

Muhammad Zubair Abbasi, Âlemgîr Şah'ın siyasi otoritesini kuvvetlendirmek üzere bu çalışmayı yaptırdığını ileri sürmektedir. İktidara geldikten sonra yönetimi istikrara kavuşturmaya yönelik yoğun gayret gösteren bir hükümdâr olarak Âlemgîr Şah bu projeyi başlatmayı uygun görmüş ve yargı sisteminin daha iyi ve etkili yönetilebilmesi için bu kitabı hazırlatmıştır. Ona göre babasını hapse atarak ve veliaht ağabeyini öldürerek tahtı zorla ele geçirdiğini düşünen ve onun hükümdarlığını tasvip etmeyen ulemânın güvenini kazanmaya çalışmak da bu eserin hazırlanmasındaki hedefler arasındadır.¹⁰⁵ Zira Bâbürlü tarihinde hükümdara isyanlar olmuş fakat Evrengzîb Âlemgîr'den önce hiçbir hükümdar hapsedilerek tahta çıkılmamıştır.¹⁰⁶ 1658'de tahta oturduğunda babasının hâlen hayatta olmasını ileri sürerek kâdılkudâtın onun adına hutbe okumaması ve iktidarının ilk yıllarında hacılar için gönderdiği hediyelerin Mekke şerifi tarafından reddedilmesi itibarını zedeleyen hadiseler arasındaydı.¹⁰⁷

el-Fetâva'l-Hindiyye'nin hazırlanması yönündeki talebi Evrengzîb Âlemgîr'in izlediği siyasa ile de yakından ilişkilidir. Dedesi Ekber Şah

¹⁰⁴ Hikmet Bayur, "Evrengzib Âlemgîr ve Din Siyaseti Üzerinde Bir İnceleme", *Bellekten* 9/33 (1945), 11-12; Satish Chandra, "Some Considerations on the Religious Policy of Aurangzeb During the Later Part of His Reign", *Proceedings of the Indian History Congress* 47/1 (1986), 377.

¹⁰⁵ Muhammad Zubair, "Al-Fatâwâ", 459-460.

¹⁰⁶ Fisher, *Bâbürlüler*, 276.

¹⁰⁷ Naimur Rahman Farooqi, *Bâbürlü-Osmanlı İlişkileri*, çev. Mehmet Akif Erdoğan (İstanbul: Selenge Yayınları, 2023), 76-77; Fisher, *Bâbürlüler*, 277.

toplumun farklı üyelerinin birlikte bir uzlaşî içerisinde yaşayabilmelerini sağlamak amacıyla sulh-i kül adı verilen bir yaklaşım geliştirmiş¹⁰⁸ ve Hindistan'daki farklı dinlerden seçmeler neticesinde oluşturduğu Din-i İlâhî olarak isimlendirilen¹⁰⁹ eklektik bir dinî düşünceyi savunmuştur. Ekber Şah, birçok dini ve kültürü barındıran bu coğrafyada uzun süre iktidarda kalmanın herkesin kültür ve inancından bir parçayı içerisinde bulacağı bir din tasavvuruyla sağlayabileceğini düşünmüştür.¹¹⁰ Ekber Şah'ın dinî siyasetini izlemeyen¹¹¹ Âlemgîr Şah bu anlayışın önde gelen muhaliflerinden biri olan İmam-ı Rabbânî'nin oğlu ve dönemin Nakşibendî Şeyhi Muhammed Ma'sûm'a biat etmiş ve bu tarikata girmiştir.¹¹² *el-Fetâva'l-Hindiyye*'nin yazılması da onun ıslah faaliyeti ile irtibatlandırılmaktadır.¹¹³ Sultanın Mevlânâ Abdullah es-Siyalkûtî'ye (ö. 1093/1682) de *Hakâiku't-tevhîd* adlı bir eser yazdırması¹¹⁴ da bu kapsamda değerlendirilebilir. Zira 17. ve 18. yüzyıllarda Nakşibendîliğin aşırılıklardan uzak kalınarak İslam'ın yeniden ihya edilmesi ve İslam hukukuna bağlı kalınması yönündeki anlayışı yalnızca Hint alt kıtasıyla sınırlı kalmamış Doğu Akdeniz dünyasına kadar ulaşmıştır.¹¹⁵

1658'de tahta geçen¹¹⁶ Evrengzîb Âlemgîr elli yıla yakın süren hükümdarlığı ile Bâbürlü padişahları arasında en fazla tahtta kalan isimlerden biri olmuştur. Gençlik yıllarından itibaren¹¹⁷ ilme olan merakı, dindarlığı ve Hanefî mezhebine bağlılığı ile tanınan Evrengzîb Âlemgîr¹¹⁸ bir Bâbürlü geleneği olarak Çarşamba günlerinin tamamını divân-ı mezalimde halkın davalarını dinlemeye, kadı ve müftîleri yanına alarak onların meselelerini çözmeye ayırmıştır. Fıkıh sahasına ilgisi ile tanınan padişahın

¹⁰⁸ Rajeev Kinra, "Revisiting the History and Historiography of Mughal Pluralism", *ReOrient* 5/2 (2020), 137-182.

¹⁰⁹ H. Hilal Şahin, *Hindistan'da Türk Rönesansı Ekber Şah ve Dîn-i İlâhî'si* (İstanbul: Selenge Yayınları, 2020), 155-209.

¹¹⁰ Aydın, *Yavana*, 191-196.

¹¹¹ Stanley Lane Poole, *Aurangzib and the Decay of the Mughal Empire*, Oxford: The Clarendon Press, ts., 74.

¹¹² Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhe*, 2/738.

¹¹³ Mahmood Ahmad Ghazi, *Islamic Renaissance in South Asia* (Islamabad: International Islamic University Islamic Research Institute, 2002), 49.

¹¹⁴ Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhe*, 2/577.

¹¹⁵ John Obert Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World* (New York: Syracuse University Press, 1994), 38.

¹¹⁶ Murâdî, *Silkü'd-dürrer*, 4/114; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhe*, 2/738.

¹¹⁷ Fisher, *Bâbürlüler*, 277.

¹¹⁸ Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhe*, 2/738; Nemr, *Târîhu'l-İslâm*, 342, 357-358; Bayur, "Evrengzib", 2; Chandra, "Some Considerations", 369-381.

bu alanda bilgi sahibi bir kimse olması¹¹⁹ bu eserin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır.¹²⁰

Âlemgîr Şah birçok uygulama ve geleneği de bidat kabul edip yasaklamış bir hükümdardır.¹²¹ *el-Fetâva'l-Hindiyye*'nin mukaddimesinde de bu hususa vurgu yapılmıştır.¹²² 1657'de babası Şah Cihan'ın hastalığının artması üzerine tahta çıkmak için halef gösterilen en büyük oğlu Dârâ Şükûh ile savaşarak iktidarı ele geçirmesini bilen Âlemgîr Şah, ağabeyinin İslam ile Hinduizmi birleştirmeye çalışması sebebiyle insanların İslam'dan uzaklaşarak putperestliğin yaygınlaşmasını gerekçe göstermiştir. Evrengzîb Âlemgîr çok sayıda Hindû tapınağını yıkmış bir kısmını ise camiye çevirerek seleflerine muhalif bir siyaset izlemiştir.¹²³ Ekber Şah'ın aşırı hoşgörüyeye dayalı politikasını izlemeyen Evrengzîb Âlemgîr Bâbürlü tarihçileri tarafından iki zıt uç olarak büyük dedesi ile mukayese edilmiş¹²⁴ ve onu izlediği siyasa "hoşgörüsüzlük" olarak tanımlanmıştır.¹²⁵

Tasavvufî temâyülü ile tanınan Âlemgîr Şah semâya karşı çıkan bir isimdir. Bu mesele *el-Fetâva'l-Âlemgiriyye*'de yasaklanarak hükme bağlanmıştır.¹²⁶ Muhtesipler semaya son verilmesini sağlamak ve resmi bir müdahalede bulunmak üzere tekkeleri ziyaret etmişlerdir.¹²⁷ Âlemgîr Şah'ın halkın Şer'î meseleler hakkında denetlenmesi fikriyle bu görevi ihdâs ettiği, kısa bir süre sonra da *el-Fetâva'l-Âlemgiriyye*'yi hazırlamak üzere bir girişimde bulunduğu ileri sürülebilir. Bu çalışmanın söz konusu denetim için

¹¹⁹ Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhe*, 2/739.

¹²⁰ Refik Melîl, "Dirâsetün", 139.

¹²¹ Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhe*, 2/738-741; Sarkar, *A Short History*, 8, 109-110, 112, 160; Bayur, "Evrengzib", 29-31; Nemr, *Târîhu'l-İslâm*, 342-343; Audrey Truschke, *Aurangzeb The Man And The Myth* (India: Penguin Random House, 2017, 65-67; Gail Minault Graham, "Akbar and Aurangzeb Syncretism and Separatism in Mughal India A Re-Examination", *The Muslim World* 59: 2 (1969), 125; Fisher, *Bâbürlüler*, 277-284. İngiliz arkeolog ve oryantalist Stanley Lane-Poole (ö. 1931) 1908'de yayımlandığı Âlemgîr Şah hakkındaki monografisinde Fransız ve İngiliz seyyahların da tespitlerinden hareketle hükümdarın katı bir dini tutuma sahip olduğu tespitini yapmakta, bu yönüyle Bâbürlü hükümdarları arasındaki en dindar yönetici olduğunu ileri sürmekte ve anakronik bir ifade ile onu Vahhâbîlere benzetmektedir. Lane-Poole, *Aurangzeb*, 68-69.

¹²² Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1/3.

¹²³ Sarkar, *A Short History*, 117, 155-156; Richards, *Babür*, 210.

¹²⁴ Andre Wink, *Ekber Şah*, çev. Uğur Gezen (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2020), 156-157; Rhoads Murphey-Kristin Stapleton, *Asya Tarihi*, çev. Uğur Gezen (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023), 343.

¹²⁵ Metcalf, *Modern Hindistan*, 20; Firas Alkhateeb, *Kayıp İslam Tarihi*, çev. Mustafa Alican (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020), 216; Michael Curtis, *Şarkiyatçılık ve İslam*, çev. Mehtap Çakır (İstanbul: Matbu Yayınları, 2015), 255.

¹²⁶ Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 5/431.

¹²⁷ Alam, *Hindistan'da İslam*, 249-250.

temel bir referans oluşturma hedefiyle de yazıldığı söylenebilir. Âlemgîr Şah Ekber Şah devrinden itibaren sarayda gerçekleştirilen Nevrûz kutlamalarını tahta çıkışının ikinci yılında 1659'da yasaklamıştır.¹²⁸ Müslümanların da iştirak ettikleri Hinduların meşhur bayramı Divali de 1665'te yasaklanmıştır.¹²⁹ Vefatının ardından mevlüt okunmamasını emretmiş ve bunu bidat kabul etmiştir.¹³⁰ Söz konusu meseleler *el-Fetâva'l-Hindiyeye*'de hükme bağlanan konular arasındadır.

Bâbürlüler devletinin en geniş sınırlarına ulaştığı¹³¹ Evrengzîb Âlemgîr döneminde bir tarım toplumu olan Hint alt kıtasında ekonomiyi güçlendirmek için başta Bengal bölgesi olmak üzere¹³² tarımsal gelirlerin arttırılması, vergilerin tam ve düzenli olarak toplanması için büyük çaba sarfedilmiştir.¹³³ Müstaid Han tahıl, kumaş ve ticaret yapmak üzere dışarıdan şehre gelenlerden alınan vergilerin kaldırılarak halka büyük kolaylık sağlandığı bir dönemden bahsetmektedir.¹³⁴ Âlemgîr Şah'ın mektuplarını ve konuşmalarını ihtivâ eden *Kelimât-ı Evrengzîb*¹³⁵ onun münşî İnayetullah Han tarafından derlenmiştir. Verdiği birçok emir tarım ve iktâ sisteminin düzenlenmesi ve eksikliklerinin giderilmesine yöneliktir. Mali konularda katı bir politika izlediği söylenebilir.¹³⁶ İktidarı boyunca uzun seferlere çıkan Âlemgîr Şah'ın faaliyetlerinin hazineyi zayıflatması sebebiyle vergi gelirlerinin arttırılmasına yönelik bir politika izlenmiştir.¹³⁷ Âlemgîr Şah gayr-i müslimlerden cizye alınması uygulamasını geri getirmiş¹³⁸, Rajputlar hariç tüm Hinduların silah taşımalarını ve ata binmelerini yasaklamıştır.¹³⁹ Onun 1679'da cizyeyi yeniden almaya başlaması tahta geçtikten yirmi iki yıl sonradır. Batılı araştırmacıların birçoğu tarafından bu

¹²⁸ Bayur, "Âlemgir", 29-30; Fisher, *Bâbürlüler*, 278; Stephen P. Blake, *Erken Modern İslamda Zaman*, çev. Ercan Ertürk (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 129, 182.

¹²⁹ Blake, *Erken Modern İslamda Zaman*, 127.

¹³⁰ Bayur, "Evrengzib", 53.

¹³¹ Sarkar, *A Short History*, 442; Hermann Kulke-Dietmar Rothermund, *Hindistan Tarihi*, çev. Müfit Günay (Ankara: İmge Kitabevi, 2001), 295.

¹³² Richards, *Babür*, 215-216.

¹³³ Sarkar, *A Short History*, 26-28.

¹³⁴ Musta'd Khan, *Ma'asir-i Alamgiri*, 316.

¹³⁵ Berna Karagözoğlu, "Babürlü Sarayında Farsça Çalışmaları", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 4/12 (2017), 22.

¹³⁶ S. M. Azizuddin Husain, "Kalimat-ı Aurangzeb: A Source of Aurangzeb's Reign", *Proceedings of the Indian History Congress* 40 (1979), 314-318.

¹³⁷ Dietmar Rothermund, *Hindistan Tarihi*, çev. Nurettin Demir (İstanbul: Runik Kitap, 2021), 40.

¹³⁸ Nemr, *Târîhu'l-İslâm*, 345.

¹³⁹ Jadunath Sarkar, *Anecdotes of Aurangzib* (Calcutta: India Press, 1912), 12.

durumun sebebi olarak derinleşen ekonomik sıkıntılar gösterildiği¹⁴⁰ gibi onun dini politikasının ve Şeriat'a bağlılığının bir göstergesi olarak cizye topladığını ileri sürenler¹⁴¹ de bulunmaktadır. Fetvâ kitaplarının fetva ve kaza faaliyetindeki yerini yeterince tespit etme imkânı olmayan Radhika Singha gibi isimler bu eserin ortaya çıkışını devlete maddî kaynak sağlama fikrine indirgemişlerdir.¹⁴² Oysaki cizye meselesi bu geniş hacimli eserin çok küçük bir kısmını teşkil etmektedir.

1600-1657 yılları arasında kuruluşunu tamamlayan Doğu Hindistan Şirketi¹⁴³ Âlemgîr Şah'ın tahta çıktığı yıl itibariyle bölgede elli yılı aşkın bir tecrübeyle hareket eden bir ticari faaliyet ağına sahipti. Asıl gücüne onun vefatından sonra ulaşmış olsa da bu dönemde Hindistan'ın batı ve doğu sahillerinde yoğun bir ticari faaliyet yürüten şirket hükümdarın kendilerine imtiyazlar vermesi için yerel yöneticiler ile görüşmeler yapmışlardır. Bombay, Surat ve Madras gibi liman şehirlerinde zaman zaman çatışmalar da yaşanmıştır. Deniz ticaretinin gelişmesi korsanlığı devletin baş etmeye çalıştığı sorunlardan biri haline getirmiştir.¹⁴⁴ *el-Fetâva'l-Hindiyye*'nin yazıldığı dönemde bu konunun henüz esere dahil edilmeyi gerektirecek önemi haiz bir fikhî mesele olarak görülmediği anlaşılmaktadır. Yukarıda görüldüğü üzere eserin hazırlanmasına yönelik çok sayıda asli neden ile buna zemin hazırlayan birçok tâli sebep tespit edilebilmektedir.

C. Muhtevası, Sistematiği ve Yerli Kaynakları

el-Fetâvâ'l-Hindiyye temelde *el-Hidâye*'nin sistematiğini esas almıştır.¹⁴⁵ Verilen fetvâlarda mezhep içerisinde kabul gören ve *Zâhiru'r-rivâye*'de yer alan görüşler tercih edilmiştir. Fetvâyâ konu olan meselenin cevabının sözü edilen kaynaklarda bulunamadığı durumlarda *Nâdiru'r-rivâye*'ye başvurulmuştur.¹⁴⁶ Mouez Khalfaoui'nin de dile getirdiği üzere¹⁴⁷

¹⁴⁰ S. M. Azizuddin Hussain, "Religious Policy of Aurangzeb During the Later Part of His Reign", *Proceedings of the Indian History Congress* 57 (1996), 394-396; Metcalf, *Modern Hindistan*, 38.

¹⁴¹ Azizuddin Hussain, "Religious Policy", 394-396; Chandra, "Some Considerations", 370; a.mlf., "Jizyah and the State in India during the 17th Century", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 12/3 (1969), 322-340; Kulke, *Hindistan Tarihi*, 298.

¹⁴² Radhika Singha, *A Despotism of Law: Crime and Justice in Early Colonial India* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 14.

¹⁴³ Taha İ. Özel, *İngiliz Doğu Hindistan Şirketi* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2021), 167.

¹⁴⁴ Fisher, *Bâbürlüler*, 301-302.

¹⁴⁵ Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1/3; Abdülhay el-Hasenî, *es-Sekâfe*, 110; Refik Melîl, "Dirâsetün", 130.

¹⁴⁶ Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1/3-4; Abdülhay el-Hasenî, *es-Sekâfe*, 110; Refik Melîl, "Dirâsetün", 130.

¹⁴⁷ Khalfaoui, *Pluralism*, 1.

Şeybânî'nin *Zâhiru'r-rivâye* merkezli klasik Hanefî geleneğini merkez alan Bâbürlüer dönemi fıkıh anlayışı ve dolayısıyla *el-Fetâva'l-Hindiyye* üzerinde Buhara hukuk okulunun etkisini görmek mümkündür.¹⁴⁸ Fetvalara kaynak olarak kullanılan metinlerden iktibas yapılmış ve kullanılan yüz yirmiyi aşkın kaynak açıkça zikredilmiştir. Pratik gâyeler ile kaynakların harfler (rumuz) kullanılarak kısaltılması metodu benimsenmemiştir. Fetva kitaplarının sistematığına uygun bir biçimde konunun delillerine yer vermekten kaçınılan eserde diğer mezheplerin görüşleri ve Hanefî mezhebine yönelik eleştirileri yer almamaktadır.¹⁴⁹ Eserin mukaddimesinde tekrara düşmekten kaçınılması eserin öne çıkan yönlerinden biri olarak vurgulanmaktadır.¹⁵⁰

el-Fetâva'l-Hindiyye mezhebin fikhî mesâisini kapsama hedefi taşıyan, oldukça geniş kaynaklardan yararlanan kuşatıcı bir çalışmadır. Ülkenin tamamında fetva ve kaza faaliyetleri için temel bir referans olma amacıyla hazırlanması ve mezhep birikimini rahat ve kolay ulaşılabilir bir tasnifle sunma isteği bu derecede geniş bir çalışmanın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Osmanlı döneminde fetva mecmularının oluşturulmasında izlenen telif metotlarından biri Hanefî mezhebinin klasik kaynaklarından yapılan alıntılarının bir araya getirilmesi yoluyla eserin kaleme alınması yöntemidir.¹⁵¹ Bu eserde de Hanefî fukahâsının sıklıkla yararlandığı kaynaklar seçilmiştir. Arapça derleme fetva kitapları¹⁵² tarzında hazırlanan eserde soru-cevap tarzındaki Osmanlı devrindeki fetva kitaplarında kullanılan yaygın telif tarzı benimsenmemiştir. Bununla birlikte örneğin *Behcetü'l-fetâvâ* gibi fetvaya kaynak olan hükmü yer aldığı eserin adı ve ilgili kısmı da belirtmek suretiyle kaydeden Osmanlı devri fetvâ kitapları ile paralellik arz eden bir metoda sahiptir. Furû-i fıkıh kitaplarına benzer bir yöntemle hazırlanan bu çalışmada aynı coğrafyada kaleme alınmış *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*'nin izinden gidilmiştir.¹⁵³ *el-Fetâva'l-Hindiyye* gerek bu eser gerekse *el-Fetâva'l-Gıyâsiyye*'de yer almayan mahkemelerde kayıtların tutulmasına dair ilimler olan mehâdir ve's-sicillâta dair geniş bölümle söz konusu fetva kitaplarından ayrılmaktadır.¹⁵⁴ Yargı sisteminin fethedilen geniş topraklarda müesses hale getirilmesi hedefiyle bu konuya geniş yer ayrılmıştır. Yargılama hukukuna dair hukukun pratik yönünü temsil eden şurût ve sicillât ilmiyle ilgili

¹⁴⁸ Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu* (Ankara: İsam Yayınları, 2014), 86-87.

¹⁴⁹ Özel, "el-Âlemgîriyye", 2/366.

¹⁵⁰ Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1/3-4.

¹⁵¹ Özen, "Osmanlı Döneminde Fetva", 253.

¹⁵² Özen, "Osmanlı Döneminde Fetva", 342.

¹⁵³ Ferhat Koca, "el-Fetâva't-Tatarhâniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/446-447.

¹⁵⁴ Guenther, "Hanafi Fiqh", 215; Muhammad Khalid, "Religion", 39.

bölümlerin eklenmesinin yanı sıra eserin hiyel ilmi hakkında bir bölüm içermesi bu eserin ayırıcı yönlerindedir.¹⁵⁵ Mahkeme kayıtlarının nasıl tutulacağına dair bir ilim olan şürûta (ilmü'l-mehâdır ve's-sicillât) dair eserde oldukça geniş bir yer ayrılmış ve farklı türdeki çok sayıda davanın kayıtlarına dair örnekler verilmiştir.¹⁵⁶ Mahkeme kayıtlarının düzenli ve dakik bir biçimde tutulması ve belgelerin hatadan korunmuş ve şüpheye yer vermeyecek bir biçimde hazırlanmasına bu eserin hazırlandığı dönemde büyük bir önem verildiği anlaşılmaktadır. Eserin farklı kalemlerden çıktığı telif üslûbundaki değişikliklerden rahatlıkla fark edilebilmektedir. Daha önceki bölümlerde kullanılmayan, fetva kitaplarının genel telif üslûbunda da yer almayan, bu kitabın farklı kitaplardan yapılan bir derleme olduğunu hissettiren birtakım ifade kalıplarının kullanılması bu duruma örnek verilebilir.¹⁵⁷

Sistematîği bakımından ele alınacak olursa konuyla ilgili kısa açıklamaların yapıldığı mukaddimeler ile başlayan bölümlerde bu kısmın kaç bâbtan oluştuğuna dair bilgiler de verilmiştir. Her bâbın kaç kısımdan oluştuğu açıkça belirtilmiştir. İbâdât konularında ilmihal kitaplarındaki gibi bir ibadetin farzları, sünnetleri ve müstehapları konularında kesin rakamların verildiği girişler ile başlanmaktadır. Eserde *el-Hidâye* örnek alınarak tercih edilen görüş "sahih" ve "esah" olarak ifade edilmiştir. Kullanılan çok sayıdaki kaynaktaki farklı görüşler içinden uygulamaya esas olacak görüşlerin sınırları sahih, esah, muhtâr ve müftâ bih kavramları ile tayin edilmiştir. Hükümler içinde en faziletli görülen de bir tercih sebebi olmuş ve bu kaynağa işaret edilmiştir. İhtilafı meselelerde muteber Hanefi kaynaklarındaki görüşü çok sayıda eseri bir arada zikrederek tespit etmek kitapta kullanılan yaygın metotlardan biridir. Konuyu farklı bir yönüyle geniş olarak işleyen şerhlere de başvurulmuştur. Serahsî'nin *el-Mebsût*'u, Ebû Abdillâh Radiyyüddîn Burhânü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed es-Serahsî et-Tûsânî'nin (ö. 571/1176) *el-Muhît*'i, Kâsânî'nin (ö. 587/1191) *Bedâ'i'ü's-sanâ'i'si*, Burhâneddin el-Merginânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye*'si, Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Merginânî'nin (ö. 616/1219) *el-Muhîtü'l-Burhânî* adlı eseri ile bu eserin özeti sayılan *Zahîretü'l-fetâvâ*'sı, Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâd'ın (ö. 800/1398) *es-Sirâcü'l-vehhâc*'ı en fazla kullanılan kaynaklardır. Fetvâ literatürüne dair yukarıda arz edilen yerli kaynakların yanı sıra *Fetâvâ Kâdîhân*'a sıklıkla başvurulmuştur. Eserlerdeki ifadelerin açıklığı ve genişliği

¹⁵⁵ Muhammad Zubair, "Al-Fatâwâ", 458.

¹⁵⁶ Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 6/193-442.

¹⁵⁷ Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3/244, 251.

de bir tercih sebebi olmuştur. Daha sistematik ve muhtasar bir üslupla konuyu işleyen eser iktibas için tercih edilmiştir. Ebû Hanife ve İmameyn arasındaki ihtilaflar ve bunların nedenleri üzerinde durulmaktadır, mezhep içinde fetvanın kime göre verildiği açıkça ifade edilmiştir. Müteahhirun dönemi alimleri arasında ihtilaflı meselelerde muhtar olan kaviller tespit edilmiştir. Nâdir de olsa eserin yazıldığı dönemde tercih edilen görüşe doğrudan işaret edilmektedir. Kefâet konusunda Ebû Alî el-Hasen b. Ziyâd el-Ensârî el-Kûfî el-Lü'lü'nin (ö. 204/819) Ebû Hanife'den naklettiği görüşün benimsendiğinin açıkça ifade edilmesi buna örnek verilebilir.¹⁵⁸ Mezhebin hâkim görüşüne muhalif olan tespit edilebilen birkaç meseleden biri ikinci namazının vakiyle ilgilidir. İhtiyata daha uygun olması ve öğle ve ikinci namazlarının tam vakitlerinde kılındığından emin olunabilmesi için bir şeyin gölgesinin kendisinin iki katına ulaştığında ikinci namazının kılınabileceğini savunan Ebû Hanife'nin görüşü en doğru görüş (sahih) olarak benimsenmiştir.¹⁵⁹ Teşehhüd sırasında işaret parmağının kaldırılmayacağı görüşünün savunulması geç dönemde mezhep içindeki yaygın kabule muhalefetin örneklerinden biridir.¹⁶⁰ Ceza hukukuyla ilgili olarak Serahsî had uygulanacak bir erkeğin bağlanmayacağı ve iple çekilemeyeceğine hükmetmiştir. *el-Fetâva'l-Hindiyye*'de "cezanın tatbik edileceği yere suçlunun çekilerek getirilebileceği hükmü zamanımızda benimsenmiştir" denilerek buna muhalefet edilmiştir.¹⁶¹

Hanefî furû-i fıkıh kitapları gibi *el-Fetâva'l-Hindiyye*'de de diğer mezheplerin ve imamların görüşlerine işaret edilmemiş, konuyla ilgili nakledilen rivâyetler bu esere alınmamış ve sahabe kavilleri nakledilmemiştir. Arapça hazırlanmış bu çalışmada nikah, talâk ve elfâz-ı küfür gibi bazı konularda bir takım Farsça cümlelerin hükmü fetvaya bağlanmış ayrıca ana metinde Farsça kelimeler de kullanılmıştır. Örneğin teravih namazında sadece hoşhânın (sesi güzel olanlar) imamlığa seçilmesinin uygun olmadığı dürüsthânın (okuyuşu düzgün olanlar) tercih edilmesi gerektiğine hükmedilmiştir.¹⁶² Fetva literatüründe elfaz-ı küfre dair en geniş bölümlerden birini içeren bu çalışmada küfür ifade eden Farsça çok sayıda cümleye yer verilmesi Bâbürlü topraklarında halkın yaygın konuşma dillerinden birinin Farsça olması ile doğrudan ilişkilidir.¹⁶³ *el-Fetâva'l-*

¹⁵⁸ Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1/322.

¹⁵⁹ Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1/57.

¹⁶⁰ Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1/84

¹⁶¹ Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 2/162

¹⁶² Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1/128.

¹⁶³ Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 2/276-301.

*Giyâsiyye*¹⁶⁴ de buna dâhil olmak üzere Osmanlı dönemi fetva kitaplarının bir bölümünü teşkil eden elfâz-ı küfür bahsi¹⁶⁵ daha dar işlenmekte yahut da fetva kitaplarının bir kısmında bu mesele hiç yer almamaktadır. Farsça ifadeler ile yapılan talâkın hükmüne dair klasik fıkıh kitaplarında görülmeyecek kadar geniş bir bölümün ayrılması da bu dilin bölgede oldukça yaygın olması ile izah edilebilir.¹⁶⁶

el-Fetâva'l-Hindiyye muhtevası bakımından doğrudan Bâbürlü dönemi Hint-İslam toplumunda dava konusu olan meseleler üzerinde yoğunlaşan bir çalışma olmak yerine fıkıhın birçok sahasında mezhep içinde tartışılarak artık yerleşmiş olan görüşleri bir araya getiren bir mecmuadır. Bu açıdan *el-Fetâva'l-Hindiyye*'nin Bâbürlüler dönemindeki güncel meselelere ulaşmak için önemli bir kaynak olduğunu söylemek zordur. Eserin yazıldığı dönemde değişen örf ya da uygulamaya yahut da bu dönemde kabul gören görüşe “zamanımızda böyledir” denilerek işaret edildiği görülür. Binlerce meselenin ele alındığı bu eserde seksene yakın konuya bu yolla vurgu yapılmıştır. Örneğin sarhoşun talâkı bağlamında çoğu zaman hint keneviri için kullanılan benc (beng) otu kullanımının ülkede çok yaygınlaştığına işaret edilmekte ve bu yolla sarhoş olanların talâkının geçerli olacağı yönündeki fetva isabetli sayılmaktadır.¹⁶⁷ Mehrin bir ev olarak belirlenmesi durumunda evin eşyasız olarak teslim edilmesi eserin yazıldığı devrin örfü olarak tayin edilmiş ve fetvâ bu yönde verilmiştir.¹⁶⁸ Doğrudan Bâbürlüler devrindeki aktüel meselelere dair az sayıda fetvadan biri terâvih namazıyla ilgilidir. Teravih namazında cemaatin tembelliğinden dolayı onları nefret ettirmemek ve camiye gelenlerin sayını çoğaltmak amacıyla âlimlerin bu dönemde her rekâta üç kısa ya da tek bir uzun âyetin okunması yönünde fetva verdikleri nakledilmekte ve bu fetvâ esas alınmaktadır.¹⁶⁹

Bâbürlüler dönemindeki örf ve uygulamaya istinâî durumlarda işaret edildiği söylenebilir.¹⁷⁰ Karz akdi bağlamında “ülkemizde hamurun tartı ile ödünç alınması caiz” denilerek yerel bir uygulama hükme bağlanmıştır.¹⁷¹ Bu hükmün Hanefî mezhebine uygunluğu kaynak gösterilerek delillendirilmiştir. Karz akdiyle ilgili bir diğer örnek karz olarak bozuk para

¹⁶⁴ Dâvud b. Yusuf el-Hatîb, *el-Fetâva'l-Giyâsiyye* (Bulak: el-Matbaatü'l-Emiriyye, ts.), 103-105.

¹⁶⁵ Özen, “Osmanlı Döneminde Fetva”, 346, 351.

¹⁶⁶ Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1/415-423.

¹⁶⁷ Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1/388

¹⁶⁸ Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1/341

¹⁶⁹ Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1/130.

¹⁷⁰ Örneğin bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 2/245.

¹⁷¹ Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3/203.

ödünç alan bir kimsenin geçen zaman içinde bu paraların piyasada bir değerinin kalmaması hakkındadır. Ebû Hanife bu kimsenin aldığı paranın aynıyla, Ebû Yusuf borç aldığı günkü kıymetiyle İmam Muhammed ise ödeme günündeki kıymeti üzerinden borcunu ödemesi gerektiğine fetva vermiştir. Eserde 17. yüzyılda Hint alt kıtasında yaşayan âlimlerden bir kısmının Ebû Yusuf'un görüşüne göre fetva verdikleri belirtilmekte ve bu dönemde doğruya en yakın görüşün de bu fetva olduğu kabul edilmektedir.¹⁷² Yukarıda bahsedildiği üzere Âlemgîr Şah'ın tahta çıkmasından kısa bir süre sonra yasaklanan Nevrûz kutlamalarıyla ilgili hükme de burada yer verilmiştir. Mecûsîler ile birlikte Nevrûz kutlamalarına katılmak, bugün de onların yaptıklarını yapmak ya da bir Müslümanın yeme-içme türünden bir ürünü sadece bugüne has olarak Nevrûz'a saygı göstermek üzere onlara satması yahut da müşriklere ta'zîm için bugünlerde bir yumurtayla bile olsa hediye verilmesi küfür olarak değerlendirilmiştir. *el-Fetâva'l-Gıyâsiyye*'de konu edilmeyen bu meselenin Müslümanlar ile diğer din mensupları arasında zamanla artan yakınlaşma ve etkileşimin bir neticesi olarak tartışıldığı anlaşılmaktadır.¹⁷³

Osmanlı hukukunun Batı hukuku kadar gelişmiş ve ondan aşağı kalmadığını düşünen Ali Himmet Berki (ö. 1976) 1794'te yürürlüğe giren ve Batı'daki ilk kanunlaştırma çalışmalarının ilk örneği sayılan Prusya Genel Kanunu'nu¹⁷⁴ tüm hukukî meseleleri bir araya toplamaya çalışan kanun metinlerine bir örnek olarak sunarken, bu kanundan yüzyılı aşkın bir süre önce kaleme alınan *el-Fetâva'l-Hindiyye*'yi de İslam dünyasında bu türdeki metinlerden biri olarak zikretmiştir.¹⁷⁵ Kapsayıcılığı bakımından bu eser Corpus Iuris Civilis adlı Doğu Roma İmparatorluğu tarafından hazırlatılan külliyatla da mukayese edilmiştir.¹⁷⁶ Hayden Bellenoit¹⁷⁷ ve Bâbürlüder devrinde fıkıh sahasında yazılan en kapsamlı eserin bu kitap olduğunu ileri süren Nandini Chatterjee vergilerle ilgili *el-Fetâva'l-Hindiyye*'nin uzun bir bölüme sahip olmasını Evrengzîb Âlemgîr döneminde toprakların genişlemesi ve vergilerin geniş bir tabana yayılması ile

¹⁷² Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3/205.

¹⁷³ Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 2/296.

¹⁷⁴ Aydın, *İslâm*, 53.

¹⁷⁵ Ali Himmet Berki, "Cumhurları Tatmin İçin Kanunlar Nasıl Olmalıdır", *Türk Yurdu* 279 (1959), 24; Eyyüp Said Kaya, "Türkiye Cumhuriyeti'nde Fıkıh Literatürü: Bir Hasıla", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/24 (2014), 41-42.

¹⁷⁶ Munir, "The Administration", 8.

¹⁷⁷ Hayden Bellenoit, *The Formation of the Colonial State in India* (Londra: Routledge, 2017), 24.

ilişkilendirmektedir.¹⁷⁸ Nandini Chatterjee bu kitabın kaynaklarını oluşturan klasik Hanefî kitaplarında da tartışılan bu konunun o dönemdeki siyasi ve sosyal meseleleri çözme hedefiyle geniş olarak ele alındığını söylerken çok dikkatli olmak gerektiğine vurgu yapmaktadır. Zira onun da isabetli bir biçimde tespit ettiği üzere eserde yerli kaynaklara ve dolayısıyla dönemin aktüel tartışmalarına bu kısımda dahil olmak üzere geniş referanslar bulmak mümkün değildir.¹⁷⁹

Yüz yirmiyi aşkın Hanefî fıkıh kaynağının kullanıldığı *el-Fetâva'l-Hindiyye*'nin kaynaklarını alt alta sıralamak bile bu çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Bu araştırmanın temel sorularından biri Hint-Hanefî birikimine işaret etmesi bakımından yerli kaynakların bu eserde referans olarak kullanılmasıdır. Tespit edilebildiği kadarıyla Hint havzasında üretilen furû-i fıkıh eserlerinin aksine sadece fetvâ edebiyatına dair eserler bu çalışmanın kaynakları arasına girmiştir. 7/13. yüzyılda Delhi Türk Sultanlığı devrinde Dâvud b. Yûsuf el-Hatîb'in hazırladığı *el-Fetâvâ'l-Gıyâsiyye*, *el-Fetâvâ't-Tatarhaniyye* ve *el-Fetâvâ'l-Hammadiyye* bu eserin dayandığı yerli fetvâ kaynaklarıdır.¹⁸⁰ Eserde doğrudan Hint kökenli bir âlime yahut da bu eseri hazırlayan heyetteki isimlerin görüşlerine yapılan bir atıf tespit edilememiştir. *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*'de el-İmâm el-Hindî¹⁸¹ olarak mezhebin sahih görüşünü tespit için atıf yapılan isim Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. İshâk b. Ahmed el-Gaznevî'dir (ö. 773/1372). Gazne'de doğduğu tahmin edilen Sirâcüddîn el-Gaznevî, Delhi'nin meşhur Hanefî fakihlerinden Vecihüddîn er-Râzî ed-Dihlevî'den¹⁸² ders almış ve fıkıh eğitimini Hint toprakları dışında tamamlamış bir âlimdir. Mısır'da kâdilkudât olarak tayin edilmiş ve burada vefat etmiştir.¹⁸³ Yukarıda arz edilen yönleriyle *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*'nin Hint-Hanefî mezhep birikimini kuşatmak gibi bir hedef taşımadığı söylenebilir. Tespit edilebildiği kadarıyla az sayıda meselede Hintli fakihlerin mesaisi bu eserde fetvaya dayanak ve bir tercih sebebi olmuştur. Hintli fakihlerin fikhî faaliyetine işaret eden bu kısımlar bir Hint-Hanefî çevresinin varlığını göstermektedir. Hint-Hanefî geleneğinin en büyük göstergesi ise yüzlerce yıllık Hanefî fıkıh mesâisi üzerinde yaptıkları değerlendirmeler ve tercihleridir. Bu tercihlerini hiyerarşik bir düzen içinde ve uzun soluklu bir

¹⁷⁸ Nandini Chatterjee, *Negotiating Mughal Law* (Cambridge: Cambridge University, 2020), 113-114.

¹⁷⁹ Chatterjee, *Negotiating*, 115.

¹⁸⁰ Ziauddin, *Contribution*, 136.

¹⁸¹ Şeyh Nizâm, *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 1/209.

¹⁸² Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhe*, 1/217.

¹⁸³ Ahmet Akgündüz, "Gaznevî, Ömer b. İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/487-488.

çalışma neticesinde *el-Fetâva'l-Hindiyye*'de sunmuşlardır.

D. Etkisi

Yazıldığı dönemden Babürlü devletinin sonuna kadar mahkemelerde esas alınan bir kaynak olan *el-Fetâva'l-Hindiyye*¹⁸⁴ şöhreti Hint havzasının çok ötesine geçmiş bir çalışmadır.¹⁸⁵ İslam dünyasında Hint alt kıtasında üretilen fıkıh metinlerinin en tanınmışlarından biridir.¹⁸⁶ Abdülhay b. Fahriddîn b. Abdilâlî el-Hasenî (1869-1923) kitabın Arap ülkeleri, Şam ve Kahire gibi şehirlerde tanınmasının ardından *el-Fetâva'l-Hindiyye* ismiyle şöhret kazandığını belirtir.¹⁸⁷ Sömürge Hindistan'ı döneminde şirket memurlarının yerel hukuku daha iyi anlamaları ve İngilizlerin kurdukları mahkemelerde bir başvuru kaynağı olarak bu çalışma önemli bir dayanak olmuş ve bu amaçla *el-Hidâye* ile aynı dönemde İngilizce'ye çevrilmiştir.¹⁸⁸

Osmanlı fıkıh düşüncesinin gelişimi ve bu dönemde kaleme alınan eserlerin kaynaklarına bakıldığında Mâverâünnehir ve Horasan âlimlerinin yanı sıra Dimaşk ve Mısır havzalarında yetişmiş ulemânın önemli tesirleri bulunduğu söylenebilir. Osmanlı dönemi kütüphanelerinde sıklıkla rastlanan eserler yukarıda arz edilen bölgelerde yetişmiş Hanefî fıkıh âlimlerine aittir.¹⁸⁹ Hint alt kıtasındaki Hanefî çevresi tarafından kaleme alınarak diğer medeniyet havzaları üzerinde etkili olan fıkıh çalışmalarından biri yukarıda ismi zikredilen *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*'dir. Bu eser Osmanlı dönemi fakihlerinin en çok başvurduğu temel kaynaklar arasına girmiştir.¹⁹⁰ Osmanlı dönemi fetva mecmuları hakkında ülkemizde yapılan en kapsamlı çalışma olan Şükrü Özen'in "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü" başlıklı makalesinde *el-Fetâva'l-Hindiyye*'ye hakkında yapılmış bir çalışma tespit edilememiş ve bu eseri örnek alan en azından kaynak olarak kullanan bir fetvâ kitabına da işaret edilmemiştir.¹⁹¹ Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı âit arşivlerde ferağ kayıtlarına göre eserin yazıldığı 17. yüzyılın

¹⁸⁴ Munir, "The Administration", 8.

¹⁸⁵ Guy Burak, "The Second Formation of Islamic Law: The Post-Mongol Context of the Ottoman Adoption of a School of Law", *Comparative Studies in Society and History* 55/3 (2013), 592.

¹⁸⁶ Ziauddin, *Contribution*, 135.

¹⁸⁷ Abdülhay el-Hasenî, *es-Sekâfe*, 110.

¹⁸⁸ Muhammad Zubair, "Al-Fatâwâ", 466-467.

¹⁸⁹ Şükrü Özen, "Osmanlı Hukuk Literatürü: Tespitler ve Teklifler", ed. Ali Akyıldız, *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), s. 97-98.

¹⁹⁰ Özen, "Osmanlı Döneminde Fetva", 373.

¹⁹¹ Özen, "Osmanlı Döneminde Fetva", 249-378.

son yıllarında (1103/1692¹⁹², 1105/1693¹⁹³, 1106/1694¹⁹⁴, 1108/1696¹⁹⁵, 1109/1697¹⁹⁶) istinsah edilmiş birçok yazmaya nüshaya ulaşılması eserin Osmanlı coğrafyasına çok kısa sürede ulaştırıldığını göstermektedir. *el-Fetâva'l-Hindiyye* diğer İslam havzalarında Hanefî fikhına dair çalışmaların kaynaklarından biri olmuş ve kanunlaştırma faaliyetlerinin de temel referanslarından biri haline gelmiştir.¹⁹⁷ 1688 tarihinde Mekke'de vefat eden Hanefî fakihi Pîrîzâde İbrâhim b. Hüseyin'in muhâlea hakkındaki risâlesinde bu eseri kaynak olarak kullandığı görülmektedir.¹⁹⁸ Mısırlı Hanefî fakihi Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl ed-Dûkâtî (ö. 1231/1816) *Hâşiye 'alâ Merâkî'l-felâh'*ında bu eseri birçok kez kaynak olarak kullanmıştır.¹⁹⁹ Şeyhülislamlığa bağlı Fetvahâne'nin yerel mahkemelerin kararlarını bozduğu durumlarda verdiği kararın gerekçesini temellendirmek üzere bu fetva kitabının kaynak olarak kullandığı görülmektedir.²⁰⁰ *Mecelle*'nin maddelerinin kaynaklarını tespit etmek üzere *Mirât-ı Mecelle* ismini verdiği bir eser kaleme alan Mesud Efendî'nin de en sık başvurduğu metin *el-Fetâva'l-Hindiyye*'dir.²⁰¹ İbn Âbidîn'in *er-Reddû'l-Muhtâr*'ının kaynaklarından²⁰² biridir.²⁰³

Sömürge devri Hindistan'ında İngiliz mahkemeleri müslümanların hukukunu tespit etmek üzere *el-Fetâva'l-Hindiyye*'ye başvurmuşlardır.²⁰⁴ Zafer Ahmed et-Tehânevî'nin (1892-1974) temelde ahkâm hadislerine

¹⁹² Şeyh Nizâm el-Burhanpûrî, *el-Fetâva'l-Hindiyye*. Veliyyüddin Efendi, 544067, 444a. Beyazıt Kütüphanesi.

¹⁹³ Şeyh Nizâm el-Burhanpûrî. *el-Fetâva'l-Hindiyye*. Bayazıt, 386184: 297b. Amasya Beyazıt Kütüphanesi.

¹⁹⁴ Şeyh Nizâm el-Burhanpûrî, *el-Fetâva'l-Hindiyye*. Nuruosmaniye, 174955, 472a. Nuruosmaniye Kütüphanesi.

¹⁹⁵ Şeyh Nizâm el-Burhanpûrî, *el-Fetâva'l-Hindiyye*. Nuruosmaniye, 174953; 666a. Nuruosmaniye Kütüphanesi.

¹⁹⁶ Şeyh Nizâm el-Burhanpûrî, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, Damat İbrahim Paşa, 232446: 282a. Süleymaniye Kütüphanesi.

¹⁹⁷ Özel, "el-Âlemgîriyye", 2/366.

¹⁹⁸ Hasan Özer-Mustafa Ateş, "Bir Fetvâ Konusu Olarak Muhâlea: Pîrîzâde'nin Muhâlea Risâlesi (Tahlil ve Tahkik)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 37 (2021), 346.

¹⁹⁹ Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl ed-Dûkâtî et-Tahtâvî, *Hâşiye 'alâ Merâkî'l-felâh'* (Beyrut: Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 48, 77, 86, 211, 353.

²⁰⁰ Saliha Okur Gümrükçüoğlu, "Ceride-i İlmiyye'de Yer Alan Kararlar Çerçevesinde Fetvahanenin Yargı Kararlarını Bozma Sebepleri", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 3/4 (2012), 109, 112.

²⁰¹ Kemal Yıldız-Tayyar Nacar, "Mir'ât-ı Mecelle'de Belirtilen Mecelle Kaynakları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 102.

²⁰² Bu esere yapılan dört yüze yakın atıf tespit edilebilmektedir. Örneğin bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr 'ala Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dârû'l-Fikr, 2000), 1/134, 258, 444.

²⁰³ Muhammad Zubair, "Al-Fatâwâ", 470.

²⁰⁴ Qadri, "Fatawa-i-'Alamgiri", 195-196.

yönelik bir hadis şerhi olan *İ'lâü's-Sünen* adlı hacimli çalışmasının temel fetva kaynaklarından biri bu çalışmadır.²⁰⁵ Keşmirî gibi modern dönemde bölgenin tanınmış Hanefî fakihlerinin başlıca fetva kaynaklarından biri olmuştur.²⁰⁶ Pakistan Yüksek Mahkemesi günümüzde aldığı kararlarda *el-Fetâva'l-Hindiyye*'yi dayanak olarak kullanmaya devam etmektedir.²⁰⁷ Kuveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı tarafından hazırlatılan *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye*'de, İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı *Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî*'nin kararlarında, Mısır'daki köklü kurumlardan biri olan Dâru'l-İftâi'l-Mısriyye gibi fetva kurumlarının temel referanslarından birini söz konusu bu eser oluşturmaktadır. Ülkemizdeki çok sayıdaki araştırmada Hanefî mezhebinin tatbiki esas olan görüşlerini tespit etmek ve bu görüşlere işaret etmek üzere halen bu eserin temel başvuru kaynaklarından birini oluşturduğu rahatlıkla söylenebilir.²⁰⁸

E. Hakkında Yapılan Çalışmalar

Hindistan'da çok sayıda yazma nüshası bulunan eserin ilk baskısı Kalküta'da Matba-ı Ta'lîmî'de 1244/1827-1248/1831 yılları arasında dört cilt olarak tamamlanmıştır. Eserin ikinci baskısı da yine Kalküta'da 1252/1842 yılında gerçekleştirilmiştir.²⁰⁹ Eser Farsça ve Urduca'ya da tercüme edilmiştir. Çelebi lakabıyla tanınan Abdullah er-Rûmî bu kitabı ilk olarak Farsça'ya tercüme eden isimdir. Fıkıh sahasındaki bilgisi ile meşhur olan bu isim Şah Cihân döneminde Hindistan'a gelmiş ve Delhi'ye yerleşmiştir. Arapça, Farsça ve Türkçe'yi iyi bilen bir isimdir. Hükümdârın isteği üzerine bu çalışmayı yapmıştır.²¹⁰ Ancak eser günümüze ulaşmadığından tamamlanıp tamamlanmadığı belli değildir. *el-Fetâva'l-Hindiyye*'nin "Cinâyât" bölümü hakkında ilk Farsça şerhi yazan isim Kâdıkudât Necmüddin Ali b. Hamidüddin el-Kâkurevî'dir (v. 1229/1814). Halen yazma olarak bulunan bu eserin nüshası Hindistan'daki Panipur Kütüphanesi'de yer almaktadır.²¹¹ Hazırlanmasından kısa bir süre sonra Farsça'ya çevrilmesi eserdeki hükümlerin tatbikatını kolaylaştırmaya

²⁰⁵ Ahmet Aydın, "Hind Hanefî Geleneğini Şerh Metinlerinde Aramak: İ'lâü's-Sünen Örneği", *İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Şerh Geleneği*, ed. Sezai Engin (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 302, 321.

²⁰⁶ Muhammet Raşit Akpınar, *Keşmirî'nin Hukuk Düşüncesi* (Gaziantep: Serencam Yayınları, 2017), 70, 91.

²⁰⁷ Muhammad Zubair, "Al-Fatâwâ", 468; Qadri, "Fatawa-i-'Alamgiri", 193.

²⁰⁸ Qadri, "Fatawa-i-'Alamgiri", 192-194.

²⁰⁹ Refik Melîl, "Dirâsetün", 146.

²¹⁰ Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhe*, 2/580; Refik Melîl, "Dirâsetün", 152.

²¹¹ Refik Melîl, "Dirâsetün", 152.

yöneliktir.²¹² Âlemgîr Şah'ın kızı Zîbünnisâ'nın da eseri bu dile çevirdiğine yönelik bir rivâyet bulunmaktadır.²¹³ Henüz bu tercüme metnine ulaşılammıştır. Muhammed Necmeddin Ali Han (ö. 1814) eserin "Kitâbü'l-Ĥudûd" ve "Kitâbü'l-Cinâyât" bölümlerini Farsça'ya çevirmiş ve bu çalışma Kalkûta 1813 yılına basılmıştır. Eserin ilk²¹⁴ Urduca tercümesi Emîr Ali b. Mu'zam Ali el-Hüseynî el-Melihâbâdî (ö. 1337/1917) tarafından yapılmıştır.²¹⁵ Melihâbâdî tarafından fıkıh usûlüne dair geniş bir girişle başlayan bu tercüme²¹⁶ kabul görmüş ve Leknev'de birçok kez basılmıştır.²¹⁷ Doğu Hindistan Şirketi'nde tercümanlıkta başlayarak müdürlüğe kadar birçok görevde bulunmuş bir isim olan Neil Benjamin Edmonstone Baillie (ö. 1883) kitabın adından da anlaşılacağı üzere İngiliz mahkemelerine yardımcı olmak üzere yaygın olarak dava konusu olan meseleleri İngilizce'ye tercüme etmiştir. Çalışmanın tam adı *A Digest of Moohummudan Law on the Subjects to Which it is Usually Applied by British Courts of Justice in India*'dır.²¹⁸ Neil eserin ibâdât bölümünü atlayarak sırasıyla aile hukuku, borçlar hukuku, miras hukuku ve ukubâta dair bazı bölümleri seçerek ve kendi içinde müstakil olarak başlıklandırarak eserdeki sıralamaya riâyet etmeden bir tercüme yapmıştır. Bu çalışmanın ibadetler dışında kalan kısmın tam bir tercümesi olmadığına işaret etmek gerekir.

el-Fetâva'l-Hindiyye Mustafa Efe tarafından *Fetâvâyı Hindiyye: Ansiklopedik İslâm Fıkıhı* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir. 16 ciltlik bu tercüme ilk olarak 1984 yılında yayımlanmaya başlamış ve 1988'de tamamlanmıştır.²¹⁹ 1980'lerin başlarında İbn Abidin'in meşhur *Reddu'l-Muhtâr* hâşiyesinin çevirisi ile başlayan klasik Hanefî kaynaklarını tercüme etmeye yönelik faaliyetler bağlamında yukarıda belirtildiği üzere 1984'te *el-Fetâva'l-Hindiyye*'nin ciltleri peyderpey yayımlanmıştır. Eyüp Said Kaya klasik Hanefî kaynaklarından yapılan bir derleme ile hazırlanan bu kitapta gerçekleştirilen iktibaslar arasında bir bütünlük sağlamak üzere çoğu zaman eklemeler yapılmadığına dikkat çekmektedir. Fakat ona göre yapılan tercümede iktibaslardan ve eseri hazırlayan komisyonun tercihlerinden müteşekkil bu kitabın telif tarzı korunamamıştır. Ayrıca tercümede bilgi

²¹² Guenther, "Ĥanafî Fiqh", 225.

²¹³ Qadri, "Fatawa-i-'Alamgiri", 189.

²¹⁴ Guenther, "Ĥanafî Fiqh", 215-216.

²¹⁵ Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhe*, 2/1196.

²¹⁶ Abdülhamit Birişik, "Melihâbâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/49-50.

²¹⁷ Refik Melîl, "Dirâsetün", 153.

²¹⁸ Refik Melîl, "Dirâsetün", 153.

²¹⁹ Özel, "el-Âlemgîriyye", 2/366.

eksikliğinden kaynaklanan yazım yanlışları bulunmaktadır.²²⁰ Eserin tercümesinde, metne aşırı bağlı kalınarak birçok ifadenin Türkçe karşılıkları aranmak yerine orijinal haliyle korunmaya çalışılması okuyucuların eserden faydalanmasını zorlaştırmakta, bazen de yanlış anlaşılmalara yol açabilmektedir.²²¹ “Ebî Mükârim’in Nikâye Şerhi”²²², “Murgînânî”²²³ ifadelerinde görüleceği üzere çok sayıda eser ve müellif isminin hatalı olarak yazılması eseri kaynak olarak kullanacak araştırmacıların özellikle dikkat etmesi gereken hususlardandır.

Sonuç

Bâbürlüder devrinde Hint alt kıtasında ve İslam coğrafyasının farklı havzalarında gördüğü kabul ile günümüze kadar fetva edebiyatı içerisinde önemli bir yer tutan *el-Fetâva'l-Âlemgiriyye*, İslam dünyasında şöhret bulduğu ismiyle *el-Fetâva'l-Hindiyye* bu literatürün klasikleri arasına girmiştir. Âlemgîr Şah döneminde fıkıh ilminin tatbiki esas olan görüşlerini bir araya getiren bu çalışma oldukça uzun zaman alan ve içerisine farklı şehirlerden gelen çok sayıda âlimin dâhil olduğu bir heyetin ürünüdür. Tarihi tecrübeye bakılacak olursa Hint alt kıtasında en fazla kabul görmüş ve medrese eğitiminde esas alınmış mezhep olan Hanefî mezhebinin ilmihal bilgisinden başlayarak fıkıhın tüm sahalarını kuşatıcı fetvalar içeren *el-Fetâva'l-Hindiyye* Bâbürlüder devrinde henüz doldurulamamış bir boşluğu tamamlamak ve kadıların işlerini kolaylaştırmak üzere pratik bir ihtiyacı karşılamak üzere hazırlanmıştır. Âlemgîr Şah'ın fıkha olan ilgisinin yanı sıra topraklarında Şeriat'ın hükümlerinin uygulanmasına yönelik büyük gayretlerinin de eserinde ortaya çıkmasını sağladığı anlaşılmaktadır. *el-Fetâva'l-Hindiyye* Bâbürlüder dönemi de buna dahil olmak üzere müslümanların hâkim oldukları dönemde Hint alt kıtasında Hanefî fıkıh âlimlerin birlikte yürüttükleri en kapsamlı çalışmayı ifade etmektedir. Bu çalışma Hanefî mezhebi içinde fetva ve kazaya esas olan temel metinleri belirleyerek bu birikim üzerinden Hint topraklarında uygulanacak hükümleri belirlemiş, sahih ve esah kavramlarını kullanarak yapılan tercihleri ifade etmiştir. Eseri bir araya getiren heyetin yaptığı tercihler bu eserin öne çıkan yönüdür. Telif tarzı bakımından Osmanlı dönemi fetva mecmualarına benzemeyen bu eser yüzü aşan klasik Hanefî fıkıh kitabından yapılan iktibasların bir araya getirilmesi yöntemi ile hazırlanmıştır. Mezhep

²²⁰ Kaya, “Türkiye Cumhuriyeti’nde Fıkıh”, 92.

²²¹ Soner Duman, “Türkiye’de Klasik Fıkıh Eserlerinin Tercümeleleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13/25-26 (2015), 228-229.

²²² Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1/256.

²²³ Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1/271

içindeki ihtiaflı görüşler arasından yapılan tercihler Bâbürlüler döneminin önde gelen fıkıh âlimlerinin fikhî faaliyetini ifade etmektedir. Az sayıda olmakla birlikte doğrudan bu dönemdeki aktüel meselelere dair fetvalar tespit edilebilmektedir. Hint-Türk-İslam toplumundaki güncel konular ile örf ve âdetlere yönelik birtakım meseleler de fetvâ konusu olmuştur fakat çalışmanın hazırlanması temelde bu meselelere cevap vermek değildir.

Doğrudan bir hükümdarın emriyle hazırlanması bu literatüre dair diğer çalışmalardan *el-Fetâva'l-Hindiyye*'i ayırmaktadır. Padişahlar tarafından ödüllendirilmek ya da himaye edilmek üzere yazılan eserler ile onun emriyle hazırlanan çalışmaları birbirinden ayırmak gerekir. Kanunlaştırma faaliyetine hizmet etmesi hedefiyle kaleme alınmasa da *el-Fetâva'l-Hindiyye* 17. yüzyıl Hindistan'ında kâdı ve müftülere temel bir referans olması ve işlerini büyük ölçüde kolaylaştırması bakımından bu dönemde hazırlanan en kapsamlı çalışma olarak değerlendirilebilir. Osmanlı Devleti gibi Bâbürlülüler'de aynı dönemde resmi mezhep uygulamasının sağlanması adına bu eser önemli bir işleve sahiptir. Zira Batılı bir girim olan kanunlaştırma faaliyeti ile bu eserin ortaya çıkış nedenlerini izah etmek isabetli olmayacaktır. Tamamlanmasının ardından fetva ve kaza faaliyetinin merkezinde yer almış ve devletin 1857'de İngilizler tarafından yıkılmasına kadarki süreçte bu çalışma ülkede fikhın tatbikatındaki en önemli kaynak haline gelmiştir. Hint havzasının diğer medeniyet havzalarını etkilediği örneklerden biri olarak bu eser sıklıkla zikredilmektedir. Günümüzde ülkemiz de buna dahil olmak üzere fıkıh çevrelerinin Hanefî mezhebinin fetvaya esas olan görüşünü tespit için başvurulan temel referans kaynaklarından biri olmaya devam etmektedir. Mahiyetinden ziyade eserin ortaya çıkış serüveni, telif yapan heyetin kimliği ve bu kitabın bir kanun metni olarak değerlendirilmesi meselesi üzerinde odaklanan çok sayıda ikinci el literatür tespit edilebilmektedir. Ülkemizde ise bu eseri farklı yönleriyle ele alan çalışmalara ihtiyaç bulunduğu bu bağlamda işaret etmek gerekir.



Hakem: Dış, Bağlımsız.

Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Yazar Katkıları:

Fikir: AA; **Kavramsallaştırma:** AA; **Literatür Taraması:** AA; **Veri Toplama:** -; **Veri İşleme:** -; **Analiz:** -; **Yazma – orijinal taslak:** AA; **Yazma – inceleme ve düzenleme:** AA.

3. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

4. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

ABBASI, Muhammad Zubair. “Al-Fatâwâ al-'Âlamgîriyyah: Hânafi Legal Code of the Mughal Empire”. *Islamic Studies* 59/4 (2020), 451-476.

ABDÜLALİ EL-LEKNEVÎ, Muhammed b. Nizâmeddin Muhammed Sehâlevî. *Fevâtihu'r-rahâmût bi şerhi Müsellemi's-sübût*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.

ABDÜLHAY EL-HASENÎ. *es-Sekâfetü'l-İslâmiyye*. Dımaşk: Matbaatu Mecmai'l-Luğati'l-Arabiyye, 1983.

ABDÜLHAY EL-HASENÎ. *Nüzhetü'l-havâtır*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.

AHMAD QADRÎ, Anwar. “Fatawa-i-'Alamgiri”. *Journal of the Pakistan Historical Society* 14/3 (1966), 188-199.

AKPINAR, Muhammet Raşit. *Keşmiri'nin Hukuk Düşüncesi*. Gaziantep: Serencam Yayınları, 2017.

ALKHATEEB, Firas. *Kayıp İslam Tarihi*. çev. Mustafa Alican. İstanbul: Timaş Yayınları, 2020.

AMROHAVÎ, Abdürrezzak. “et-Ta'rîfu bi-kitâbi'l-Fetâva'l-Âlemgiriyye el-hutevâti'l-ameliyye fî sebili't-te'lîf ve üslûbihi ve menhecihi ve ehemmiyetihi ve mekânetihi ve'l-'inâyete bihi”. *Mecelletü'd-dâ'i* 42/10-9 (2018). <https://darululoom-deoband.com/arabicarticles/archives/4803>.

AYDIN, Ahmet. “Bâbürlü Dönemi Fıkıh Çalışmalarının İlk Örneklerinden Biri Olarak Bâbü'rün Mübeyyen Der Fıkh'ı”. *Usûl* 28 (2017), 149-182.

AYDIN, Ahmet. “Bâbürlüler Döneminde Fıkıh eğitimi ve Medreselerde Okutulan Fıkıh Kitapları”. *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/17 (2018), 301-315.

AYDIN, Ahmet. “Hind Hanefî Geleneğini Şerh Metinlerinde Aramak: İ'lâü's-

- Sünen Örneği". ed. Sezai Engin. 275-328. *İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Şerh Geleneği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- AYDIN, Ahmet. *Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2023.
- AYDIN, Ahmet. *Yavana: İslam Medeniyetinin Büyük Havzası Hint*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- AYDIN, Mehmet Akif. "Anayasa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991, 3/164-194.
- AYDIN, Mehmet Âkif. *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- AYDIN, Mehmet Âkif. *Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- BARDAKOĞLU, Ali. "Hanefî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1997,16/1-21.
- BAYUR, Y. Hikmet. "Evrenzib Âlemgir ve Din-Siyasasi Üzerinde Bir İnceleme". *Bellekten* 9/33 (1945), 1-62.
- BAYUR, Y. Hikmet. *Hindistan Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1947.
- BEDİR, Murteza. *Buhara Hukuk Okulu*. Ankara: İsam Yayınları, 2014.
- BERKİ, Ali Himmet. "Cumhurları Tatmin İçin Kanunlar Nasıl Olmalıdır". *Türk Yurdu* 279 (1959), 24-25.
- BİRİŞİK, Abdülhamit. "Melîhâbâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2004, 29/49-50.
- BLAKE, Stephen P. *Erken Modern İslamda Zaman*. çev. Ercan Ertürk. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- BURHANPÛRÎ, Şeyh Nizâm. *el-Fetâva'l-Hindiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- CHANDRA, Satish. "Jizyah and the State in India during the 17th Century". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 12/3 (1969), 322-340.
- CHANDRA, Satish. "Some Considerations on the Religious Policy of Aurangzeb During the Later Part of His Reign". *Proceedings of the Indian History Congress* 47/1 (1986), 369-381.
- CURTIS, Michael. *Şarkiyatçılık ve İslam*. çev. Mehtap Çakır. İstanbul: Matbu Yayınları, 2015.
-

- ÇİFTÇİ, Adem. "Hanefî Fetva Geleneğinin Önemli Bir Halkası: el-Fetâva'l-Gıyâsiyye". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 533-563.
- DAĞLI, Aliosman. *Babürlüler Yükseliş Dönemi Başvuru Kaynaklarından Fetâvâ-yı Hindiyeye'nin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- DUMAN, Soner. "Türkiye'de Klasik Fıkıh Eserlerinin Tercümelere". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13/25-26 (2015), 209-244.
- EKİNCİ, Ekrem Buğra-Şimşirgil, Ahmet. *Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2009.
- ENDERPETİ, Ferîdüddin Âlim b. el-Alâ. *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*. Diyo bend: Mektebetü Zekeriyâ, 2010.
- FAROOQI, Naimur Rahman. *Bâbürlü-Osmanlı İlişkileri*. çev. Mehmet Akif Erdoğan. İstanbul: Selenge Yayınları, 2023.
- FISHER, Micheal H. *Bâbürlüler*. çev. M. Fatih Çalışır. İstanbul: Kronik Kitap, 2020.
- GHAZİ, Mahmood Ahmad. *Islamic Renaissance in South Asia*. Islamabad: International Islamic University Islamic Research Institute, 2002.
- GRAHAM, Gail Minault. "Akbar and Aurangzeb Syncretism and Separatism in Mughal India A Re-Examination". *The Muslim World* 59/2 (1969), 106-126.
- GUY, Burak. "The Second Formation of Islamic Law: The Post-Mongol Context of the Ottoman Adoption of a School of Law". *Comparative Studies in Society and History* 55/3 (2013), 579-602.
- GÜMRÜKÇÜOĞLU, Saliha Okur. "Ceride-i İlmiyye'de Yer Alan Kararlar Çerçevesinde Fetvahanenin Yargı Kararlarını Bozma Sebepleri". *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 3/4 (2012), 104-120.
- HAMDANI, Kafait Ullah-Hafiz Haris Saleem. "Development of Fiqh literature in Indian Subcontinent during Sultanate & Mughal periods". *Research Journal Al-Meezan* 1/2 (2019), 35-55.
- HUSSAIN, S. M. Azizuddin. "Kalimat-ı Aurangzeb: A Source of Aurangzeb's Reign". *Proceedings of the Indian History Congress* 40 (1979), 314-318.
- HUSSAIN, S. M. Azizuddin. "Religious Policy of Aurangzeb During the Later Part of His Reign". *Proceedings of the Indian History Congress* 57 (1996), 394-396.
- IKRAM, S. M. *Muslim Civilization in India*. New York: Columbia University Press, 1964.

- JAFFAR, S. M. *Education in Muslim India*. Idarah-i Adabiyat-i Delli, 2009.
- KARAGÖZOĞLU, Berna. "Babürlü Sarayında Farsça Çalışmaları". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 4/12 (2017), 15-25.
- KASIM ZAMAN, Muhammed. *Çağdaş Dünyada Ulema*. çev. Muhammet Habib Saçmalı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- KAYA, Eyyüp Said. "Türkiye Cumhuriyeti'nde Fıkıh Literatürü: Bir Hasıla". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/24 (2014), 9-126.
- KHALFAOUI, Mouez. *Pluralism and Plurality in Islamic Legal Scholarship*. USA: Gorgias Press, 2021.
- KHALFOUI, Mouez. "Together But Separate: How Muslim Scholars Conceived of Religious Plurality in South Asia in the Seventeenth Century". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 74/1 (2011), 87-96.
- KHALID MASUD, Muhammad. "Religion and State in Late Mughal India: The Official Status of the Fatawa Alamgiri". *LUMS Law Journal* 3/1 (2016), 32-50.
- KINRA, Rajeev. "Revisiting the History and Historiography of Mughal Pluralism". *ReOrient* 5/2 (2020), 137-182.
- KOCA, Ferhat. "el-Fetâva't-Tatarhâniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995, 12/446-447.
- KOZLOWSKI, Gregory C. *Muslim Endowments and Society in British India*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- KULKE, Hermann-Rothermund, Dietmar. *Hindistan Tarihi*. çev. Müfit Günay. Ankara: İmge Kitabevi, 2001.
- MALİK, Jamal. *Islam in South Asia*. Leiden: Brill, 2008.
- MELÎL EL-HİNDÎ, Refik. "Dirâsetün 'an Kitâbi'l-Fetâva'l-Hindiyeye". *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 15/98 (2020), 129-160.
- METCALF, Barbara D.-Thomas R. *Modern Hindistan'ın Kısa Tarihi*. çev. Zeynep Hale Akman. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2018.
- MUNIR, Muhammad. "The Administration of Justice in the Reign of Akbar and Awrangzeb: An Overview". *Journal of Social Sciences* 5/1 (2012), 1-19.
- MURÂDÎ, Muhammed Halil b. Ali b. Muhammed. *Silkü'd-dürer fi a'yâni's-sânî 'aşer*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1988.
- MURPHEY, Rhoads-Stapleton, Kristin. *Asya Tarihi*. çev. Uğur Gezen. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023.

- MUZAFFAR ALAM. *Hindistan'da İslam*. çev. İhsan Durdu. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022.
- MUZTAR, A. Ditta, *Shah Wali Allah A Saint-Scholar of Muslim India*. Islamabad: National Commission on Historical and Cultural Research, 1979.
- NEDVÎ, Mucibullah. *Fatava-i 'Alamgiri ke Mu'allifin*. Lahore: Merkez-i Tahkik Diyal Singh Trust Library, 1988.
- NEDVÎ, Sâhip Âlem el-A'zâmî. "Dirâsetü'l-alâkât beyne'l-müslimîn ve gayri'l-müslimîn fi davi'l-Fetâva'l-Hindiyye fi asri'd-devleti'l-Mogoliyye". *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye* 52/1 (2017), 151-190.
- NEDVÎ, Sâhip Âlem el-A'zâmî. "Mefhumü'l-alâkât beyne'l-müslimîn ve'l-hindûs fi davi'l-kütübi'l-fıkhiyye fi asri'd-devleti'l-mogoliyye". *Sekâfetü'l-Hind* 67/2 (2016), 18-22.
- NEDVÎ, Sıddîk Sâlim. *Evrengzîb or Tedvîn-i Fetâvâ Âlemgîr*. Diyobend: Mektebetü'l-İttihât, 1999.
- NEMR, Abdülmün'im. *Târîhu'l-İslâm fi'l-Hind*. Beyrut: Müessesetü'l-Câmi'iyye, 1401/1981.
- ÖZEL, Ahmet. "el-Âlemgîriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1989, 2/365-366.
- ÖZEL, Taha İ. *İngiliz Doğu Hindistan Şirketi*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2021.
- ÖZEN, Şükrü. "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 249-378.
- ÖZEN, Şükrü. "Osmanlı Hukuk Literatürü: Tespitler ve Teklifler". ed. Ali Akyıldız. *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları*. 97-116. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- ÖZER, Hasan-Ateş, Mustafa. "Bir Fetvâ Konusu Olarak Muhâlea: Pîrîzâde'nin Muhâlea Risâlesi (Tahlil ve Tahkik)". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 37 (2021), 343-364.
- PARLAK, Nizamettin. "Endülüs'te Toplumsal Kutuplaşmanın Sebepleri ve Kültürel Sonuçları". *Milel ve Nihal* 12/1 (2015), 81-106.
- PIRBHAI, M. Rıza. "British Indian Reform and Pre-Colonial Trends in Islamic Jurisprudence". *Journal of Asian History* 42/1 (2008), 36-63.
- ROTHERMUND, Dietmar. *Hindistan Tarihi*. çev. Nurettin Demir. İstanbul: Runik Kitap, 2021.
- SAQI MUSTA'ID KHAN. *Ma'asir-i-Alamgiri*. çev. Sir Jadunath Sarkar. Calcutta: Royal Asiatic Society of Bengal, 1947.
- SARKAR, Jadunath. *A Short History of Aurangzeb*. Calcutta: M.C. Sarkar&Sons,

1930.

SARKAR, Jadunath. *Anecdotes of Aurangzib And Historical Essays*. Calcutta: India Press, 1912.

SCHACHT, Joseph. "On the Title of the Fatāwā al-'Ālamgīriyya". ed. C. E. Bosworth. 475–478. *Iran and Islam: In Memory of the Late Vladimir Minorsky*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971.

SCHACHT, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. New York: Oxford University Press, 1982.

SCHACHT, Joseph. *İslam Hukukuna Giriş*. çev. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1986.

SIDDIQUI, Mona. "Law and the Desire of Social Control: An Insight into the Hanafi Concept of Kafaā with reference to *Fatawa Alamgiri*". *Feminism in Islam: Legal and Literary Perspectives*. ed. Mai Yamani. 49-68. New York: New York University Press, 1996.

SIDDIQUI, Mona. "The Concept of Wilaya in Hanafi Law: Authority versus Consent in al-Fatawa al-'Ālamgiri". *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law Online* 5/1 (1998), 171–185.

SINGHA, Radhika. *A Despotism of Law: Crime and Justice in Early Colonial India*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

SİYALKŪTÎ, Muhammed Beşîr. *el-İmâmü'l-Müceddid el-Muhaddis eş-Şâh Velîyyullah ed-Dihlevî Hayâtuhu ve Da'vetuhu*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.

ŞAH VELİYYULLAH ED-DİHLEVÎ. *Enfâsü'l-Ârifîn*. çev. Pir Seyyid Muḥammad Fâruk el-Kâdirî. Lahor: Urdu Bazar, 2007.

ŞAHİN, H. Hilal. *Hindistan'da Türk Rönesansı Ekber Şah ve Dîn-i İlähî'si*. İstanbul: Selenge Yayınları, 2020.

ŞEYH NİZÂM EL-BURHANPŪRÎ. *el-Fetâva'l-Hindiyye*. Bayazıt, 386184: 1a-297b. Amasya Beyazıt Kütüphanesi.

ŞEYH NİZÂM EL-BURHANPŪRÎ. *el-Fetâva'l-Hindiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

ŞEYH NİZÂM EL-BURHANPŪRÎ. *el-Fetâva'l-Hindiyye. Damat İbrahim Paşa, 232446: 1a-282a. Süleymaniye Kütüphanesi*.

ŞEYH NİZÂM EL-BURHANPŪRÎ. *el-Fetâva'l-Hindiyye*. Nuruosmaniye, 174955: 1a-472a. Nuruosmaniye Kütüphanesi.

ŞEYH NİZÂM EL-BURHANPŪRÎ. *el-Fetâva'l-Hindiyye*. Nuruosmaniye, 174953: 1a-666a. Nuruosmaniye Kütüphanesi.

- ŞEYH NİZÂM EL-BURHANPÛRÎ. *el-Fetâva'l-Hindiyye*. Veliyyüddin Efendi, 544067: 1a-444a. Beyazıt Kütüphanesi.
- TRUSCHKE, Audrey. *Aurangzeb The Man And The Myth*. India: Penguin Random House, 2017.
- VOLL, John Obert. *Islam: Continuity and Change in the Modern World*. New York: Syracuse University Press, 1994.
- WİNK, Andre. *Ekber Şah*. çev. Uğur Gezen. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2020.
- YILDIZ, Kemal-Tayyar Nacar. "Mir'ât-ı Mecelle'de Belirtilen Mecelle Kaynakları". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 87-105.
- ZAFARUL ISLAM. *Fatawa Literature of the Sultanate Period*. Yeni Delhi: Kanishka Publishers, 2005.
- ZIAUDDIN. *Contribution of India to Fiqh Literature in Arabic upto 1857*. Aligarh: Aligarh Muslim University, Department of Islamic Studies, Doktora Tezi, 2000.



A CLASSIC FETWA BOOK IN THE EMPIRE OF BABUR: AL-FATAWA AL-HINDIYYA

 Ahmet AYDIN^a

Extended Abstract

One of most famous fatwa books written in the Indian subcontinent during the Babur's period (1526-1858) is al-Fatawa al-Hindiyya. It was written by a commission by the order of the ruler during the reign of Emperor Abu-Muzaffar Muhammed Muhyiddin Awrangzeb (1658-1707). al-Fatava al-Hindiyya was prepared in six volumes. The completed sections of this work were personally discussed on a weekly basis by Emperor Awrangzeb himself. This book differs from other studies on fatwa literature in the two aspects mentioned. al-Fatawa al-Hindiyya is a voluminous book written to serve as source of law in the Babur judicial system facilitate the work of Hanafi jurists and ensure uniform of application in the Indian territories. In the context of the fatwa-sect relationship, this research will attempt to answer the question of whether this book was prepared with the aim of legislating or to base the official sect practice. In addition, it is aimed to examine Fetâvâ-i Hindîyye by taking into consideration its writing process, content and systematics, sources and effects after its completion. The study will provide data to discuss the existence of the Indo-Hanafi tradition. From its onwards al-Fatawa al-Hindiyya has been widely accepted and as a source in other major centers where Hanafi mazhab prevailed. Providing information about literature developed around al-Fatawa al-Hindiyya is also one main objective of this study.

It is understood that not only Alamgir Shah's interest in fiqh but also his great efforts towards implementing Sharia rules within his country led to the emergence of this work. al-Fatawa al-Hindiyya represents one comprehensive study carried out jointly by Hanafi scholars during periods when Muslims were dominant on Indian subcontinent including under the

^a Assoc. Prof., Bilecik Şeyh Edebali University, ahmet.aydin@bilecik.edu.tr

Babur rule. This delegation, the majority of which consists of scholars from North India living in Delhi and Lahore, includes scholars from many cities of India. If we look at the biographies of these names which are understood to be the leading teachers and scholars of the period, none of them including the chairman of the delegation wrote a fatwa book. This study determines the basic views used to give fatwas within the Hanafi sect. In other words, this work is important in terms of the choices it makes. Terms such "sahih" ve "esah" are employed describing these choices. al-Fatawa al-Hindiyya does not resemble the fatwa books of the Ottoman period in terms of its writing style. This work was written by bringing together quotations from more than a hundred classical Hanafi fiqh books. In this book which was prepared by compiling Hanafi sources additions were mostly omitted to ensure unity among the quotations. A small number of fatwas directly related to the current issues of this period can be found in this book which compiles the views of classical Hanafi sources. Some issues related to customs and traditions in Indo-Turkish-Islamic have been the subject of fatwas. However, the main purpose of this study is not primarily focused on addressing these issues. These topics were included in this book because they were considered important for that particular period.

The fact that it was prepared by order of the ruler at the time sets it apart from other works in literature. It is important to distinguish between writing a work with the intention of gaining rewards or protection from the sultans, and writing a work directly commissioned by the sultan. Although it was not written with the aim of serving as a legal document, al-Fatawa al-Hindiyya became fundamental reference for judges in 17th century India. This work played an important role in ensuring official sectarian practices in the Babur Empire, similar to its role in Ottoman Empire during that same period. It would not be accurate to explain its emergence solely through legislative activities, as this is a Western perspective. After its completion, this work became a primary source for implementing legal rulings in India until British rule began in 1857. During colonial India era, al-Fata al-Hindiyya served as an important reference for company officials to better understand local laws and as source of recourse in courts established by the British. It is understood that this work gained fame outside of the Indian subcontinent and later known as al-Fatawa al-Hindiyya, referring to where it was written. There is currently insufficient data available to examine how al-Fatawa al-Hindiyya was used in Mughal courts. Just like court records are essential sources for studying the Ottoman judicial system comprehensively the identification of court records holds great importance in shedding light on Babur's

experiences.

Today, this book continues to be one of the main reference sources used by Islamicprudence circles, including our country, when determining the opinion of the Hanafi school based on fatwas (religious rulings). In addition to its content itself there is a significant amount of secondary literature focusing on the emergence and editorial process of this book and evaluating whether it can be considered as a legal text. So far, four separate articles and two chapters specifically dedicated to al-Fatawa al-Hindiyya have been identified. In the past twenty years, there has been a significant increase in academic interest towards this fatwa book. Al-Fatawa al-Hindiyya has been translated into Turkish by Mustafa Efe under the title “*Fetâvâyı Hindiyye: Ansiklopedik İslâm Fıkhı*”. This translation consists of 16 volumes was first published in 1984, completed in 1988. In many scholarly research conducted within our country, frequent references are made to al-Fatawa al-Hindiyya when determining the opinion of the Han school. In this context, it should be emphasized that there is a need for studies exploring different aspects of this work within Türkiye.

Keywords: Islamic Law, Fatwa, al-Fatava al-Hindiyya, Babur’s Empire, Indian subcontinent.



Peer-review: External, Independent.

Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Author Contributions:

Concept: AA; **Conceptualization:** AA; **Literature Search:** AA; **Data Collection:** -; **Data Processing:** -; **Analysis:** -; **Writing – original draft:** AA; **Writing – review & editing:** AA.

3. Ethics approval:

Not applicable.

4. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.






bilimname 52, 2024/2, 273-305

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 27.12.2023, Kabul Tarihi: 24.05.2024, Yayın Tarihi: 31.10.2024

doi: 10.28949/bilimname.1410853

KELÂMDA MAKÂSİD DÜŞÜNÇESİNE TEMEL OLUŞTURMASI BAKIMINDAN İLAHÎ SIFATLAR

 Sibel KAYA^a

Öz

Dinî hükümlerin temel amaçlarını ifade eden makâsıd, İslâmî ilimlerin kendine özgü bağlamları içinde ciddi tartışma alanları ortaya çıkaran önemli kavramlardan biridir. Kelâmda makâsıd kavramıyla, ilahî fiillerin ancak bir gaye ve maksatla, faydalı ve hikmetli olana yönelik olarak gerçekleşeceği düşüncesi ifade edilmektedir. Bu doğrultuda Mu'tezile ve Mâtürîdîler makâsıd düşüncesine yer veren kelâm ekolleridir. Onların bu husustaki görüşlerinin, ilahî sıfatlara yükledikleri anlamlar ve bu sıfatları tasavvur ediş biçimleri ile önemli bir ilişkisi söz konusudur. Nitekim tarihsel süreçte ilk tartışma konularından biri olan ilahî sıfatlar meselesi giderek derinlik kazanmış ve birbirinden farklı Allah tasavvurlarının gelişmesine neden olmuştur. Bu bakımdan çalışmamızda, Mu'tezilî ve Mâtürîdî kelimcilerin temel eserleri dikkate alınarak onların makâsıda dair düşüncelerinin ilahî sıfat anlayışları bakımından temellendirilmesi amaçlanmıştır. Onların özellikle ilim, hikmet ve adalet sıfatlarına yükledikleri anlamlar Allah'ın yaratması, teklifte bulunması ve bunlarla bağlantılı hususlarda makâsıd düşüncesine yer vermelerinde önemli bir etkide bulunmuştur. Örneğin Mu'tezile'ye göre Allah, zâtı gereği âlimdir. Âlim olması, O'ndan ayrı düşünülemez. Bu hakikat Allah'ın ezeli olarak her şeyin bilgisine sahip olduğu anlamına gelir. Adaletin iyi, zulmün kötü olduğu bilgisi bu kapsamda ezeli bir bilgidir ve dinî hükümlerin içeriğiyle örtüşür. Ezeli ilimde sabit olduğu düşünülen diğer hakikatler ve nitelikler de ilahî maksadın mahiyeti üzerinde etkilidir. Mâtürîdîler ise, hikmet merkezli bir itikâdî doktrin geliştirmişlerdir. Onlara göre hikmet, Allah'ın zâtî bir niteliğidir. Hikmetin yokluğu, bilgisizlik demektir. Allah ise bundan münezzehtir. Her iki ekolün de ilahî bilgiye dair bu güçlü vurgusunun ve diğer ilahî sıfatları buradan hareketle izah etmelerinin makâsıd düşüncesini geliştirmelerinde önemli bir etkide bulunduğu görülmektedir.

Anahtar kelimeler: Kelâm, Makâsıd, Mu'tezile, Mâtürîdîyye, İlahî Sıfatlar.



^a Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi, sibelkaya@erciyes.edu.tr

DIVINE ATTRIBUTES AS A BASIS FOR THE IDEA OF MAQĀSĪD IN KALĀM

Abstract

Maqāşid, which expresses the basic aims and objectives of religious judgements, is one of the important concepts that reveal serious areas of debate within the specific contexts of Islamic sciences. In theology, the concept of maqāşid refers to the idea that divine actions can only be realised with a purpose and aim, towards what is beneficial and wise. Mu'tazila and Māturīdī schools are the theological schools that include the idea of maqāşid. Their views on this issue have an important relationship with the meanings they attribute to divine attributes and the way they conceive of these attributes. As a matter of fact, the issue of divine attributes, which was one of the first topics of debate in the historical process, gradually gained depth and led to the development of different conceptions of God. In this respect, this study aims to justify their thoughts on maqāşid in terms of their understanding of divine attributes by taking into account the main works of Mu'tazilī and Māturīdī theologians. In particular, the meanings they attributed to the attributes of knowledge, wisdom, and justice influenced them to include the idea of maqāşid in the creation of God, His making an offer, and related matters. For example, according to the Mu'tazilites, God is a scholar by His essence. This quality cannot be separated from Him. This truth means that God has eternal knowledge of everything. In this context, the knowledge that justice is good and oppression is bad is an eternal knowledge and coincides with the content of religious judgements. Other truths and qualities that are thought to be fixed in eternal knowledge are also influential on the nature of the divine purpose. The Māturīdīs developed a doctrine of theology centred on wisdom. According to them, wisdom is an essential attribute of God. The absence of wisdom means ignorance. Allah is exempt from this. This strong emphasis of both schools on divine knowledge and their explanation of other divine attributes based on it had a significant impact on their development of the idea of maqāşid.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Kalām, Maqāşid, Mu'tazila, Māturīdiyye, Divine Attributes.



Giriş

Kasd kökünden türeyen makāsıd kelimesi, "bir şeyi hedeflemek, ona yönelmek"¹ anlamına gelirken terim olarak dini hükümlerin gayeli ve amaçlı

¹ İbrahim Medkur, *Mu'cemü'l- Vecîz* (Mısır: Talim ve Terbiye Bakanlığı Yayınları, 1994), 503; Ertuğrul Boynukalın, "Makāsıdü's-Şeriâ", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 423.

olmasını (*makâsîdü's-şeria*) ifade eder.² Dini hükümler denildiğinde akla itikadî, amelî ve ahlakî alanlar gelmekte ve bu alanlardaki İslâm'ın temel ilkeleri anlaşılmaktadır. Bu nedenle makâsîd teriminin itikat, amel ve ahlak alanlarındaki İslâmî ilimlerin farklı disiplinlerince konu edinilen ve farklı boyutlarıyla ele alınan geniş bir içeriği bulunmaktadır. Bu bağlamda gelişen makâsîd düşüncesinin bir teori haline dönüşmesinde Cüveynî (ö.478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111)³, Şâtîbî (ö.790/1388) ve İbn Âşûr (ö. 1284/1868) gibi isimler öncü olmuşlardır.⁴

Makâsîdın dinin sahibi olan Allah söz konusu olduğunda taşıdığı anlam, O'nun yaratması ve emretmesini içermektedir.⁵ Buna göre Allah'ın yaratmasında/fiillerinde ve emirlerinde/hükümlerinde çeşitli maksatlar bulunmaktadır. *"Biz gökleri yeri ve ikisi arasındakileri oyun olsun diye yaratmadık."*⁶ *"Yoksa sizi boş yere yarattığımızı ve bize döndürülmeyeceğinizi mi sandınız"*⁷ ayetleri makâsîd düşüncesini benimseyenler açısından önemli birer referans konumundadır.⁸ Hakîm olan Allah'ın henüz yaratmanın başlangıcında bu fiiline yönelik kastı makâsîdın küllî/tümel boyutunu oluşturmaktadır. Bir diğer boyutu olan cüzî/tikel maksatlar ise küllî maksatla paralel olarak Allah'ın insanlara yönelik her bir emir ve yasağının içeriğinde söz konusu olmaktadır.⁹ Her iki boyutuyla birlikte makâsîd teriminin garaz, gaye, hikmet ve illet terimleriyle yakın anlam ilişkisi

² Boynukalın, "Makâsîdü's-Şeriâ", 423.

³ Cüveynî ve Gazzâlî gibi Eş'arî âlimlerin makâsîd teorisine katkıları kelâm alanından ziyade fikhî boyutta söz konusu olmuştur. Bu farklılaşma ile ilgili bkz. İbn Âşûr Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *İslâm Hukuk Felsefesi Gaye Problemi: Mekâsîdu's-Şerâti'l-İslâmiyye*, çev. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999), 19, 21; Rahmi Yaran, "Cüveynî Öncesi Makâsîd/Maslahat Söylemi" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005/1), 94.

⁴ Makâsîdın farklı boyutları üzerinde duran bu âlimler yoluyla makâsîd düşüncesi geliştirilmiş ve nihai noktada İbn Âşûr gibi fıkıh usulcülere tarafından makâsîdın başlı başına bir ilim olarak ele alınması gerektiği fikri gündeme getirilmiştir. Bkz. İbn Âşûr *Mekâsîdu's-Şerâti'l-İslâmiyye*, 19, 21; Boynukalın, "Makâsîdü's-Şeriâ", 424.

⁵ *"Bilesiniz ki yaratmak da emretmek de O'na mahsustur."* el-A'râf 7/54; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 276.

⁶ el-Enbiyâ 21/16.

⁷ el-Mü'minûn 23/115.

⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 123; İbn Âşûr Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *Mekâsîdu's-Şerâti'l-İslâmiyye*, 21; İbrahim b. Musa Şâtîbî, *İslami İlimler Metodolojisi: el-Muvâfakât*, çev. Mehmed Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 4.

⁹ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 3; Boynukalın, "Makâsîdü's-Şeriâ", 423.

bulunmaktadır.¹⁰

Kelâmda makâsîd düşüncesi Allah'ın fiilleriyle ilişkili meseleler çerçevesinde gündeme gelmiş yaratma, hikmet, teklif, hüsün-kubuh, salah-aslah konularını kapsayan geniş bir zeminde tartışılmıştır.¹¹ Mu'tezilî ve Mâtürîdî âlimler ilâhî fiillerin gerçekleşmesinde birtakım maksatların, gayelerin bulunduğunu kabul eden kelamcılardır. Eş'arîler ise ilâhî fiilleri bir maksatla ilişkilendirmenin ulûhiyet açısından neden olacağı problemler üzerinde durarak Allah'ın fiilleri ve hükümlerinde herhangi bir maksatla muallel olmadığını savunmuşlardır.¹² Kelâmda makâsîd düşüncesi temelinde ortaya çıkan bu ihtilafın anlaşılmasında, ekollerin problemi tasavvur biçimlerini farklılaştıran etmenlerin açığa çıkarılması büyük bir önem taşımaktadır. Bu gerekçeyle çalışmamızda makâsîd meselesini, farklılaşmanın temel etmenlerden biri olan ilâhî sıfatlar açısından ele almak hedeflenmiştir.

Mu'tezilî ve Mâtürîdî âlimlerin ilâhî sıfatları izah biçimlerinin makâsîdî düşüncenin oluşumunda önemli bir etkisi bulunmaktadır. Nitekim ilâhî sıfatlar meselesi hicri ikinci asır gibi çok erken bir dönemde tartışılmaya başlamış ve kelamcıların Allah tasavvurunun şekillenmesinde belirleyici olmuştur.¹³ Kelâm ilminin kurucusu konumunda olan Mu'tezilî âlimler, ilâhî sıfatları Allah'ın zâtıyla özdeş nitelikler olarak kabul etmişlerdir.¹⁴ Buna göre Allah'ın sıfatları O'nun zâtının bir ifadesidir. Bu düşünce, Allah'ın ontolojik bakımdan, zâtı/özü gereği birtakım sıfatlarının¹⁵ var olduğu yargısını

¹⁰ H. Yunus Apaydın, "Ta'lîl", T.D.V. İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/511; Boynukalın, "Makâsîdü's-Şeriâ", 27/423.

¹¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Harun Çağlayan, "Hüsün ve Kubuh Terimleri Bağlamında Kelâm İlminde Maslahata Bir Bakış", İçinde *İslâmî İlimlerde Maslahatlar*, ed. Ayten Erol, 67-104 (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017)

¹² Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebi Bişr İshak b. Salim el-Eş'arî, *el-İbane an Usulî'd-Diyane* (Kahire: Dar'ul-Kitab, 1973), 167-68; Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 4; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî İbn Hazm, *el-Fasl : Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut, c. 2 (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 616; Apaydın, "Ta'lîl", 512.

¹³ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, c. 1 (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 399; Bayam Çınar, İslam Kültür Geleneğinde İlahi Sıfatlar Kuramı, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2017) 431.

¹⁴ Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasar fi Usulî'd-Dîn)*, çev. Hulusi Arslan (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 45.

¹⁵ Kâdî Abdülcebbâr'a göre ilâhî zâtı niteleyen bu sıfatlar O'nun mahiyetini ifade eder. Ancak kelamcıların çoğunluğu ilâhî sıfatları Allah'ın mahiyeti olarak ifade etmekten kaçınmışlardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Çiftci, "Fahredden Er-Râzî'ye Göre, Tanrı'da Vücut ve Mahiyetin Aynılığı ve Ayrılığı Meselesi", *Bilimname* 1/24 (2022), 458. Benzer bir biçimde modern dönemde Plantinga Tanrı'nın özsel niteliklere sahip olmasının onun bir tabiata/mahiyete sahip olduğunu kabul etmek anlamına geleceğini ifade

içermektedir. Mu'tezile'ye göre Allah'ın bu zâtî/özel sıfatlarının O'nun yaratma fiilinden (yaratamaya dair sıfatlarından) önce (ezelî) ve bu fiilden bağımsız bir içeriği vardır. Burada onların gerekçesi zâtî sıfatların zâttan nefy edilememesi ve her durumda O'na nispet edilmeleridir.¹⁶ Bu zorunlu/zâtî sıfatlar Mu'tezile'ye göre Allah'ın âlim, kâdir, hayy ve mevcut olmasıdır.¹⁷

Mu'tezile'nin ilâhî sıfatları tasnifinde zâtî/zorunlu nitelikler dışında iki kategori daha bulunmaktadır. Bunlardan biri Allah'a isnad edilmesi muhal olan sıfatlardır. Bunlar acz, cehalet, yokluk, ihtiyaç, arzu gibi Allah hakkında söz konusu edilemeyecek sıfatlardır.¹⁸ Üçüncü kategoride ise Allah'a isnad edilmesi mümkün olan fiilî sıfatlar yer almaktadır. O'nun mürîd, hakîm, âdil, mutafaddıl, muhsin, münim, mütekellim olması fiilî sıfatlarıdır.¹⁹ Bu sıfatların mümkün kategorisinde yer almasının nedeni her zaman için Allah'a isnatlarının zorunlu olmamasıdır. Bu yönüyle fiilî sıfatlar zâtî sıfatlardan farklılaşmaktadırlar. Ancak Mu'tezile açısından bu tasnifte zâtî/zorunlu niteliklerle, Allah'a isnadı mümkün olan fiilî niteliklerin birbiriyle irtibatı bulunmaktadır.

Mu'tezile'nin ilâhî fiillerde mutlaka birtakım maksatların bulunduğu dair düşüncelerinin şekillenmesinde bu irtibatın önemli bir işlevi söz konusudur. Buna göre örneğin mümkün/fiilî bir nitelik olan muhsin sıfatı, zorunlu/zâtî bir nitelik olan âlim olmanın bir gereği olması nedeniyle zorunlu kabul edilmektedir. Bu durumda Allah'ın muhsin/iyilikte bulunan olmaması ancak âlim olmaması durumunda söz konusu olabilir. Bu ise Allah hakkında muhal olan cehalet, acz gibi nitelikleri gerektireceğinden O'nun hakkında düşünülemez. Benzer bir durum O'nun adil, hikmetli, münim, mutafaddıl nitelikleri açısından da geçerlidir.²⁰ Dolayısıyla Allah'ın

etmektedir. Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford: The Clarendon Press, 1992), 70.

¹⁶ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 233.

¹⁷ Ebü'l-Hasen Abdülcebâr b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse; Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi, c. 1 (İstanbul: Türkiye Yazma Eseler Kurumu Başkanlığı, 2013), 210, 294, 316; el-Cüşemî, *Tahkimü'l-Ukul*, 86; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Minhâc fi usûli'd-dîn*, çev. Sabine Schmidtke (Stuttgart: Kommissionsverlag Franz Steiner, 1997), 54; Takiyyüddin Negrânî, *el-Kâmil fi'l-İstikâsâ fi mâ Beleşânâ min Kelâmi'l-Kudemâ* (Kahire, 1999), 957.

¹⁸Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2013, 1:210; el-Cüşemî, *Tahkimü'l-Ukul*, 86; ez-Zemahşerî, *el-Minhâc*, 54.

¹⁹ el-Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 255; ez-Zemahşerî, *el-Minhâc*, 54; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 249.

²⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi, c. 2 (İstanbul: Türkiye Yazma Eseler Kurumu Başkanlığı, 2013), 30.

fiillerinde birtakım maksatlar bulunmasının O'nun zâtıyla ve zâtı ile özdeş kabul edilen nitelikleri ile ilişkisi söz konusudur.

Makāsıd düşüncesini benimseyen bir diğer ekol olan Mâtürîdîler'in ilâhî sıfatlara dair tasavvurlarına gelince, Mu'tezile'nin zât-sıfat özdeşliği fikrini kabul etmemekle birlikte, onlar da ilâhî sıfatları Allah'ın ezelf hakikatının bir ifadesi olarak düşünmüşlerdir.²¹ Mâtürîdî âlimlere göre ilâhî sıfatlar temel olarak zâtî ve fiilî sıfatlar olarak iki türlüdür.²² Zâtî sıfatlar hayat, ilim, irade, kudret, sem' ve basar, kelâm ve tekvindir.²³ Bunlar Allah'ın kemâl sıfatlarıdır.²⁴ Hakîm, rahman ve rahîm gibi fiilî sıfatlar ise tekvîn sıfatının bir taalluku olarak kabul edilmiş ve bu gerekçeyle ezelf oldukları ileri sürülmüştür.²⁵ Bu doğrultuda en-Neseff (ö. 710/1310) âlemin her bir parçasının O'nun ezelf ilminin kapsamına girdiğini ve bununla birlikte O'nun tarafından yaratıldığını ve hepsinin tekvin sıfatına dâhil olduğunu ifade etmiştir.²⁶

İlâhî fiillerde birtakım maksatların bulunmasını aklî bir zorunluluk olarak kabul eden Mâtürîdî (ö. 333/944), bu fikrini Allah'ın mutlak kemâl sahibi olması ile temellendirir.²⁷ Ona göre, Allah'ın maksatsız bir eylemde bulunması bilgisizlik yahut ihtiyaç gibi durumlarda söz konusu olabilir. Ancak Allah hakkında bu gibi durumların söz konusu olması aklen muhaldir. Allah'ın âlemi bilen ve kudreti her şey için geçerli olan bir varlık olduğu ise malum olan bir husustur.²⁸ Ayrıca Mâtürîdî'ye göre insanların ilâhî fiillerdeki tüm maksatları kavrayamaması Allah'ın maksatsız fiilde bulunduğu anlamına da gelmemektedir. Allah'ın fiillerinde maksatların söz konusu olması O'nun zatının ve zâtını niteleyen sıfatları ile ilişkili bir durum olarak görülmektedir.²⁹

Tüm bu verilerden hareketle Mu'tezile ve Mâtürîdî âlimlerin ilâhî sıfatlara dair tasavvurlarının Allah'ın fiillerinde birtakım maksatların

²¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 67; Ebu'l-Muin en-Neseff, *Bahrü'l-Kelâm: Mâtürîdî Akidi*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınevi, 2010), 32; Nureddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 71.

²² en-Neseff, *Bahrü'l-Kelâm*, 32.

²³ Eb'ül-Berekât en-Neseff, *İslâm İnançının Ana Umdeleri*, çev. Temel Yeşilyurt (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 46; Temel Yeşilyurt, *Neseff Kelâmı* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2021), 194.

²⁴ en-Neseff, *Umde*, 46.

²⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 67.

²⁶ Yeşilyurt, *Neseff Kelâmı*, 223.

²⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 276, 277.

²⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 277.

²⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 277.

bulduğuna dair görüşlerinin şekillenmesinde önemli bir etkide bulunduğu anlaşılmaktadır. Makâsîd düşüncesi ile ilişkili olan en önemli ilâhî nitelikler ilim, hikmet ve adalet nitelikleridir. Bu nedenle çalışmamızda bu nitelikleri makâsîd düşüncesi bağlamında ayrı başlıklar altında ele almayı uygun gördük. Diğer taraftan Eş'arî kelamcılarının makâsîd düşüncesini ulûhiyete aykırı görmesinin temel gerekçesi olan ilâhî kudret ve irade niteliklerini, Mu'tezile ve Mâtürîdî âlimlerin yaklaşımları çerçevesinde ayrıca ele alacağız.

A. Makâsîd Düşüncesinin İlâhî İlim ile Temellendirilmesi

İlim niteliği Allah'a isnad edildiğinde O'nun bütün nesne ve olayları bilmesi anlamına gelmektedir. Allah'ın zâtına nispet edilen subûtî sıfatlardan biri olan ilim aynı zamanda bu sıfatların en kapsamlısı olma niteliğini taşımaktadır.³⁰ "Yaratan bilmez olur mu? O, bütün inceliklerin farkındadır ve her şeyden haberdardır."³¹ ayeti Allah'ın fiilleri, hükümleri, yaratması söz konusu olduğunda ele alınması gereken ilk sıfatın ilim olduğunu göstermektedir.³² Bu hususlarda ilâhî bir maksadın mevcut olduğunu savunanların Allah'ın ilmine referansta bulunmaları kaçınılmaz olmaktadır.³³

Kelamcılar, Allah'ın bilgi sahibi olduğu konusunda sem'î delillerin yanı sıra akla da başvurmuşlardır. Bunlardan biri olan ihkâm ve itkân delili, Allah'ı maksatlı eylemde bulunan bir fail olarak ifade etmesi bakımından önem taşımaktadır. Mu'tezile ve Mâtürîdî âlimleri Allah'ın âlim oluşunu bu aklî delile göre temellendirmişlerdir. İhkâm ve itkân deliline göre, Allah'ın âlim oluşuna delalet eden şey, daima muhkem fiillerde bulunmasıdır. Muhkem fiille kast edilen, bir işin "mükemmel, iyi, eksiksiz ve hikmetli"³⁴ yapılmasıdır. Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) her öznenen muhkem fiilin meydana gelmeyebileceğini ifade etmiş ve muhkem fiili öznenin âlim olmasının alameti kabul etmiştir.³⁵ İnsan bu niteliğe sahip olan varlıklardan

³⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "İlim", T.D.V. İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/108.

³¹ El-Mülk 67/13-14.

³² Halife Keskin, "İslâm Kelâmında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma", *Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2001), 75.

³³ Neseff'ye göre Allah'ın ilim sıfatı O'nun irade, kudret, hayat gibi sıfatlarıyla irtibatlıdır. Bu nitelikler ilâhî ilmi ispatlamaktadır ve ilâhî ilimle bir bütünlük arz etmektedir. Büşra Özgen, "Ebü'l-Muîn En-Neseff'de İlâhî İlim" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2019), 43.

³⁴ Ebû Reşid Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim en-Nisabûrî, *Fi't-Tevhid* (Mısır: Vizaretü's-Sekâfe, 1965), 494; Rükneddin Harizmi İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-Fâ'ik fî usûli'd-dîn* (Tahran: Müessesesi-i Pejûheşi-i Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1386), 35; el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 79; Özgen, "Ebü'l-Muîn En-Neseff'de İlâhî İlim", 43.

³⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2013, 1:252.

biridir. Ancak her zaman muhkem fiilde bulunmadığından âlim olma niteliğine her koşulda sahip değildir. Allah'ın âlim oluşu ise zâtî, ezeli, ebedi ve bilinebilecek her şeyi kuşatan bir nitelik olmasıyla insanın âlim oluşundan farklılık taşımaktadır.

Makâsîd düşüncesini benimseyen kelimciler, Allah'ın yarattığı fiillerin maksada uygun, ahenkli ve düzenli bir şekilde gerçekleşmesini O'nun bilgisi ilişkilendirmişlerdir.³⁶ Bu çerçevede onlar, Allah'ın hikmetini nazarî ve amelî şeklinde bir ayrıma tabi tutmuşlar ve O'nun ilminde mükemmel ve kusursuz olmasını "nazarî hikmet", fiil ve davranışlarındaki mükemmelliği ise "amelî hikmet" olarak nitelendirmişlerdir.³⁷ Burada nazarî ve amelî hikmetin birbiriyle irtibatı bulunmaktadır. İlâhî ilmin bir ifadesi olan nazarî hikmetin, hâdis olan yaratma fiili ile birlikte açığa çıkan amelî hikmete bir önceliği söz konusudur. Bu öncelik ilâhî fiillerin/hükümlerin gerçekleşme şekline/yönüne tesir etmektedir. Örneğin Mu'tezilî ve Mâtürîdî âlimlerin ezeli, sabit bir hakikat olarak kabul ettikleri iyi ve kötünün bilgisi, ilâhî fiillerin/hükümlerin oluşumuna tesiri olan bir bilgi konumundadır. Kelâmî literatürde hüsün-kubuh başlığı altında ele alınan bu meselede onlar, iyiye ve kötüye dair bilginin objektif ve sabit bir mahiyeti olduğunu kabul etmişlerdir. Bir fiilin iyi olması için onda adalet, fayda, maslahat, doğruluk, iyi olanı irade etme gibi niteliklerin bulunması gerekmektedir.³⁸ Buradan hareketle, Allah'ın iyi olması fiillerinde bu nitelikleri gözetmesi ile gerçekleşmektedir. Allah'ın fiilinde faydalı ve hikmetli olandan uzak kalması ise ancak O'nun buradaki fayda ve hikmeti bilmemesi durumunda söz konusu olacak bir husus olarak görülmektedir. Bu bakımdan hikmetin zıddı olan kavramlardan biri cehl/bilgisizliktir.³⁹ Allah hakkında böyle bir şey ise imkânsızdır. Çünkü Allah zâtı gereği her şeyi bilendir.⁴⁰

Mu'tezile âlimleri Allah'ın fiillerini bir maksatla gerçekleştirmesini zorunlu/vâcip kabul etmişlerdir. Buradaki zorunluluğun gerekçesi Allah'ın

³⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 60; Yeşilyurt, Neseff Kelâmı, 206.

³⁷ M. Sait Özvarlı, "Hikmet", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 518.

³⁸ Ebû'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 1965), 14: 22; George F. Hourani, *Islamic Rationalism* (New York: Oxford University Press, 1971), 104.

³⁹ Özvarlı, "Hikmet", 511; Sami Şekeroğlu, *Mâtürîdî'de Ahlak: Felsefi Bir Betimleme* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 100.

⁴⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2:34; el-Cüşemî, *Tahkimü'l-Ukul*, 115; el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 123. İlâhî fiilin, ilâhî bilgi doğrultusunda gerçekleştiğini ileri süren Alston'a göre de kötü bir fiilde bulunması Allah'ın bilgisinin sınırlı olduğu anlamına gelecektir. Bkz. William P. Alston, "Divine and Human Action", içinde *Divine and Human Action*, ed. Thomas V. Morris (London: Cornell University Press, 1988), 265.

âlim olmasıdır. Çünkü yaptığı eylemi bilen bir kimsenin bu eylemi bir gaye için yapması zorunluluk olarak görülmektedir.⁴¹ Burada bilmekten kasıt fiilin iyi, kötü gibi ahlaki yönleri ile de ilişkilidir. Bu hususta görünen/şahit âlemden hareket eden Mu'tezilîler bir şeyin kötü olduğu bilgisine sahip olan bir insanın, şayet bu şeye muhtaç da değilse o şeyi yapmaktan mutlaka kaçınacağını ifade etmişlerdir. Onlara göre, neyin iyi ya da kötü olduğu konusunda ezelf bilgi sahibi olan Allah, herhangi bir şeye muhtaç olmaktan da münezzehtir olduğundan kötü, sefeh, maksatsız olan bir fiili asla yapmamaktadır.⁴² Buradan hareketle ilâhî bilgi ile malum arasında ahlâkî bir gereklilik ve uyumun gözetildiğini söylemek mümkündür.⁴³

Kādî Abdülcebbar ilâhî fiillerde maksadın mevcudiyetini amaç (ğarad) terimiyle ifade etmiş ve bu hakikati ilâhî ilimle ilişkilendirmiştir. Ona göre amacın anlamı "fiilden beklenen neticeyi bilmek"⁴⁴ tir. Örneğin kula elem verilmesinin amacı, bu fiille kulun elde edileceği ivazı (bedel) bilmekle ilişkilidir. İvazı hak etmek kul için bir fayda konumundadır. Ve kulu faydalandırmak ilâhî bir amaç olarak öne çıkmakla birlikte burada ilâhî bilginin önemli bir etkisi bulunmaktadır.⁴⁵ Kādî Abdülcebbar'ın bu izahıyla, ilâhî maksadı doğrudan fayda ile irtibatlandırmanın ulûhiyetle örtüşmeyeceğine yönelik eleştirilerin önüne geçmeyi amaçladığı anlaşılmaktadır. Çünkü ilmiye irtibatlandırılmadığında herhangi bir hususta ilahî maksadın gerekliliğini temellendirmek, Allah hakkında harici bir gereklilik durumunu gündeme getirmektedir.⁴⁶ Nitekim Eş'arî âlimler ilahî

⁴¹ Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed b. Metteveyh Bahrânî İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, c. 1 (Beyrut: Matbaatü'l-Kasûlikiyye, 1965), 262; Ebu Said Muhassin b. Muhammed el-Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il fi'l-usûl* (Kahire: Daru'l-İhsan, 2018), 128.

⁴² Ebû'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse; Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi, c. 2 (İstanbul: Türkiye Yazma Eseler Kurumu Başkanlığı, 2013), 8. Kâbî'nin aktardığına göre, Mu'tezile'nin çoğunluğu dini konularda Allah'ın kulları için en faydalı olanı yapacağını kabul etmiştir. Onlara göre bu hususlarda kullarını faydalandırmaması ancak onun ihtiyacını bilmediği bir durumda söz konusu olabilir. Bu ise acizlik anlamına geleceğinden Allah hakkında geçerli değildir. el-Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 322, 323.

⁴³ Bkz. Dündar Akıcı, "Kādî Abdülcebbar'da Aslah Teorisi" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2018), 89; Louis Gardet ve Georges Anawati, *İslâm Teolojisine Giriş: Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 81.

⁴⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 14: 44-45.

⁴⁵ Kādî Abdülcebbar, 14: 45.

⁴⁶ Bununla birlikte, ilâhî fiillerin maksatla irtibatlandırılmasında Kādî Abdülcebbar'ın ortaya koyduğu ahlâkî çerçeve önemli bir yere sahiptir. Ona göre, Allah'ın fiillerindeki fayda maksadı "başkasının faydası"na yöneliktir. Bu yönüyle de fiil iyi olma yönüne sahiptir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hulusi Arslan, "Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mu'tezile'nin Fayda Teorisi" *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 343; Hulusi Arslan,

ilimle böyle bir irtibatı kabul etmediklerinden makâsîd düşüncesinin harici bir zorlama anlamına geleceğini iddia etmiş ve bu düşünceye karşı çıkmışlardır.⁴⁷

Allah'ın âlim olmasının, makâsîd düşüncesiyle irtibatı bulunan bir diğer boyutu, Mu'tezile tarafından ma'dûm (yokluk)⁴⁸ teorisi içerisinde dile getirilmiştir. Kelâmda ma'dûmun bir şey/nesne olduğu fikrinin savunucusu olan Mu'tezilî âlimler⁴⁹, "mümkün ma'dûm" adını verdikleri bir ontolojik hakikate işaret etmişlerdir.⁵⁰ Buna göre varlıklar mevcut olmadan evvel, ezeli ilimde bir şeyiyyetleri (ehassü's-sıfat) ve zâtî nitelikleri bulunmaktadır. Örneğin elimize aldığımız bir kalemin mevcut olmadan önce de bir şeyiyyeti söz konusudur. Bu şeyiyyet, ezeli ilimde kalemin "yazan olma" zâtî niteliğinin varlığıdır.⁵¹ Buna benzer olarak, "siyahlık-beyazlık gibi nitelikler, "insan konuşan canlıdır" gibi tanımlamalar, hasen, vâcip gibi ahlâkî değerler, 2x2:4 gibi matematiksel ifadeler ve önermelere dayalı mantıksal gerçekliklerin"⁵² öncelikli varlıksal konumu mümkün ma'dûm olmaktır ve bunlar ezeli ilimde bir hakikate sahiptir. Allah bir şeyi yaratmayı dilediğinde zâtî nitelikleri sabit olan bu mümkün ma'dûmları mevcut hale getirmektedir.⁵³ Buna göre Allah'ın bir hususta vâcip hükmünü koyması, esasında özü gereği vâcip olma özelliği bulunan bir hususu insana bildirmesidir. Çünkü Allah, bu hükmün vâcip oluşunu bizâtîhi olarak bilmektedir.⁵⁴

İlâhî fiillerde/hükümlerde küllî ve cüzî manada dile getirilen bütün maksatlar ister fiziksel alanda ister ahlâkî alanda olsun ezeli ilimde sabit kabul edilen zâtî niteliklerden bağımsız olarak ortaya çıkmamaktadır.

"Mu'tezile'de Dinin Gayesel Yorumu", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017), 23.

⁴⁷ Bkz. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 3.

⁴⁸ Kādî Abdülcebbar ma'dûmu, "mevcut olmayan malum" şeklinde tanımlamıştır. Bkz. Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2013, 1:286.

⁴⁹ Bu teoriyi ilk olarak Mu'tezile'den Şahhâm (ö. 270/833) dile getirmiştir. Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu tarafından benimsenmiş olsa da aralarında ma'dûmun şeyiyyetini kabul etmeyenler de bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Hüseyin Kahraman, "Ma'dûmun Şeyiyyeti Teorisine Cüveynî'nin Getirdiği Eleştiriler ve Bunların Eş'arî Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14, sy 2 (2016): 448.

⁵⁰ Ma'dûmun bir diğer türü mutlak ma'dûmdur. Mutlak ma'dûmlar asla mevcut olamazlar. Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal: Kelama Giriş*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978), 52.

⁵¹ Ömer Türker, *Varlık Nedir?* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 177.

⁵² en-Nisabûrî, *Fi't- Tevhid*, 224; Sibel Kaya, *İlâhî Fiillerde Zorunluluk: Vücûb alellâh* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 142.

⁵³ en-Nisabûrî, *Fi't- Tevhid*, 224; Recep Alpyağıl, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen Eki Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi 1, 2*, bs (İz Yayıncılık, 2018), 855; er-Râzî, *el-Muhassal*, 54.

⁵⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 14/14.

Yeryüzüne yağmurun yağmasının maksadı, insanın faydalanacağı meyve ve ürünleri ona vermektir.⁵⁵ Yağmur henüz yaratılmadan evvel de ilâhî ilimdeki karşılığı onun toprağı filizlendiren olmasıdır. Benzer bir biçimde ahlakî alanda da nimete şükretmenin zorunlu tutulmasının maksadı nimete şükretmemenin nankörlükle, emaneti iade etmenin zorunlu tutulmasının maksadı bunu yapmayanın zalim ve gaspçı olmakla nitelenecek olmasıdır. Bu nitelermeler ise kötü/kabih fiil kategorisine dâhildir.⁵⁶ İlmi ve fiilleri bakımından mutlak hikmet sahibi olan Allah, emir ve yasaklarıyla kullarından objektif bir içerik taşıyan hikmetli/iyi olanı yapmalarını istemektedir.⁵⁷ Dolayısıyla ilâhî emir ve yasaklardaki maksatlar ezeli ilimde sabit olan ahlakî nitelermelerle paralellik arz etmektedir.

B. Makâsîd Düşüncesini Temellendiren Fiilî Sıfatlar: Hikmet ve Adalet

Allah'ın fiillerinde ve insana vaz' ettiği hükümlerinde bir maksat gözettiği düşüncesi ile ilişkili en önemli ilâhî nitelikler hikmet ve adalettir. Bu nitelikler makâsîd düşüncesini savunan kelamcılar açısından aynı zamanda objektif, nesnel birer değer ilkesi olarak kabul edilmektedir. Onlar; hikmet ve adaletin ahlaken iyi, bunların zıddı olan sefeh ve zulmün ise ahlaken kötü olmasının genel geçer bir değer ilkesi olduğu konusunda hemfikirdir.⁵⁸ Bu düşünürler açısından değer ilkeleri ile nitelenme noktasında fiillerin faileri arasında bir farklılık da söz konusu değildir. Bunun anlamı iyi, hikmetli, adil olma niteliğinin insanın yahut Allah'ın fiilleri olduğu fark etmeksizin nesnel bir içeriğinin bulunmasıdır. Dolayısıyla makâsîd düşüncesini savunan kelamcılar, Allah'ın fiillerinde himet ve adaletin varlığını, aklın ulaştığı zorunlu bir hüküm olarak kabul etmişlerdir.⁵⁹

⁵⁵ el-Bakara 2/22.

⁵⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/162.

⁵⁷ "Allah iyi olanları sever." Âl-i İmrân 3/134.

⁵⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6:1/57; Târik Abdulhalîm ve Muhammed Abduh, *el-Mu'tezile: Beyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs*, 2. bs, 1987, 69; İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-Fâik*, 120; el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 277; Hülya Alper, "İmam Mâtürîdî ve Sonrasında Teklifle İlişkisi Bakımından Hüsün ve Kubuh Meselesi", içinde *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına* (İstanbul: İfav Yayınları, 2018), 340.

⁵⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 277; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/8; Binyamin Abrahamov, "Kadî Abdülcebbâr'ın İlahî Yardım Kuramı/Lütuf", içinde *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i*, çev. Abdulnasır Süt ve Halil Kayıkçı, c. 2 (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 360; Ömer Yılmaz, "Makâsîd Düşüncesinin İlk Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları" (Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2010) 315. Kelâm'da hüsün-kubuh meselesi çerçevesinde tartışılan bu hususla ilgili olarak Mâtürîdîler'in fikirlerinde zaman içinde birtakım farklılaşmalar meydana gelmiştir. Bu hususla ilgili olarak bkz. Ali Pekcan, "Hanefî Ekolünde Makâsîd Düşüncesi" *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 9

Hikmetin kelime anlamı, “adaletle hükmetmek, eşyanın hakikatlerini olduğu gibi bilmek ve gereğine göre amel etmek”⁶⁰tir. Allah’ın hikmet sahibi olması ise “varlıkları en mükemmel şekilde bilmesi ve yaratması”⁶¹ anlamına gelmektedir. Bu yönüyle hikmetin adaleti de kapsayan geniş bir anlam alanına sahip olduğu görülmektedir. Bu doğrultuda Kādî Abdülcebbâr bir fiilin hikmetli olmasının aynı zamanda adaletli olması anlamına geleceğini ifade etmiştir.⁶² Bu iki nitelik arasındaki benzerliğe ve bunların çoğu zaman birbirinin yerine kullanıyor olmasına değinen Mutahharî ise, hikmetin Allah’ın ilim ve iradesinin; adaletin ise O’nun fail oluşunun bir yansıması olduğuna dikkat çekmiştir.⁶³ Benzer bir biçimde Mâtürîdî, hikmetin manasının her şeyi yerli yerine koymaktan ibaret (isabet) olduğunu ifade etmiş ve bunun aynı zamanda adaletin manasını oluşturduğunu dile getirmiştir.⁶⁴

Mu’tezile usulünde temel esaslardan biri kabul edilen *adl*, ilâhî maksatların Allah’ın hikmet sahibi olmasıyla ilişkilendirildiği en önemli ilkelerden birini ifade etmektedir. Bu doğrultuda Kādî Abdülcebbâr hikmeti; “failin mefûle fayda ya da zarar vermek için yaptığı, o fiili hasen kılan bir yön içeren fiil”⁶⁵ olarak tanımlamıştır.⁶⁶ Her ne kadar tanımda fayda ile birlikte zarar verme maksadı zikredilmiş olsa da bu, Allah’ın fiillerinde bir kötülük bulunduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü kulun imtihan gereği çektiği acı ve sıkıntılar ilk olarak bir zarar olarak görülse de Allah’ın bunlar karşılığında kuluna vereceği mükâfatlar onun için dolaylı yoldan faydaya sebep olmaktadır. Bu nedenle tanımda asıl olan, fiili hasen kılacak bir yön bulunmasıdır.⁶⁷ Anlamsal içeriği bu şekilde tespit edilen hikmetin iki yönü bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Allah’ın yaratmanın başlangıcındaki

(2007) 315; Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîyye Geleneği* (M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 343.

⁶⁰ Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *et-Ta’rifât* (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1996), 96, 97; Ebü’l-Fazl Muhammed b. Mükerrerrem İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, c. 9 (Beyrut: Dârü’l-İhyai’t-Türasi’l-Arabi, 1997), 140; Muhammed A’lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî Tehânevî, *Mevsû’âtü keşşâfu ıstılâhâti’l-fünûn ve’-’ulûm*, c. 1, ; (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 701.

⁶¹ İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, 9:140; Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Ragıb el-İsfahani, *Müfredât el-Fâzu’l-Kur’ân*, 3. bs (Beyrut: Dar’ul-Kalem, 2002), 248.

⁶² Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6:1/48.

⁶³ Murtaza Mutahharî, *Adl-i ilâhî* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1988), 80.

⁶⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 124.

⁶⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6:1/48.

⁶⁶ Hasan Cansız, “İlahi Fiillerde Hikmet” (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2014), 6.

⁶⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar*, 89.

hikmetidir. Burada başlı başına bir ilâhî maksat söz konusudur.⁶⁸ Bu maksat küllî bir maksat olup yarattıklarını faydalandırmaya ve nimetlendirmeye yöneliktir. İkinci yön ise, yaratma gerçekleştikten sonra teklif, teklifin bölümleri ve hükümlerini içeren hikmettir. Bu yön söz konusu olduğunda da ilâhî maksat, kulları bunlarla faydalandırmak ve nimetlendirmektir.⁶⁹ Görüleceği üzere hikmet her iki yönüyle de Allah'ın yarattıklarını faydalandırma maksadını içermektedir.

İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141), Allah'ın fiillerini başkalarını faydalandırma maksadıyla gerçekleştirmesini O'nun Muhsin ismiyle ve şükre layık bir varlık olmasıyla ilişkilendirmiştir.⁷⁰ Nitekim nimete şükretmek ancak bize nimet verenin bunu bizim faydamıza yönelik bir maksatla gerçekleştirdiğinde anlamlı hale gelmektedir. Diğer taraftan, Mu'tezile âlimleri Allah'ın fiillerindeki bu faydalandırma maksadını, O'nu maksatsız, gayesiz, abes ve kötü fiilde bulunan bir fail olmaktan tenzih etmek amacıyla Allah için vâcip/zorunlu bir hakikat olarak ifade etmişlerdir.⁷¹ Burada onların temel gerekçesi, böyle bir failin şahid alemde boş iş işleyen/abîs olarak adlandırılmasıdır. Allah hakkında böyle bir nitelemede bulunmak ise ulûhiyete terstir.⁷² Bu doğrultuda Kâ'bî (ö. 319/931), vâcibi, "*hakîm olanın hükmüne göre salah olanın meydana gelmesi*"⁷³ şeklinde tanımlamıştır. Dolayısıyla burada, Allah'ın hükümlerinde salah/fayda maksadıyla hareket etmesi vâcibin anlamsal içeriğini oluşturmaktadır.

Mu'tezilî düşüncede vâcip, iyi/hasen fiilin bir alt kategorisi olarak kabul edilmiştir. Allah'ın tüm fiilleri iyidir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta, O'nun iyi fiillerinin içerisinde bazı fiilleri Allah'ın yapmaması gibi bir durumun asla söz konusu olmamasıdır. İşte bunlar Mu'tezile açısından vâcip (zorunlu iyi) kategorisinde değerlendirilmiştir.⁷⁴ Örneğin

⁶⁸ Makâsîd düşüncesinin fıkhîdeki öncülerinden Şâtîbî, bu maksadı Allah'ın daha başlangıçta şeriati koymaktaki maksadı olarak ifade etmekte ve asıl maksadın bu olduğunu belirtmektedir. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 3.

⁶⁹ İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, 1:173.

⁷⁰ İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-Fâik*, 151.

⁷¹ Mehmet Reşat Şavlı, "İslâm Düşüncesinde Hikmet Anlayışı" (Doktora Tezi, Erzurum, Atatürk Üniversitesi, 2014), 73.

⁷² Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/93; Mutahharî, *Adl-i İlahî*, 22; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, c. 3 (İstanbul: Türkiye Yazma Eseler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 354; Şavlı, "Hikmet", 72.

⁷³ el-Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 333.

⁷⁴ *Ashabu'l-aslah*'a göre ise Allah'ın hasen olan tüm fiilleri vâciptir. Dolayısıyla onlar ayrıca bir vâcip kategorisine yer vermeden O'nun tüm hasen fiilleri vâcip kategorisinde değerlendirmişlerdir. Kaya, *İlâhî Fiillerde Zorunluluk*, 150.

hak ettiği bir cezayı kuluna vermek ilâhî fiiller açısından hasendir. Bazı durumlarda Allah bunları affedebileceğinden bu cezanın verilmesi vâcip olarak nitelenmemiştir. Fakat hak ettiği sevabı kula vermesi ve kulun teklifi yerine getirebileceği imkânları yaratması gibi hususlar Allah hakkında vâciptir. Çünkü bunların yapılmaması bir kötülük/zulüm ortaya çıkarmaktadır ve Allah bu tür fiillerden münezzehtir.⁷⁵ Bu çerçevede onlar Allah'ın adalet niteliğini tanımlarken, yapılması zorunlu olan vâcip fiillere atıfta bulunmuşlar ve Allah'ın adil olmasını, "O'nun asla çirkin fiil işlememesi, çirkin işleri tercih etmemesi, kendisine vâcip olan şeyleri ihlal etmemesi ve yaptıklarının tümünün hasen olması"⁷⁶ şeklinde tanımlamışlardır. İlâhî hikmet ve adalete dair bu tasavvurları Mu'tezilî âlimlerin Allah'ı maksatlı/gayeli fiilde bulunan bir fail olarak ifade etmelerinde etkide bulunmuştur.

Mu'tezile ilâhî hikmet ve adaletin akli bir sonucu olarak izah ettikleri ilâhî fiillerdeki faydalandırma maksadına dair düşüncelerini aslah teorisi çerçevesinde sistematik bir forma kavuşturmuştur. Aslah, salah/fayda kelimesinden türemiştir ve Mu'tezile tarafından Allah'ın "kullar hakkında en uygun, en faydalı olanı yaratması"⁷⁷ anlamında kullanılmaktadır. Onlardan *Ashabu'l-aslah* olarak anılan bir gruba göre, Allah'ın hem dünya hayatını hem de ahiret hayatını ilgilendiren konularda kulları için en uygun ve en faydalı olanı yapması vâciptir.⁷⁸ *Ashabu'l-aslah*'tan olan Kâbî, bu düşüncesini temellendirirken Allah'ın âlim, hakîm ve cömert/*cevâd* oluşundan hareket etmektedir. Ona göre, bu niteliklere sahip olan Allah'ın kullarına faydalı olanı vermesinin O'na bir zarar vermesi yahut hazinelerini eksiltmesi mümkün değildir. Vermediği takdirde mülkünde bir artma da söz konusu olmamaktadır. Bu hususta insanlar arasındaki zengin bir kimsenin durumunu delil olarak gösteren Kâbî, böyle bir kimsenin suya ihtiyacı olan fakir bir komşusu olması durumunda, şayet ona su vermesinin kendisine bir zararı da olmayacaksa zengin olan bu kimsenin su vermesini herkesin vâcip/zorunlu kabul edeceğini ifade etmiştir. O, şahid alemdeki bu hakikati gaib için de geçerli kabul etmiştir.⁷⁹

Mu'tezile içinde, hem dünya hem ahiretle ilgili konularda ilâhî

⁷⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6:1/3; Zühdi Cârullah, *Mu'tezile* (Beyrut, 1974), 97.

⁷⁶ Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân Hayyât, *el-İntisâr: Mu'tezile Müdafası*, çev. Yüksel Macit (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 118; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2:8; el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil*, 93.

⁷⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/35.

⁷⁸ İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-Fâik*, 392.

⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/55.

maksadın kullar için en faydalı olana yönelik gerçekleşeceğini düşünen *Ashabu'l-aslah* azınlıkta olan bir grup olmakla birlikte Mu'tezile'nin çoğunluğu, ilâhî adaleti ilgilendiren teklif ve onun gerektirdikleri hususlar anlamındaki ahiret konularında aslah olanın yaratılmasını Allah'a vâcip kabul etmiştir.⁸⁰ Buradan hareketle onların çoğunluğunun yaratmadaki ilâhî maksadın asıl veçhinin ilâhî teklif ve onunla ilişkili hususlarda anlam kazandığını düşündüklerini söylemek mümkündür. Bu hususta ilâhî hikmetin gereği âlemin maksatlı olmasıdır.⁸¹ Mu'tezilî düşüncede ilâhî fiillerin gerçekleşme yönünü bilme hususunda hikmetin temel unsurları olan maksat, fayda, garaz ve illetli olma Allah tasavvurunun vazgeçilmez bir parçası konumundadır.

İlâhî fiillerde makâsîd düşüncesini benimseyen bir diğer ekol olan Mâtürîdîler ise Mu'tezile'nin aksine bu maksatların Allah'a izafesinde vâcip lafzının kullanılmasını uygun bulmamışlardır. Onlara göre ilâhî fiillerdeki hikmetin hükmü tafaddul ve keremdir.⁸² Bu hususta teolojik dili daha hassasiyetle kullanma gayreti içinde oldukları anlaşılan Mâtürîdîler, Mu'tezile ile benzer bir biçimde ilâhî fiillerdeki maksatları Allah'ın hikmet ve adaletinin bir gereği olarak izah etmiş fakat bu hususta O'na vücûbiyet atfetmekten kaçınmışlardır.⁸³ İmam Mâtürîdî'ye göre;

*"Allah'ı hakkıyla bilen, O'nun her şeyden müstağni oluşunu, hükümlerini, sonra da kudretini, yaratmanın da emretmenin de O'na ait oluşu çerçevesindeki hakimiyetini takdir eden kimse fiilin hikmet dairesi dışına çıkamayacağını pekâlâ kabul eder; O ki zâtı itibarıyla hakîm ve ğanî ve âlimdir."*⁸⁴

Mâtürîdî Allah'ın fiillerinin mutlaka hikmet üzere gerçekleşeceğini tespit etmektedir. Bu husus ona göre de Allah'ın ontolojik hakikatının bir gereğidir. Bu hakikat Allah'ın cömert, lütüfkâr ganî ve âlim olmasıdır.⁸⁵ Bu hususa şahid alemde de delil getiren Mâtürîdî insanlardan hikmetsiz iş yapan kimsenin bunu ancak bir ihtiyaçtan ya da bilgisizlikten yapacağını ifade eder. Allah her iki durumundan da münezzeh olduğundan hikmetsiz fiilde bulunması söz konusu değildir. Buradan hareketle, Allah'ın bütün fiillerinde hikmet sahibi olması aklın zorunlu olarak ulaştığı bir sonuç olarak

⁸⁰ İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, 1:244.

⁸¹ Mutahharî, *Adl-i İlâhî*, 24, 80.

⁸² el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 281; Abdurrahîm b. Ali Amasyalı Şeyhzade, *Nazmu'l-Ferâid* (Mısır: Matbaatü'l-Edebiyye, 1317), 27.

⁸³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 280-81; Kemaleddin Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî İbn Hümâm, *Kitabu'l-Müsayere*, çev. Harun Işık (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 56.

⁸⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 276.

⁸⁵ Mâtürîdî bu hakikati Allah'ın adaleti hakkında da geçerli görmektedir. el-Mâtürîdî, 277.

kabul edilmektedir.⁸⁶ Mâtürîdî, bunun aksini iddia edenlerin Enbiyâ Sûresi 18. âyette işaret edildiği üzere, yergi ve azaba uğrayacağını ifade etmektedir.⁸⁷ Bu konuda Mâtürîdîler'in Mu'tezile ile ortak kanaati hikmet, sefeh, adalet ve zulüm kavramlarının temel birer ilke olarak sabit bir anlamının ve içeriğinin bulunduğunu kabul etmeleridir.⁸⁸ Allah'ın fiilleri açısından da bu husus sabittir.⁸⁹ Fakat Mâtürîdîler, insan aklının Allah'ın fiillerindeki hikmet yönünü her zaman tespit edemeyebileceği üzerinde durmaktadır.⁹⁰ Dolayısıyla ilâhî fiillerde/hükümlerde O'nun hikmetinin bir gereği olan maksatların ne olduğunu insan her zaman bilemeyebilir. Ancak bu durum, ilâhî fiillerin bir maksat ve gaye olmadan gerçekleştiği yahut insanın hiçbir zaman bunları bilemeyeceği anlamına gelmez. Elbette Allah'ın tüm fiilleri hikmetlidir ve bunlarda çeşitli maksatlar söz konusudur. İlâhî vahyin içeriği insana bu maksatlara dair pek çok bilgi vermektedir.⁹¹ Diğer taraftan insan akli, ilâhî bildirimdeki verileri esas alarak ve iyi ve kötüyü ayırt edebilme yeteneğini kullanarak ilâhî fiillerdeki maksatlara dair çıkarımlarda bulunabilmektedir. Mâtürîdî, Allah'ın bu yönde çaba gösterenlere lütuf ve keremiyle yol göstereceğini bir vaad olarak bildirdiğine dikkat çekmektedir.⁹² Bununla o, insanın Allah'ın fiillerindeki ilâhî hikmet ve maksatları keşfetme imkânına işaret etmektedir.

Müslüman fıkında/hukukunda yürütülen faaliyetin Şâriin maksatları (makâsîdû's-şâri') üzerinden ameli hükümleri tespit etmek (ta'lîl) ve bu şekilde kulların maslahatlarını ortaya çıkarmaya yönelik olduğu görülmektedir.⁹³ Kelâmî düşüncede makâsîd düşüncesini kabul etmeyen ve Allah'ın fiillerinde herhangi bir maksat, gaye, sebep ile muallel olmadığını düşünen Eş'âriiler dahi, fikhî meseleler söz konusu olduğunda bu maksatların ortaya çıkarılması faaliyetine katkıda bulunmuşlardır.⁹⁴ Dolayısıyla bu durum, İslâm düşünürlerinin ilâhî fiillerin hikmet üzere gerçekleştiği

⁸⁶ el-Mâtürîdî, 277.

⁸⁷ "Bilâkis biz, hakkı bâtılın başına çarparız da onun işini bitirir; bir de bakarsınız ki bâtıl yok olup gitmiştir. (Allah'a) yakıştırdığımız sıfatlardan dolayı yazıklar olsun size!" Bkz. el-Mâtürîdî, 123.

⁸⁸ el-Mâtürîdî, 277; İbn Hümâm, *Kitabu'l-Müsâyere*, 62.

⁸⁹ M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî* (İstanbul: Yüksel Matbaası, 1980), 286.

⁹⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 278.

⁹¹ "Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık. Bu, inkâr edenlerin zannıdır." Sâd Suresi 38/29.

⁹² "Bizim uğrumuzda gayret sarf edenleri elbette kendi yollarımıza eriştireceğiz." el-Ankebût 29/69; el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 281.

⁹³ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 3-4; İbn Âşûr Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *Mekâsîdu's-Şerîati'l-İslâmiyye*, 18, 21; Apaydın, "Ta'lîl", 512.

⁹⁴ İbn Âşûr, *Mekâsîdu's-Şerîati'l-İslâmiyye*, 19.

konusunda hem fikir olduklarını fakat onların bu hikmetin nesnel bir mahiyetinin olup olmadığı yahut insanın, ilâhî fiillerdeki hikmet yönüne dair katî değerlendirmeler yapıp yapamayacağı konularında farklılaştıklarını ortaya koymaktadır.

C. İLÂHÎ KUDRET VE İRADEİNİN MAKÂSİD DÜŞÜNÇESİNDEKİ ROLÜ

Kelâmda makâsîd düşüncesini tartışmalı hale getiren en önemli gerekçe ilahî irade ve kudret sıfatlarıdır. Allah'ın mutlak manada kudret ve irade sahibi olmasından hareketle Eş'ari kelamcılar, ilâhî fiillerin birtakım maksatlarla muallel olduğu düşüncesine karşı çıkmışlardır.⁹⁵ Eş'ariler'e göre böyle bir iddia Allah'ın kudret ve iradesini sınırlandırmak anlamına gelir. Ayrıca O'na zayıflık, acziyet gibi niteliklerin isnad edilmesine neden olur.⁹⁶ İlahî hakikatin ifadesi açısından oldukça problemleri bir sonuca işaret eden bu iddia karşısında makâsîd düşüncesini benimseyen Mu'ezile ve Mâtürîdîler'in bunu, kudret ve irade nitelikleri ile nasıl ilişkilendirdikleri sorusu özel bir önem taşımaktadır.

Mu'tezilî âlimlerin yaklaşımına baktığımızda onlar Allah'ın kâdir oluşunu zâti bir nitelik olarak ifade etmiş ve zâti bir nitelik olması itibariyle sınırlı olamayacağını düşünmüşlerdir.⁹⁷ Allah'ın kâdir oluşu bakımından sınırlılık ifadelerinin ise ilâhî hakikat açısından değil makdurlar (güç yetirilen) açısından söz konusu edilebileceğini vurgulamışlardır.⁹⁸ Nitekim kudretin ancak mümkün olan makdurlara taalluk edebileceği, imkânsız/muhal olana kudretin taalluk etmeyeceği ilkesi Eş'ariler de dahil olmak üzere kelamcılarının çoğunluğu tarafından benimsenen bir düşüncedir.⁹⁹ Burada bahsedilen imkân ve imkânsızlık durumları ilâhî kudretle değil, doğrudan makdurların ontolojik pozisyonuyla ilişkilidir. Ancak hangi makdurların imkânsızlık ile ilişkilendirileceği ve dolayısıyla ilâhî kudretin taalluk alanında olmayacağı konusunu kelâmi ekollerin birbirinden farklı değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

⁹⁵ el-Eş'arî, *el-İbane*, 167-68; İbn Hazm, *el-Fasl*, 2:616; Avvad b. Abdullah el-Mu'tik, *el-Mu'tezile ve Usulühümü'l-Hamse ve Mevkıfu Ehli's-Sünne Minha* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 107.

⁹⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2:620.

⁹⁷ Hayyât, *el-İntisâr*, 38; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2013, 1:250; İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, 1:111.

⁹⁸ Hayyât, *el-İntisâr*, 38.

⁹⁹ Ebu'l-Feth İsmail b. Mustafa Gelenbevî, *Hâşiye alâ Şerhi'd-Devvânî alâ Akâ'idî'l-Adûdiyye* (İstanbul, 1272), 439-40; el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 165; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir, 4. bs (Klasik Yayınları, 2018), 61-62; Necrânî, *el-Kâmil*, 347; Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Furkan Yayınları, 2001), 74-75.

Mu'tezile açısından imkânsızlık zâtî bir şeydir ve adalet, hikmet gibi konular ile de ilişkilendirilen geniş bir anlam alanı söz konusudur.¹⁰⁰ Örneğin ilâhî adalete aykırı olan zulüm türü fiiller, ilâhî kudretin taallukunun imkânsız olduğu konulardır.¹⁰¹ Bu kabulün temelinde ise makdur olan zulmün bir kötülük olması ve ilâhî fiillerin kötülükle ilişkilendirilmemesi ilkesi yer almaktadır.¹⁰² Dolayısıyla bu mesele, adaletin bir unsuru olan aslah ilkesi kapsamında izah edilmiştir. Bu doğrultuda Mu'tezile, yaratmada fayda maksadının bulunmadığı ilâhî eylemleri imkânsızlıkla nitelendirmiştir.¹⁰³

Eş'ariler'de ise imkânsız, takdir edilen bir durum olarak anlaşılmıştır. Bu anlamda imkânsız, doğrudan ilâhî kudret ve irade ile ilişkili bir husus olarak görülmüştür.¹⁰⁴ Gazzâlî'nin "*ligayrihi imkânsız*" tanımlaması bu izahla paraleldir. Buna göre örneğin kıyametin ne zaman kopacağı bilgisi ilâhî ilimde mevcuttur. İlâhî ilimdeki bu bilgiden farklı bir zamanda kıyametin kopması ise "*ligayrihi imkânsız*"dır. Çünkü ezelf ilim ve iradedeki gerçeklik bunun zıddı bir durumun imkânsız olarak nitelenmesini gerektirmektedir.¹⁰⁵ Ancak Eş'ariler ilâhî hakikatle ilişkili olan bu gibi hususlar dışında imkânsız çok sınırlı bir kullanım alanı içinde ifade etmişlerdir. Böylece onların ilâhî kudretin kapsamını, ilâhî fiillerdeki gayelilik ve maksatlılık ilkelerini kabul etmeksizin ve olabildiğince geniş bir çerçevede izah ettikleri anlaşılmaktadır.

Mu'tezile'nin ilâhî irade niteliği konusundaki yaklaşımına gelince onlar, iradenin mecazi bir nitelik mi yoksa hakiki bir nitelik mi olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir.¹⁰⁶ Bu ihtilafın temelinde onların ilâhî iradeyi

¹⁰⁰ Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde "İlahi Adalet" (Teodise) Sorunu: Gazzali'nin "Mümkün Dünyaların En İyisi" İfadesi Üzerine Bir Tartışma*, çev. Metin Özdemir (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001), 162, 163.

¹⁰¹ ez-Zemahşerî, *el-Minhâc*, 19.

¹⁰² Hayyât (ö. 300/913) bu hususu ilâhî ilim çerçevesinde değerlendirmiştir. Buna göre ilâhî ilimde var olan bir bilginin aksinin olması mümkün değildir. Hayyât, *el-İntisâr*, 50.

¹⁰³ Buradan hareketle Allah'ın kulları için faydalı olanı yaratması "*vücûb alellah*" kavramı ile ifade edilmiştir. Mu'tezile teolojisinde Allah'ın hakkında vâcip olanı yerine getirilmemesi imkânsız hükmündedir. Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'îbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve me'ahû Uyunü'l-mesâ'il ve'l-cevâbât* (İstanbul-Amman: Kuramer ve Daru'l-Feth, 2018), 323; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14: 55.

¹⁰⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Kemal Işık (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971), 62; Ömer Bozkurt, "Gazâî ve İbn Rüşd'de İmkân, İmkânsızlık ve Zorunluluk" (Doktora Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi, 2009), 44, 45.

¹⁰⁵ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm: İlmün Ölçütü*, çev. Ali Durusoy ve Hasan Hacak (İstanbul: Türkiye Yazma Eseler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 524; el-Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol*, 63.

¹⁰⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6/2: 104-105; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2:216; el-Kâ'îbî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 255; Abdulkahir el-Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev.

zâtî bir nitelik olarak değil, fiili bir nitelik olarak kabul etmeleri bulunmaktadır.¹⁰⁷ İradenin mecazi bir nitelik olduğunu düşünen Hayyat (ö. 300/913), Nazzam (ö. 231/845), Kâ'bî gibi ilk dönem Mu'tezile âlimleri Allah'ın mürîd oluşunu, "O'nun âlim ve kâdir oluşu, fiilini kerih görmeyişi ve fiilinde zorlanmaması"¹⁰⁸ olarak ifade etmişlerdir. Buna göre, Allah'ın fiilini irade etmesi onu yaratması olarak anlaşılmıştır.

İrade niteliğini hakiki bir nitelik olarak kabul eden Ebu Ali (ö. 303/916), Ebu Haşim (ö. 321/933) ve Kâdî Abdülcebbâr gibi âlimlere göre ise mürîd, fiile yönelen ve onu başkasına tercih edendir.¹⁰⁹ Bu noktada oldukça dikkat çeken bir husus, onların ilâhî fiillerde birtakım maksatların bulunmasını Allah'ın irade sahibi olmasına delil olarak getirmeleridir. Buna göre, ne yaptığını bilen ve bununla bir maksada sahip olan birinin hakkı onu irade etmek ve fiilin gerçekleşme şartlarını yerine getirmek olarak ifade edilmiştir.¹¹⁰ Dolayısıyla ilâhî fiillerde birtakım maksatların söz konusu olmasını ilâhî iradeyi sınırlandıran bir yaklaşım olarak nitelendiren Eş'ari kelamcılarının aksine Mu'tezili âlimler, ilâhî iradenin varlığını makasîd düşüncesi açısından bir engel olarak görmemişlerdir.

Mu'tezilî âlimler, ilâhî iradeyi seçenekler arasından gerekçesiz bir tercih olarak nitelendirmemişlerdir.¹¹¹ Bu hususta Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ı seçiminde mecbur bırakmayan fakat seçimini anlamlı kılan bir sebebin mutlaka olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, bir maksat söz konusu olmaksızın iradeden bahsetmek ilâhî iradenin içini boşaltmak anlamına gelir.¹¹² Bu doğrultuda Mu'tezilî âlimler, Allah'ın faydalı olanı gerçekleştirme maksadıyla tercihte bulunmasını seçenekler arasından bir tercih olarak değil, ilâhî zâttan kaynaklanan iyilik ve hikmete yönelik bilgiyle ilişkili bir durum olarak

Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 179; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *İnanç Esasları Klavuzu: Kitâbü'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 71.

¹⁰⁷ el-Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 255, 256; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6/2: 104.

¹⁰⁸ el-Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 255, 256; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6/2: 4; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâik*, 42; el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 71; Hatice K. Arpağuş, "Bağdat Mu'tezile Ekolü: Kâ'bî Örneği" (İslâm Medeniyetinde Bağdat Uluslararası Sempozyum, İstanbul, 2008), 180.

¹⁰⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2:216; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6/2: 104; Veysi Ünverdi, "Kâdî Abdülcebbâr'da İrade" (Doktora Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi, 2012), 70.

¹¹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2:216; el-Cüşemî, *Tahkimü'l-Ukul*, 137.

¹¹¹ Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, "Teklife Dair", içinde *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i*, çev. Aydın Özdemir (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 2/963.

¹¹² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2:248.

değerlendirmiştir.¹¹³ Dolayısıyla onlar açısından faydalandırma maksadı Allah'ın tek yönlü iradesi olmakta aksi ise imkânsız kabul edilmektedir.¹¹⁴ Görüldüğü üzere Mu'tezile, Allah'ın iradesini harici bir unsur tarafından sınırlandırma anlamında değil ancak ilâhî hakikatten doğan bir sınırlılık durumu olarak izah etmiştir. Bu bakımdan onlar, ilâhî iradenin birtakım maksatlara göre gerçekleşmesini ulûhiyete ters düşen bir anlatım olarak düşünmemişlerdir.

Mu'tezile açısından ilâhî irade hikmetle bağlantılı bir niteliktir. Burada ilâhî hikmet, maksatlı fiili zorunlu olarak doğuran bir bağlamda yer almamaktadır. Kādî Abdülcebbar şahit alemde de hikmetin, fiili zorunlu olarak doğuran bir nitelik olmamasından hareketle meseleyi izah etmektedir. Buna göre insanlar, sadakanın iyiliğini bildiği halde her zaman bunu yapmamaktadır. Şayet hikmet iradeyi zorunlu olarak doğursaydı hikmetli olduğu bilinen her işin yerine getirilmesi gerekirdi.¹¹⁵ Diğer taraftan, Allah'ın hikmetli, maksatlı fiillerinden dolayı övgüye ve şükre layık olması O'nun iradesi ile ilişkili bir diğer husus olarak ifade edilmektedir.¹¹⁶ Bu şekilde, hikmetten kast edilenin iradeyi devre dışı bırakan bir zorunluluk olarak anlaşılmadığı vurgulanmaktadır. Dolayısıyla, Allah'ın fiillerinin birtakım maksatlarla illetlenmesi ilâhî irade açısından problemlili bir düşünce olarak görülmemektedir.¹¹⁷

Makâsîd düşüncesini benimseyen bir diğer ekol olan Mâtürîdîler'in ilâhî kudret ve irade konusundaki yaklaşımlarına gelince, onların hem kudret hem de irade niteliklerini zâtî ve ezelf birer nitelik olarak izah ettiklerini görmekteyiz.¹¹⁸ Mâtürîdîler'e göre de Allah; her şeye güç yetiren, her şeyi dileyen kemal sıfatlarıyla nitelenmektedir.¹¹⁹ Mâtürîdîler de Mu'tezile

¹¹³ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/89; Mutahharî, *Adl-i İlahi*, 128.

¹¹⁴ Hüseyin Maraz, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 58.

¹¹⁵ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2013, 1:190.

¹¹⁶ Mehmet S. Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı Ahlak İlişkisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 117; Alston, "Divine and Human Action", 257.

¹¹⁷ Kādî Abdülcebbar'a göre zorlayıcı bir illetten dolayı vâcip olan şey bir failden kaynaklanamaz. Allah kudret ve irade sahibi bir varlık olarak zorunlu hareket etmemektedir. Bu husus onu sudûru kabul eden İslâm filozoflarından ayırmaktadır. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/96, 146; Fethi Kerim Kazanç, *Kādî Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 82; Mahsum Aytepe, *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği: Mu'tezile'nin Lütuf Teorisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 172; Cansız, "İlahi Fiillerde Hikmet", 75.

¹¹⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 170; en-Nesefî, *Umde*, 35; es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 71; en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelam*, 33.

¹¹⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 65; en-Nesefî, *Umde*, 35; es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 71; İbn Hümâm, *Kitabu'l-Müşayere*, 33.

âlimler gibi Allah'ın fiillerinde maksatlar bulunmasını O'nun mutlak kâdir ve mürîd oluşunu problemlili hale getiren bir durum olarak görmemişlerdir. Aksine onlar, Allah'ın kâdir ve mürîd oluşunun delili olarak O'nun muhkem/sağlam, düzenli, gayeli bir alem yaratmasını göstermişlerdir.¹²⁰ Buna göre şayet alemde bir düzensizlik, bozukluk ve amaçsızlık olsaydı bu durum yaratıcının kudret ve irade bakımından sınırlı olduğu sonucunu doğururdu. Dolayısıyla onlar açısından makâsîd düşüncesinin, ilâhî kudret ve iradenin vurgulandığı bir konu olarak anlaşıldığı görülmektedir.

Mâtürîdî ilâhî kudret ve iradeyi ilim sıfatıyla birlikte ele almaktadır.¹²¹ Bunun anlamı ezeli ilimde var olan bilgilerin kudret ve iradenin gerçekleşme yönüne tesir etmesidir. Nitekim Mâtürîdî, "*Kitâbü't-Tevhîd*"de Allah'ın, ilminin taalluk ettiği bazı şeylerde kudretle vasıflanamayacağını dile getirmektedir.¹²² Daha önce geçtiği üzere makâsîd düşüncesinin ilim niteliği ilişkisi bulunmaktadır. Allah'ın her şeyi bilmesi ve yarattığında bu bilgi üzere ve sağlam yaratması anlamında hikmet niteliği ise makâsîd düşüncesi ile ilişkili bir diğer boyutu oluşturmaktadır. Bu doğrultuda Mâtürîdî'nin ilâhî iradeye, ilâhî fiillerin hikmete bağlı olması ile delil getirmesi manidardır.¹²³

İlahî kudretin imkânsıza taalluk etmeyeceği meselesinde diğer kelâm ekolleri ile aynı görüşü paylaşan Mâtürîdî'nin hangi makdurların imkânsız olduğu konusunda Mu'tezile ve Eş'arîliğin arasında orta bir noktada yer aldığını söylemek mümkündür. Mu'tezile bu konuda aslah prensibi dahilinde ilâhî kudretin taallukunun bulunmadığı çok daha geniş bir imkânsızlar alanı öngörürken, Mâtürîdî'de bu alanın daha sınırlı tutulduğu ve ilâhî hikmetin vurgulandığı bazı hususlarda dile getirildiği anlaşılmaktadır. Örneğin bunlardan biri nübüvvetin gerekliliği konusudur.¹²⁴ Bu hususu temellendirirken Mâtürîdî, emir ve nehyin bildirilmemesinin imkânsızlığına vurgu yapmaktadır. Çünkü emir ve nehyin bunları vaz' eden varlığı tanıtması şeklinde bir hikmeti/maksadı söz konusudur. Allah'ın bundan insanları mahrum bırakmaması, diğer bir deyişle bunu irade etmemesi mümkün olmayan bir şeydir. Dolayısıyla böyle bir seçenek ilâhî irade ve kudretin taalluk alanı dışında kalmaktadır.¹²⁵

Mâtürîdîler Allah'ın fiillerini zorunlulukla ve bir tercihe dayalı

¹²⁰el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 77, 163; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 58; Yeşilyurt, *Nesefî Kelamı*, 213; en-Nesefî, *Umde*, 35.

¹²¹el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 68; Yeşilyurt, *Nesefî Kelamı*, 209; en-Nesefî, *Umde*, 44.

¹²²el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 68.

¹²³el-Mâtürîdî, 77.

¹²⁴el-Mâtürîdî, 127.

¹²⁵el-Mâtürîdî, 127.

olmadan yaptığı yahut bununla bir menfaat elde ettiği gibi anlatımları kabul etmediğini de açık bir biçimde ifade etmişlerdir. Onlara göre böyle bir anlatım ihtiyaç ve acziyet niteliklerini ortaya çıkaracağından doğru değildir.¹²⁶ Dolayısıyla Mâtürîdîler, ilâhî ilimden ve hikmetle ilişkili maksatlı fiilleri, ilâhî hakikatin bir ifadesi olarak görmüş ve bunların ilâhî kudret ve iradeyi sınırlandıran bir boyutu olduğu iddiasını kabul etmemiştir.

Sonuç

Dinin sahibi olan Allah'ın fiillerinde, ilke ve hükümlerinde birtakım gaye ve amaçların olduğu fikri makâsıd düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Kelâmda bu husus daha çok ilâhî fiillerin mahiyeti, hikmet ve hüsün-kubuh gibi konular çerçevesinde ele alınmıştır. Makâsıd düşüncesinin savunucuları konumunda olan Mu'tezile ve Mâtürîdîler'in bu hususta Eş'arîler'den farklılaşmalarında önemli etmenlerden birinin ilâhî sıfat anlayışları olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim ilâhî sıfat anlayışları kelâmî ekollerin Allah tasavvurunu şekillendiren önemli etkenlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mu'tezile ve Mâtürîdî âlimlerin ilâhî sıfat tasavvurunda makâsıd düşüncesi ile ilişkili en önemli hususlardan biri sıfatları tasnif biçimleridir. Mu'tezile'nin tasnif biçimine göre sıfatlar aklen zorunlu/zâtî ve mümkün/fiilî sıfatlar şeklinde bir ayrıma tabi tutulur. Bu ayrımda onların zorunlu/zâtî sıfatlar ile özü itibarıyla mümkün olan fiilî sıfatlar arasında zorunlu bir ilişkiden bahsetmeleri makâsıd düşüncesi bakımından önemli açılımlar sağlamaktadır. Bunun bir sonucu olarak Muhsin/iyilikte bulunma niteliği özü itibarıyla mümkün kategorisinde yer alan fiilî bir sıfatken, Allah'ın zâtî bir sıfatı olan âlim olma niteliğinden dolayı zorunlu (vâcip) bir nitelik olarak kabul edilmektedir. Çünkü Allah ezeli olarak neyin iyi olduğuna dair bilgiye sahiptir. Dolayısıyla iyi olanı yapma maksadı, bu yönüyle Allah'ın zâtî/zorunlu nitelikleri ile ilişkilidir.

Mâtürîdîler'in tasnif biçimine göre, Allah'ın zâtî ve fiilî tüm sıfatları ezeldir. Buradan hareketle onlar ilâhî maksatların ezeli/zatî bir nitelik olan tekvin sıfatının taalluku olduğunu kabul etmişlerdir. İlâhî yaratma niteliğini ifade eden tekvin sıfatı, Mâtürîdî düşüncede ilâhî ilimle doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle Mâtürîdîler açısından da ilâhî fiiller ve hükümlerdeki maksatların anlaşılmasında zâtî bir nitelik olan ilâhî ilmin oldukça önemli bir işlevi bulunmaktadır.

Mu'tezile ve Mâtürîdî âlimlerin Allah'ın maksatsız bir eylemde

¹²⁶ el-Mâtürîdî, 59, 127; es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 71.

bulunmasını bilgisizlik yahut ihtiyaç durumlarıyla ilişkilendirmeleri maksatlı eylemlerin Allah'ın âlim ve kadir olmasıyla irtibatını göstermesi açısından önem taşımaktadır. Ezelî, sabit hakikatler olarak kabul edilen iyi ve kötünün bilgisi, ilâhî fiillerin/hükümlerin oluşumuna tesiri olan bir bilgi konumundadır. Bu bakımdan neyin iyi ya da kötü olduğu konusunda ezelî bilgi sahibi olan Allah, herhangi bir şeye muhtaç olmaktan da münezzeh olduğundan kötü, sefeh, maksatsız olan bir fiili asla yapmamaktadır

Kelâmda makâsîdi düşünce ile ilişkisi bulunan diğer ilâhî sıfatların ise hikmet ve adalet olduğu görülmüştür. Hem Mu'tezile hem de Mâtürîdî âlimleri Allah tasavvurlarında bu iki niteliğe özel bir önem atfetmişlerdir. Onlar, Allah'ın yaratmanın başlangıcındaki hikmetini yarattıklarını faydalandırmaya ve nimetlendirme maksadıyla ilişkilendirmişlerdir. Bu küllî maksadın yanı sıra yaratma gerçekleştikten sonra teklif, teklifin bölümleri ve hükümlerini içeren hikmet de aynı şekilde kulları bunlarla faydalandırma ve nimetlendirme maksatlarını içermektedir. Mu'tezile'den farklı olarak Mâtürîdî âlimleri bu hususu aklî/ahlakî bir zorunluluk/vücûb olarak değil, ilâhî hikmetin gereği olarak ifade etmişlerdir.

Mu'tezile'nin çoğunluğu yaratmadaki ilâhî maksadın asıl veçhinin ilâhî teklif ve onunla ilişkili hususlarda anlam kazandığını düşünmüşlerdir. Bu hususlarda ilâhî hikmetin gereği âlemin maksatlı olması olarak görülmüştür. Onlara göre, ilâhî fiillerin gerçekleşme yönünü bilme hususunda hikmetin temel unsurları olan maksat, fayda, garaz ve illetli olma Allah tasavvurunun vazgeçilmez bir parçası konumundadır. Mâtürîdîler de Allah'ın fiillerinin mutlaka hikmet üzere gerçekleşeceğini tespit etmektedir. Bu hususta onlara göre; Allah'ın cömert, lütufkâr, ganî ve âlim olması etkilidir.

Diğer taraftan makâsîd düşüncesini benimseyen ekollerin, Eş'âriyelilerin iddia ettiğinin aksine, bunun ilâhî kudret ve irade nitelikleri açısından bir problem olarak kabul etmedikleri anlaşılmaktadır. Onlar Allah'ın kâdir ve mürîd oluşunu O'nun mutlak ve kemal nitelikleri olarak ifade etmişlerdir. Aynı zamanda onların, ilâhî fiillerde makâsîd düşüncesini Allah'ın kâdir ve mürîd oluşu ile temellendirmeleri bu husustaki eleştirileri haklı bulmadıklarını göstermektedir.

Kelâmda Allah'ın kâdir ve mürîd oluşuna dair sınırlılık anlamı ifade eden anlatımların ilâhî hakikat açısından değil güç yetirilen/makdur açısından söz konusu olacağı kanaati genele ait bir düşüncedir. İmkânsız olması dolayısıyla hangi makdurların ilâhî kudret ve iradenin taallukunda olamayacağı ise ekollerin ihtilaf içinde olduğu bir husustur. Mu'tezile açısından, makdurlar hakkında imkânsızlık zâtî bir şeydir ve adalet hikmet

gibi konuları da kapsayan geniş bir anlam alanına sahiptir. Bu hususta Mâtürîdîler ve Mu'tezile Allah'ın maksatsız bir iş yapmasını ilâhî ilim ve hikmetten dolayı imkânsız kategorisinde değerlendirmiş, kudret ve iradenin bu hususta bir taallukunun olmadığı kanaatini ifade etmişlerdir. Bu düşünceye itiraz eden Eş'âriiler ise ilâhî fiillerin maksatlı olmasını bir imkân alanı olarak değerlendirmiş, ilâhî kudret ve iradeyi bu alanla ilişkili kabul etmiştir.

Tüm bu söylenenlerin sonucu olarak denilebilir ki Mu'tezile ve Mâtürîdî ekollerinin makâsîd düşüncesine yer vermelerinde onların Allah'ın sıfatlarına dair tasavvurlarının önemi bir etkisi söz konusudur. Makâsîd düşüncesine etki eden en önemli ilâhî sıfatlar ilim, adalet ve hikmet sıfatlarıdır.



Hakem: Dış, Bağımsız.

Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma, 13-15 Ekim 2023 tarihinde düzenlenen Uluslararası İlahiyat Bilimlerinde Makâsîd Sempozyumunda sunulan sözlü bildirinin gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş halidir.

2. Yazar Katkıları:

Fikir: SK; **Kavramsallaştırma:** SK; **Literatür Taraması:** SK; **Veri Toplama:** -; **Veri İşleme:** -; **Analiz:** -; **Yazma – orijinal taslak:** SK; **Yazma – inceleme ve düzenleme:** SK.

3. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

4. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

ABDULHALÎM, Târık, Ve Muhammed Abduh. *El-Mu'tezile: Beyne'l-Kadîm Ve'l-Hadîs*. 2. Bs, 1987.

ABRAHOMOV, Binyamin. "Kadı Abdulcebbar'ın İlâhi Yardım Kuramı/Lütuf".

- İçinde *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-İ*, Çeviren Abdulnasır Süt Ve Halil Kayıkçı, 2:360-72. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- AKICI, Dündar. "Kādî Abdülcebbar'da Aslah Teorisi". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2018.
- ALPER, Hülya. *İmam Matürîdi Ve Matürîdiyye Geleneği*. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- ALPER, Hülya. "İmam Mâtürîdî Ve Sonrasında Teklifle İlişkisi Bakımından Hüsün Ve Kubuh Meselesi". İçinde *İmam Mâtürîdî Ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına*, 339-64. İstanbul: İfav Yayınları, 2018.
- ALPYAĞIL, Recep. *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen Ek-İ Klasik Ve Çağdaş Metinler Seçkisi 1. 2. Bs.* İz Yayıncılık, 2018.
- ALSTON, William P. "Divine And Human Action". İçinde *Divine And Human Action*, Editör Thomas V. Morris, 257-80. London: Cornell University Press, 1988.
- APAYDIN, H. Yunus. "Ta'lîl". İçinde *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, 39:511-14. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- ARPAGUŞ, Hatice K. "Bağdat Mu'tezile Ekolü: Kâ'bî Örneği" (İslam Medeniyetinde Bağdat (Medinetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum: İstanbul, 2008), 157-85. İstanbul, 2008.
- ARSLAN, Hulusi. "Yaratma Ve Gâyelilik Bağlamında Mu'tezile'nin Fayda Teorisi". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016) 343-360.
- ARSLAN, Hulusi. "Mu'tezile'de Dinin Gayesel Yorumu". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017) 23-39.
- AYDIN, Mehmet S. *Kant'ta Ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı Ahlak İlişkisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- AYTEPE, Mahsum. *İlahi Yardım Ve Özgürlük Diyalektiği: Mu'tezile'nin Lütuf Teorisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- BAĞDÂDÎ, Abdulkahir. *Ehl-İ Sünnet Akâidi*. Çeviren Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- BOYNUKALIN, Ertuğrul. "Makâsîdü's-Şeriâ". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 27:423-27. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- BOZKURT, Ömer. "Gazâîi Ve İbn Rüşd'de İmkân, İmkânsızlık Ve Zorunluluk". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.
- CANSIZ, Hasan. "İlahi Fiillerde Hikmet". Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2014.

- CÜRCÂNÎ, Ebü'l-Hasen Alî B. Muhammed B. Alî Es-Seyyid Eş-Şerîf. *Et-Ta'Rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996.
- CÜRCÂNÎ, Ebü'l-Hasen Alî B. Muhammed B. Alî Es-Seyyid Eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Çeviren Ömer Türker. C. 3. 3 C. İstanbul: Türkiye Yazma Eseler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- CÜŞEMÎ, Ebu Said Muhassin B. Muhammed El-Hâkim. *Tahkîmü'l-'Ukûl Fî Tashîhi'l-Usûl*. 3. Baskı. San'a: Dar'ül-Kütübî'l-Vataniyye, 2002.
- CÜŞEMÎ, Ebu Said Muhassin B. Muhammed El-Hâkim. *Uyûnü'l-Mesâ'il Fî'l-Usûl*. Kahire: Daru'l-İhsan, 2018.
- CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn. *İnanç Esasları Klavuzu: Kitâbü'l-İrşâd*. Çeviren Adnan Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Ve Faruk Sancar. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- ÇAĞLAYAN, Harun. "Hüsün Ve Kubuh Terimleri Bağlamında Kelâm İlminde Maslahata Bir Bakış". İçinde *İslâmî İlimlerde Maslahatlar*. Ed. Ayten Erol. 67-104. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- ÇINAR, Bayram. İslam Kültür Geleneğinde İlahi Sıfatlar Kuramı, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2017) 416-447.
- ÇİFTÇİ, Muhammed. "Fahredden Er-Râzî'ye Göre, Tanrı'da Vücut Ve Mahiyetin Aynılığı Ve Ayrılığı Meselesi". *Bilimname* 1/24 (2022) 451-485.
- EL-EŞ'ARÎ, Ebü'l-Hasan Ali B. İsmail B. Ebi Beşr İshak B. Salim. *El-İbane An Usulî'd-Diyane*. Kahire: Dar'ul-Kitab, 1973.
- EL-KÂ'BÎ, Abdullâh B. Ahmed B. Mahmûd El-Belhî. *Kitâbu'l-Makâlât Ve Meahû Uyûnu'l-Mesâ'il Ve'l-Cevâbât*. İstanbul-Amman: Kuramer Ve Darü'l-Feth, 2018.
- EL-MU'TİK, Avvad B. Abdullah. *El-Mu'tezile Ve Usulühümü'l-Hamse Ve Mevkifu Ehli's-Sünne Minha*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- GARDET, Louis, Ve Georges ANAWATÎ. *İslâm Teolojisine Giriş: Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- GAZZÂLÎ, Ebü Hâmid Muhammed B. Muhammed. *Mi'yâru'l-İlm: İlmin Ölçütü*. Çeviren Ali Durusoy Ve Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yazma Eseler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- GAZZÂLÎ, Ebü Hâmid Muhammed B. Muhammed. *İtikadda Orta Yol*. Çeviren Osman Demir. 4. Bs. Klasik Yayınları, 2018.
- GAZZÂLÎ, Ebü Hâmid Muhammed B. Muhammed. *İtikad'da Orta Yol*. Çeviren Kemal Işık. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.

- GELENBEVÎ, Ebu'l-Feth İsmail B. Mustafa. *Hâşiye Alâ Şerhi'd-Devvânî Alâ Akâ'idi'l-Adûdiyye*. İstanbul, 1272.
- HAYYÂT, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm B. Muhammed B. Osmân. *El-İntisâr: Mu'tezile Müdafası*. Çeviren Yüksel Macit. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- HOURANÎ, George F. *Islamic Rationalism*. New York: Oxford University Press, 1971.
- İBN ÂŞÛR Muhammed Et-Tâhir B. Muhammed B. Muhammed Et-Tâhir Et-Tûnisî. *İslâm Hukuk Felsefesi Gaye Problemi: Mekâsıdu's-Şerîati'l-İslâmiyye*. Çeviren Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.
- İBN HAZM, Ebû Muhammed Alî B. Ahmed B. Saîd B. Hazm El-Endelüsî. *El-Fasl : Dinler Ve Mezhepler Tarihi*. Çeviren Halil İbrahim Bulut. C. 2. 3 C. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İBN HÛMÂM, Kemaleddin Muhammed B. Abdilvâhid Es-Sivâsî. *Kitabu'l-Müsayere*. Çeviren Harun Işık. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- İBN MANZÛR, Ebü'l-Fazl Muhammed B. Mükerrrem. *Lisanü'l-Arab*. C. 9. 15 C. Beyrut: Dârü'l-İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1997.
- İBN METTEVEYH, Ebû Muhammed Hasen B. Ahmed B. Metteveyh Bahrânî. *El-Mecmû' Fi'l-Muhît Bi't-Teklîf*. C. 1. 2 C. Beyrut: Matbaatü'l-Kasûlikiyye, 1965.
- İBNÜ'L-MELÂHİMÎ, Rükneddin Harizmi. *Kitabü'l-Fâ'ik Fî Usûli'd-Dîn*. Tahran: Müesseses-İ Pejûheş-İ Hikmet Ve Felsefe-İ İnan, 1386.
- İBRAHİM Medkur. *Mu'cemü'l- Vecîz*. Mısır: Talim Ve Terbiye Bakanlığı Yayınları, 1994.
- İSFAHANÎ, Ebü'l-Kâsım Hüseyin B. Muhammed B. Mufaddal Ragıb. *Müfredât El-Fâzu'l-Kur'ân*. 3. Bs. Beyrut: Dar'ul-Kalem, 2002.
- KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr B. Ahmed El-Hemedânî. *El-Münye Ve'l-Emel*. İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1985.
- KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr B. Ahmed El-Hemedânî. *Dinin Temel İlkeleri (El-Muhtasar Fi Usûli'd-Dîn)*. Çeviren Hulusi Arslan. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr B. Ahmed El-Hemedânî. *El-Muğnî Fî Ebvâbi't-Tevhîd Ve'l-'Adl*. 16 C. Kahire: El-Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 1965.
- KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr B. Ahmed El-Hemedânî.

- Şerhu'l-Usûli'l-Hamse; Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. Çeviren İlyas Çelebi. C. 1. 2 C. İstanbul: Türkiye Yazma Eseler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr B. Ahmed El-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse; Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. Çeviren İlyas Çelebi. C. 2. 2 C. İstanbul: Türkiye Yazma Eseler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr B. Ahmed El-Hemedânî. "Teklife Dair". İçinde *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-İ*, Çeviren Aydın Özdemir, 163-80. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- KAHRAMAN, Hüseyin. "Ma'Dûmun Şeyiyyeti Teorisine Cüveynî'nin Getirdiği Eleştiriler Ve Bunların Eş'Arî Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14, Sy 2 (2016): 443-59.
- KAYA, Sibel. *İlahi Fiillerde Zorunluluk: Vücûb Alellâh*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- KAZANÇ, Fethi Kerim. *Kâdî Abdülcebbâr'da Nedensellik Kuramı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- KESKİN, Halife. "İslâm Kelamında İlâhî Sıfatlar Ve Yaratma". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/ 1 (2001): 69-91.
- KOLOĞLU, Orhan Şener. *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- MARAZ, Hüseyin. *Mu'tezile'de Mükâfat Ve Cezayı Temellendirme Yöntemi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed B. Muhammed B. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. Çeviren Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- MUTAHHARÎ, Murtaza. *Adl-İ İlahi*. Çeviren Hüseyin Hatemi. İstanbul: İşaret Yayınları, 1988.
- NECRÂNÎ, Takiyyüddin. *El-Kâmil Fi'l-İstiksâ Fî Mâ Beleşanâ Min Kelâmi'l-Kudemâ*. Kahire, 1999.
- NESEFÎ, Eb'ül-Berekât. *İslam İnancının Ana Umdeleri*. Çeviren Temel Yeşilyurt. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- NESEFÎ, Ebü'l-Muîn. *Tevhidin Esasları*. Çeviren Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- NESEFÎ, Ebü'l-Muîn. *Bahrü'l-Kelam: Mâtüridi Akidi*. Çeviren Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınevi, 2010.
- NEŞŞÂR, Ali Sami. *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. Çeviren Osman Tunç. C. 1. 2 C. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

- NİSABÛRÎ, Ebû Reşîd Saîd B. Muhammed B. Hasen B. Hâtîm. *Fi't-Tevhid*. Mısır: Vizaretü's-Sekâfe, 1965.
- ORMSBY, Eric Lee. *İslam Düşüncesinde "İlahî Adalet" (Teodise) Sorunu: Gazzalî'nin "Mümkün Dünyaların En İyisi" İfadesi Üzerine Bir Tartışma*. Çeviren Metin Özdemir. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001.
- ÖZDEMİR, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan Yayınları, 2001.
- ÖZGEN, Büşra. "Ebü'l-Muîn En-Nesefî'de İlâhî İlim". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2019.
- ÖZVARLI, M. Sait. "Hikmet". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 17:518-19. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- PEKCAN, Ali. "Hanefî Ekolünde Makâsîd Düşüncesi" *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 9 (2007) 313-336.
- PLANTİNGA, Alvin. *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var mı? Çeviren Mehmet Sait Reçber*. Ankara: Elis Yayınları, 2014.
- PLANTİNGA, Alvin. *The Nature Of Necessity*. Oxford: The Clarendon Press, 1992.
- RÂZÎ, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed B. Fahreddin. *El-Muhassal: Kelama Giriş*. Çeviren Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978.
- SÂBÛNÎ, Nureddin. *Mâtürîdiyye Akaidi*. Çeviren Bekir Topaloğlu. 8. Bs. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- ŞÂTİBÎ, İbrahim B. Musa. *İslami İlimler Metodolojisi: El-Muvâfakât*. Çeviren Mehmed Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- ŞAVLI, Mehmet Reşat. "İslâm Düşüncesinde Hikmet Anlayışı". Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2014.
- ŞEHRİSTANÎ, Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed B Abdülkerim. *Nihayetü'l-İkdam Fî İlmi'l-Kelâm*. Thk. Alfred Guillaume. London, 1934.
- ŞEKEROĞLU, Sami. *Mâtürîdî'de Ahlak: Felsefi Bir Betimleme*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- ŞEYHZADE, Abdurrahîm B. Ali Amasyalı. *Nazmu'l-Ferâid*. Mısır: Matbaatü'l-Edebiyye, 1317.
- TEHÂNEVÎ, Muhammed A'lâ B. Alî B. Muhammed Hâmid El-Fârûkî. *Mevsû'âtü Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn Ve'l-'Ulûm*. C. 1. 1 C. ; Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- TÜRKER, Ömer. *Varlık Nedir?* İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.

- ÜNVERDİ, Veysi. "Kâdî Abdulcebbar'da İrâde". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012.
- YARAN, Rahmi. "Cüveyni Öncesi Makâsıd/Maslahat Söylemi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005/1): 93-123.
- YAVUZ, Yusuf Şevki. "İlim". İçinde *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, 22:108-9. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- YEPREM, M. Saim. *İrade Hürriyeti Ve İmâm Mâtürîdî*. İstanbul: Yüksel Matbaası, 1980.
- YEŞİLYURT, Temel. *Nesefî Kelamı*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2021.
- YILMAZ, Ömer. "Makâsıd Düşüncesinin İlk Ortaya Çıkışı Ve İlk Kaynakları" Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2010.
- ZEMAŞERÎ, Ebû'l-Kâsım Mahmûd B. Ömer B. Muhammed El-Hârizmî. *El-Minhâc Fî Usûli'd-Dîn*. Çeviren Sabine Schmidtke. Stuttgart: Kommissionsverlag Franz Steiner, 1997.
- ZÜHDÎ CÂRULLAH. *Mu'tezile*. Beyrut: El-Ehliye Li'n-Neşr Ve't-Tevzî', 1974.



DIVINE ATTRIBUTES AS A BASIS FOR THE IDEA OF MAQĀSID IN KALĀM

 Sibel KAYA^a

Extended Abstract

The idea that there are some aims and objectives in the principles and judgements of Allah, the owner of religion, constitutes the basis of the idea of maqāsid. When it comes to issues such as divine creation, proposal, and the provisions of the proposal, disciplines such as theology and fiqh have focused on the questions of whether there are some universal/particular purposes in these matters and, if so, what these purposes might be. Over time, the idea of maqāsid has come to be seen as a fundamental truth in understanding religion and has been developed.

In theology, the idea of maqāsid has been discussed within the framework of issues related to God's actions, and it has been discussed on a broad ground covering creation, wisdom, offer, hüsün-kubuh, salah-aslah. Mu'tazilite and Māturīdī scholars are theologians who accept that there are certain purposes and aims in the realisation of divine acts. The Ash'arites, on the other hand, focused on the problems that associating divine acts with a purpose would cause in terms of divinity and argued that God is not aligned with any purpose in His actions and judgements. In understanding this controversy that emerged on the basis of the idea of maqāsid in kalām, it is of great importance to reveal the factors that differentiate the schools' conception of the problem. For this reason, this study aims to address the issue of maqāsid in terms of divine attributes, one of the main factors of differentiation. The issue of divine attributes, which was one of the first topics of debate in the historical process, gradually gained depth and led to the development of different conceptions of God.

In our study, the main works of Mu'tazilī and Māturīdī theologians were taken into consideration and the data obtained in this direction were

^a Asst. Prof., Erciyes University, sibelkaya@erciyes.edu.tr

transferred through systematic analysis.

For the Mu'tazilites, who are the first theological school, divine attributes are evaluated in three categories. The first is essential/obligatory attributes. Their absence is unthinkable. The second is the attributes that are contradictory about Allah. Their attribution to Allah is out of the question. The third is the attributes that are possible/actual about Allah. Although they can be attributed to Allah, this attribution is not always obligatory due to their nature. The main aspect of this classification in relation to the idea of maqāṣid is that the essential/obligatory attributes in the first category necessarily entail the contingent/actual attributes in the third category in some cases. In this respect, some actual qualities, which are essentially contingent, become necessary due to necessary essential qualities. For example, according to the Mu'tazilites, the attribute of Muhsin/doing good, which is a contingent/actual attribute of God, becomes obligatory (wajib) because of the attribute of being a scholar. Therefore, the aim of doing good in divine actions emerges as an expression of the divine essence. It is understood that the main justification for the necessity here is the exclusion of ignorance and incapacity, which are the opposite qualities about God. For this reason, Mutazilite scholars dealt with the idea of maqāṣid in relation to their understanding of divine attributes.

Māturīdī scholars, on the other hand, evaluated divine attributes in two categories: essential and actual attributes. Unlike the Mutazilites, they also regarded the actual attributes as eternal. The Māturīdīs accepted that divine purposes are linked to the attribute of taqwīn, which is an eternal attribute. The attribute of taqwān, which expresses the divine creating, is directly related to divine knowledge in Māturīdī thought. It is understood that they firstly accepted each part of the universe within the scope of the attribute of knowledge and also thought that each part of the universe was brought into existence by the attribute of taqwīn. Therefore, in terms of the Māturīdī tradition, divine knowledge, which is an essential attribute, has a very important function in understanding the purposes of divine actions and judgements.

The other divine attributes that have an impact on maqāṣidī thought in kalām are wisdom and justice. Both Mu'tazilite and Māturīdī scholars attached special importance to these two attributes in their conceptions of God. Both schools associate these qualities, which express the perfection and perfection of every act of God, with divine knowledge. Allah, who has eternal knowledge of everything, has absolute knowledge of what is good, evil,

justice, benefit, oppression, and harm. Therefore, as a requirement of His absolute perfection, he fulfils only what is good, beneficial, and wise in His judgements and actions. In this understanding, which influenced the idea of maqāsid, God is excluded from doing acts that are incompatible with divinity, such as aimless, absurd and mischief. The existence of a purpose in divine actions is a matter related to His knowledge, wisdom and justice.

Keywords: Kalām, Maqāsid, Mu'tazila, Māturīdiyye, Divine Attributes.



Peer-review: External, Independent.

Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work has been derived from a presentation in International Symposium Maqasid in Theology Sciences was held on October 13-15, 2023.

2. Author Contributions:

Concept: SK; **Conceptualization:** SK; **Literature Search:** SK; **Data Collection:** -; **Data Processing:** -; **Analysis:** -; **Writing – original draft:** SK; **Writing – review & editing:** SK.

3. Ethics approval:

Not applicable.

4. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.





bilimname 52, 2024/2, 307-337

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 02.05.2024, Kabul Tarihi: 10.10.2024, Yayın Tarihi: 31.10.2024

doi: 10.28949/bilimname.1477043

ANASINIFI ÖĞRETMENLERİ İLE 4-6 YAŞ GRUBU KUR'AN KURSU ÖĞRETİCİLERİNİN SINIF YÖNETİMİ AÇISINDAN KARŞILAŞTIRILMASI

 Ali ALBAYRAK^a

 Çiğdem APAYDIN^b

Öz

Bu çalışmada iki farklı kurum olan Millî Eğitim Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından, aynı yaş gruplarına yönelik, okul öncesi eğitim alanında, farklı açılardan eğitim veren; ilkokul bünyesindeki anasınıfında çalışan okul öncesi öğretmenleri ile 4-6 yaş grubu Kur'an Kursları'nda çalışan öğreticilerin sınıf yönetimi açısından karşılaştırılması amaçlanmaktadır. Bu amaç doğrultusunda öğretmenlerin ve öğreticilerin görüşleri, sınıf yönetiminin boyutları açısından incelenmiş ve karşılaştırılmıştır. Bu araştırma, nitel araştırma modeline uygun bir durum çalışmasıdır. Bu çalışmada bütüncül çoklu durum deseni kullanılmıştır. Araştırmanın çalışma grubunu 2022-2023 eğitim öğretim yılında ilkokullarda görev yapan 10 okul öncesi öğretmeni ile 4-6 yaş grubu Kur'an Kursları'nda görev yapan 10 öğretici oluşturmaktadır. Veriler betimsel analiz ile analiz edilmiştir. Oluşturulan temalar bulgular kısmında maddeler halinde sunulmuştur. Bunlar: günlük eğitim akışını planlama, sınıfı etkileyen fiziksel değişkenler, davranış yönetimi, istenmeyen davranışların yönetimi, sınıf içi iletişimde kullanılan stratejiler ve yöntemler ve aile ile iletişim kurma yollarıdır. Elde edilen bulgular araştırma probleminin daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla karşılaştırmalı tablolar halinde sunulmuş ve katılımcıların aynı tema ile ilgili doğrudan alıntıları karşılaştırılmıştır. Araştırma bulgularına göre, okul öncesi öğretmenlerinin sınıfın imkanlarına ve çocukların gelişim basamaklarına uygun bütünsel bir yaklaşım sergiledikleri belirlenmiştir. Buna karşın, Kur'an Kursları'nda eğitim veren öğreticilerin sınıf yönetimi açısından sınırlı kaldığı ve sınıf yönetimine etki eden değişkenler ile ilgili yeterli bilgi ve beceriye sahip olmadığı tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Din Eğitimi, Sınıf Yönetimi, 4-6 yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticisi, Okul Öncesi Öğretmeni.

^a Yüksek Lisans Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi, alialbayrakk@hotmail.com

^b Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, cigdemapaydin@gmail.com



COMPARISON OF PRESCHOOL TEACHERS AND 4-6 YEAR OLD QURAN COURSE TEACHERS IN TERMS OF CLASSROOM MANAGEMENT

Abstract

The objective of this study is to undertake a comparative analysis of the approaches adopted by preschool teachers employed in the same age groups by two distinct institutions: the Ministry of National Education and the Presidency of Religious Affairs. The focus of this analysis is on the methods employed by these educators in managing their classrooms. For this purpose, the opinions of teachers and trainers were examined and compared in terms of the dimensions of classroom management. This research is a case study suitable for the qualitative research model. In this study, a holistic multi-case design was used. The study group comprises 10 pre-school teachers employed in primary schools during the 2022-2023 academic year and 10 instructors engaged in Quran courses for children aged 4-6. The data were analyzed by descriptive analysis. The themes created are presented in the findings section. These are: planning the daily flow of education, physical variables affecting the classroom, behavior management, management of undesirable behaviors, strategies and methods used in classroom communication, and ways of communicating with the family. The findings were presented together with comparative tables in order to solve the research problem more clearly, and direct comparisons were made with direct quotations of the participants related to the same theme. According to the research findings, it has been determined that preschool teachers adopt a holistic approach that is appropriate to the classroom resources and the developmental stages of the children. In contrast, it has been found that instructors teaching at Qur'an courses are limited in terms of classroom management and lack sufficient knowledge and skills regarding the variable affecting classroom management.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Religious Education, Classroom Management, 4-6 age Group Quran Course Instructor, Preschool Teacher.



Giriş

Okul öncesi eğitim, doğumdan itibaren, 72 aylık olana kadar geçen süreçte, çocukların yaş grubuna uygun gelişimsel özellikleri göz önünde bulundurarak, toplumsal, eğitimsel ve gelişimsel hedefler içeren, çocukları ilköğretim sürecine hazırlayan sistemli bir eğitim sürecidir. Bu süreç çocuklara fırsat eşitliği sağlamayı amaçlayan bilinçli bir eğitim modelini

temsil eder (Gültekin Akduman, 2016). Bu yaş grubundaki çocuklara yönelik okul öncesi eğitim, resmi ve özel kuruluşlar tarafından kreş, bakımevi, anaokulu, anasınıfı, yuva ve gündüz bakım evi gibi çeşitli isimlerle sunulmaktadır. Ayrıca, Anne Çocuk Eğitim Vakfı, Kadın Emeğini Değerlendirme Vakfı, Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği ve Türkiye Okul Öncesi Eğitimini Geliştirme Derneği gibi çeşitli sivil toplum örgütleri de bu eğitime çeşitli şekillerde katkıda bulunmaktadır (Deretarla Gül, 2008). Ayrıca 7 Nisan 2012 tarihli ve 28257 Sayılı Resmî Gazete'de yayımlanan yönetmelik ile yaygın din eğitimi için belirlenen yaş aralığının kaldırılmasının ardından, Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) tarafından 4-6 yaş grubu çocuklara yönelik Kur'an Kursları açılmış ve bu yaş grubuna eğitim verilmeye başlanmıştır.

Günümüzde, Millî Eğitim Bakanlığı'na (MEB) bağlı okul öncesi eğitim kurumlarında, çocukların sosyal ve duygusal, dil, motor ve bilişsel gelişim alanlarında potansiyellerini en üst seviyeye çıkarmak, öz bakım becerilerini kazanmalarını sağlamak ve ilkokula hazırlanmalarını desteklemek amacıyla MEB 2013 Okul Öncesi Eğitim Programı uygulanmaktadır. Bu program, kazanım ve göstergeler temel alınarak 36-48 ay, 48-60 ay, 60-72 ay olmak üzere üç farklı yaş grubuna göre düzenlenmiştir. Programın temel özellikleri şunlardır: Program çocuk merkezlidir, esnek, sarmaldır, eklektiktir, dengelidir, oyun temellidir, keşfederek öğrenme önceliklidir, yaratıcılığı geliştirmeyi ön planda tutar, günlük yaşam deneyimleri ve çevresel fırsatların eğitim amaçlı kullanılmasını teşvik eder, temalar ve konular araç olarak kullanılır, öğrenme merkezini önemser, kültürel ve evrensel değerlere saygı gösterir, aile eğitimi ve katılımını önemser, değerlendirme süreci çok yönlüdür, özel gereksinimli çocuklar için uyarlamalar yapar ve rehberlik hizmetlerine önem verir (MEB, 2013). MEB tarafından 4-6 yaş grubuna yönelik eğitimleri sağlayan kişiler okul öncesi öğretmenleridir. Okul öncesi öğretmenleri, atama yapılacak alana uygun yükseköğretim programından mezun olmaları şartı ile atanmaktadır (MEBÖAYD, 2015).

Okul öncesi eğitim hizmeti çerçevesinde DİB, 4-6 yaş grubuna yönelik açılan Kur'an Kursları'nda verilen eğitimin sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesi ve belli ilkeler doğrultusunda yürütülmesi için akademisyenler, pedagoglar, Kur'an Kursu öğreticileri ve okul öncesi öğretmenlerinin görüşleri alınarak 4-6 yaş grubu Kur'an Kursları öğretim programı hazırlanmıştır (Çelik Tüten, 2021). 4-6 yaş grubu için geliştirilen Kur'an Kursları öğretim programı, eğitim bilimleri ve program geliştirme alanındaki yeni yaklaşımlar ile ilahiyat bilimlerinin verilerini temel alarak oluşturulmuştur. Program çocukların bilişsel, sosyo-duygusal, dil, motor ve öz bakım becerilerini

geliştirme amacını taşımaktadır. Öğrenen merkezli yöntem ve teknikleri benimseyen program, bireysel farklılıkları dikkate almakta, işlevsel, esnek ve çerçeve öğretim programı anlayışını temsil etmektedir (DİB, 2022). DİB tarafından hazırlanan 4-6 yaş grubu Kur'an Kursları öğretim programının amacı, Türk milli eğitimin genel amaç ve temel ilkelerine uygun olarak çocukların; İslam dininin değerlerini günlük hayatlarında anlamlandırmalarını ve kullanmalarını sağlamaktır. Ayrıca, bu program çerçevesinde çocukların Kur'an-ı Kerim'i ses ve şekil olarak tanımaları, Allah'ı sevgi temelinde tanımaları ve yaratılış düzenini fark etmeleri, Peygamber Efendimizin kişiliğini ve ahlakını tanımaları, sevmeleri ve model almaları, sağlıklı bir din ve ahlak gelişimi göstermeleri hedeflenmektedir (DİB, 2022). Kur'an Kursları'nda bu yaş grubuna yönelik eğitim veren öğreticiler, genellikle imam hatip lisesi, ön lisans ya da lisans düzeyinde dini eğitim almış kişilerden oluşmaktadır. Ayrıca, çocuk gelişimi alanında lise, ön lisans veya lisans mezuniyeti diplomasına veya Okul Öncesi ve Çocuk Gelişimi Eğitim Kurs Programı (380 saat) sertifikasına sahip olanlar da görevlendirilmektedir.

DİB ve MEB tarafından okul öncesi eğitim alanında, farklı eğitim düzeylerine sahip bireyler, aynı yaş grupları için çeşitli programlarla eğitim vermektedir. Bütün eğitim sistemlerinde, okul çağındaki çocukların çağın gerekliliklerine uygun eğitim almaları, tüm gelişim alanlarının desteklenmesi ve özgün bireyler olarak yetişebilmeleri için eğitim programları geliştirilmektedir. Geliştirilen programların etkin bir şekilde uygulanabilmesi, eğitim verenlerin bilgi ve becerilerine bağlıdır. Bu sebeple, eğitim verenlerin geniş bir alan bilgisine ve öğretme becerisine sahip olmaları önemlidir. Öğretme becerilerinden biri de etkili sınıf yönetimi becerisidir (Aktaş Arnas, 2018). Sınıf yönetiminde, çocukların tüm gelişim alanlarını destekleyecek öğrenme ortamlarının düzenlenmesi için sınıf düzeni, öğretim yöntemleri, zaman ve davranış yönetimi ile iletişim becerileri önemlidir (Güneş, 2021). Bu nedenle etkili bir sınıf yönetimi için öğretmenlerin bu boyutlar hakkında gerekli bilgiye ve uygulama becerisine sahip olmaları gerekmektedir. Okul öncesi dönem çocuklarına verilen örgün eğitim ve yaygın eğitim literatürü incelendiğinde, iki farklı kurum üzerine eğitim alanı açısından yapılan karşılaştırmalı çalışmaların yetersiz olduğu görülmektedir (Akdağ, 2022; Bacı, 2019; Şensoy, 2022; Türkan, 2015; Yorulmaz, 2016). Araştırmanın amacı, iki farklı kurumda, aynı yaş gruplarına yönelik, okul öncesi eğitim alanında, farklı açılardan eğitim veren; ilkökul bünyesindeki anasınıflarında çalışan okul öncesi öğretmenleri ile 4-6 yaş grubu Kur'an Kursları'nda çalışan öğreticilerin sınıf yönetimi açısından

karşılaştırılmasıdır. Bu çalışma ile öğretmenlerin ve öğreticilerin sınıf yönetimi açısından yeterliliklerinin tespit edilmesi, eğitim ortamlarının düzenlenmesi ve eğitim öğretim süreçlerinin daha etkin hale gelmesi açısından önem taşımaktadır. Ayrıca elde edilen bulgular ve sonuçlar neticesinde ileride yapılacak akademik çalışmalara kaynak olma açısından önem arz etmektedir. Araştırmanın amacı doğrultusunda aşağıda belirtilen alt problemler oluşturulmuştur.

1. Okul öncesi öğretmenlerin ve 4-6 yaş Kur'an Kursu öğreticilerin bir günlük eğitim akışlarını planlamalarına ilişkin görüşleri nelerdir?
2. Okul öncesi öğretmenlerin ve 4-6 yaş Kur'an Kursu öğreticilerin sınıf ortamını etkileyen fiziksel değişkenlere ilişkin görüşleri nelerdir?
3. Okul öncesi öğretmenlerin ve 4-6 yaş Kur'an Kursu öğreticilerin sınıf kurallarını belirleme ve uygulamalarına ilişkin görüşleri nelerdir?
4. Okul öncesi öğretmenlerin ve 4-6 yaş Kur'an Kursu öğreticilerin sınıf içi iletişimi güçlendirmek adına kullandıkları stratejiler nelerdir?
5. Okul öncesi öğretmenlerin ve 4-6 yaş Kur'an Kursu öğreticilerin istenmeyen davranışların çözümünde uyguladıkları stratejiler nelerdir?
6. Okul öncesi öğretmenlerin ve 4-6 yaş Kur'an Kursu öğreticilerin çocukların gelişiminin değerlendirilmesi sürecinde ailelerle iletişim kurma yolları nelerdir?

A. Yöntem

1. Araştırmanın Deseni

Bu araştırmada, nitel araştırma desenlerinden, bütüncül çoklu durum desen çalışması kullanılmıştır. 4-6 yaş grubu çocuklara verilen eğitim çerçevesinde, okul öncesi öğretmenlerinin ve 4-6 yaş grubu Kur'an Kursu öğreticilerinin, sınıf yönetimi bilgisi ve uygulama becerisi düzeyleri arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları ortaya konmuştur.

2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu; 2022-2023 öğretim yılında Antalya ilinin Kepez ilçesindeki okul öncesi öğretmenleri ile 4-6 yaş grubu Kur'an Kursları'nda görev yapan öğreticiler oluşturmuştur. Bağımsız bir binada eğitim veren 4-6 yaş grubu Kur'an kursunun fazla olmamasından dolayı, anaokullarında eğitim veren okul öncesi öğretmenleri araştırmaya dahil edilmeyerek, ilkokulların bünyesinde açılan anasınıflarında görev yapan okul öncesi öğretmenleri ile Kepez İlçe Müftülüğünün olur yazısında uygun görmüş olduğu 5 Kur'an Kursu'nda görev yapan öğreticilerle sınırlandırılmıştır. Bu özellikleri taşıyan ve araştırmanın çalışma grubunda

yer alan 10 okul öncesi öğretmeni ile 10 öğretici gönüllülük ve ulaşılabilirlik ilkeleri doğrultusunda araştırmaya dâhil edilmiştir.

3. Veri Toplama Aracı

Veri toplama aracının geliştirilmesi için öncelikle literatür taraması yapılarak yarı yapılandırılmış görüşme formu hazırlanmıştır. Hazırlanan yarı yapılandırılmış görüşme formu nitel araştırmalar konusunda deneyimli üç uzman tarafından incelenmiştir. Uzmanların görüşleri doğrultusunda yarı yapılandırılmış görüşme tekniğine uygun olarak görüşme sorularında gerekli düzenlemeler yapılarak uygulamaya hazır hale getirilmiştir. Görüşme formunun birinci bölümde katılımcıların demografik özelliklerini belirlemeye yönelik sorular, ikinci bölümünde ise okul öncesi öğretmenlerinin ve öğretmenlerin sınıf yönetimi becerilerini belirlemeye ve sınıf yönetimi açısından karşılaştırılmasına yönelik açık uçlu sorulara yer verilmiştir.

4. Verilerin Toplanması

08/09/2022 tarihli ve 288 sayılı Etik Kurul kararıyla Akdeniz Üniversitesi'nden izin alındıktan sonra, Antalya İl Milli Eğitim Müdürlüğü'nün 11/10/2022 tarihli ve 60521115 sayılı olur yazısı ile Kepez İlçe Müftülüğü'nün 16/09/2022 tarihli ve 2888684 sayılı olur yazısına dayanarak veri toplama süreci başlatılmıştır. Antalya ili Kepez ilçesinde bulunan ilkokullara bağlı anasınıflarına ve Kepez İlçe Müftülüğü'nün olur yazısında uygun görmüş olduğu Kur'an Kurslarına bizzat gidilerek öğretmenlerin ve öğretmenlerin uygun oldukları gün ve saatlerde, yüz yüze bireysel görüşmeler yapılarak veriler toplanmıştır. Görüşmeler 45-60 dakika sürmüştür. Görüşme sırasında katılımcılardan elde edilen yanıtlar, araştırmacı tarafından yazılarak kaydedilmiştir.

5. Verilerin Analizi

Araştırma verilerinin çözümlenmesinde betimsel analiz tekniğinden yararlanılmıştır. Oluşturulan temalar, bulgular kısmında maddeler halinde sunulmuştur. Katılımcıların verdikleri yanıtların sıklığına göre, tematik bir sınıflama ve bu tematik sınıflamaya bağlı olarak frekans sıklığı ve tablolar verilmiştir. Araştırmaya katılan okul öncesi öğretmenleri Ö1-Ö10, Kur'an Kursu öğretmenleri K1-K10 olarak kodlanmıştır.

6. Geçerlik ve Güvenirlik

Araştırmanın geçerliğini artırmak için, görüşme formu hazırlanırken, ilgili literatür incelemesi sonucunda sınıf yönetiminin boyutları ile ilgili kavramsal çerçeve oluşturulmuştur. Kategoriler bir tema altında bir araya

getirilip, birbiriyle ilişkisi gözden geçirilerek bütünlük sağlanmaya çalışılmıştır. Oluşturulan temalar ve kodlar uzman görüşüne sunulmuş, alanında uzman iki öğretim üyesi tarafından kontrol edilmiştir. Gelen dönütler doğrultusunda tema ve kodlarda gerekli düzenlemeler yapılarak son şekli verilmiştir. Araştırmanın güvenilirliğini artırmak için temalar ve kodlar açıklanırken karşılaştırmalı olarak sunulmuş ve katılımcıların doğrudan ifadelerine yer verilmiştir. Elde edilen bulguların bazıları yorum yapılmadan doğrudan verilmiştir.

B. Bulgular

Bu bölümde, çalışmanın amaçları doğrultusunda toplanan verilerin analizi sonucunda araştırmanın alt problemleri üzerine elde edilen bulgular sunulmuştur.

1. Günlük Eğitim Akışını Planlama

Araştırmaya katılan öğretmenlerin ve öğreticilerin “Sınıfınızda bir günlük eğitim akışını planlarken nelere dikkat etmektesiniz?” sorusuna verdikleri cevaplara ilişkin bulgular Tablo 1.'de verilmiştir.

Tablo 1. Öğretmenlerin ve öğreticilerin günlük eğitim akışını planlamada dikkat ettikleri faktörler

Öğretmenler	n	Öğreticiler	n
Gelişim düzeyleri	7	Haftalık Bülten	9
Kazanım ve göstergeler	6	Planda Esneklik	7
Çocukların ihtiyaçları	5	Günlük plan	6
Hazırbulunuşluk	5	Çocukların Psikolojik Durumları	3
Sınıf materyalleri	4	Güne Başlama	3
Çocukların ilgileri	4	4-6 Yaş Yıllık Ders Planı	3
Zamanı etkili kullanmak	4	Sosyal Medya Kaynağı	3
Aylık plan	3	Hazırbulunuşluk	3

Tablo 1. incelendiğinde, okul öncesi öğretmenlerinin, bir günlük eğitim akışını planlarken dikkat ettikleri faktörler; çocukların gelişim düzeyleri, kazanım ve göstergeler, çocukların ihtiyaçları, hazırbulunuşluk, sınıftaki materyal durumu, çocukların ilgileri, zamanı etkili kullanma ve aylık plan şeklinde olduğu söylenebilir. Kur'an Kursu öğreticilerinin, bir günlük eğitim akışını planlarken dikkat ettikleri faktörler ise; haftalık bülten, planda esneklik, günlük plan, çocukların psikolojik durumları, güne başlama, 4-6 yaş yıllık ders planı, sosyal medya kaynağı, hazırbulunuşluk şeklinde

sıralanmaktadır.

Tablo 1.'de katılımcıların bir günlük eğitim akışını planlarken dikkate aldıkları faktörlere yönelik görüşleri aşağıda sıralanmıştır.

Aylık planlarımızda bulunan kazanım ve göstergeler doğrultusunda, bölgenin şartlarına göre, sınıfımın materyal açısından durumunu dikkate alarak, çocukların ilgi, istek, ihtiyaç ve yaş grubuna göre uygun etkinliklerle eğitim akışını planlıyorum (Ö1).

İl Müftülüğünün bize vermiş olduğu haftalık bültenimiz var. Günlük planlarımızda İl Müftülüğünün hazır planını kullanıyorum. Bu plana kendim eklemeler yapıyorum, çocukların genel durumuna göre, çocuklar almaya istekliyse eklemeler yapıyorum (K4).

Planımızda bulunan kazanım ve göstergelere, çocukların gelişim düzeylerine dikkat ediyorum. Çocuklar bunu alabilecek mi, alamayacaklar mı? Ona göre etkinliklerini seçiyorum. Hazırbulunuşluklarına bakıyorum. Sınıfımdaki materyallere bakıyorum ona göre planımı hazırlıyorum (Ö5).

Haftalık bülten yayınlanır, Telegramda, WhatsApp'ta onlara çok dikkat ederim. Günlük her şeyden haberdar olmaya çalışırım. O plandan, Telegramdan, WhatsApp'tan onları incelerim (K5).

2. Sınıf Ortamını Etkileyen Fiziksel Etmenler

Araştırma grubunu oluşturan öğretmenlerin ve öğreticilerin sınıflarını; ısı, ışık, renk, gürültü, sınıf büyüklüğü ve sınıf mevcudu, öğrenme merkezlerinin konumu, düzenlenmesi ve çocukların oturma düzeni açısından değerlendirmelerine yönelik verilerden elde edilen bulgulara aşağıda maddeler halinde yer verilmiştir.

a. Isı, Işık, Renk ve Gürültü

Araştırmaya katılan öğretmenlerin ve öğreticilerin "Sınıfınızı; ısı, ışık, renk ve gürültü açısından değerlendirir misiniz?" sorusuna verdikleri cevaplara ilişkin bulgular Tablo 2.'de verilmiştir.

Tablo 2. Öğretmenlerin ve öğreticilerin sınıflarını; ısı, ışık, renk ve gürültü açısından değerlendirmeleri

Öğretmenler	n	Öğreticiler	n	
Isı Konforu Açısından	Klima ile iklimlendirme	10	Klima ile iklimlendirme	5
	Yeterli gün ısı	1	İyi	4
			Yeterli gün ısı	1
Işık Konforu Açısından	Yeterli gün ışığı	9	Yeterli gün ışığı	4
	Yapay aydınlatma	3	İyi	4
			Yapay aydınlatma	1
	Ferah	3	İyi	4

Renk Açısından	Gözü yormayan	3	Ferah	3
	Açık renk	2	İç karartıcı değil	1
	Nötr renk	2	Açık renk	1
	Okul öncesi eğitime uygun	2	Dikkat ve ilgi çekici renkler	1
Gürültü Açısından	İçsel gürültüden	4	İyi	4
	Dışsal gürültüden etkilenmeme	3	İçsel gürültüden etkilenmeme	3
	Yeterli Ses Yalıtımı	3	Yeterli Ses Yalıtımı	2
			Dışsal gürültü	2
			İçsel gürültü	1

Tablo 2. incelendiğinde okul öncesi öğretmenleri sınıf yönetimini etkileyen ısı, ışık, renk ve gürültü gibi fiziksel etmenleri daha detaylı yanıtlar vererek değerlendirirken, öğreticilerin çoğunluğunun geçişirici ifadeler (iyi) kullandıkları tespit edilmiştir.

Tablo 2.'de katılımcıların konu hakkındaki görüşlerinden bazıları şu şekildedir.

Isı Konforu Açısından	<i>Sınıfımda klima ile ısıtma soğutma yaptığım için hava durumuna göre ayarlıyorum (Ö9).</i>	<i>Sınıfımın ısısı iyi, ışık, renk, gürültü açısından her yönden iyi (K6).</i>
Işık Konforu Açısından	<i>Pencere yüksekliği ve büyüklüğü ışık girişi açısından uygun olduğu için yeterli güneş ışığı almaktadır. Yetersiz olduğu zaman sınıf aydınlatmalarını kullanıyorum (Ö1).</i>	<i>Her konuda yeterli olduğunu düşünüyorum (K2).</i>
Renk Açısından	<i>Sınıfım renk açısından açık renkli, ferah, gözü yormuyor (Ö3).</i>	<i>Oyun odamız çok karanlık, ışısız, kesinlikle durulmaz, kullanışsız bir yer ama sınıfım öyle değil, aydınlık (K8).</i>
Gürültü Açısından	<i>Anasınıfı bölümünün ilkokuldan ayrı bir bölümde bulunması gürültüden uzak olmasını sağlıyor (Ö8).</i>	<i>Ana yolun kenarında olması nedeniyle yol çalışmaları yapıldığı zamanlarda rahatsız oluyoruz. (K4).</i>

b. Öğrenme Merkezlerinin Oluşturulması

Katılımcıların "Sınıfınızı; öğrenme merkezlerinin konumu ve

düzenlenmesi açısından değerlendirir misiniz?" sorusuna verdikleri cevaplara ilişkin bulgular Tablo 3.'de verilmiştir.

Tablo 1. Öğretmenlerin ve öğrencilerin sınıflarını öğrenme merkezleri açısından değerlendirmeleri

Öğretmenler	n	Öğreticiler	n
Geçici öğrenme merkezi oluşturma	6	Öğrenme merkezi yok	9
Sesli ve sessiz merkezin yan yana olmaması	5	Geçici öğrenme merkezi oluşturma	2
Ulaşılabilir olması	3	Sınıfta sadece kitap merkezi var	1
Günlük plana uygun	2	Günlük plana uygun	1
Panolar oluşturma	2		
Öğrenme merkezlerine uygun materyaller olması	1		
Gerçek materyal kullanma	1		
Merkezlere görsel etiketleme yapma	1		

Tablo 3. incelendiğinde, öğretmenlerin değerlendirmelerine göre, günlük plana uygun olarak merkezlerin düzenlenmesini, geçici öğrenme merkezi oluşturulmasını ve sesli ile sessiz merkezlerin yan yana olmasını daha fazla önemsedikleri görülmektedir. Ayrıca öğrenme merkezlerinin ulaşılabilir olmasına ve oluşturdukları merkezlerde uygun ve gerçek materyaller kullanmaya dikkat ettikleri tespit edilmiştir. Öğreticilerin sınıflarında öğrenme merkezlerinin olmadığı ve bazı öğreticilerin geçici öğrenme merkezi oluşturduğu tespit edilmiştir.

Öğretmenler ve öğrenciler, sınıflarını öğrenme merkezleri açısından değerlendirmelerinde vermiş oldukları yanıtlardan bazıları şu şekildedir.

Okul öncesi programda belirtilen bütün öğrenme merkezleri bulunmaktadır (Ö4).

Sınıflarımızda öğrenme merkezlerimiz yok (K6).

Öğrenme merkezlerini planlarken kitap merkezinin yanına sesli merkez ayarlamamaya çalışıyorum. Günlük planımdaki temaya göre geçici oluşturduğum merkezde düzenlemeler yapıyorum (Ö7).

Sınıfta öğrenme merkezleri yok. Sınıfım ince ve uzun bir sınıf olduğu için bölmek çok da mümkün değil. (K3).

c. Oturma Düzeni

Katılımcıların “Sınıfınızı; çocukların oturma düzeni açısından değerlendirir misiniz?” sorusuna verdikleri cevaplara ilişkin bulgular Tablo 4.'de yer almaktadır.

Tablo 2. Öğretmenlerin ve öğreticilerin sınıflarını oturma düzeni açısından değerlendirmeleri

Öğretmenler	n	Öğreticiler	n
U şeklinde	8	U şeklinde	6
Etkinliğe göre oturma düzeninde değişiklik yapma	6	Etkinliğe göre oturma düzeninde değişiklik yapma	3
Çocukların istedikleri yere oturması	4	Çocukların istedikleri yere oturması	3
Küme şeklinde	3	Masanın etrafında birbirlerini görecektir şekilde	3
Yarım ay şeklinde	1	Küme şeklinde	2
1 erkek 1 kız dengelemesi	1	Daire şeklinde	1
Büyük grup şeklinde	1	Boy sırasına göre	1
		1 erkek 1 kız dengelemesi	1

Tablo 4.'teki bulgulara göre, öğretmenler ve öğreticiler etkinlik türlerine göre oturma düzenlerini bireysel, küçük grup ve büyük grup olarak değiştirdikleri, kitap okuma etkinliklerinde yarım daire veya çember şeklinde oturma düzeni tercih ettikleri ve öğrenci merkezli oturma düzenini benimsedikleri görülmektedir.

Öğretmenler ve öğreticiler, Tablo 4.'te sınıflarını oturma düzeni açısından değerlendirdiklerinde vermiş oldukları yanıtlardan bazıları şu şekildedir.

Küçük gruplar halinde küme olarak masalarda istedikleri yere oturacakları şekilde düzenliyorum. Kitap okuma etkinliğinde U şeklinde ya da yarım daire şeklinde oturtuyorum. Etkinliğin çeşidine göre oturma düzeninde değişiklikler yapıyorum (Ö1).

Bir kız, bir erkek oturtmaya çalışıyorum daha çok, o zaman biraz daha iyi oluyor diye düşünüyorum (K6).

Masaları öğrenme merkezlerinin aralarında 4 farklı yere yerleştiriyorum. Çocuklar etkinliklerde istedikleri masalara oturabiliyorlar (Ö8).

Çocukların birbirleriyle daha iyi iletişim kurabilmeleri için birbirlerini görebilecekleri şekilde oturtuyorum. Kitap okuma etkinliğinde U düzenini kullanıyorum. Yaptığım etkinliğe göre farklı oturma düzenleri de kullanabiliyorum (Ö6).

Çocukları U şeklinde oturtuyorum. Yaptığım etkinliklere göre değiştiriyorum mesela oyun odasında, hikâye okurken çember şeklinde oturuyoruz (K4).

Sınıfta boy sırasına göre oturtuyorum. Hasta olan varsa klimanın yanına, pencerenin yanına oturtmuyorum. Çocuklar birbirini görecektir şekilde masanın etrafında oturuyorlar (K5).

3. Sınıf Kuralları Oluşturma

Araştırma grubunu oluşturan öğretmenlerin ve öğreticilerin “Sınıf kurallarını oluştururken nasıl bir yol izlemektesiniz? Lütfen açıklayınız.” Sorusuna verdikleri cevaplara ilişkin bulgular Tablo 5.’te verilmiştir.

Tablo 3. Öğretmenlerin ve öğreticilerin sınıf kurallarını oluştururken izledikleri yollar

Öğretmenler	n	Öğreticiler	n
Çocuklarla birlikte	10	Uyum haftasında	10
Uyum haftasında	8	Çocuklarla birlikte	7
Mantıklı ve uygulanabilir olması	4	Somut örnekler kullanma	7
Somut örnekler kullanma	4	Kuralları hatırlatma	4
Kuralları hatırlatma	3	Kurallara uyma ya da uymama sonucunda neler olacağını anlatma	3
Kuralları anlatma	3	Az sayıda kural oluşturma	2
Kurallara uyma ya da uymama sonucunda neler olacağını anlatma	1	Kuralları anlatma	1
Kuralların ifade ediliş tarzı	1	Kuralların ifade ediliş tarzı	1
Kuralların dikte edilmemesi	1		
Az sayıda kural oluşturma	1		

Tablo 5. incelendiğinde, öğretmenlerin ve öğreticilerin, sınıf kurallarını oluştururken izledikleri yolu değerlendirirken benzer şekilde ifadeler yer verdikleri görülmektedir. Ancak öğreticilerin sınıf kurallarını uyum haftasında, öğrenciler ile birlikte belirlediklerini söylediler de uygulamada bu durumun gerçekleşmediği ve kural belirlemede olumsuz

cümle olmaması gerekirken bu ayrıntıya dikkat etmedikleri gözlemlenmiştir.

Tablo 5.'te öğretmenlerin ve öğreticilerin sınıf kurallarını belirlerken izledikleri yollar ile ilgili vermiş oldukları yanıtlardan bazıları şu şekildedir.

Kuralları okulun ilk gününden itibaren, uyum haftası ile birlikte çocuklarında fikirlerini alarak belirlemeye çalışıyorum. Kuralların uygulanabilir olmasına, çocukların ilgi, ihtiyaç ve beklentilerini dikkate alarak oluşturmaya çalışıyorum. Görseller kullanarak, eğitici videolar izleterek, kuralları hatırlatarak, tekrar teknikleri kullanarak çocukların benimsemelerini sağlıyorum (Ö1).

Her gün tekrar ederek, görselleri de sınıfa asarak, yapma diyerek değil de ne yapıyorduk çocuklar? Biz sessiz oluyorduk değil mi? Ses çıkarmıyorduk değil mi? ya da arkadaşımıza vurmuyorduk değil mi? Zarar vermek iyi bir şey değil mi? diyerek, hatırlatıyorum (K3).

Kuralların ihtiyaç olduğu algısını çocuklara hissettirmeye çalışıyorum. Neden kuralları koyuyoruz? Neden kurallara uymalıyız? Şeklinde anlatıyorum. Genelde olumlu ifadeler kullanıyorum mesela sınıfta koşmamalısın yerine yavaş yürümelisin şeklinde ve tabii ki onların fikirlerini de alarak kuralları oluşturuyoruz (Ö6).

Her gün hemen hemen bir kural koyarak başlıyoruz. Örneğin sınıftan dışarıya izinsiz çıkmak yok. Tuvalete giderken veya su içmeye giderken izin almadan gitmek yok diye bir kural veriyoruz. (K9).

4. Sınıf Kurallarının Uygulanması

Katılımcıların "Sınıf kurallarını uygularken nasıl bir yol izliyorsunuz? Lütfen açıklayınız." Sorusuna verdikleri cevaplara ilişkin bulgular Tablo 6.'da verilmiştir.

Tablo 4. Öğretmenlerin ve öğreticilerin sınıf kurallarını uygularken izledikleri yollar

Öğretmenler	n	Öğreticiler	n
Sınıf kurallarını hatırlatma	7	Sınıf kurallarını hatırlatma	7
Öğretme amaçlı teknikleri uygulama	5	Yaptırım uygulama	5
Tutarlı olma	4	Öğretme amaçlı teknikleri uygulama	2
Rol model olma	4	Tutarlı olma	2
Ödüllendirme	3	Rol model olma	1
Yaptırım uygulama	2	Kuralı tekrar öğretme	1
Sınıf kuralları hakkında velileri bilgilendirme	1		

Tablo 6. incelendiğinde, okul öncesi öğretmenlerinin, sınıf kurallarını uygularken izledikleri yolun; sınıf kurallarını hatırlatma, öğretme amaçlı teknikleri uygulama, rol model olma, tutarlı olma, ödüllendirme şeklinde olduğu söylenebilir. Öğreticilerin, sınıf kurallarını uygularken izledikleri yolun ise; en çok sınıf kurallarını hatırlatma, daha sonra yaptırım uygulayarak öğrenciyi cezalandırmaya yönelik tutum sergiledikleri ve öğretme amaçlı teknikleri uygulama şeklinde sıralandığı görülmektedir.

Tablo 6.'da öğretmenlerin ve öğreticilerin sınıf kurallarını uygularken izledikleri yollar ile ilgili vermiş oldukları yanıtlardan bazıları şu şekildedir.

Kurallara uygun davranışlar sergilediklerinde ödüllendiririm (Ö8). Sınıf kurallarına kim uymuyorsa tahtaya ismini yazacağım dediğim zaman oturuyorlar (K1).

Günlük hayattan ve çocukların yaşantılarından örnekler vererek, beyin fırtınası yapıp, sonucunda neler olabileceğini düşünmelerini sağlıyorum. Oyunlarla, şarkılarla kuralları anlamalarını ve uygulamalarını sağlıyorum. Tutarlı ve kararlı olmaya çalışıyorum. Kurallara uymayanlarla önce konuşuyorum, bir düşünme koltuğu belirledik, kurallara uymayan düşünme koltuğunda oturuyor (Ö5).

Oyun odasında çocuklar oyun oynarken kavga etmek yok diyoruz. Kavga eden olursa belli bir süre oturup, düşünmesini söylüyorum. Neden öyle davrandığını soruyorum. Çocuk oyun havuzuna top atarsak oyun odasından çıkacağım diyor. Top atarlarsa da oyun odasından çıkıyor. Kendi belirlediği kuralları uyguluyor. Kurallara neden uymaları gerektiğini anlatıyorum (K4).

Bununla ilgili önce bir sorun oluştururum ve soruna nasıl bir çözüm yolu bulabiliriz diye çocuklarla beyin fırtınası yaparım (Ö10).

Sınıfta mesela konuşurken 3 x alan biliyor sorumluluğunu, oyun odasına o gün girmeyeceğini ceza şeklinde değil de kural olarak (K2).

5. İstenmeyen Davranışların Yönetimi

Okul öncesi öğretmenlerinin ve 4-6 yaş grubu Kur'an Kursu öğreticilerinin "Sınıfınızdaki (varsa) istenmeyen davranışların çözümünde uyguladığınız stratejileri açıklar mısınız?" sorusuna verdikleri cevaplara ilişkin bulgular Tablo 7.'de verilmiştir.

Tablo 7. incelendiğinde, okul öncesi öğretmenlerinin öncelikle çocuk ile konuşup, çocuğun olumsuz davranışını fark etmesini sağlayarak çözüm üretmeye, ardından sınıf kurallarını hatırlatarak yaşanan durumu çözmeye çalıştıkları; sınıf içinde çözemedikleri durumlarda ise çocuğun ailesiyle iletişime geçilerek, ayrıca okul rehberlik öğretmenine danışılarak uzman desteği de alındığını ve süreci bu şekilde aşamalandırdıkları görülmektedir. Öğreticilerin ise bireysel konuşma, ailenin problem çözme sürecine dâhil

olması, ceza verme, neden yapıp yapmaması ile ilgili açık ve anlaşılır şekilde anlatma, problemin kaynağını saptamak, empati kurmasını sağlama şeklinde aşamalandırdıkları ve çocuğun istenmeyen davranışını söndürmek için ikinci tip ceza kullanarak cezalandırdıkları öğretmenler tarafından ifade edilmiştir.

Tablo 7. Öğretmenlerin ve öğretmenlerin istenmeyen davranışların yönetiminde kullandıkları stratejiler

Öğretmenler	n	Öğreticiler	n
Bireysel konuşma	9	Bireysel konuşma	7
Ailenin problem çözme sürecine dâhil olması	8	Ailenin problem çözme sürecine dahil olması	4
Sınıf kurallarını hatırlatma	5	Ceza verme	3
Çocuğu okul rehberlik servisine yönlendirme	5	Neden yapıp/yapmaması ile ilgili açık ve anlaşılır şekilde anlatma	3
Ödül-ceza yöntemi	4	Problemin kaynağını saptamak	3
İstenmeyen davranışı görmezden gelme	2	Empati kurmasını sağlamak	2
Davranışın sonucunu anlamasını sağlamak	2		1
Problemin kaynağını saptamak	1	Çocuğu okul rehberlik servisine yönlendirme	1
Neden yapıp/yapmaması ile ilgili açık ve anlaşılır şekilde anlatma	1		
Çocukların olumlu yönlerini görüp teşvik etmek	1		
Empati kurmasını sağlamak	1		
İstenilen davranışı pekiştirme	1		
Problem çözme yeteneğini geliştirme	1		

Tablo 7.'de öğretmenlerin ve öğretmenlerin sınıflarındaki istenmeyen davranışların yönetimi ile ilgili vermiş oldukları yanıtlardan bazıları şu şekildedir.

Konuşarak halletmeye çalışıyorum, sınıf kurallarını hatırlatıyorum. Halledemezsem aile ile iletişime geçiyorum, ortak bir çözüm yolu bulmaya çalışıyorum. O da olmazsa ödül yöntemi kullanırım. İşin içinden çıkamıyorsam rehberlik servisine yönlendiririm (Ö9).

Böyle bir durum olduğunda çocuklar hemen bana şikâyet ediyorlar. Bunun yanlış bir hareket olduğunu ben sözle ikna etmeye çalışıyorum. Tekrar yaptığında hemen arkadaşları tepkili bir şekilde müdahale edince bir daha o davranışı yapmayı bırakıyor (K5).

6. Sınıf İçi İletişimde Kullanılan Strateji ve Yöntemler

Okul öncesi öğretmenleri ve 4-6 yaş grubu Kur'an Kursu öğretmenlerinin "Sınıf içi iletişim kapsamında hem çocukların birbirleriyle olan iletişimlerini hem de sizin çocuklarla olan iletişimimizi güçlendirmek adına kullandığınız stratejiler veya yöntemler nelerdir?" sorusuna verdikleri cevaplara ilişkin bulgular Tablo 8.'de verilmiştir.

Tablo 8. Öğretmenlerin ve öğrencilerin sınıf içi iletişimlerini güçlendirmek için kullandıkları yöntemler

	Öğretmenler	n	Öğreticiler	n
Öğretmen-Çocuk Arasındaki İletişim	Öğrencileri dinleme	9	Çocuklarla yakın ilişkiler kurma	7
	Çocuklarla yakın ilişkiler kurma	8	Sınıf kurallarını hatırlatma	5
	"Ben Dili" kullanma	4	Göz teması kurma	3
	Olumlu ifadeler kullanma	3	Öğrencileri dinleme	1
	Göz teması kurma	3		
Çocuk - Çocuk Arasındaki İletişim	Sosyalleşme becerilerini geliştirmek	8	Sosyalleşme becerilerini geliştirmek	3
	Ortak etkinlikler yapmak	5	Benlik duygusunu geliştirmek	3
	Benlik duygusunu geliştirmek	5	Ortak etkinlikler yapmak	1
	Çocukları gözlemlemek	2	Çocukları gözlemlemek	1

Tablo 8. incelendiğinde, öğretmenlerin ve öğreticilerin, çocukların birbirleriyle olan iletişimlerinde benzer stratejileri kullandıkları görülmektedir. Ancak çocuklarla olan iletişimlerde kullanılan sınıf yönetimi stratejisi ve yöntemlerini öğretmenlerin öğreticilerden daha çok kullandığı görülmektedir. Çocukların kendileriyle olan iletişimlerini güçlendirmek adına öğretmenler daha çok öğrencileri dinlerken öğreticilerde son sırada görülmektedir. Ayrıca, öğretmenlerin çocuklarla kurdukları yakın ilişkilerde, ben dilini kullanma, olumlu ifadeler kullanma ve göz teması kurma gibi öğretim yöntemlerini tercih ettikleri, öte yandan öğreticilerin çocuklarla yakın ilişki kurma, sınıf kurallarını hatırlatma, göz teması kurma ve öğrencileri dinleme gibi öğretim yöntemlerini kullandıkları gözlemlenmiştir.

Tablo 8.'de öğretmenlerin ve öğreticilerin çocuklar ile arasındaki iletişim hakkında vermiş oldukları yanıtlardan bazıları şu şekildedir.

Öğretmen-Çocuk Arasındaki İletişim

Çocukların konuşmalarını sonuna kadar dinliyorum, onlarla birlikte oyunlar oynuyorum, etkinlikleri onlarla birlikte yapıyorum, onların kurduğu oyunlara dahil olmaya çalışıyorum, onlara isimleriyle hitap ediyorum. Okuldan giderlerken hepsiyle tek tek selamlaşıyorum, sevdiğimi söylüyorum ve sarılıyorum bu şekilde güçlendirmeye çalışıyorum (Ö7).

Çocuklarla konuşarak, onların boy seviyesine inerek, güler yüzlü yaklaşıyorum. Onların kurdukları oyunlara katılarak, onlarla konuşurken sevgi sözcükleri kullanarak iletişimimi güçlendirmeye çalışıyorum (Ö5).

Çocuk-Çocuk Arasındaki İletişim

Grup çalışmalarıyla, akran öğretimi ile birbirleri ile iletişim kurmalarını desteklerim. Aralarında bir sorun olduğu zaman kendileri çözmeleri için onları yönlendiririm, rehberlik ederim (Ö2).

Özellikle bir strateji yapmıyorum. Çocuklarla kolay anlaştığım için çekimser bir çocuk olursa ona biraz daha sıcak davranıyorum. İletişim açısından da arkadaş gibiyim. Beni de çok sıcak görüyorlar, abla gibi görüyorlar diyebilirim. Ciddileştiğim anda da zaten bakışlarımdan anlayıp susuyorlar (K2).

Sevgiyle yaklaşıyorum, onların seviyesine inmeye çalışıyorum, oyunlarına katılıyorum, onların sevdiği kahramanlar varsa onları öğrenmeye çalışıyorum, onlarla ortak yön bulmaya çalışıyorum, onların dilinden konuşuyorum. Gönül bağı kurmaya çalışıyorum. Mesela yalnız bir çocuk varsa onu oyuna dahil etmek için ben de onlarla birlikte oynuyorum (K4).

Birbirlerine saygılı olmalarını söylüyorum. Arkadaşlarına vurmamalarını, arkadaşını dinlemesini söylüyorum. Birisi konuşurken diğerinin sözünü kesmemesini de söylüyorum sürekli (K5).

Aynı çocukların birlikte olması yerine farklı çocukların birlikte etkinliklere katılmalarını sağlıyorum. Küçük grup etkinlikleriyle hem iletişimimi hem de sosyalleşmelerini sağlıyorum. Kendilerinin çözebilecekleri sorunlar da bana gelmemelerini, kendi başlarına halletmelerini istiyorum (Ö8).

Özellikle konuşma sırasında iki kişi konuşurken diğerlerinin dinlemesi konusunda sürekli bir hatırlatmada bulunuyorum, birbirlerine saygı duymaları konusunda destek olmaya çalışıyorum. Çocukların birbirleriyle olan geçimsizlikleri olduğu zaman kendi aralarında çözmeleri için ortam oluşturuyorum (K7).

7. Aile ile İletişim Kurma Yolları

Okul öncesi öğretmenlerin ve 4-6 yaş grubu Kur'an Kursu öğreticilerinin "Çocuğun gelişiminin değerlendirilmesi ve izlenmesi sürecinde ailelerle hangi iletişim kurma yollarını kullanmaktasınız?" sorusuna verdikleri cevaplara ilişkin bulgular Tablo 9.'da verilmiştir.

Tablo 9. Öğretmenlerin ve öğreticilerin aile ile iletişim türlerine ilişkin görüşleri

Öğretmenler	n	Öğreticiler	n
Bireysel görüşmeler	10	Teknoloji kullanımı	7
Ev ziyaretleri	7	Bireysel görüşmeler	6
Telefon görüşmeleri	6	Telefon görüşmeleri	5
Teknoloji kullanımı	5	Ev ziyaretleri	3
Bültenler	4	Veli toplantıları	2
Aile katılım etkinlikleri	3	Bültenler	2
		Aile katılım etkinlikleri	1

Tablo 9. incelendiğinde, öğretmenlerin ve öğreticilerin aile ile iletişim kurma yöntemlerine ilişkin vermiş oldukları cevaplar benzerlik göstermektedir. Öğretmenlerin velilerle bireysel görüşmelere ve ev ziyaretlerine önem verdikleri, öğreticilerin ise görüşmelerini daha çok teknolojiden faydalanarak mesajlaşma yoluyla ya da arayarak gerçekleştirmeyi tercih ettikleri tespit edilmiştir.

Tablo 9.'da öğretmenlerin ve öğreticilerin aile katılım yöntemleri ile ilgili vermiş oldukları yanıtlardan bazıları şu şekildedir.

Okulda yaptığımız etkinlikleri içeren aylık bültenler gönderiyorum. Velilerle randevulararak yüz yüze görüşme yapıyorum. İhtiyacı olduğu düşündüğüm

Genelde ben ders dışında birebir konuşurum. Her zaman veli ile benim bir iletişimim vardır. Ev ziyareti yaparım. WhatsApp grubumuz var, bireysel de

çocukların evlerine giderek veli ziyareti yapıyorum. Sınıf için kurmuş olduğum WhatsApp grubundan da gerekli bilgilendirmeler yapıyorum (Ö1).

Aile ile telefondan iletişime geçiyorum. Pandemi döneminde Zoom toplantıları yaptım. Veli ziyaretleri yapıyorum. Okulda bireysel görüşmeler yapıyorum (Ö2).

Sonuç ve Öneriler

Bu araştırmada, Antalya ili Kepez ilçesindeki ilkokullara bağlı anasınıflarında görev yapan okul öncesi öğretmenleri ile 4-6 yaş Kur'an Kursları'nda çalışan öğreticilerin sınıf yönetimi bilgi ve beceri düzeyleri incelenmiş ve karşılaştırılmıştır.

Araştırma sonuçları, öğretmenler ile öğreticiler arasında günlük eğitim akışını planlama konusunda farklı yaklaşımlar olduğunu ortaya koymaktadır. Öğretmenler genellikle MEB'in 2013 Okul Öncesi Eğitim Programına yönelik bilgi sahibi oldukları ve bu programa uygun olarak planlama yaptıklarını belirtmektedirler. Kaf'a (2018) göre, öğretmenlerin planlama sürecinde çocukların tüm gelişim alanlarını dikkate alarak etkinlikleri çeşitlendirmeleri hem eski programlarda hem de 2013 Okul Öncesi Eğitim Programı'nda önemli bir husus olarak vurgulanmaktadır. Düzgün (2014), öğretmenlerin aylık ve günlük planlarını hazırlarken çocukların hazırbulunuşluk düzeylerine, sınıfın fiziksel durumuna ve çocukların yaş gruplarına özel bir dikkat gösterdiklerini bulmuştur. Uzun (2007) tarafından yapılan araştırma ise, öğretmenlerin çoğunun günlük eğitim planlamalarında kazanımlar ve göstergeler doğrultusunda etkinlikler düzenleyerek, çocukların gelişim seviyelerini, ilgi ve ihtiyaçlarını dikkate aldıklarını ortaya koymuştur. Bu bulgular, mevcut çalışmanın, günlük eğitim akışını planlarken çocukların gelişim seviyeleri, ilgi ve ihtiyaçları ile hazırbulunuşluk durumlarına, kazanım ve göstergelere odaklandığını gösteren sonuçlarını desteklemektedir.

Kur'an Kursu öğreticilerinin günlük eğitim akışlarını planlarken, müftülüğün haftalık olarak hazırladığı planları takip ettikleri ve çocuk odaklı planlama yapamadıkları tespit edilmiştir. Bununla birlikte DİB (2022) programında, MEB'in programına benzer planlamalar bulunduğu belirtilmektedir. Ancak öğreticilerin bu planları yürütürken programa bağlı kalamadıkları bu araştırmanın başka bir bulgusu olmuştur. Sarı'ya (2019) göre öğreticiler 4-6 yaş grubu Kur'an Kursları öğretim programının amaçları, temel yaklaşım ve ilkeleri ile ilgili bilgilere sahip ancak uygulamada nasıl

yapacakları konusunda yeterli bilgi birikimine sahip değildirlir. Bu çalışmada da öğretmenlerin günlük eğitim akışını belirlenen planlamaya göre yürütemedikleri tespit edilmiştir. Eldeki verilere göre, okul öncesi öğretmenlerinin günlük eğitim planlama ve uygulama konularında öğretmenlere göre daha yeterli oldukları ortaya konmuştur. Bu durum, öğretmenlerin sınıf yönetimi becerilerinin eğitim akışını planlama yönünden daha etkili olduğunu göstermektedir.

Öğreticiler, sınıf yönetimini etkileyen ısı, ışık, renk ve gürültü gibi fiziksel etmenleri yüzeysel bir şekilde değerlendirirken, okul öncesi öğretmenlerinin ise sınıflarının fiziksel özelliklerini daha detaylı bir perspektifle değerlendirdikleri ve bir okul öncesi sınıfta olması gereken özellikleri somut olarak açıkladıkları gözlemlenmiştir. Yağcı (2018) çalışmasında, 4-6 yaş grubu Kur'an Kurslarının fiziki mekân ve donanım koşullarının, aydınlatma, havalandırma, ısınma ve sınıf özellikleri açısından genel bir standarda sahip olmadığı ve gerekli koşulların sağlandığı kurs sayısının düşük olduğu bulgusuna ulaşmıştır. Bu durum, çocukların sağlıklı ve güvenli bir öğrenme ortamında eğitim almalarını olumsuz etkileyebilir ve bu alanda iyileştirici adımların atılması gerektiğini vurgulamaktadır.

Araştırmaya katılan okul öncesi öğretmenleri ve öğretmenlerin sınıflarında gerçekleştirecekleri etkinliklere göre oturma düzenlerini ayarladıkları, genellikle 'U' düzeni tercih ettikleri ve sabit bir oturma düzeni yerine ihtiyaca göre değişebilen yerleşim düzenini benimsedikleri gözlemlenmiştir. Bu yaklaşım, öğrenci etkileşimini ve öğrenme süreçlerini destekleyen esnek bir sınıf yönetimi stratejisi olarak değerlendirilebilir.

Araştırmaya katılan öğretmenler, sınıflarının fiziksel özelliklerine uygun olarak öğrenme merkezlerini okul öncesi eğitim programına göre yerleştirdikleri ve çeşitlendirdikleri, ayrıca günlük eğitim akışlarında gerektiğinde geçici öğrenme merkezleri oluşturdukları ve düzenledikleri gözlemlenmiştir. Bu çalışmada belirlendiği üzere, 4-6 yaş Kur'an Kursları'nda öğrenme merkezlerinin bulunmadığı saptanmıştır. Şahin (2020) tarafından yapılan araştırmada ise okul öncesi öğretmenlerinin büyük çoğunluğunun sınıfta öğrenme merkezlerini aktif bir şekilde kullandıkları ve bu merkezlerin genellikle blok, kitap, fen, dramatik oyun, müzik ve sanat gibi çeşitli alanlarda düzenlendiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu araştırmada ortaya konan bulgulara ek olarak, Çelik Tüten (2021) çalışmasında, öğretmenlerin öğrenme merkezleri hakkında yeterli bilgiye sahip olmadıkları ve bu merkezlerin kullanım amaçlarının öğretmenler tarafından bilinmemesinin, öğretmenlere sunulan eğitimlerin yetersiz

kalmasının neden olduğu belirlenmiştir. Bu bulgular Doğan'ın (2019) çalışmasında da desteklenmektedir. Doğan, öğretmenlerin öğrenme merkezlerini düzenleme, öğretim yöntem ve tekniklerini kullanma, araç-gereç ve materyal kullanma ve öğrenme sürecini yönetme konularında yeterlik eksiklikleri olduğu sonucuna varmıştır. Bu bağlamda mevcut araştırmanın bulguları, literatürdeki diğer çalışmalarla da tutarlılık göstermektedir.

Öğretmenlerin ve öğretmenlerin sınıf kurallarının belirlenmesi ve uygulanması konusundaki görüşleri karşılaştırıldığında, benzer cevaplar verdikleri ancak bazı farklılıkların olduğu görülmektedir. Öğreticiler, kuralları oluştururken, açıklarken ve hatırlatırken genellikle olumsuz cümle yapılarını tercih ederek yapılmaması gereken davranışlara vurgu yapmaktadırlar. Bu çalışma, sınıf yönetimi bağlamında öğretmenlerin sınıf kurallarının belirlenmesi konusunda kısıtlı kaldığını ortaya koymaktadır. Öte yandan, öğretmenlerin ise sınıf kurallarıyla ilgili daha olumlu ifadeler kullanarak ve bilgi temelli bir yaklaşım sergileyerek hareket ettikleri sonucuna varmaktadır. Çelik Tüten (2021) çalışmasında, öğretmenlerle yapılan görüşmeler sonucunda bazı öğretmenlerin sınıf kurallarının oluşturulmasıyla ilgili bilgi eksikliği yaşadıkları belirlenmiştir. Sınıf kurallarının uygulanmasıyla ilgili olarak ise öğretmenlerin ve öğretmenlerin görüşleri karşılaştırıldığında, öğretmenlerin öncelikle kuralları hatırlatma sürecinde çocukların kuralları içselleştirmesine rehberlik etmek için farklı öğretim yöntemleri ve teknikleri kullandıkları, kuralların tutarlı bir şekilde uygulanmasına özen gösterdikleri tespit edilmiştir. Öğreticilerin kuralları sözlü olarak hatırlattıkları, sınıf kurallarının benimsenmesinde ceza ve tehdit yöntemlerini kullandıkları ya da kendi geçmiş deneyimlerinden faydalandıkları belirlenmiştir. Çelik Tüten (2021) çalışmasındaki bulgular, öğretmenlerin sınıfta çocukları arkadaşlarının yanında uyararak ve gelişim düzeylerine uygun olmayan cezalar vererek oyunlardan dışladıklarını ortaya koymaktadır. Bu durum, öğretmenlerin disiplin yöntemlerini daha etkili ve çocukların gelişimine uygun bir şekilde kullanma ihtiyacını göstermektedir. Aydın (2017) tarafından yapılan çalışma, sınıf yönetimi eğitimi almış öğretmenlerin sınıf kurallarının uygulanmasında daha etkili performans sergilediklerini ortaya koymuştur. Bu bulgular, mevcut araştırmalarla uyumlu bir şekilde değerlendirilebilir.

Öğretmenlerin ve öğretmenlerin sınıf içi iletişim stratejilerini karşılaştıran bu çalışmada, öğretmenlerin çocukların göz seviyesine eğilip; göz teması kurarak dinledikleri, çocuklarla iletişimde olumlu ifadeler ve ben dilini kullandıkları belirlenmiştir. Öte yandan öğretmenlerin ise, örnek verilen

uygulamalarda olumsuz ifadelerle daha fazla yer verdikleri ve genellikle sınıf kurallarını hatırlatmaya yönelik cümleler kullandıkları görülmüştür. Bu bağlamda, öğretmenlerin sınıf içi iletişim becerilerini öğrencilere göre daha etkin kullandıkları sonucuna varılmıştır. Doğan (2019) tarafından belirtilen öğrencilerin çocukların iletişim becerilerini desteklemek için etkinlikler hazırlama konusundaki yetersizlikleri, Gangal'ın (2020) çalışmasında ele alınan pedagojik dokümantasyon eğitimi ile ilgili bulgularla bağlantılıdır. Gangal, pedagojik dokümantasyon eğitimi alan öğretmenlerin sınıf yönetimi becerilerini geliştirdiklerini ve çocuklarla iletişimde daha etkin olduklarını göstermiştir. Bu çalışma, önceki araştırmaların bulgularıyla uyumlu bir şekilde değerlendirilebilir, özellikle öğretmenlerin profesyonel gelişimlerini çocukların iletişim becerilerini nasıl etkilediğini anlamamıza katkı sağlamaktadır.

Öğretmenlerin istenmeyen davranışlarla baş etme sürecindeki aşamaları izledikleri belirlenmiştir; ancak öğrencilerin iletişim yöntemleri ve uygulamaları ile ilgili verdikleri örneklerin ifadeleri tutarlı değildir. Öğreticiler, ceza olarak adlandırmalarına rağmen, çocuklara ikinci tip ceza stratejileri uyguladıkları ve davranış düzeltme amaçlı yöntemleri kullanmadıkları saptanmıştır. Çelik Tüten (2021) çalışması, öğrencilerin problemleri davranış sergileyen öğrencilerle ilgili olarak sorunun kaynağını öğrenmek yerine aileye bir uzmandan destek alınması ve sorun devam ederse okul yönetimi tarafından okuldan uzaklaştırma yoluna gidildiğini belirtmektedir. Ayrıca, öğrencilerin ceza verme eğiliminde olduğu gözlemlenmiştir, bu durum öğrencilerin istenmeyen davranışlara ceza yöntemini tercih ettikleri bulgusunu desteklemektedir. Öte yandan, okul öncesi öğretmenlerin Aydın (2017) tarafından yapılan çalışmada ise sınıf yönetimini sağlamak ve problemleri davranışları önlemek için kısıtlayıcı yöntemler yerine istenmeyen davranışları önleyici ve istenilen davranış destekleyici pedagojik formasyon kapsamında yöntemle benimsedikleri belirtilmiştir. Bu bulgular, öğretmenlerin sınıf içi disiplin yönetimi konusunda farklı yaklaşımlar sergilediğini ve pedagojik formasyonun etkili kullanımının önemini vurgulamaktadır.

Öğretmenlerin ve öğrencilerin aile ile iletişim kurma konusundaki görüşleri benzerlik gösterse de uygulama açısından belirgin farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Okul öncesi öğretmenleri genellikle velilerle birebir görüşmeyi tercih ederken, öğrencilerin ise velilere mesaj atma yöntemini daha çok benimsedikleri gözlemlenmektedir. Yapılan araştırmalarda (Bayraktar, Güven ve Temel, 2016; Çakmak Güleç ve Genç, 2010; Greenwood ve Hickman, 1991; Kang, Horn ve Palmer, 2017) okul öncesi öğretmenlerinin

aile katılımını planlama ve uygulamada gerekli yeterliliklere sahip oldukları tespit edilmiştir. Bu çalışmalar, öğretmenlerin ailelerle etkili iletişim kurma ve iş birliği geliştirme konusundaki yetkinliklerini değerlendirmekte önemli bir referans sağlar. Özdemir Türk (2019) çalışmasında, öğretmenlerin velilerle iletişim kurarken genellikle tek yönlü iletişim kullandıklarını ve bilgilendirme amaçlı olarak WhatsApp uygulamasını tercih ettiklerini belirtmiştir. Doğan (2019) ise, öğretmenlerin ailelerle iletişimi internet üzerinden sağladıklarını ve aile katılımı etkinliklerini yeterince planlayıp gerçekleştirme konusunda eksiklikler olduğunu tespit etmiştir. Bu çalışmalar, öğretmenlerin aile ile iletişimindeki pratikliklerini ve etkileşimdeki zayıflıklarını vurgulayarak, bu araştırmanın sonuçları ile örtüşmektedir.

Sonuç olarak, okul öncesi öğretmenlerinin sınıf imkanlarına ve çocukların gelişim basamaklarına uygun bütüncül bir yaklaşımla hareket ettikleri gözlemlenmiştir. Buna karşın, Kur'an Kursları'nda görevli öğretmenlerin sınıf yönetimi ve pedagojik formasyon konusunda sınırlı bilgi ve beceriye sahip oldukları belirlenmiştir. Öğreticiler, eğitim süreçlerini yeterince planlayamadıkları ve olumlu iletişim stratejileri yerine disiplin yöntemlerini tercih ettikleri için çocukların gelişimini yeterince destekleyemedikleri saptanmıştır. Bu bulgular, okul öncesi öğretmenlerinin bilimsel yöntemler ve olumlu iletişim stratejileri kullanarak sınıf yönetimini etkili bir şekilde sağladığını, Kur'an Kursu öğretmenlerinin ise profesyonel gelişim ihtiyaçlarının bulunduğunu göstermektedir. Araştırmadan elde edilen bulgulara dayalı olarak aşağıda yer alan öneriler verilebilir.

1. Kur'an Kursu öğretmenleri pedagojik formasyon eğitimi almış olanlar arasından seçilmelidir.
2. 4-6 yaş grubu Kur'an Kursu öğretmenleri sınıf yönetimi konusunda hizmet içi eğitime alınabilirler.
3. 4-6 yaş grubu Kur'an Kursu öğretmenlerinin okul öncesi eğitim kurumlarında da staj görmeleri sağlanmalıdır.
4. 4-6 yaş grubu Kur'an Kurslarının fiziksel standartlarının iyileştirilmesinde (öğrenme merkezlerinin düzenlenmesi, çocukların oturma düzenleri vb.) MEB'den destek alınmalıdır.
5. 4-6 yaş grubuna yönelik eğitim veren Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) ile Millî Eğitim Bakanlığı (MEB) kurumlarının eğitim - öğretim uygulamaları (ölçme-değerlendirme, program geliştirme vb.) açısından karşılaştırıldığı bir araştırma yapılmalıdır.



Hakem: Dış, Bağımsız.

Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma "İlkokul bünyesindeki anasınıflarında çalışan öğretmenler ile 4-6 yaş Kur'an kurslarında çalışan öğreticilerin sınıf yönetimi açısından karşılaştırılması" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

2. Yazar Katkıları:

Fikir: AA-ÇA; **Kavramsallaştırma:** AA-ÇA; **Literatür Taraması:** AA-ÇA; **Veri Toplama:** AA; **Veri İşleme:** AA; **Analiz:** AA-ÇA; **Yazma – orijinal taslak:** AA; **Yazma – inceleme ve düzenleme:** AA-ÇA.

3. Etik Kurul İzni:

Bu çalışma için etik kurul izni, Akdeniz Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'nun 8.09.2022 tarihli ve 288 numaralı kararı ile alınmıştır.

4. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.



KAYNAKÇA

AKDAĞ, F. (2022). *4-6 yaş grubu Kur'an kursları üzerine bir araştırma (Denizli ili örneği) [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]*. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

AKTAŞ ARNAS, Y. (2018). Fiziksel ortamların planlanması. Y. Aktaş Arnas ve F. Sadık (Ed.), *Okul öncesinde sınıf yönetimi* içinde (ss. 47-62). Ankara: Pegem Akademi.

ALBAYAK, A. (2023). *İlkokul bünyesindeki anasınıflarında çalışan öğretmenler ile 4-6 yaş Kur'an kurslarında çalışan öğreticilerin sınıf yönetimi açısından karşılaştırılması [Yüksek Lisans Tezi]*. Akdeniz Üniversitesi, Antalya.

AYDIN, D. (2017). *Okulöncesi öğretmenlerinin sınıf yönetimi becerilerinin öğretmenlik stilleri üzerindeki etkisi [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]*. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

BACI, B. (2019). *Kur'an kursları öğretim programı (4-6 yaş grubu) ile okul öncesi eğitimi programının karşılaştırılması [Yayımlanmamış yüksek*

lisans tezi]. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize.

- BAYRAKTAR, V., GÜVEN, G. ve TEMEL, Z. F. (2016). A study into the attitudes of teachers working at preschool education institutions regarding family involvement activities. *Kastamonu Education Journal*, 24(2), 755-770.
- ÇAKMAK GÜLEÇ, H. ve GENÇ, S. Z. (2010). Okul öncesi eğitim kurumlarındaki okul aile iş birliği hakkında öğretmenler ve ailelerin görüşlerinin değerlendirilmesi. *Eğitim ve Bilim*, 35(155), 158-171.
- ÇELİK TÜTEN, A. (2021). *Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 yaş Kur'an kursu Başkanlığı sınıf yönetimi becerilerinin incelenmesi [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]*. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul.
- DERETARLA Gül, E. (2008). Meşrutiyet'ten günümüze okul öncesi eğitim. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17(1), 269-278.
- DİB. (2022). *4-6 yaş grubu Kur'an kursları öğretim programı*. Ankara.
- DOĞAN, Z. (2019). *4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğreticilerinin eğitim-öğretim yeterlik algıları (Kayseri örneği) [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]*. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- DÜZGÜN, Ü. (2014). *Okul öncesi öğretmenlerinin okul öncesi eğitim programı ve 2012 değişikliklerinin uygulanmasına ilişkin görüşleri (Kayseri ili örneği) [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]*. Erciyes Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Kayseri.
- GANGAL, M. (2020). *Okul öncesi eğitim öğretmenlerinin sınıfta istenmeyen davranışlarla başa çıkmaya yönelik uygulamaları ve sınıf yönetimi stratejileri hakkındaki inançlarının incelenmesi [Yayımlanmamış doktora tezi]*. Karadeniz Teknik Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Trabzon.
- GREENWOOD, G. E. ve HICKMAN, C. W. (1991). Research and Practice in Parent Involvement: Implications for Teacher Education. *The Elementary School Journal*, 91(3), 279-288. doi:10.1086/461655
- GÜLTEKİN AKDUMAN, G. (2016). Okul öncesi eğitimin tanımı ve önemi. G. Uyanık Balat (Ed.), *Okul öncesi eğitime giriş* içinde. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.

- GÜNEŞ, A. M. (2021). Özel ve resmi okullarda görev yapan öğretmenlerin tükenmişlik düzeyleri ve sınıf yönetim becerileri arasındaki ilişki. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, (58), 290-311.
- KAF, Ö. (2018). Öğretimin yönetimi. Y. Aktaş Arnas ve F. Sadık (Ed.), *Okul öncesinde sınıf yönetimi* içinde (ss. 87-101). Ankara: Pegem Akademi.
- KANG, J., HORN, E. M. ve PALMER, S. (2017). Influences of Family Involvement in Kindergarten Transition Activities on Children's Early School Adjustment. *Early Childhood Education Journal*, 45(6), 789-800. doi:10.1007/s10643-016-0828-4
- MEB. (2013). *Okul öncesi eğitim programı*. Ankara.
- Millî Eğitim Bakanlığı Öğretmen Atama ve Yer Değiştirme Yönetmeliği. 29329 Resmî Gazete (2015). <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=20694&MevzuatTur=7&MevzuatTertip=5> adresinden erişildi.
- ÖZDEMİR TÜRK, H. (2019). *Çocuklarını Kur'an kursu veya anasınıfına gönderen ailelerin tercihlerine ilişkin bir çözümleme [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]*. Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Bolu.
- SARI, B. (2019). *Kur'an kursları öğretici kitabındaki uygulamaların incelenmesi [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]*. Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Erzurum.
- ŞAHİN, G. (2020). *Okul öncesi öğretmenlerinin öğrenme merkezlerine ilişkin görüşleri ve sınıf içi uygulamaları [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]*. Dumlupınar Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Kütahya.
- ŞENSOY, S. (2022). *4-6 yaş Kuran kursu öğreticilerinin öğretim yöntem ve teknikleri konusundaki görüşleri [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]*. Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Çorum.
- TÜRKAN, M. (2015). *Türkiye'de din eğitimi alanında yapılan lisansüstü çalışmaların içerik ve yöntem açısından incelenmesi [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]*. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize.
- UZUN, H. (2007). *Malatya ilinde okulöncesi eğitim programının uygulanmasında öğretmen görüşlerinin değerlendirilmesi [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]*. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya.

- YAĞCI, S. (2018). *Öğreticilere göre diyanet işleri başkanlığı 4-6 yaş grubu Kur'an kursları (İzmir ili örneği) [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]*. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- YORULMAZ, B. (2016). Türkiye'de din eğitimi alanında yapılan lisansüstü çalışmalar hakkında genel bir değerlendirme. *Öneri Dergisi*, 12(46), 41. doi:10.14783/od.v12i46.1000010003.



COMPARISON OF PRESCHOOL TEACHERS AND 4-6 YEAR OLD QURAN COURSE TEACHERS IN TERMS OF CLASSROOM MANAGEMENT

 Ali ALBAYRAK^a

 Çiğdem APAYDIN^b

Extended Abstract

Preschool education is all of the educational activities given to children in the 0-6 age group. In our country, pre-school education is given by public or private institutions for children in this age group under the names of nursery, nursing home, kindergarten, kindergarten and day care center (Deretarla Gül, 2008). In addition, with the abolition of the age range determined for non-formal religious education with the Regulation No. 28257 dated April 7, 2012 in the Official Gazette, Qur'an courses for the 4-6 age group were opened by the Presidency of Religious Affairs (DIB) and education started to be provided. In today's MEB pre-school education institutions, the MEB 2013 Preschool Education Program is used and pre-school teachers provide training for the 4-6 age group. Preschool teachers are appointed on the condition that they graduate from the Department of Preschool Teaching or Kindergarten Teaching, which includes a four-year undergraduate program affiliated to the Faculties of Education within the universities.

A curriculum for Quran courses for the 4-6 age group has been prepared to be used in the Quran courses opened for the 4-6 age group by the Presidency of Religious Affairs (Çelik Tüten, 2021). Instructors provide the training given for this age group in Qur'an courses. Instructors are appointed with the conditions of having a Preschool and Child Development Training Course Program (380 hours) certificate, except for those who have graduated from religious education institutions at the imam hatip high school, associate degree or undergraduate level, and have a high school, associate degree or

^a Prof., Akdeniz University, alialbayrakk@hotmail.com

^b Assoc. Prof., Akdeniz University, cigdemapaydin@gmail.com

undergraduate graduation diploma in the field of child development, or a certificate or course completion certificate obtained before 19.01.2017.

As can be seen, in two different institutions, individuals with different education levels provide education with different programs in the field of pre-school education for the same age groups. For effective classroom management, it is important for teachers to have the necessary knowledge and application skills about classroom management, classroom layout, teaching, time and behavior management and communication skills. In this context, in two different institutions (MEB, DİB), providing education from different perspectives in the field of pre-school education for the same age groups; It is aimed to compare the pre-school teachers working in kindergartens within the primary school and the teachers working in the Qur'an courses for the 4-6 age group in terms of classroom management. In this context, answers to the following sub-problems will be sought.

1. What are the views of preschool teachers and 4-6 year old Quran course instructors on planning their one-day education flows?
2. What are the views of preschool teachers and 4-6 year old Quran course instructors on the physical variables that affect the classroom environment?
3. What are the views of preschool teachers and 4-6 year old Quran course instructors on determining and implementing classroom rules?
4. What are the strategies used by preschool teachers and 4-6 year old Quran course instructors to strengthen classroom communication?
5. What are the strategies used by preschool teachers and 4-6 year old Qur'an course instructors to solve undesirable behaviors?
6. What are the ways in which preschool teachers and 4-6 year old Qur'an course instructors communicate with families during the evaluation of children's development?

Research Methodology

This research is a case study suitable for the qualitative research model. In this study, a holistic multi-case design was used. The study group of the research; In the 2022-2023 academic year, 10 pre-school teachers working in primary schools with kindergartens and 10 instructors working in Quran courses for the 4-6 age group were formed in the Kepez district of Antalya province. In order to develop the data collection tool, first of all, a literature review was made and a semi-structured interview form was prepared. In order to conduct the study, the necessary legal permissions were obtained from the ethics committee of Akdeniz University, the Antalya Provincial

Directorate of National Education and the Kepez District Mufti. Kindergartens and Qur'an courses were attended in person and appointments were made with teachers and instructors. Appointments were made on different days, and data were collected by face-to-face individual interviews on the days and times when teachers and instructors were available. Descriptive analysis technique was used to analyze the research data. The themes created are presented in the findings section. According to the frequency of the responses given by the participants, a thematic classification and frequency and tables are given depending on this thematic classification.

Findings of the Study

The study's findings indicate that preschool teachers effectively implemented daily education activities that were aligned with the MEB 2013 preschool education program. In contrast, Quran course instructors for the 4-6 age group demonstrated difficulty in adhering to the curriculum. The study revealed that instructors exhibited limited knowledge regarding the physical variables influencing the classroom environment, whereas teachers provided more comprehensive responses. Additionally, it was observed that teachers employed negative sentences and punitive approaches when establishing and enforcing classroom rules, whereas instructors tended to use positive expressions and adopt a knowledge -based approach. In the context of classroom communication, it has been demonstrated that teachers frequently utilize negative expressions when interacting with children. A comparison was made between the strategies employed by teachers and those used by preschool instructors in dealing with undesirable behaviors. Consequently, it has been discerned that preschool teachers adopt a holistic approach that aligns with the resources available in the classroom and the developmental stages of the children in their care. Conversely, instructors in Quran courses are constrained in terms of classroom management, lacking comparable knowledge and skills concerning the variables that impact classroom dynamics, as observed with teachers.

Keywords: Religious Education, Classroom Management, 4-6 age Group Quran Course Instructor, Preschool Teacher.



Peer-review: External, Independent.

Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work has been derived from a master thesis entitled "Comparison of teachers working in kindergartens within primary schools and teachers working in Qur'an courses for 4-6 years old in terms of classroom management"

2. Author Contributions:

Concept: AA-ÇA; **Conceptualization:** AA-ÇA; **Literature Search:** AA-ÇA; **Data Collection:** AA; **Data Processing:** AA; **Analysis:** AA-ÇA; **Writing – original draft:** AA; **Writing – review & editing:** AA-ÇA.

3. Ethics approval:

Ethics Committee Approval for this study was obtained with the decision of Akdeniz University Social and Human Sciences Ethics Committee dated 9.8.2022 and numbered 288.

4. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

5. Competing interests:

The authors declare no competing interests.






bilimname 52, 2024/2, 339-383

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 19.05.2024, Kabul Tarihi: 02.10.2024, Yayın Tarihi: 31.10.2024

doi: 10.28949/bilimname.1486444

EL-AHTAL VE CERİR'İN EMEVÎ HALİFELERİNE METHİYELERİ: SİYASİ ŞİİR

 Sedat TUNA^a

Öz

Her zaman diliminde insanları babadan oğula geçen bir yönetim anlayışıyla ya da seçimle iş başına gelerek yönetmeye ve insanlar üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışan yöneticiler var ola gelmiştir. Siyasi otoritelerin yaptıkları uygulamalardan memnun olan bir kitle olduğu gibi memnun olmayan muhalif bir kitle de her daim olmuştur. Yönetimi destekleyen kitleler yaşadıkları dönemin şartlarına göre yöneticilere methiyeler düzerken desteklerinin karşılığını ödül olarak almışlardır. Muhalifler de yönetime karşı eleştirilerini yüksek sesle dillendirmişler ve bunun karşılığını da iktidarın nimetlerinden mahrum bırakılmak suretiyle almışlardır. Emevî Hanedanı'na mensup kişilerin Hz. Osman'ın şehit edilmesi, Hz. Ali'ye biat edilmemesi, Emevî Devleti'nin kurulmasından sonra yönetim erkini elinde bulunduran otorite sahibi yöneticilerin yanlış uygulamaları, halk arasında ayrışma ve gruplaşmaların meydana gelmesine sebep olmuştur. Ayrışan bu gruplar kendilerini en iyi şekilde ifade etmenin ve kendi görüşlerini halka aktarmanın yolunu o dönemde medya ve propaganda aracı kabul edilen şiirde bulmuşlardır. Şairin inşâd ettiği şiir sanki o dönemde olup bitenlerin bir yansıması gibidir. Emevîler Dönemi'nde Arap şiiri biçimsel özelliğini korumakla beraber Câhiliye Dönemi'nde bilinen medih, hiciv, gazel, risâ, tasvir, hamâse ve fahr gibi şiir çeşitlerinin yanı sıra yeni bir tür olmakla beraber kökleri geçmişe uzanan siyasi şiir olgusu da ortaya çıkmıştır. Emevîler'in iktidarda olduğu dönemde medya görevini o dönemin en önemli aktörleri kabul edilen şairler yerine getirmiştir. Yönetimi destekleyen şairler günümüz ifadesiyle iktidar destekçisi medyaya, muhalif grupların şairleri de muhalif medyaya benzetilmiştir. Emevîler Dönemi'nde halifeleri destekleyen ve destekleriyle ses getiren iki önemli şair el-Ahtal ve Cerîr'dir. Emevîler Dönemi'nin bu iki önemli şairi adeta halifelerin profesyonel meddahları olmuşlardır. Bu çalışmada bu iki önemli profesyonel meddah şairin sadece halifeler için inşâd ettiği methiyelere yer verilerek o dönemde şairin ve şiirin önemine ve toplumdaki etkisine vurgu yapılacaktır.

Anahtar kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Emevîler Dönemi, el-Ahtal, Cerîr,

^a Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi, tuna.sedat52@gmail.com

Siyasi Şiir.



THE EULOGIES OF AL-AHTAL AND JARIR TO THE UmayyAD KHALIFS: POLITICAL POETRY

Abstract

There have always been administrators who tried to rule over the people or assert dominance either by being elected or by inheriting the right to rule from their fathers since humans started roaming the Earth. As there is a community who are content with the acts of the political figures, there is also an opposition party that is unsatisfied with them. Those who support the government praised their actions and got rewarded because of their praises. The opposition parties expressed their criticisms towards the government and as a result, they were deprived of the boons of the government. However, after the martyrdom of Uthman ibn Affan, the lack of allegiance to Ali ibn Abi Talib and the improper practices of the Umayyah dynasty caused the public to be polarized. These groups found out that the best way to express themselves and announce their thoughts was through the use of poetry, which was accepted as the media of the period. The poems written by poets are like a glimpse of what happened during the period. Arabic poetry preserved its stylistic aspects during the Umayyah period. In addition to the poetry forms like praise, satire, ghazel, lament, wine, and boast, which were present in the Jahiliyyah Period, political poetry, whose roots reach far in the past, emerged as a new genre and reached its peak. Poets, who were thought as the most important actors of the time, functioned as the media organs during the Umayyah's reign. Poets who supported the government were named as the pro-government media, whereas poets who opposed the government were named as the opposition media. The two most important poets who supported the khalifs and influenced the masses were Al-Akhtal and Jarir. They were as if the professional public storytellers of the khalifs, in the Umayyad period. In this paper, only the praises towards the khalifs of these poets will be inspected and the effect of poetry and the poets on the public will be emphasized.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Arabic and Rhetoric, The Umayyah Period, Al-Akhtal, Jarir, Political Poetry.



Giriş

Bu çalışmada Emevî Dönemi'nde mihver olan şiirleri hem yaşadıkları dönemde hem de daha sonraki dönemlerde bu konuyla ilgilenen insanların

zihnini meşgul eden iki önemli meddah şair el-Ahtal (öl. 92/710-11) ve Cerîr'in (öl. 30/50-51) Emevî halifelerini methetmek, yaptıkları icraatları halka duyurmak, onları ve icraatlarını savunmak için inşâd ettikleri şiirlerden örnekler verilecektir. el-Ahtal Hristiyan kimliğiyle Cerîr ise Müslüman kimliğiyle İslâm'ın örneğinden kaynaklanan yeni anlam ve söylemlerle medih şiirinde zirveye yerleşerek Emevî halifelerinin dikkatini çekmiştir. Bu iki şair, Emevî Hanedanı yönetimde olduğu zaman zarfında onların teorilerini desteklemek için medih şiirine kazandırdıkları yeni söylemlerle bu şiir türünde farklılıklar ortaya koymuşlardır.

Emevî Devleti Muaviye b. Ebû Süfyân'ın (öl. 60/680) milâdî 661'de Hz. Hasan'dan (öl. 49/669) halifeliği devralmasıyla başlayan ve 750 yılında yıkılmasıyla sona eren¹ İslâm tarihinin ilk hanedan devletidir ve yaklaşık olarak doksan yıl hüküm sürmüştür.²

Emevîler Dönemi'nin en belirgin iki olgusu olan siyaset ve siyasi şiir bu dönemde zirve yapmıştır.³ Şiir Arap'ın düşüncesini, inancını ve ruhunu etkileyen silahtır.⁴ Sözlükte şiir (şî'r) "bir şeyi inceliklerini kavrayarak bilmek, sezerek vâkif olmak; uyumlu, ölçülü ve âhenkli söz söylemek" anlamlarında masdar; "seziş, hissediş, sezgiye dayanan bilgi; duygu ve heyecandan kaynaklanan uyumlu, ölçülü ve âhenkli söz" manasında isimdir.⁵ Kaynağında sihri bir anlam sezilen şiir "engin his, hayal ve ilham ürünü olup sanatkarâne şekilde söylenmiş vezinli-kafiyeli söz." anlamını içermektedir.⁶

Şairler memleketin âlimi, tarihçisi, kâhini, sihirbazı, namus bekçisi olup herkesin üstünde bir itibara sahipti. Şairler diledikleri kimsenin değerini yüceltir, dilediklerini de düşürürlerdi.⁷ Kabile reisi, kabile ve kabileler birliğinin sözcüsü olarak, kendisine şekil veren muhitin mümessili olmuşlardır.⁸

Câhiliye Dönemi şiir ortamı bâdiyeydi. Bundan dolayı şiir çöl yaşamının aynasıdır ve en güzel şiirler çadırlarda hayat süren kimselere

¹ Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 2/214-216.

² İsmail Yiğit, *Emevîler* (İSAM Yayınları, 2018), 15.

³ Adnan Demircan, *Emevîler* (Beyan Yayınları, 2018), 138.

⁴ Ali Şeriatî, *Muhammet Kimdir?* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 250.

⁵ Mecdüddîn Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûşu'l-muḥîṭ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 416; İsmail Durmuş, "Şiir", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 144-54.

⁶ Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1973), 8.

⁷ Mahmud Es'ad, *İslam Tarihi*, çev. Sadi Irmak (İstanbul: Tam Matbaası, 1964), 45.

⁸ Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1973), 10.

aittir.⁹ Apaçık bir Arapça¹⁰ ile inen Kurân-ı Kerîm'in indiği günden bu yana edebiyat dünyasına çeşitli açılardan katkı sağladığı görülmüştür. İslâmiyet'in gelmesiyle birlikte şiir ve şair olgusuna olan bakış Kuran ve sünnetin belirlediği ilkeler ışığında yeniden şekillenmiştir.¹¹ İslâm'a ve ahlâka aykırı olmayan şiirler beğenilmiş hatta teşvik edilmiştir.¹²

Emevî Dönemi şiiri, İslâmî Dönem şiiridir.¹³ Bu dönemde şiir dinin, siyasetin, yeni fetihlerin, yeni kültürlerin etkisi altında kalmış ve mevâlî unsurlar edebiyat sahasına girmeye başlamıştır.¹⁴ Emevîler zamanında yaşanan dinî, siyasi ve sosyal gelişmeler Arap şiirini etkilemiş ve şiirde yeni temalar, yeni yönelişler ortaya çıkmıştır.¹⁵

Bu dönemde şiir Araplar'ın düşünce yapısının, hayalinin ve beyanının tam bir örneği olmuştur. Benî Ümeyye halifeleri şiire önem vermişler, şiir dinlemişler, şiirden hoşlanmışlar ve şiirle coşmuşlardır. Yine aynı şekilde şairlere de büyük önem vererek onları hediye ve ihsan yağmuruna tutmuşlar, değerli hediyeler ve ihsanlarla ödüllendirmişlerdir.¹⁶ Şairler, Emevîleri özenle seçilmiş ifadelerle, inşa ettikleri akıcı üsluplarının ürünü kasidelerle överken düşmanlarına da hakaretler yağdırmışlardır.¹⁷

Özellikle iktidar ile muhalif gruplar arasında yaşanan siyasi ve askerî mücadeleler, büyük ölçüde şiire de yansımıştır. Çeşitli gerekçelerle şairler, iktidar mücadelesi veren bu gruplar arasındaki siyasi mücadelenin bir parçası olmuşlardır. Bunun doğal sonucu olarak da Emevî Hanedanı'nın yanı sıra Zübeyrîler'in, Şîa'nın ve Hâricîler'in siyasi düşüncelerini savunan şairler yetişmiştir¹⁸

Siyasi şiir, Emevîler'in himayesinde zirveye çıkmış bir olgudur. Bu tırmanışın ilk adımı, Yezîd b. Muâviye'nin halifelik makamına tayin

⁹ İsmail Durmuş, "Eski Arap Şiiri", içinde *İslam Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*, ed. Mustafa Çağrı (İstanbul: KURAMER, 2019), 209-12.

¹⁰ eş-Şu'ârâ, 26/195.

¹¹ İslam Batur ve Cuma Tanık, "Edebiyat Eleştirisi Bağlamında Hz. Peygamber'in Şiir Değerlendirmelerinin Arap Edebiyatındaki Yeri Bir Bakış", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy 1 (30 Haziran 2020): 177-203.

¹² Durmuş, "Eski Arap Şiiri", 17.

¹³ Batur ve Tanık, "Edebiyat Eleştirisi Bağlamında Hz. Peygamber'in Şiir Değerlendirmelerinin Arap Edebiyatındaki Yeri Bir Bakış", 3.

¹⁴ Ignaz Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel ve Rahmi Er (Ankara: İmaj Yayınları, 1993), 50.

¹⁵ Yiğit, *Emevîler*, 213.

¹⁶ Merdum Bek, "el-Ahtal", içinde *el-Mecelle el-Mecmeu'l-Âlemi'l-Arabiyye*, t.y., 5.

¹⁷ Mian Muhammed Şerif, *İslâm Düşünce Tarihi* 3, çev. Lamii Güngör (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 252.

¹⁸ Yiğit, *Emevîler*, 213.

edilmesini yâd edip hatırlamak için Muâviye'nin bir güfte yapmasını ve bunu halk toplulukları önünde şarkı halinde terennüm etmesini Miskînu'd-Dârimî'den (öl. 89/708) istemesi olmuştur.¹⁹

Siyasi şiir birinci derecede kabile asabiyetinden doğmuş ve iki önemli kabile Abdülmuttaliboğulları ve Ümeyyeoğulları arasında yaşanan gerilim ile de gelişmiştir. Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra Muâviye'nin öncülüğünde bu iki önemli kabile arasında mücadele başlamıştır. Bu iki gurup arasında olan siyasi mücadele, asabiyet ateşini tutuşturmuştur. Bu mücadelenin sonucunda Emevî Devleti kurulmuştur. Müslüman toplumun duygularını ve düşüncelerini takip eden başlıca dört siyasî grup ortaya çıkmıştır. Kabile asabiyetinin harekete geçirdiği bu gruplar, Emevîler Dönemi'nin ilerleyen süreçlerinde siyasetin belirgin bir şekilde ön planda yer aldığı aksiyonlar sergileyerek siyaset elbisesini giyinmişlerdir. İlk dönem Câhiliye Arap şiiriyle başlayan siyasi şiir varlığını ve misyonunu bu gruplarla devam ettirmiş ve her grubun etrafında kendilerini destekleyen şairler oluşmuştur. Siyasi şiir, Emevîler Dönemi'nde altın çağını yaşamış ve siyasi medih türü şiirlerle şairler halifelere iltifatlar yağdırmışlardır.²⁰

Câhiliye Dönemi'nin başlarında müstakil tema olarak kullanılmayan medih teması daha çok diğer temalarda kaleme alınan şiirlerin içerisinde işlenmiştir. Emevî Dönemine gelindiğinde, Müslüman topraklarının genişlemesi ve yaşanan siyasi gelişmeler methiyeye doğrudan etki etmiştir. Şairler bu siyasi hiziplerden kendilerine yakın gördükleri hizbin taraftarlığını yaparak onlar için medih temalı şiirleri siyasi propaganda aracına dönüştürmüşlerdir.

Siyasi şiir tek bir hedefe doğru güdümlüdür ve hedefi de siyasettir. Hedefine de medih, hiciv, vaf ya da buna benzer farklı yollarla ulaşmıştır. Taraftarlarını, gönül bağı olan kitleyi methederken muhalif grubu hicvetmiştir.²¹

Medih şiirinde temel konu övülen şahıs olan memdûh'tur. Şair memdûhu'nun güzel hasletlerini sanatlı söyleyişlerle dile getirmiştir. Bu noktada medih şiiri çoğu zaman yönetici sınıfından olan memdûh'u halkın gözünde yüceltmesi, düşmanlarına karşı üstünlüğünü ispat etmesi gibi

¹⁹ Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî, *el-Eğânî*, ed. Mektebetü't-Tahkîk Dar'ı İhyâi't-Turâsî'l Arabî, (Beyrut: Dâru-İhyâi't-Turâsî'l Arabî, 1986), 20/228.

²⁰ Ahmed Muhammed Hûfi, *Edebü's-siyase fî asrı'l-Emevî* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1384), 7-8.el-

²¹ Hannâ Fâhûrî, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî* (Beyrut: Amerikan University of Beirut, 1953), 273.

hususları içerdiği için memdûh için değerlidir. Medih şiirinin bu değeri sebebiyle, şair memdûh'a, olan yakınlığını ve bağlılığını ortaya koymak, memdûh'u halkın gözünde yüceltmek gibi amaçların yanı sıra şiiriyle menfaat beklentisi de taşıyabilir. Zira pek çok şair saraya yakın olmak, yöneticilerden menfaat elde edebilmek için devlet ricalini öven şiirler kaleme almıştır.

Daha önce el-Ahtal ve Cerîr hakkında çeşitli akademik çalışmalar yapıldığı gözlemlenmiştir. Emevî Dönemi'nde siyasi şiir konusunda yapılan çalışmalara bakıldığında bu konuda sınırlı sayıda çalışmanın yapıldığı görülmektedir. Türkçe kaleme alınan çalışmalara Ahmet Subhi Furat'ın Arap Edebiyat Tarihi Başlangıçtan XVI. Asra Kadar, Kenan Demirayak'ın Arap Edebiyat Tarihi III Emevîler Dönemi, Yakup Göçmen'in Emevîler Döneminde Şiir ve Siyaset isimli eserleri; Ahmet Kâzım Ürün'ün "Fuḥûlu's-Şu'arâ (el-Aḥṭal, Cerîr, el-Farazdak) ve en-Nakâ'id, İbrahim Usta'nın Arap Edebiyatında Eşkiya Şairler, Ömer Ünal'ın Emevîler Devrinde Sosyal İçerikli Şiir, Yakup Sevinç'in Emevîler Dönemi Siyasi Şiir, Tayyip Tüz'ün Emevîler Dönemi Siyasi Şiir 'Ferezdak Örneği, Esat Ayyıldız'ın el-Ahtal'ın Emevilere Methiyeleri, yine Esat Ayyıldız'ın "Cerîr b. Atıyye'nin Nakîzaları" ve Sedat Tuna'nın Câhiliye Dönemi'nde Siyasetin Edebiyata Etkisi isimli makaleleri ile Salih Tur'un Ahtal, Ferezdak ve Cerîr'in Şiirlerinde Medih ve Hiciv isimli yüksek lisans tezi örnek gösterilebilir.

Esat Ayyıldız makalesinde el-Ahtal'ın halifelere, valilere ve bazı hanedan mensuplarına inşâd ettiği medih şiirlerine yer vermiştir. Bu çalışmanın temel amacı ise yaşadıkları dönemde medya temsilcisi ve propaganda yürütücüsü konumunda olan iktidar yanlısı iki şairin sadece halifeler için inşâd ettiği şiirlerinden örnekler vererek o dönemdeki siyaset-edebiyat ilişkisini, etkileşimini ve siyasetin şiire yansımalarını ortaya koymasıdır.

Çalışmanın ana teması ve gayesi yöneticilerden hediye elde edebilmek için el-Ahtal ile Cerîr'in sadece Emevî halifeleri için inşâd ettikleri siyasi içerikli methiyeleridir.

A. Ebû Mâlik Gıyâs b. Gavs b. es-Salt el-Ahtal

Emevî Dönemi'nin hatta Arap edebiyatı tarihi'nin en önemli şairlerinden birisi kabul edilen el-Ahtal Hristiyan olan bir anne ve babadan dünyaya gelmiştir. Hristiyanlığın prensiplerini gençliğinde anne ve

babasından öğrenmiştir.²²Hristiyan olarak yetişmiş, hayatını Hristiyan olarak devam ettirmiş ve Hristiyan olarak ölmüştür.²³ Gıyâs b. Gavs b. es-Salt, el-Ahtal lakabı ile anılmış ve tanınmıştır.²⁴ Halife Abdülmelik'in huzuruna izinsiz girip çıkan, hayatı boyunca Hristiyan kalan, Ehl-i beyt'i ve Ensar'ı yeren şiirler söyleyen²⁵ el-Ahtal, İslâmî terminolojiyi, âyetleri²⁶ ve Kur'an kıssalarını²⁷ inşâd ettiği methiyelerinde ve şiirlerinde zaman zaman kullanmıştır.

Gıyâs b. Gavs b. es-Salt'ın "el-Ahtal" lakabı almasına sebep olan olay ya da olaylar hakkında İsfahânî, "el-Egânî" isimli eserinde farklı rivayetler zikretmiştir. İsfahânî'nin zikrettiği olayların çoğu Benî Tağlib kabilesinin şairi Kâ'b b. Cuayl (öl. 55/675) ile Gıyâs arasında geçen atışmaların temel sebep olduğu noktasındadır. Kâ'b, Gıyâs'a: "Sen boş boğaz ve sivri dilli (ahtal) birisin" diye hitap etmesinden sonra şairin lakabı "el-Ahtal" olarak kalmıştır. Bu lakap ile de tanınmış ve şöhret olmuştur.²⁸

Emevî Dönemi'nde şairler, "Halife Şairi" unvanını alabilmek için daima halifelerin etrafına toplanmışlar ve memdûhları için nazmettikleri methiyelerinde son derece mübalağaya kaçmışlardır. Şairler bu şekilde hem servet kazanmayı hem de sarayın içinde ve yakınlarında bulunmayı arzu etmişlerdir. el-Ahtal'ın Emevî yöneticileri ile ilk tanışması Muâviye'nin (öl. 60/680) halifelik yıllarının son zamanlarına denk gelmektedir. el-Ahtal, üstün zekâsı, kabiliyeti ve Arap dilini iyi kullanmasıyla hanedan üyelerinin gönlünde taht kurmuştur. Çünkü tüm siyasi oluşumlarda olduğu gibi Emevî Devleti de kendi görüşlerini benimseyip savunacak ve görüşlerini kamuoyuna duyuracak şairlere ihtiyaç duymuştur.²⁹ İşte el-Ahtal da Emevî

²² Rızkullâh b. Yûsuf b. Abdilmesîh b. Yakub Şeyho el-Yesûî, *Şu'arâ'ü'n-Nasrâniyye*, c. 2 (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1925), 171.

²³ es-Seyyid Mustafa Gâzî, *el-Ahtal Şâiru Benî Ümeyye* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1998), 38.

²⁴ İsfahânî, *el-Egânî*, İhyâi't-Turâsi'l Arabî, 8/ 417.

²⁵ Ebû'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî, *el-Egânî*, ed. Mektebetü't-Tahkîk Dar'ı İhyâi't-Turâsi'l Arabî, c. 15 (Beyrut: Dâru-İhyâi't-Turâsi'l Arabî, 1986), 83-84; Sedat Tuna, "Hristiyan Şair el-Ahtal Tarafından Ensar'ın Hicvedilmesi", *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 3, sy 1 (30 Temmuz 2020): 23-46, doi:10.5281/zenodo.3963940.

²⁶ İsmâil Ahmed el-Âlim, "Kur'an-ı Kerîm'in el-Ahtal'ın Şiirine Etkisi", çev. Sedat Tuna, *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1, sy 13 (30 Haziran 2020): 221-41, doi:10.5281/zenodo.3912040.

²⁷ Hüseyin Abdül Hüseyin el-Vazîfi ve Hamîd Atâullah Tahir el-Müsevî, "el-Ahtal'ın Şiirinde Kur'an-ı Kerîm Kıssalarının İzleri", çev. Sedat Tuna, *Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 1 (30 Eylül 2023): 150-68.

²⁸ el-İsfahânî, *el-Egânî*, 1986, 8:417.

²⁹ İrfân el-Eşkar ve Gâzi Tuleymât, *eş-Şuarâü' fi'l-asri'l-Emevî* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1430), 186.

hizbinin ihtiyaç duyduğu bu propaganda gücünü sağlayacak önemli bir unsur olarak Emevîler'in en güçlü savunucularından birisi olmuştur.

Câhiliye Dönemi'nde ortaya çıkıp Sadru'l-İslâm Dönemi'nde son bulan medih şiiriyle kazanç sağlama, Emevî Dönemi'nde tekrar gün yüzüne çıkmıştır. Buna zemin hazırlayanlar özellikle Emevî halifeleri olmuştur. Bu dönemde Emevî halifeleri kendilerini metheden şairleri desteklemişler ve onları cömertçe mükâfatlandırmışlardır. Bu sebeple değişik bölgelerden pek çok şair para kazanmak amacıyla gruplar halinde Şam'a gelmiş, Emevî halifelerinin izledikleri yönetim politikalarını destekleyip savunarak Sıffın olayında hakları olan hilafeti aldıklarını vurgulayan methiyeler düzmüşlerdir.³⁰

Emevî Hanedanı üyeleri el-Ahtal'ın saraylarında sarhoş bir halde dolaşmasına bile aldırış etmeden onu taktir ederek bol miktarda hediyeler vererek, hatta boşboğazlığına (ahtal) tahammül ederek, Emevî Devleti'nin adeta meddahı ve resmi basın sözcüsü, olarak görmüşlerdir. Tabiri caizse adeta para, hediye ve müreffeh yaşam karşılığında satın aldıkları bu şairi menfaatleri doğrultusunda lehlerine kullanmasını da iyi bilmişlerdir. el-Ahtal kasidelerinin çoğunu, ya maddî çıkar beklentisi karşılığında ya da siyasi tutumunun etkisiyle nazmettiği bilinmektedir. Tabiri caizse adeta para, hediye ve müreffeh yaşam karşılığında bu şairi satın almışlardır.³¹

Emevî Devleti yöneticileri ile el-Ahtal arasındaki karşılıklı menfaat ilişkisine dayalı çıkar ilişkileri, yöneticilerden hediye ve kazanç beklentisi şairin Emevî Hanedanı'na derin bir sevgiyle bağlanmasına sebep olmuştur. el-Ahtal da hanedan üyelerine olan sevgisini, bağlılığını inşâd ettiği methiyeleriyle ebedileştirerek onlara destek verdiğini şu kasidesinde dile getirmiştir: (Vâfir)

قَدْ عَلِمْتُ أُمَّيَّةً أَنْ ضِعْنِي
إِلَيْهَا، وَالْعُدَاةُ لَهَا حَرِيرٌ
وَأَنْيَ مَا حَيِّبْتُ، عَلَى هَوَاهَا
وَأَنْيَ، بِالْمَعْغِيبِ، لَهَا نَصُورٌ³²

"Düşmanları onlara karşı hırlayıp dış bilerken Ümeyyeoğulları,³³ benim sadakat ve sevgimin kendilerine olduğunu, otoritelerine karşı düşmanlar mırıldandığında, kendilerini savunduğumu bildi(ler).

Şüphesiz ki ben hayatta olduğum sürece Benî Ümeyye'ye sevgimde, bağlılığında

³⁰ Mustafa eş-Şekatî, *Rihletü's-şiir* (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1997), 89-99.

³¹ el-Eşkar ve Tuleymât, *eş-Şuarâü' fi'l-asri'l-Emevî*, 186.

³² Gıyâs b. Gavs, *Şiru'l-Ahtal/Sanatü's-Sükkerî*, ed. Fahreddin Kabâve (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1996), 197.

³³ el-Ahtal, Benî Ümeyye'ye hitap etmektedir.

samimiyim. Onları düşmanlarına karşı hem huzurlarında hem de gıyaplarında savunurum.”

el-Ahtal Allah'ın, Emevîler'e yardım ettiğini, onların toplum içinde en üstün kişiler ve hilafetin varisleri olduklarını inşâd ettiği şiirinde şu şekilde belirtmiştir: (Basît)

أَنْتُمْ خِيَارُ قُرَيْشٍ، عِنْدَ نَسَبِهَا، وَأَهْلُ بَطْحَائِهَا³⁴، الْأَثَرُونَ، وَالْفَرْعُ
أَعْطَاكُمْ اللَّهُ مَا أَنْتُمْ أَحَقُّ بِهِ، إِذَا الْمُلُوكُ، عَلَى أَمْثَالِهِ، اقْتَرَعُوا³⁵

“Sizler Kureys'in nesep yönünden en seçkini (en hayırlısı), Mekke de yaşayanlar arasında en zengin ve en şerefli kişilersiniz.

İnsanlar hâlâ krallık için kılıçlarıyla aralarında savaşmaya devam ederken Allah, halifeliği size bahşetti.”

1. Yezîd b. Muâviye'ye (öl. 64/683) Methiyeleri

Yezîd, h. 642 yılında dünyaya gelmiştir.³⁶ Annesi Kelb kabilesinden Meysûn b. Bahdel, babası Muâviye b. Ebû Süfyân'dır.³⁷ Babası onu çocukluğunda Fasih Arapçayı öğrenip konuşması için Benî Kelb kabilesine dayılarının yanına göndermiştir.³⁸

el-Ahtal ve Yezîd çölde büyüdükleri için huyları, yaşam tarzları ve keskin mizaçlı olma gibi karakter yönünden birbirlerine benzediği ifade edilmiştir. Şarkı, şarap ve nedim olma özellikleri de birbirine benzetilmiştir.³⁹ Yezîd ile arkadaş olan el-Ahtal'ın⁴⁰ divanında Yezîd'i methettiği dört kasidesi ve iki maktûası yer almaktadır.⁴¹

el-Ahtal, Emevî Hanedanlığına bağlılığını hayatı pahasına da olsa birçok olayda ispatlamıştır. Bir defasında Ensar'ı hicvetmiş bu hicvinden dolayı öfkelenen, kendisini dilini koparmak ve öldürmekle tehdit eden Nu'mân b. Beşîr'in (öl.64/684) öfkesinden, Yezîd'in emânına sığınmıştır. el-Ahtal kendisini bu zor durumdan kurtaran Yezîd'i şöyle methetmiştir: (Tavîl)

أَبَا خَالِدٍ دَافَعَتْ عَنِّي عَظِيمَةً
وَأَدْرَكَتْ لِحَمِي قَبْلَ أَنْ يَتَبَدَّدَا

³⁴ بطحا: Mekke ve Mekkeliler.

³⁵ Gıyâs b. Gavs, *Şiru'l-Ahtal/Sanatü's-Sükkerî*, 259-60.

³⁶ Balachere, “Yezîd İbn Muâviye”, *Dâiratü'l Maârif il-İslâmî*, t.y., 10212.

³⁷ Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, ed. Ebû Suheyb el-Keremî (Suudi Arabistan: Beytü'l Efkâr ed-Devliyye, t.y.), 1030.

³⁸ Muhammed Süheyl Takkuş, *Târîhu devleti'l Ümevî* (Lübnan: Dâru'n-Nefâis, 2010), 43.

³⁹ el-Eşkar ve Tuleymât, *eş-Şuarâü' fi'l-asri'l-Emevî*, 103.

⁴⁰ Ünal Kılıç, *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezîd b. Muâviye* (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 2001), 42.

⁴¹ Gâzî, *el-Ahtal Şâiru Benî Ümeyye*, 67.

وَأَطَقَاتِ عَنِّي نَارَ عُعْمَانَ بَعْدَمَا

أَعَدَّ لِأَمْرِ عَاجِزٍ وَتَجَرَّدَا⁴²

"Ey Ebû Hâlid!⁴³ Başıma gelen büyük felakette beni savundun ve etim lime lime edilmeden önce beni kurtardın.

İnsanı aciz bırakan durum ciddileşince Nu'mân'ın nefret ve öfke ateşini söndürdün."

Yezîd babasının halifeliği döneminde el-Ahtal'a en yakın kişidir. Şairin sivri dilinden ve etkili şiir silahından yararlanmak isteyen Yezîd, onu Ensar'ı hicvetmeye hem teşvik etmiş hem de onu başına gelebilecek hapis cezası ve dilinin kesilmesi gibi felaketlerden korumuştur. el-Ahtal da Yezîd'in kendisine yaptığı yardımları ve himayeyi inşâd ettiği şiirinde şöyle dile getirmiştir: (Tavîl)

فَلَوْلَا يَزِيدُ ابْنُ الْإِمَامِ أَصَابَنِي

فَوَارِعُ يَجْنِيهَا عَلَيَّ لِسَانِي

وَلَمْ يَأْتِنِي فِي الصُّحُفِ إِلَّا نَذِيرُكُمْ

وَلَوْ شِئْتُمْ أَرْسَلْتُمْ بِأَمَانِي⁴⁴

"İmamın oğlu Yezîd olmasaydı dilimin başıma açtığı musibetlerle karşı karşıya kalacaktım.⁴⁵

*Gelen mektubunuz⁴⁶ ancak tehdit ve gözdağı içermekteydi. Eğer siz isteseydiniz (yetkili olan sizsiniz) güven mektupları gönderirdiniz."*⁴⁷

el-Ahtal inşâd ettiği şiirinde kurtarıcısı Yezîd'i zaman zaman peygamberlerin isimleriyle beraber zikretmekten de geri durmamıştır. Sıkıntıya düştüklerinde Allah onlara nasıl yardım ettiyse Yezîd'e de aynı şekilde yardım etmesini dilemiştir: (Basît)

أَمَا يَزِيدُ قَائِي لَسْتُ نَابِيَهُ

حَتَّى يُعَيَّبَنِي فِي الرَّمْسِ مَلْحُودُ

جَزَاءَ يَوْسُفَ إِحْسَانًا وَمَغْفِرَةً

أَوْ مِثْلَمَا جَزِيَ هَارُونَ وَدَاوُودُ

أَوْ مِثْلَ مَا نَالَ نُوحٌ فِي سَفِينَتِهِ

إِذْ اسْتَجَابَ لِنُوحٍ وَهُوَ مَنجُودُ⁴⁸

"Yezîd'e gelince ben ölüp mezara gömülene ve mezarda kaybolana dek kendisini asla unutmayacağım.

Allah'ın Yûsuf'u af ve ihsanıyla mükâfatlandığı ya da Hârûn ile Dâvûd'u

⁴² Gıyâs b. Gavs, *Şiru'l-Ahtal/Sanatü's-Sükkerî*, 220.

⁴³ Ebû Hâlid, Yezîd b. Muâviye'nin künyesidir.

⁴⁴ Fahreddin Kabâve, *el-Ahtalü'l-kebir, hayâtühü ve şahsiyyetühü ve kıymetühü'l-fenniye* (Lübnan: Mektebetü'l-Lübnan, 2010), 67.

⁴⁵ Bu beyitte el-Ahtal, ensar'ı hicvettikten sonra Yezîd'in başına gelecek musibetlerden korumasına işaret etmektedir.

⁴⁶ Nu'mân b. Beşîr'in Muâviye'ye el-Ahtal'ın cezalandırılması için gönderdiği mektubu kastetmektedir.

⁴⁷ Mecîd Tırâd, *Dîvânü'l Ahtal* (Beyrut: Dâru'l-Cil, t.y.), 23.

⁴⁸ el-Ahtal, *Dîvânü'l Ahtal*, ed. Râcî el-Esmer (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1415), 33.

mükâfatlandığı gibi ya da Nûh gemisinde hüznü ve tutsak iken dua edip duasına icâbet ettiği gibi seni de mükâfatlandırmasını Allah'tan ümit ediyorum. Senin duana da icâbet etmesini ümit ediyorum.

2. Abdülmelik b. Mervân'a (öl. 86/705) Methiyeleri

Ebü'l-Velîd Abdülmelik b. Mervân b. el-Hakem Emevî halifelerinin en büyüklerinden birisidir.⁴⁹ Yezîd'in vefatından sonra gelişen olaylar sonucunda Zübeyr b. el-Avvâm (öl. 36/656) halifeliğini ilan edince el-Ahtal'ın kabilesi Benî Tağlib, Mervân b. Hakem'i (öl. 65/685) ve oğlu Abdülmelik b. Mervân'ı desteklemiştir. Bu destek sebebiyle Hristiyan inancına sahip el-Ahtal'ın Emevî sarayında yıldızı parlamıştır.⁵⁰ Abdülmelik'in el-Ahtal'a bu ilgi ve alakayı göstermesinin asıl sebebi Hristiyan inancına sahip Benî Tağlib kabilesinin sevgisini onların şahsında da Hristiyan olan Şamlıların rızasını kazanmaktır.⁵¹ Bunun anlamı şiir ve medihte edebiyat merkezi olmasının yanı sıra Abdülmelik'in sarayının siyasi merkez olmasıdır. Saray, siyaset ve yönetim anlayışının şekillendiği merkez olmasının yanı sıra şiir ve edebiyat meclislerinin kurulduğu adeta bir kültür merkezi olarak da görülmüştür. Benî Tağlib kabilesinin Emevî sarayındaki elçisi de el-Ahtal olmuştur.⁵²

Şair bir gün Abdülmelik'in huzuruna çıkarak "Ey Müminlerin Emiri, sana bir methiye nazmettim" demiştir. Halife de "Şayet beni yılan ve aslana benzeteceksen, senin inşâd ettiğin şiire ihtiyacım yoktur. Şayet Benîş-Şerîd'in kız kardeşi el-Hansâ'(öl. 24/645) gibi benzetme yaptıysan, methiyeni getir bakalım." demiştir. Bunun üzerine el-Ahtal, Mervân'ı methetmek için inşâd ettiği kasidesini halifenin huzurunda okumaya başlamıştır.⁵³

مَا بَلَغَتْ كَعْبُ امْرِئٍ مُتَطَاوِلٍ
بِهِ الْمَعْدَ إِلَّا حَيْثُ مَا نَلَتْ أَطْوَلُ
وَمَا بَلَغَ الْمَهْدُونَ فِي الْقَوْلِ مِدْحَةَ
وَلَوْ أَكْثَرُوا، إِلَّا الَّذِي فِيكَ أَفْضَلُ⁵⁴

"Bir kişinin topuğu (şanı, şerefi) ne kadar yüksek olursa olsun⁵⁵ sizin ulaştığınız şeref daha üstündür.

⁴⁹ Hakkı Dursun Yıldız, "Abdülmelik b. Mervân", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 266-70.

⁵⁰ Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret Kızıltan (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963), 102.

⁵¹ Philip Khuri Hitti, *Târîhu'l-Arab Mutavvel*, c. 2 (Beyrut: Dâru'l-Keşşâf, 1950), 314-15.

⁵² Şevki Dayf, *et-Tetavvür ve't-tecdîd fi's-şi'ri'l-Ümevî* (Kahire: Matbaatü'l- Lecineti't-Telîf, 1952), 106.

⁵³ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, ed. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1119), 483.

⁵⁴ Gıyâs b. Gavs, *Şiru'l-Ahtal/Sanatü's-Sükkerî*, 571.

⁵⁵ Ne kadar şeref sahibi olursa olsun sizden daha üstün olamaz.

Sözle medih yapanlar, söyledikleri sözü ne kadar uzatsalar da methedilmeye değer birçok özelliğini anlatmaktan aciz kalırlar.”

Halife el-Ahtal’ın kendi huzurunda okuduğu bu şiiri çok beğenmiş ve ona hediyeler vererek şiirlerini diğer şairlerin şiirlerine tercih etmiştir.⁵⁶

el-Ahtal’ın Abdülmelik’i methettiği kasidelerden biri elli dört beyitten oluşan “Bâiye Kasidesi”dir. el-Ahtal’ın bu kasidesi diğer büyük kasidelerinde olduğu gibi yüce anlamlar içermektedir. el-Ahtal, halifeye methiyesini sözü uzatmadan risâ kısmında doğrudan yapmıştır.⁵⁷ el-Ahtal risâ kısmında ilk beş beyitle halifeyi ve savaşa katılan atları methettikten sonra tekrar üç beyitle halifeyi methetmeye başlamıştır. Methiyelerden sonra ezeli düşmanları Kays Aylân kabilesini hedef alarak onları hicvetmiştir. Hicvini yaptıktan sonra yeniden yedi beyitle halifeyi methetmiş ve kasidesini Benî Küleyb kabilesini hicvederek sonlandırmıştır. el-Ahta bu kasidesinde Abdülmelik b. Mervân’ın imanını, cömertliğini, savaşlarda gösterdiği cesaretini methettikten sonra Allah’ın kendisini yeryüzünde halife olarak tercih ettiğini dile getirmiştir:⁵⁸ (Tavîl)

إِلَيْكَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ رَحَلْتُهَا
عَلَى الطَّائِرِ الْمَيْمُونِ⁵⁹ وَالْمَنْزِلِ الرَّحْبِ
إِلَى مُؤْمِنٍ نَجَلُو صَفِيحَهُ وَجْهَهُ
بَلَابِلٍ تَغْشَى مِنْ هُمُومٍ وَمِنْ كَرْبِ
مُنَاخِ دَوَى الْحَاجَاتِ يَسْتَمْطِرُونَهُ
عَطَاءَ كَرِيمٍ مِنْ أُسَارَى وَمِنْ نَهْبِ⁶⁰

“Ey Müminlerin Emîri! Kutlu, bereketli ve başarılı bir şekilde yolculuğum sana ve konuksever yurduna doğrudur (sana ulaşmak içindir). ‘Meymûn kuşla’ kısmeti bol, rahat ve konuksever yurduna.

Yüzünün güleçliği⁶¹ her ziyaretçinin gönlündeki sıkıntısını, huzursuzluğunu yok eder ve onun yurduna huzur içinde girer.

Halifenin yurdu ihtiyaç sahiplerinin sığınağıdır. Savaş esirleri ve ⁶²elde edilen ganimetler isteyenlere cömertçe dağıtılır.”

⁵⁶ Azîze Fevâl Bâbetî, *Mu’cemu’s-şu’erâ’i’l-Muḥadramîn ve’l-Umeviyyîn* (Lübnan: Dâru Sâdir, 1998), 14.

⁵⁷ İliyyâ Selîm Hâvî, *el-Ahtal: Fî Sîretihî ve nefsiyyetihî ve şirih* (Lübnan: Dâru’s-Sekâfe, 1981), 107.

⁵⁸ el-Ahtal, *Dîvânü’l Ahtal*, 92-101.

⁵⁹ عَلَى الطَّائِرِ الْمَيْمُونِ: عَلَى الْيَمِينِ yönelmek ve bereket anlamındadır. Yolculuğa çıkan bir kişiye yolculuğa çıkmadan önce o kendisine “Hayırlı yolculuklar” anlamında dua etmek için söylenilir. Yine Araplar serbest bırakılan kuş Yemen tarafından gelirse iyimserlikle karşılırlar yok eğer Şam tarafından gelirse uğursuzluk olarak addederlerdi. A.g.e., 81.

⁶⁰ Gıyâs b. Gavs, *Şiru’l-Ahtal/Sanatü’s-Sükkeri*, 40-41.

⁶¹ Şair Mervân’ın imanının güzelliğini, kaygı ve kederi ortadan kaldıran yüzünün parlaklığını methetmektedir.

⁶² el-Ahtal, Rum esirleri ve onlardan elde edilen ganimet mallarını kastetmiştir.

el-Ahtal tüm gücüyle halifeye hizmet eden Haccâc b. Yûsuf'u (öl. 95/714) methettiği kasidesinin bir bölümünde Hristiyan kimliğini bir kenara bırakarak İslâmî söylemle Abdülmelik'i de methetmiştir: (Kâmil)

أَحِبَّا إِلَهُ لَنَا الْإِمَامَ فَإِنَّهُ
خَيْرُ الْبَرِيَّةِ لِلدُّنُوبِ عَفْوُ
نُورٌ أَضَاءَ لَنَا الْبِلَادَ وَقَدْ دَجَّتْ
ظُلْمٌ تَكَادُ بِهَا الْهُدَاةُ جُجُورٌ⁶³

"Allah, Abdülmelik b. Mervân'ı başımıza halife yaptı (Allah onu başımızda daim ylesin). O insanların en hayırlısı ve hataları en çok affedenidir.

Karanlığın yayıldığında, doğru yolda olanların bile neredeyse karanlıkta kaybolduğunda o ülkemiz üzerindeki karanlığın silüetini ortadan kaldıran nurdur."

el-Ahtal'ın halife Abdülmelik b. Mervân'ı methettiği seksen dört beyitten oluşan "حَفَّ الْقَطِيبُ" isimli kasidesi şairin en meşhur kasidesi olarak kabul edilirken yine aynı şekilde Emevî Dönemi'nde gelişen siyasi methiyeye de⁶⁴ örnek gösterilmiştir. Bu kaside medih, fahr ve hicvi bir arada toplamıştır.

Emevî siyaseti kendi yönetimlerine düşman üretirken halifeler de kendi siyasetlerini savunacak şairlere hediyeler vererek kendi yanlarına çekmeyi başarmışlardır. Abdülmelik b. Mervân, Züfer b. Haris el-Kilâbî'yi (öl.75/695) huzuruna çağırması onunla dostane sohbet ederken aniden el-Ahtal halifenin huzuruna girmiş ve Züfer'i halifenin yanında görünce sinirlenerek halifeye misafirin Emevîlere olan düşmanlığını hatırlatmıştır. el-Ahtal'ın kalbi Züfer'e karşı kin ve nefret dolu olduğundan onu halifenin meclisinden kovmuştur. Daha sonra da el-Ahtal bu kasidesinde siyasi amaç güderek bütün Emevî Hanedanı'nı methetmiş, kendisiyle övünmüş, kabilesi Benî Tağlib'in Benî Ümeyye'den daha üstün olduğunu vurgulayarak düşmanlarını hicvettiği⁶⁵ kasidesini halifenin huzurunda okumaya başlamıştır.

el-Ahtal kasidesinin başında kavmin terk-i diyar eylediğinden sonraki birkaç beyitte ise şaraptan bahsetmiştir. Bunu yaparken de çağdaşı olan Müslüman el-Ferezdek ve Cerîr'in halifeye yapmış oldukları methiyeleri yenilemiş, kendisinin o ikisinden daha üstün olduğunu ve o ikisinin kendisi gibi halifeye medih şiiri inşâd edemeyeceklerini ortaya koymayı arzu etmiştir. Bunun yanı sıra sevgilisinin ve ailesinin sahrada yapmış olduğu

⁶³ Gıyâs b. Gavs, *Şiru'l-Ahtal/Sanatü's-Sükkerî*, 280.

⁶⁴ Hâvî, *el-Ahtal: Fî Sîretihî ve nefsiyyetihî ve şirih*, 113.

⁶⁵ Tırâd, *Dîvânü'l Ahtal*, 85.

yolculuğu ayrıntılarıyla anlatarak sözü halifeyi methe getirerek⁶⁶ halifeyi şöyle diyerek methetmiştir:

إِلَىٰ أَمْرِي لَا تُعْزِنَا نَوَافِلُهُ
أَطْفَرُهُ اللَّهُ فَلَيْهِنِي لَهُ الظَّفَرُ
الْخَائِضِ الْعَمْرَ وَالْمَيْمُونِ طَائِرُهُ
خَلِيفَةَ اللَّهِ يُسْتَسْقَىٰ بِهِ الْمَطَرُ
وَالهَمْ بَعْدَ نَجْيِ النَّفْسِ يَبْعَثُهُ
بِالْحَزْمِ وَالْأَصْمَعَانِ الْقَلْبِ وَالْحَدْرُ
وَالْمُسْتَمِرُّ بِهِ أَمْرُ الْجَمِيعِ فَمَا
يَعْتَرُهُ بَعْدَ تَوْكِيدِ لَهُ عَزْرُ⁶⁷

“Verdiği hediyeleri (şaire) hiç eksiltmeyene Allah hak ettiği zaferi nasip etti. Hak ettiği zaferi kutlu olsun.

Şiddetle akan suya (şiddetli savaşa) giren ve zafer elde eden, talihi uğurlu kişi, adıyla yağmur için duaya çıkılan Allah’ın yeryüzündeki halifesi.⁶⁸

Kendi nefsi bir işi benimseyip yapmak istediğinde çekinmeden o işi yapmak için acele ederken kendisine de keskin zekâsı ve uyanıklığı yardım eder.

O hedeflediği bütün işleri çekinmeden gerçekleştirir ve kibirlenmeden, gururlanmadan ahbine vefa gösterir.”

مُفْتَرِشٌ كَافِرَاتِشِ الْلَيْثِ كَلْكَلُهُ
لِيُوقِعَهُ كَائِنٍ فِيهَا لَهُ جَزْرُ
مُقَدِّمٌ مَاءَتِي أَلْفٍ لِمَنْزِلَةٍ
مَا إِنْ رَأَىٰ مِثْلَهُمْ جِنَّ وَلَا بَشْرُ⁶⁹

“Avını bekleyen aslanın göğsü üzerine çömeldiği gibi çömelmiş düşmanlarını yok etmek için,

Halife ne cinlerin ne de insanların benzerini görmediği iki yüz bin kişiden oluşan orduyu komuta ediyor.”

Abdülmelik bu kasideyi dinledikten sonra el-Ahtal’ın merasimle şehirde gezdirilmesini ve halka şu sözlerle tanıtılmasını emretmiştir: İşte inananların hükümdarının şairi! İşte Arap şairlerinin en iyisi!⁷⁰

Bu kaside şairin en çok beğenilen kasidesidir. el-Ahtal bu kasidesiyle şöhrette zirve yapmış, yaşadığı çağda ve daha sonraki çağlarda onun şöhreti ufukları kaplamıştır.⁷¹

el-Ahtal’ın inşa ettiği kasideleri Arap medih kasidelerinde bir

⁶⁶ Dayf, *et-Teṭavvür ve’t-tecdîd fi’ş-şî’ri’l-Ümevî*, 108.

⁶⁷ Gıyâs b. Gavs, *Şîru’l-Ahtal/Sanatü’s-Sükkerî*, 144.

⁶⁸ Sanki şair bu beyitte kendilerinden halifelîği almak isteyen düşmanlara bir cevap vermektedir ve halifelîğin onların hakkı olduğunu kabul etmektedir. Ayrıca halifeye kutsiyet atfetmektedir. el-Ahtal, *Dîvânü’l Ahtal*, 81.

⁶⁹ Gıyâs b. Gavs, *Şîru’l-Ahtal/Sanatü’s-Sükkerî*, 149.

⁷⁰ Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 46.

⁷¹ Dayf, *et-Teṭavvür ve’t-tecdîd fi’ş-şî’ri’l-Ümevî*, 107.

yeniliktir. Devlet nizamında meydana gelen inkılapdaki gelişimdir. Bu gelişim ve değişimin devlet sisteminde, insanların hilafet tasavvurunda olmuştur.⁷²

Abdûlmelik b. Mervân ile el-Ahtal'ın şair-memduh ilişkisi yaklaşık olarak on beş yıl sürmüştür. Şairin bu dönemde yazdığı kasidelerin sayısı diğer halifelerin döneminde yazdığı kasidelerden daha fazladır.⁷³

3. Velîd b. Abdîmelik'e (öl.96/715) Methiyeleri

Abdûlmelik b. Mervân'dan sonra halife olan oğlu Velîd b. Abdûlmelik, el-Ahtal'ın methettiği başlıca Emevî halifelerinden birisidir. Şairin Velîd'i methettiği kasidelerinden ilki elli bir beyitten oluşan "Bâiye Kasidesi"dir. Şair bu kasidesinde Velîd'i ve Benî Ümeyye'yi methederken halifenin kendisini ve kavmini tehlikelerden koruduğunu belirterek yemin etmiştir. Benî Ümeyye'nin saygınlığına, gücüne, nesebine, şerefine, cesaretine, ferasetine, soylu asaletlerine vurgu yaparak Velîd'i "Allah'ın halifesi" olarak betimlemiştir: (Basît)

وَكَانَ حِصْنًا إِلَىٰ مَنَاجِيهِ هَرَبِي	إِنَّ الْوَلِيدَ أَمِينٌ اللَّهُ أَنْ
أَخَا الْحِدَارِ طَرِيدَ الْقَتْلِ وَالْحَرْبِ	أَتَيْتُهُ وَهُومِي غَيْرُ نَائِمَةٍ
قَدَمَ الْمَوَاهِبِ مِنْ أَنْوَابِهِ الرَّعْبِ	فَأَمَنْ النَّفْسَ مَا تَخْشَىٰ وَمَوَّلَهَا
حَتَّىٰ تَخْطُبُهَا مُسْتَرْجِي اللَّبِّبِ ⁷⁴	وَتَبَّتْ الْوِطَاءَ مِنِّي عِنْدَ مُضِلِّعَةٍ
أَلْعَيْتُ مِنْ عِنْدِ مَوْلَى الْعِلْمِ مُنْتَجِبِ ⁷⁵	خَلِيفَةُ اللَّهِ يُسْتَسْقَى بِسُنَّتِهِ

"Velîd, Allah'ın yeryüzündeki güvenilir vekilidir. Beni tehlikelerden kurtardı ve beni koruyan bir kale oldu. Kaçışım korunaklı kale gibi olan onun korumasıdır.

Sıkıntılarım göğsümü parçalarken, düşman beni öldürmeye çalışırken, güvenilir halifeye sığındım.

Korkularıma güvence vererek bana verdiği hediyeleri sicim gibi yağan yağmurlar misali bol bol verdi.

Zihnimi meşgul eden çekmiş olduğum sıkıntılardan beni emin kıldı. Keyfim yerinde, huzur içinde her türlü sıkıntıdan uzak bir halde halifeye doğru yürüdüm.

Velîd, Allah tarafından seçilmiş soylu ve cömert 'Allah'ın' halifesidir. Onun yüzü suyu hürmetine sicim gibi yağan yağmurlarlar dilenir."

el-Ahtal'ın Velîd'i methettiği kasidelerinden ikincisi otuz üç beyitten

⁷² A.g.e., 123.

⁷³ Gâzî, *el-Ahtal Şâiru Benî Ümeyye*, 114-15.

⁷⁴ مسرّجِي اللَّبِّبِ: Zihnin her türlü meşguliyetten emin olması ve güven anlamında kinayedir.

Tırâd, *Divânü'l Ahtal*, 168.

⁷⁵ Gıyâs b. Gavs, *Şiru'l-Ahtal/Sanatü's-Sükkerî*, 177-78.

oluşan kasidesidir. Bu kaside de şair, Velîd'in diğerlerinden üstün olduğunu, dağıttığı hediyelerini, cömertliğini, annesinin asil soyunu, misafirlerini ağırlamasını, ikramlarını ve kendisine en güzel yemekleri ikram etmesini dile getirmiştir. Daha sonra da Rum diyarlarında gerçekleştirdiği fetihleri vasfederek onu methetmiştir:⁷⁶ (Tavîl)

دَعَانِي إِلَى خَيْرِ الْمُلُوكِ فَضُولُهُ	وَإِنِّي إِمْرُؤٌ مُثْنٍ عَلَيْهِ وَنَادِيَهُ
وَعَالِقُ أَسْبَابِ إِمْرِيٍّ إِنْ أَقَع بِهِ	أَقَعُ بِكَرِيمٍ لَا تُعْبُتُ مَوَاهِبُهُ
نِسَاءُ بَنِي كَعْبٍ وَعَيْسٍ وَوَلَدْنَهُ	فَنِعَمَ لَعَمْرِي الْجَالِيَاثِ جَوَالِيَهُ
رَفِيعُ الْمُنَى لَا يَسْتَقْلُقُ بِحِمْلِهِ	سَوْؤٌمْ وَلَا مُسْتَنْكَشُ الْبَحْرِ نَاضِبُهُ ⁷⁷

"Beni, kralların en hayırlısının güzel özellikleri kendisine gelmeye teşvik etti. Hâlbuki ben, kendisini öven, üstünlüklerini ve iyiliklerini tek tek sayan birisiyim.

Ben, ahdine vefalı, cömert, verdiği hediyeleri de sayılamayacak kadar çok ve bitmeyecek birisine sağlam bir bağla bağlıyım."

Kâ'b⁷⁸ ve Abs⁷⁹ kabilelerine mensup kadınlardan o çocuğu doğuran kadın ne güzeldir. Hayatım üzere yemin ederim ki!

Himmeti âlidir. Taşdığı yükler kendisini ne kadar zorlasa da taşımaktan usanmaz. Kuyudan ne kadar çok kişiye su ikram etse de hiçbir zaman kuyunun suyu azalmaz ve kurumaz.⁸⁰

el-Ahtal'in Velîd'i ve annesi Vellâde binti el-Abbâs'ı methettiği kasidelerinden üçüncüsü otuz bir beyitten oluşan "Râiyye Kasidesi"dir. Şair bu kasidesinde Emevîler'in hilafete en layık kişiler ve onların insanların önderleri olduklarını belirttikten sonra onların üstün özelliklerini dile getirmiştir: (Vâfir)

وَأَكْرَمَهَا مَوَاطِنَ حَيْرَ تَبْلَى	ضَرَائِبُهَا وَتَحْتَضِبُ النُّحُورُ ⁸¹
وَأَسْرَعَهَا إِلَى الْأَعْدَاءِ سَيْرًا	إِذَا مَا اسْتَبْطَعُ الْقَرَسُ الْجُرُورُ
بِهِ تَرْمِي أَعَادِيهَا قُرَيْشٌ	إِذَا مَا نَاجَهَا أَمْرٌ كَبِيرُ

⁷⁶ Hâvî, *el-Ahtal: Fî Sîretihî ve nefsiyyetihî ve şirih*, 183.

⁷⁷ Gıyâs b. Gavs, *Şiru'l-Ahtal/Sanatü's-Sükkerî*, 207-8.

⁷⁸ Emevîlerin dedesi Kâ'b b. Lüey.

⁷⁹ Velîd'in annesinin kabilesi.

⁸⁰ Onun dağıttığı hayırlar talep edeni ne kadar çok olursa olsun hiçbir zaman azalmaz. Tırâd, *Dîvânü'l Ahtal*, 176.

⁸¹ وَتَحْتَضِبُ النُّحُورُ : Kanların aktılması anlamında kinayedir.

لَهُ يَوْمَانِ يَوْمٌ قِرَاعٌ كَبِشٍ⁸³ وَيَوْمٌ مَطِيرٌ⁸² يَسْتَنْظِلُ بِهِ

"Onun huyunun sınıdığı en şerefli yer 'savaş meydanı' kan ile kınalanırken hem savaşta hem barışta insanların en cesuru ve ahlâkı en güzel olanı idi.

Atlar savaşa sürüldüğünde yavaşlayıp savaştan geri kaldığında o düşman üzerine koşarak gider.

Kureys kendisini problemleri konuları çözmek için düşmanın karşısına temsilci seçtiğinde ona güvenir.

O ömrünü iki meşgaleye vakfetti: İlki 'savaş zamanında' cesurca savaşmak, ikincisi 'barış zamanında' sıkıntılı günlerde misafirlere ikram edip ağırlamak.

el-Ahtal, Velîd'i methettikten sonra da Emevîlere şöyle diyerek seslenmiştir:

إِمَامُ النَّاسِ وَالْخُلَفَاءِ مِنْهُمْ وَفَتِيَانٌ تُسَدُّ بِهَا الثُّغُورُ⁸⁴

"O insanların önderidir. Halifeler ve sınır boylarını koruyan kahramanlar onlardandır."

el-Ahtal'ın Velîd'i ve Benî Ümeyye'yi methedip babası Abdülmelik'in cömertliğini hatırlattığı kasidelerinden dördüncüsü otuz bir beyitten oluşan "Mimiyye Kasidesi"dir. el-Ahtal, hacca gidenlere, adak olarak adanan ve Kâbe'de kanları akıtılacak kurbanlıklara yemin ettikten sonra Velîd'i methetmeye başlamıştır: (Basît)

لَوْلَا الْوَلِيدُ وَأَسْبَابُ تَنَاوَلِيَّ
بِئْسَ جَلْدٌ لَإِبْنِ مَرْوَانَ أَسْقَانِي عَلَى ظَمًا
بِئْسَ يَوْمٌ إِجْتِمَاعِ النَّاسِ بِالْقَلَمِ
بِئْسَ يَوْمٌ لَإِبْنِ مَرْوَانَ أَسْقَانِي عَلَى ظَمًا⁸⁵

"Velîd olmasaydı! Seleme de⁸⁶ insanlar toplanıp etrafımı kuşattıkları gün onların elinden beni kurtarıp korudu."

İbn Mervân ben susamışken su dolu büyük kova ile geciktirmeden ve sonlandırmadan yavaş yavaş bana su içirdi."⁸⁷

el-Ahtal, isimleri zikredilen halifeler dışında Hişâm b. Abdülmelik'i (öl. 125/743) de methetmiştir. Ancak el-Ahtal'ın bu methiye kasidesi divanında

⁸² Gıyâs b. Gavs, *Şiru'l-Ahtal/Sanatü's-Sükkerî*, 196.

⁸³ كَبِشٍ: Kavmin efendisi, cesaretli olmak gibi anlamlara gelmektedir. Savaş zamanında kavminin efendisidir, komutanıdır.

⁸⁴ Gıyâs b. Gavs, *Şiru'l-Ahtal/Sanatü's-Sükkerî*, 197.

⁸⁵ Gıyâs b. Gavs, *Şiru'l-Ahtal/Sanatü's-Sükkerî*, 164.

⁸⁶ Şam'da bir yer ismidir.

⁸⁷ Şair burada memdûhu'nun cömertliğini büyük bir kovadan dökülen suya benzeterek onun kendisine verdiği hediyelerin bol, bereketli ve sürekli olduğunu söylemektedir. Tırâd, *Divânü'l Ahtal*, 188.

mevcut değildir.⁸⁸

B. Cerîr b. Atıyye

Cerîr'in tam ismi Cerîr b. Atıyye b. el-Hatafâ (Huzeyfe) et-Temîmî olup lakabı ise el-Hatafâ'dır. Annesinin ona hamile iken gördüğü bir rüyadan dolayı şaire "ip" anlamına gelen Cerîr adını verdiği söylenmiştir.⁸⁹ Cerîr yaklaşık olarak hicretten otuz yıl sonra doğmuştur.⁹⁰ Tekellüfe düşmeksizin irticâlen söylediği duygu dolu (lirik) şiirlerinde edebî sanatları rahatlıkla kullanmıştır. Şairin üslûbu sağlam, dili açık, tekellüften uzak ve âhenkli olduğundan şiirlerinin dillerden düşmediği ve kolayca ezberlenebildiği ifade edilmiştir.⁹¹

Cerîr, el-Ahtal ve el-Ferezdak ile İslâmî Dönemde yetişen en önemli şairlerin başında yer almaktadır. Arap edebiyat dönemlerinin önemli şairlerini tasnif eden kaynaklardan biri olan Tabakâtü fuhûli's-şu'arâ'da İslâmî Dönem'in birinci tabaka şairleri arasında gösterilmiştir.⁹² Ebû Amr eş-Şeybânî (öl. 213/828) Cerîr'i Câhiliye Dönemi şairi A'sâ'ya (öl. 7/629) benzetmiş,⁹³ kimi edebiyat eleştirmenlerine göre de en iyi teşbih ve hiciv yapan bir şair olduğu kabul edilmiştir.⁹⁴ el-Ahtal'a hanginiz daha iyi şairsiniz diye sorulduğunda el-Ahtal: "Kralları en iyi metheden, şarap ve kadını en iyi vâsf eden benim. Cerîr hiciv ve mersiyede en iyi şairdir." demiştir.⁹⁵ Cerîr methettiğini hicvetmeyen, hicvettiğini de methetmeyen, gazelde iffetli, yaşamında namuslu, zina yapmayan, şarap içmeyen, zevküsefa meclislerine katılmayan, dindar, aynı zamanda mağrur ve mücadeleyi seven kişiliğe sahip bir şairdir.⁹⁶

Cerîr, Emevîler'le Abdullah b. Zübeyr (öl. 73/692) arasında çıkan anlaşmazlıkta İbnü'z-Zübeyr tarafını tutunca bu defa diğer şairlerle karşılıklı olarak birbirlerini hicvetmeye başlamışlardır. Çölde bedevîlerin içinde varlık gösteremeyeceğini anlayan Cerîr, kabilesinin de arzusuna uyarak ilmî, edebî ve siyasi hareketlerin merkezi olan Basra'ya yerleşmiş ve Irak genel valisi

⁸⁸ Gâzî, *el-Ahtal Şâiru Benî Ümeyye*, 135.

⁸⁹ Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hiżânetü'l-edeb ve lübbü lübbâbi lisâni'l-'Arab*, c. 1 (Lübnan: Mekteb'ül-Hancı, 1418), 75.

⁹⁰ Cerîr b. Atıyye, *Divân'ı- Cerîr*, ed. Muhammed İsmâil Abdullah es-Sâvî (Matbaatü's-Sâvî, 1924),  .

⁹¹ İsfahânî, *el-Eğâni*, 8/6.

⁹² İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü fuhûli's-şu'arâ'* (Cidde: Dâru'l-Medenî), 1/374

⁹³ el-İsfahânî, *el-Eğâni*, 1986, 8:6.

⁹⁴ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, 466.

⁹⁵ A.g.e., 467.

⁹⁶ Cerîr b. Atıyye, *Divân'ı- Cerîr*, 11.

Haccâc vasıtasıyla Halife Abdülmelik b. Mervân'ın sarayına girmiştir.⁹⁷

Bu dönemde kötüleşen durum, fitne hareketleri, bazen kabileler arasında bazen de gruplar arasında meydana gelen ayaklanmalar birçok şairin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. O dönemde şairlere atfedilen değer sebebiyle halifeler ve dönemin ileri gelenleri şairlere bol ve değerli hediyeleri adeta yağmur gibi yağdırmışlardır.⁹⁸

Cerîr'in hiciv ve methiyeleri, Emevî Hanedanı'nın siyasi çıkarlarına önemli ölçüde hizmet etmiştir. Şiirlerinde ortaya koyduğu düşünceler devletin her kademesinde varlığını hissettirmiştir.⁹⁹

Cerîr, yaşamı boyunca devlet içerisinde meydana gelen siyasi olayların etkisine kendisini kaptırmış Emevî Hanedan üyelerinin meddahı ve savunucularından birisi olmuştur.¹⁰⁰

Cerîr'in valilere özellikle de Haccâc'a yapmış olduğu methiyelerle halifeler için yapmış olduğu methiyeler birbirine anlamca paralellik arz etmiştir. Bu benzerlik durumu da şairin bir kategoriden başka bir kategoriye geçtiği köprü gibidir. Köprünün bir ucunda Irak valisi Haccâc diğer ucunda Şam'da bulunan Abdülmelik b. Mervân vardır. Şairin Emevî Hanedanı'na mensup memdûhları arasında en çok dikkat çeken Abdülazîz b. Velîd b. Abdilmelik ve amcasının oğlu Süleyman b. Abdilmelik'tir.¹⁰¹

1. Yezîd b. Muâviye'ye Methiyeleri

el-Ahtal gibi Cerîr'in de ilk methettiği Emevî halifesi Yezîd b. Muâviyedir. Cerîr "Ben daha delikanlıyken Yezîd'nin yanına geldim. Makamında bir grup şairle otururken huzuruna girmem için bana izin istendi. Muhafız yanıma gelerek bana şöyle 'Müminlerin emiri bize böyle bir şairin ismi ulaşmadı onu tanımıyoruz ve onun şiirlerinden bir şiir dinlemedik. Kendisinden şiir dinlemediğimiz birisine anlayış gösterip nasıl izin verelim diyor.' dedi. Bende muhafıza 'Müminlerin emirine için şu şiiri inşâd ettiğimi iletirsin.'" dedim ve inşâd ettiğim şiiri ona okudum: (Tavîl)

وَإِيَّ لَعَفُ الْفَقْرِ مُشْتَرِكُ الْغَنَى
سَرِيعٌ إِذَا لَمْ أَرْضَ دَارِي إِحْتِمَالِيَا

⁹⁷ Zülfikar Tüccar, "Cerîr b. Atıyye", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 412-13.

⁹⁸ Hıttı, *Târîhu'l-Arab Mutavvel*, 2:321-22.

⁹⁹ Dayf, *et-Te'avvür ve't-tecdîd fi's-şi'ri'l-Ümevî*, 125.

¹⁰⁰ Şevki Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî el-'Asrî'l-İslâmî* (Mısır: Dâru'l Me'ârif, 1963), 280.

¹⁰¹ el-Eşkar ve Tuleymât, *eş-Şuarâü' fi'l-asri'l-Emevî*, 194; Muâz es-Saratâvî, *Dirâsât fi'l-Edebi'l-'Arabî* (Amman: Dâr Mecdelâvî, 1988), 163; Yakup Göçemen, *Emevîler Döneminde Şiir ve Siyaset* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 99.

جَرِيءُ الْجَنَانِ لَا أَهْلَ مَنْ الرَّدَى
وَإِذَا مَا جَعَلْتُ السَّيْفَ قَبْضَ بَنَانِيَا
وَلَيْسَ لِسَيْفِي فِي الْعِظَامِ بَقِيَّةٌ
وَلِلسَيْفِ أَشْوَى وَقَعَةً مِنْ لِسَانِيَا

"Ben fakirlikte istemeyen, zenginlikte paylaşan, yurdumdan hoşnut olmadığımında hızla ayrılan/yola koyulan birisiyim.

Kılıcı parmak uçlarımla kavradığımda özüm cesurdur ölümden korkmam.

Kılıcım kemiğe vurduğun da kemikleri paramparça eder. Kılıcın verdiği zarar dilimin verdiği zarardan daha azdır."¹⁰²

Muhafız halifenin yanına tekrar girerek halife için inşâd ettiğim şiiri kendisine okumuştur. Daha sonra muhafız Cerîr'in yanına dönmüş ve Cerîr'in halifenin huzura girebileceğini söylemiştir. Cerîr huzura girdikten sonra şiirini okur. Bunun üzerine Cerîr'e de diğer şairlere verilen hediyelerden verilir. Bu Cerîr'in halifelerden aldığı ilk hediyedir.¹⁰³

2. Abdülmelik b. Mervân'a Methiyeleri

Haccâc b. Yûsuf b. es-Sekafî (öl. 95/714) Halife Abdülmelik'in kardeşi Bişr b. Mervân'ın (öl.75/694) ölümü üzerine, stratejik bir öneme sahip olmakla birlikte isyan merkezi haline gelen Irak'a vali tayin edilmiştir. Burada Emevîler'e karşı isyan halinde olan Haricîler küçük askerî birlikleriyle Emevî ordularını mağlûp ediyorlar, Hz. Ali taraftarları da yöneticileri uğraştırıyorlardı. Haccâc, Irak'ı çok sert tedbirler alarak idare etmiştir.¹⁰⁴ Haccâc, Irak'a vali olarak tayin edilince Cerîr ile yakınlık kurmuş ve onu kendi resmi şairi yapmıştır.¹⁰⁵

Haccâc oğlu Muhammed'le beraber Cerîr'i Abdülmelik'e elçi olarak göndermiştir. Haccâc oğluna Abdülmelik'in Cerîr'i dinlemesini ve yardım etmesini hem tavsiye eder hem de emreder. Cerîr'e halifenin huzuruna girmesine izin verildiğinde kendisine sen Haccâc'ı nasıl methettin diye sorulunca şöyle demiştir:¹⁰⁶

مَنْ سَدَّ مُطَّلَعَ النِّفَاقِ عَلَيْهِمْ
أَمْ مَنْ يَصُولُ كَصَوْلَةِ الْحِجَاجِ

"Kim size karşı tutuşturulan nifak hareketinin önüne set çekebilir.

Ya da Haccâc'ın münafıklara saldırdığı gibi kim saldırabilir?" sözü üzerine halife "Allah Haccâc ile bana yardım etmedi ancak dinine ve halifesine yardım etti demiştir.

¹⁰² Dilim kılıçtan daha keskindir.

¹⁰³ el-İsfahânî, *el-Egâni*, 1986, 8:27.

¹⁰⁴ İrfan Aycan, "Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 427-28.

¹⁰⁵ Dayf, *et-Teṭavvür ve't-tecdîd fi's-şi'ri'l-Ümevî*, 124.

¹⁰⁶ el-İsfahânî, *el-Egâni*, 1986, 8:49.

أَم مِّن يَّعَارُ عَلَى النِّسَاءِ حَفِيظَةً إِذْ لَا يَتَّقَنُ بَعِيرَةَ الْأَزْوَاجِ¹⁰⁷

“Ya da erkekler eşlerinden ayrı düştüklerinde

Eşlerin izzeti nefislerini Haccâc’dan başka kimse koruyamaz.”

Halife bu şiiri dinledikten sonra Cerîr ve Muhammed halifenin huzurundan çıkarılmışlardır. Muhammed üç gün sonra yeniden halifenin huzuruna Cerîr için aracı olarak girmiş Haccâc’ın mesajını ve onun Cerîr’e olan şefaatinin iletmıştır. Cerîr huzura girdiğinde kendisinden Haccâc’ı methettiği gibi halifeyi de methedeceğine dair yemin etmesi istenmiştir. Daha sonra da Cerîr yemin ederek şiirini halifenin huzurunda okumuş fakat hediye alamadan halifenin huzurdan ayrılmıştır.

Cerîr, Abdülmelik’i methederken onu coşan denize benzediğini betimleyerek dağıtılan hediyelere eşdeğer övgüler yapmıştır. Kendisini de halifenin sarayına inmiş kanatları yolunmuş, kazandığı mal ile de palazlanan bir kuş gibi tasvir etmiştir. Özelde Abdülmelik’i genelde ise Emevîler’in süvarilerini en cesur, cömertlerini de en cömert olarak betimleyerek methine devam etmiştir.¹⁰⁸ (Vâfir)

أَتَصْحَوْ؟ بَلْ فُؤَادُكَ غَيْرُ صَاحٍ عَشِيَّةً هَمَّ صَحْبُكَ بِالرَّوَّاحِ¹⁰⁹

“Uyanık mısın?¹¹⁰ Yoksa arkadaşların akşamüzeri göç etmeyi istedikleri için kalbiniz mahzun mudur?” beytiyle başlayan kasidenin devamında Cerîr şöyle demektedir:

سَأَمْتَاخُ الْبُحُورِ فَجَبَّيْنِي أَدَاةَ الْيَوْمِ وَانْتَظِرِي امْتِيَاحِي
ثَقِي بِاللَّهِ لَيْسَ لَهُ شَرِيكَ وَمِنَ عِنْدِ الْخَلِيقَةِ بِالْتَجَاحِ
أَعْنِفِي يَا فِدَاكَ أَبِي وَأُمِّي بِسَيْبٍ مِنْكَ إِنَّكَ ذُو ارْتِيَاحِ
فَلِإِي قَدْ رَأَيْتُ عَلِيَّ حَقًّا زِيَارِي الْخَلِيقَةَ وَامْتِدَاحِي
سَأَشْكُرُ أَنْ رَدَدْتَ عَلَيَّ رِيثِي وَأَثْبَتَّ الْقَوَادِمَ فِي جَنَاحِي
أَلَسْتُمْ خَيْرَ مَنْ رَكِبَ الْمَطَايَا وَأَنْدَى الْعَالَمِينَ يُطَوَّنُ رَاحِ¹¹¹

¹⁰⁷ Cerîr b. Atiye, *Divân’ı- Cerîr*, 90-91.

¹⁰⁸ el-Eşkar ve Tuleymât, *eş-Şuarâü’ fi’l-asri’l-Emevî*, 199.

¹⁰⁹ Cerîr b. Atiye, *Divân’ı- Cerîr*, 96.

¹¹⁰ Şair bu mısırada kendisine uyanık olup olmadığı şeklinde seslenmektedir. Çünkü o akşam arkadaşları kendisini terk etmiştir. Burada şair insanı kalbe benzetmiştir. Buradaki istifham taaccüp içindir.

¹¹¹ Cerîr b. Atiye, *Divân’ı- Cerîr*, 98.

“Denizlerin cömertliği gibi cömert olan Benî Ümeyye halifelerinden hediyelerimi bekliyorum. Kınayanların kınamasından beni koru.

Ortağı olmayan Allah’a güven. Benî Ümeyye halifelerini methedeceğim sonra da onların yanından hediye alıp geri döneceğim.

Ey halife annem babam sana feda olsun! Hediye vererek ihtiyaçlarımı karşıla! Zira sen hediye vermekten hoşlanırsın.

Halifeyi ziyaret etmeyi ve onu methetmeyi kendime bir görev addettim.

Bana tekrar sarayında palazlanma imkânı verdiğiniz, her iki kanadımın uçlarındaki tüyleri güçlendirdiğiniz için size teşekkür edeceğim ey halife!¹¹²

Sizin hediye vermeniz garipsenecek bir durum değildir. Siz kavminizin en iyi develere bineni ve dünyanın en cömert insanı değil misiniz.”¹¹³

Halife Abdülmelik Cerîr’in kendisini methetmek için inşâd ettiği kasidenin bu beytini dinledikten sonra bu beyitten hoşlanmış ve tebessüm ederek “Evet biz böyleyiz ve böyle kalmayı da sürdüreceğiz.” demiştir.¹¹⁴

Kasidesinin son bölümünde de Abdülmelik ve ailesini Kureyşliler arasında hilafete en layık kimseler, liderliğin de kendilerinin hakkı olduğunu ve ümmetin bu sancak altında toplanmasının gerekliliğini.” dile getirerek aynı şekilde methine devam etmiştir:

دَعَوْتُ الْمُلْحِدِينَ أَبَا حُبَيْبٍ
فَقَدَّ وَجَدُوا الْحَلِيقَةَ هَبْرِيًّا
جَمَاحاً هَلَّ شُغَيْتَ مِنَ الْجَمَاحِ
أَلْفَ الْعَيْصِ لَيْسَ مِنَ النَّوَاحِي
فَمَا شَجَرَاتُ عَيْصِكَ فِي قُرَيْشٍ
رَأَى النَّاسُ الْبَصِيرَةَ فَاسْتَقَامُوا
بِعَثَمَاتِ الْفُرُوعِ وَلَا ضَوَاحِي
وَوَيْبَتِ الْمِرْاضِ مِنَ الصِّحَاحِ¹¹⁵

“Mülhid¹¹⁶ Ebâ Hubeyb’i¹¹⁷ hak yola davet ettin. İnatkâr (mülhid)¹¹⁸ olanın hastalığına şifa olabildin mi?

¹¹² Nasıl kuşlar tüylenip palazlanıp güçlendiyse bende sizin bana verdiğiniz hediyelerle güçlendim.

¹¹³ Abdülmelik “Cerîr’e çok öfkeliydi. بَلْ فُوَادُكَ غَيْرُ صَاحٍ sözünü işitince Cerîr’e hakaret etti. أَلَسْتُمْ خَيْرَ مَنْ رَكِبَ الْمَطَايَا. بل فوادك يا ابن الفاعلة. sözünü işitince halife sevinerek Abdülmelik kendisi inşâd edilen bu beyti dinleyince “Bizden kim bizi methedecekse ya bu şekilde methetsin ya da sussun.” demiştir. Bu beyit Araplar Edebiyatı tarihinde medih türünde inşâd edilen en güzel beyit olarak nitelendirilmiş ve Benî Ümeyye’nin resmi şairi olmuştur. Cerîr b. Atiye, *Divân’ı- Cerîr*, 98. ¹¹⁴ el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 1986, 8:49-50.

¹¹⁵ ضَوَاحِي: Şehrin varoşları anlamındadır. Cerîr b. Atiye, *Divân’ı- Cerîr*, 98.

¹¹⁶ Mülhid: Dinden çıkma sonucu doğuracak inanç ve görüşleri savunmak anlamındadır.

¹¹⁷ Abdullah b. ez-Zübeyr.

¹¹⁸ Yönetime muhalif olanlar.

Halifeyi saf altın gibi buldular. O asaletin¹¹⁹ özüdür. Asaleti sonradan elde etmiş değildir.

Asaletin, aslın Kureys'tendir. Birbirine kenetlenmiş mümbit ağaçlar gibidir. Badiyede yetişen yapraksız ağaçlar gibi değildir.

İnsanlar onun hilafete en layık kişi olduğunu yakinen bildiler ve hasta olanla sağlıklı olan¹²⁰ birbirinden ayırt edildi."

Abdûlmelik Cerîr'in bu kasidesini dinleyince kendisine yüz sağman deve ve sekiz çoban verilmesini emir buyurmuşlardır. Halifenin verdiği hediyeler arasında altından yapılmış bir kadeh de (yemek kabı) bulunmaktaydı. Cerîr hediyeleri aldıktan sonra halifenin huzurundan ayrılmıştır. Cerîr Abdûlmelik'in verdiği bu hediyeleri Yezîd b. Abdûlmelik'i (öl. 105/724) methettiği kasidesinde şu şekilde dile getirmiştir:¹²¹

أَعْطُوا هُنَيْدَةَ يَجِدُوهَا ثَمَانِيَةَ مَا فِي عَطَائِهِمْ مَنْ وَلَا سَرْفَ¹²²

"Yüz deve ve develeri güden sekiz çoban verdiler.

Verdikleri hediyelerde ne noksanlık ne de başa kakma yoktur." ¹²³

Bu kaside sadece medih kasidesi değil aynı zamanda Abdûlmelik ve yönetimini destekleme kasidesidir. Halifeliğin onun hakkı olduğunu savunarak hasımlarına da acımasızca bir saldırıdır. Cerîr, bundan sonraki hayatını Abdûlmelik'i, daha sonra yönetime gelen halifeleri methederek ve halifeliğin Emevîlerin hakkı olduğunu savunarak geçirmiştir. Bu açıdan Cerîr tam anlamıyla Emevî yönetim teorisini savunan siyasî şair olarak kabul edilmiştir.¹²⁴

Cerîr inşâd ettiği bu şiirden sonra Benî Ümeyye'nin, Abdûlmelik ve oğullarının resmi şairi olmuştur.¹²⁵

Abdûlmelik Uzre kabilesinden bir adama "Arap'ın inşâd ettiği beyitlerden hangisinde daha fazla medih teması vardır?" diye sormuştur. O adam da Abdûlmelik'e Cerîr'in "أَلَسْتُمْ خَيْرَ مَنْ رَكِبَ الْمَطَايَا" şiiri ile cevap vermiştir. Adamın verdiği bu cevap halifenin hoşuna gitmiş ve o adama bol miktarda hediyeler bahşetmiştir. Uzre kabilesine mensup bu adam sağ elinde sekiz bin

¹¹⁹ Halife ağacın dalları gibi değil bizzat ağacın özüdür. Cerîr b. Atiye, *Divân'ı- Cerîr*, 99.

¹²⁰ Halifeye itaat edenlerle itaat etmeyenler birbirinden ayrılarak net olarak görülmüştür.

¹²¹ el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 1986, 8:50.

¹²² Bu beyitlerde Cerîr, İbn Zübeyr'in Abdûlmelik'e itaat etmeyip muhalefet ettiğine vurgu yaptıktan sonra Benî Ümeyye'nin aslının Kureys'ten olduğuna ve onlarla birbirine girmiş sık ağaç gibi olduğuna vurgu yapmaktadır. Yani onların özü çok şereflidir.

¹²³ Halife bana sadece hakkım olan hediyeleri taktim etti fazlasını değil.

¹²⁴ Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî el-asrû'l-İslâmî*, 272.

¹²⁵ Cerîr, *Divân'ı- Cerîr*, ed. Tacüddîn Şelek (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 2008), 282.

dirhem sol elinde bir elbise çantası olduğu halde halifenin huzurundan çıkmıştır.¹²⁶ Abdülmelik Cerîr'e "Sana da Uzrî'ye verilenin aynısı vardır." demiştir. Cerîr'in ödülü de dört bin dirhem ve elbise olmuştur.¹²⁷

Abdülmelik valilerini, komutanlarını Şîa'ya, Hâricîler'e ve İbn Zübeyr taraftarlarına karşı aklamaya çalışırken Cerîr'den yardım istemiştir.¹²⁸ Cerîr'de Abdülmelik'i şu söylemleriyle methederek desteklemiştir:

لَوْ لَا الْخَلِيفَةُ وَالْقِرَاءُ يَقْرَهُهُ	مَا قَامَ لِلنَّاسِ أَحْكَامٌ وَلَا جُمُعٌ
أَنْتَ الْأَمِينُ أَمِينُ اللَّهِ لَا سَرِفٌ	فِي مَا وَلَيْتَ وَلَا هَيَابَةٌ وَرَغٌ
أَنْتَ الْمُبَارَكُ يَهْدِي اللَّهُ شِيعَتَهُ	إِذَا تَفَرَّقَتِ الْأَهْوَاءُ وَالشِّيْعُ
فَكُلُّ أَمْرٍ عَلَى يُمْنٍ أَمَرْتُ بِهِ	فِيْنَا مُطَاعٌ وَمَهْمَا قُلْتَ مُسْتَمْتَعٌ
يَا آلَ مَرْوَانَ! إِنَّ اللَّهَ فَضَّلَكُمْ	فَضْلاً عَظِيماً عَلَى مَنْ دِينُهُ الْبِدْعُ ¹²⁹

"Halife ve okuduğu Kur'an olmasaydı ne kanunları uygulayabilir ne de insanları bir araya toplayabilirdin.¹³⁰

Sen güvenilir bir kişisin, Allah'ın halifesisin. Yönetimde sen ne hata ettin ne de korkaklık gösterdin.

Sen şanlı bir halifesin. İnsanlar dine aykırı düşüncelere ve hiziplere ayrıldığında Allah seni destekleyenlere hidayet etsin.

Bizim hakkımızda emrettiğiniz hayırlı her emre itaat edilecek ve her ne söylerseniz söyledikleriniz dikkate alınacaktır 'yararlanılacaktır'.

Ey Mervânoğulları! Allah sizleri dininde bidat olanlara tercih ederek onlara üstün kıldı."

Şaire göre Abdülmelik dinin direğidir. Eğer o olmasaydı İslâm'ın ahkâmı bir araya toplanamazdı. Bu okunan Kur'an'dır ve bu ahkâmı Kur'an'ın emirlerdir. Bu emirlerin hepsi insanlara mutluluk verir. Şüphe yok ki bu da büyük bir lütuftur. Allah bu lütfu da Mervân ailesine bahşederek onları diğer insanlardan, Havâric, Şîa ve bu ikisinin dışında kalan bidat ehlinde daha üstün yapmıştır. Onlar ehl-i kitap ve ehl-i sünnet, hasımları ise bidat ve irtidat ehlidir. Cerîr'in Abdülmelik'i methettiği argümanların hepsi dinî argümanlardır. Sanki bu ifadelerde Cerîr'in kendisi Şîi'dir ve Şîi bir

¹²⁶ el-Eşkar ve Tuleymât, *eş-Şuarâü' fi'l-asri'l-Emevî*, 200.

¹²⁷ el-İsfahânî, *el-Egâni*, 1986, 8:31.

¹²⁸ Hâlid Muhammed Hâlid, *Hulefâü'r-resûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 388.

¹²⁹ Cerîr b. Atiye, *Divân'ı- Cerîr*, 355.

¹³⁰ Benî Ümeyye halifeleri Kur'an okuyan, hükümlerini uygulayan ve bidat ehli olmadıklarından Allah onları hasımlarına tercih etmiştir.

imamı methetmiştir.¹³¹

Araplar siyasi şiirlerde uç noktalara savrulmuştur. Nitekim Emevîleri övdüğü methiyesinde Emevîlerin yönetime hâkim olmasının ilâhî bir takdir ve kaderin değiştirilmez sonucu olduğunu iddia etmiştir. Şaire göre Abdülmelik rekabet ettiği hizipleri basireti ve gönül zenginliğiyle yenmiştir. Hilafetin kendisine verilmesi Allah'ın onu halifelige layık görüp seçmesinin delilidir. Emevî Devletinin yönetimi kendisine verildikten sonra devletin sınırları genişlemiş, zenginliği iki katına çıkmıştır.¹³²

اللَّهُ طَوَّقَكَ الْخِلَافَةَ وَالْهُدَى
إِنَّ الْخِلَافَةَ بِالْأَدْيِ أَلْبَيْتُمْ
وَاللَّهُ لَيْسَ لِمَا قَضَى تَبْدِيلُ
فِيكُمْ فَلَيْسَ لِمَلِكِهَا تَحْوِيلُ
يَعْلُو التَّجِيَّ إِذَا التَّجِيَّ أَضَجَّهِمْ
وَلِي الْخِلَافَةَ وَالْكَرَامَةَ أَهْلَهَا
أَمْرٌ تَضِيقُ بِهِ الصُّدُورُ جَلِيلُ
فَالْمَلِكُ أَفِيحٌ وَالْعَطَاءُ جَزِيلُ¹³³

"Allah senin sırtına halifelik ve hak yolu gösterme gücünü 'sorumluluğunu' yükledi. Allah'ın taktir ettiği hükümde hiçbir değişiklik yoktur.

Hilafet, gösterdiğiniz yararlılık ve erdemlikler nedeniyle sizindir. Halifenin otoritesinde hiçbir değişiklik yoktur.

Dost yardım istediğinde dostu yüceltir. Sıkıntılar göğsü daraltıp bunalıtığında vakurdur.

Halifelik ve asalet ailesinden miras kaldı. Mülkü çok geniş ihsanı boldur."

3. Velîd b. Abdülmelik'e (öl. 96/715) Methiyeleri

Cerîr, Velîd'i Emevî Devleti'nin en büyük fetihleri yapan halifesi olarak methetmiş ve onun hakkında birçok methiye kaside inşâd etmiştir. İnşâd ettiği her methiye kasidesinde kazandığı zaferlerinden ve göstermiş olduğu kahramanlıklarından dolayı onu tebrik etmiştir. Methiyelerinde Hint kalelerinin kapılarını kendisinin açtığını, Çin krallarının canlarını hakka boyun eğerek ve cizye vererek kurtardıklarını, Rum kayserlerinin ülkelerinin işgalinden korktuklarını, Pers hükümdarlarının kendisine hizmet etmek üzere genç kızlar gönderdiklerini zikrederken aynı zamanda insanların akıllarına Emevî hizbinin yönetimde olmasının gereğini yerleştirmeyi de unutmamıştır. Halifeliğin onların ilâhî hakkı olduğunu söyleyerek Emevîleri methetmiştir.¹³⁴

¹³¹ Dayf, *et-Teṭavvür ve't-tecdîd fi's-şi'ri'l-Ümevî*, 124.

¹³² el-Eşkar ve Tuleymât, *eş-Şuarâü' fi'l-asri'l-Emevî*, 198.

¹³³ Cerîr b. Atiye, *Divân'ı- Cerîr*, 474.

¹³⁴ el-Eşkar ve Tuleymât, *eş-Şuarâü' fi'l-asri'l-Emevî*, 200.

فَأَنْتَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ خَلِيفَةٌ
وَأَنْتَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ خَلِيفَةٌ
هَدَاكَ الَّذِي يَهْدِي الْخَلَائِفَ لِلتَّقَى
وَأَعْطَيْتَ نَصْرًا لَمْ تَنْلُهُ الْخَلَائِفُ
وَأَدَّتْ إِلَيْكَ الْهِنْدُ مَا فِي حُصُونِهَا
وَمِنْ أَرْضِ صَبِينَ اسْتَأْنُ تُجْبَى الطَّرَائِفُ
وَأَرْضَ هِرَقْلَ قَدْ قَهَرْتَ وَدَاهِرًا
وَتَسْعَى لَكُمْ مِنْ آلِ كَيْسَرَى النَّوَاصِفُ¹³⁵

“Sen âlemlerin Rabbinin yeryüzündeki halifesisin. Allah’ın saltanatının vekili, hakkı bilensin.

Sizden önceki halifeleri takvaya ulaştırdığı gibi Allah sizi de hak yolda daim kılsın. Sizden önceki halifelerin elde edemediği zafer size verildi.

Ve Hint kalelerinde olan değerli hediyelerden size hediyeler verdi. Çin topraklarından da nadir, antika eşyalar sizin için tahsil edildi.

Hirakl’i¹³⁶ ‘Deybel krallığını’ mağlup ettiniz ve topraklarını sonsuza dek kontrol altına aldınız. Kısra ehlinden hizmetkârlar da sizin için çalışmaktadır.”

Cerîr Velîd’in seçilmiş, zafer sahibi, zafer kazandığı yerlerde de sancağının dalgalandığını inşâd ettiği şiirinde şu şekilde dile getirmiştir:

إِنَّ الْوَلِيدَ خَلِيفَةً لِّخَلِيفَةِ
رَفَعَ الْبِنَاءَ عَلَى الْبِنَاءِ الْأَعْظَمِ
فَعَلَا بِبِنَاؤِكُمْ الَّذِي شَرَّفْتُمْ
وَلَكُمْ أَبَاطِحُ كُلِّ وادٍ مُفَعَّمِ
إِنَّ الْوَلِيدَ هُوَ الْإِمَامُ الْمُصْطَفَى
بِالنَّصْرِ هَزْرَ لِيَاؤُهُ وَالْمَعْنَمِ
ذُو الْعَرْشِ قَدَّرَ أَنْ تَكُونَ خَلِيفَةً
مُلْكِكَ فِعَاغِلُ عَلَى الْمَنَابِرِ وَاسْلَمِ
الْأَعِنَّةَ وَالْأَسِنَّةَ وَانْتَمَى
فِي بَيْتِ مَكْرَمَةٍ رَفِيعِ السَّلْمِ
وَرَأَيْتُ أَبْنِيَّةَ حَوْتٍ وَهَدَّمْتِ
وَبِنَاءَ عَرْشِكَ خَالِدٍ لَمْ يُهْدَمِ
تَرَكْتُ النَّجَاةَ وَحَلَّ حَيْثُ تَمَنَعْتُ
أَعْيَاصُهُ وَلِكُلِّ خَيْرٍ يَنْتَمِي
عَرَفَ الْبَرِّيَّةَ أَنَّ كُلَّ خَلِيفَةٍ
مِنْ فَرْعِ عَيْصِكَ كَالْفَنِيْقِ الْمُقَرَّمِ

“Velîd, en büyük binanın üzerine bina inşâ eden halifenin halifesidir.¹³⁷

Onurlandırdığımız binanız yükseldi. Genişlettiğiniz her bir vadi eserlerle doldu.

Kesinlikle Velîd seçilmiş imamdır. Kazandığı zaferle fethettiği yerde sancağı dalgalandı ve ganimetler elde etti.

¹³⁵ Cerîr b. Atiye, *Divân’ı- Cerîr*, 384.

¹³⁶ İslâm kaynaklarında “Hirakl” şeklinde kaydedilen “Kayser” unvanıyla da anılan Herakleios.

¹³⁷ Dımaşk’taki Emeviye Camiini yaptırmış, Mescid-i Aksâ’yı yeniden inşa ettirmiş ve Mescid-i Harâm’a ilâveler yaptırmıştır.

Arşın sahibi onun halife olmasını taktir etti. Halife olarak tayin edildin de minberler hem daha aktif hem de daha güvenli oldu.

Dizginler (yular) ve mızrak uçları sana miras kaldı. Onurlu ve basamakları yüksek 'geçmiş soylu' bir evin üyesidir.

Binaların terkedildiğini ve çöktüğünü tahtınızın binasının ölümsüz ve çökertilemediğini gördüm.

Kurtuluşu terk ettin. Benî Ümeyye'den bir gruba sığındın ve onların yanında kaldı. Yapılan her bir iyilikle ilişkisi vardır.

Her halifenin soylu kısrağ gibi iç içe girmiş bir soyunun olduğunu insanlar bildi."

Cerîr Velîd'i methederken kilisenin yıkılmasını hatırlatarak Allah'ın Ümeyyeoğulları'nı Hz. Peygamber'in (a.s.) halifeleri olmalarını dilediğini ve dilemesinde de bir değişimin olmadığını söylemiştir. Abdülmelik, halifelîği döneminde bu kiliseyi camiye katmak istemiş ancak Hristiyanlar kiliseyi ona teslim etmemiştir. Keza Velîd de Hristiyanlardan kiliseyi istemiş fakat onlar da kiliseyi halifeye teslim etmemişlerdir. Halife bu ret cevabı karşısında kiliseyi yıkacağını söylemiştir. Bunun üzerine Hristiyanlardan bazıları "Ey Halife! Bir kişi kilise yıkarsa cinnet getirir; kendisine felaket isabet eder." demeleri üzerine halife sinirlenerek kazmayı eline almış ve kendi elleriyle kiliseyi yıkmıştır. Daha sonra da işçilerin toplanarak hep birlikte kiliseyi yıkmaları üzerine halife bu mekânı mescide dahil etmiştir.¹³⁸

Cerîr de inşâd ettiği şiirinde bu olayı dillendirmiştir:

إِنَّ الْكَنِيسَةَ كَانَ هَدْمُ بِنَائِهَا
قَسْرًا فَكَانَ هَزِيمَةً لِلْأَخْرَمِ
فَأَرَاكَ رَبُّكَ إِذْ كَسَرْتَ صَلْبِيَهُمْ
نُورَ الْهُدَى وَعَلِمْتَ مَا لَمْ نَعْلَمُ¹³⁹

"Kilise binasının zorla yıkılması Ahram¹⁴⁰ için bir hezimetti.

Rabbin onların haçını kırdığında hidayet nurunu sana gösterdi ve sen bilmediklerimizi bildin."

Cerîr, aynı kasidenin devamında Velîd'in gerçekleştirdiği diğer bir fethi methederken onu düşman saflarındaki askerlerin üzerinde ihtişamla kanat çırparak uçan kartallara, bir kahramanın düşman saflarını yarıp geçtiği gibi safları yarıp geçerek safta duranları hezimete uğratan ve bir araya toplanan askerleri de paramparça eden bir kişi olarak betimlemiştir. Onun kahramanlığını methederken susayanları sulayan yağmura, bir deri bir kemik kalmış ihtiyaç sahiplerini doyuran ve yoksullara yardım etmek için

¹³⁸ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Kahire: Matbaatü'l-Mevsûât, 1319), 131-32.

¹³⁹ Cerîr b. Atiye, *Divân'ı- Cerîr*, 493.

¹⁴⁰ Rum krallarından birisinin ismidir.

taşan bir nehre benzetmeyi de ihmal etmemiştir. Geleneksel medih argümanlarını sadece Velîd'in cömertliğini en güzel şekilde betimlemek için kullanmamış bilakis fakirliğin sebep olduğu açlığı belirtmek ve borcun verdiği zararı ortadan kaldırmayı da arzulamıştır:¹⁴¹

وَإِذَا الْكُتَابُ أَعْلَمَتْ رَايَاتَهَا
نَطَحَ الرُّؤُوسَ بِهَامَةٍ فَتَفَرَّقُوا
مِرْدَى الْحُرُوبِ إِذْ الْحُرُوبُ تَوَقَّدَتْ
إِنِّي مِنَ الْمُتَنَصِّفِينَ سِجَالِكُمْ¹⁴⁴
وَكَأَنَّهَا عِتَاقٌ طَيْرٍ حَوْمٍ
عَنْهَا وَعَظْمٌ فَرَّاشِهَا¹⁴² لَمْ يُهْرَمِ
وَحَيًّا إِذَا كَثُرَتْ عِمَادُ الرُّزْمِ
يَنْفَحْنَ مِنْ تَبِجِ الْفُرَاتِ الْأَعْظَمِ¹⁴³

"Süvari birliğinin sancağının sanki avını gözetleyen yırtıcı kuş gibi süzülerek uçtuğunu bildirdi.

Onlarla kafa kafaya çarpıştığında darmadağın oldular. Ancak kendi kafa kemiği kırılıp dağılmadı yenilgiye uğramadı.

Savaş ateşi tuttuğunda gözünü kırpmadan savaşa girer, zayıflar çoğaldığında da onlara verimli toprak gibi olur.

Şüphesiz ki ben Büyük Fırat nehrinin ortasından kovasını dolduran, doldurduğu kovadan da su 'hediye' dağıtmada adaletli birisiyim."

Cerîr Velîd'in cömertliğini methetmeye şöyle devam etmiştir:

بَحْرٌ تَفِيضُ لَهُ سِجَالٌ بِالْبَنْدَى
يَجْزِيكَ رَبُّكَ حُسْنٌ قَرَضِكَ إِنَّهُ
وَاللَّهُ قَدَّرَ أَنْ تَكُونَ خَلِيفَةً
أَعْطَاكَ رَبُّكَ مِنْ جَزِيلٍ عَطَائِهِ
وَأَلَيْهِ جَارِيَةٌ الْبُحُورِ الْفَيْضِ
حَسَنُ الْمَعُونَةِ وَاسِعُ الْمُتَقَرِّضِ
خَيْرَ الْبَرِيَّةِ وَارْتِضَاكَ الْمُرْتَضِي
مُلْكًا كَعُوبُ قَنَاتِهِ لَمْ تُرْقِصِ¹⁴⁵

"Deniz onun kovasını cömertçe dolduruyor ve coşkun denizler ona doğru akıyor.¹⁴⁶

Rabbin seni karşılıksız yaptığın iyiliklerle en güzel şekilde mükafatlandırın. Onun yardımı güzel, iyiliği çoktur.

Allah, senin insanların en hayırlısı olduğundan Müslümanlara halife olmanı takdir ve kabul etti.

Rabbin büyük lütfuyla sana bölünüp yıkılıp parçalanması zor olan bir mülk verdi."

¹⁴¹ el-Eşkar ve Tuleymât, eş-Şuarâü' fi'l-asri'l-Emevî, 200-201.

¹⁴² Kafa yarıldığında paramparça olan küçük kemik. Ordusu zarar görmedi.

¹⁴³ Cerîr b. Atiye, Divân'ı- Cerîr, 493.

¹⁴⁴ سِجَالٌ: Su dolu kova.

¹⁴⁵ Cerîr b. Atiye, Divân'ı- Cerîr, 331.

¹⁴⁶ Su dolu kovalar onu cömertliğiyle taşar.

Bu beyit bir yönden Mehdî düşüncesine bir yönden de Cebriyye düşüncesine işaret etmektedir. Her şey kaza ve kaderle olur ve herhangi bir şeyde değişim, dönüşüm olmaz. Şair aynı babası Halife Abdümelik'i methettiği gibi oğlu Velîd'i de halifeliliğin kendisine taktir edilmiş bir hak olduğu söylemiyle methetmiştir.¹⁴⁷

5. Süleymân b. Abdümelik'e (öl. 99/717) Methiyeleri

Süleymân babası Abdümelik tarafından ağabeyi Velîd'in ardından ikinci veliaht tayin edilmiştir.¹⁴⁸

Süyûtî (öl. 911/1505) Süleymân'ı *"Benî Ümeyye krallarının en seçkinlerinden, fasih konuşan, adaletiyle etkileyen, savaşmayı seven, hoş taraflarından biri de Ömer b. Abdilazîz'in kendisinin veziri gibi olması ve hayrı emreden işlerinde kendisine itaat etmesi, Haccâc'ın bürokratlarını görevden alıp Irak hapishanelerindeki mahkumları da serbest bırakan bir kişi olmasıdır."* sözleriyle anlatmaktadır. Cerîr, Süleymân'ın bütün bu özelliklerini inşâd ettiği şiirlerinde zikretmiştir. Nitekim onu yetimlerin yardımcısı, yardımcısı olmayanın yardımcısı, yalın ayak yürüyen süvarileri develere bindiren, azık bulamayanlara azık temin eden, Haccâc'ın zulmünden şikâyet edenleri şikâyetlerinden kurtaran, kolları ve ayakları prangalı olanları prangalarından kurtaran, ümmet üzerinde var olan kara bulutları kaldıran, ölü gibi olan yeryüzüne yeniden hayat getiren bir karakter olarak betimlemiştir.¹⁴⁹

بوركِت جَابِرٍ عَظِيمٍ هَيْضَ مُنْكَسِرٍ	يَرْجوكَ مِثْلَ رَجَاءِ الْعَيْثِ تَجْرُهُمْ
أَوْ تُنَجِّ مِنْهَا فَقَدْ أَنْجَيْتَ مِنْ ضَرَرٍ	فَإِنْ تَدْعُهُمْ فَمَنْ يَرْجُونَ بَعْدَكُمْ
لَسْنَا إِلَيْكُمْ وَلَا فِي دَارٍ مُنْتَظِرٍ	خَلِيقَةَ اللَّهِ مَاذَا تَنْظُرُونَ بِنَا
تَعْصِي الْهَوَى وَتَقْوَمُ اللَّيْلِ بِالسُّورِ	أَنْتَ الْمُبَارَكُ وَالْمَهْدِيُّ سِيرَتُهُ
زَيْنًا وَزَيْنَ قِيَابِ الْمُلْكِ وَالْحَجْرِ ¹⁵⁰	أَصْبَحَتْ لِلْمَنْبَرِ الْمَعْمُورِ مَجْلِسُهُ

"Onlar yağmurdan medet umdukları gibi senden de medet umuyorlar. Kırılan kemiği tedavi eden sınıkçıdan Allah razı olsun.

Sen onları yüzüstü bırakırsan senden sonra kimden isteyecekler (kime ümit bağlayacaklar). Eğer kurtarırsan onları bir zarardan kurtarmış olursun.

Ey Allah'ın halifesi bizim hakkımızda ne düşünmekteisin? Biz ne yanınızdayız ne de

¹⁴⁷ Dayf, *et-Teṭavvür ve't-tecdîd fi's-şi'ri'l-Ümevî*, 126.

¹⁴⁸ Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, 150-53.

¹⁴⁹ el-Eşkar ve Tuleymât, *eş-Şuarâü' fi'l-asri'l-Emevî*, 201.

¹⁵⁰ Cerîr b. Atiye, *Divân'ı- Cerîr*, 275.

size fayda verecek bir yerde değiliz.¹⁵¹ Gölgenizde yaşıyoruz.

Sen mübareksin ve yaşantın Mehdî yaşantısı gibidir. Nefsine uymazsın ve geceyi namaz kılarak geçirirsin.

Mamur meclisin minberinin süs oldunuz. Kralın kubbeleri ve etraflarındaki taşların süsünüz.”

Cerîr, Allah'ın Ümeyyeoğulları'nı halife olarak tercih ettiği sözünü yine tekrarlamıştır. Ümeyyeoğulları'nın cömertlik ve adalet ehli olmakla birlikte ehl-i sünnet olduklarını belirterek onlara uyanların hak üzere olacaklarını uymayanların âsi ve dalalet üzere olacaklarını ifade etmiştir. Daha sonra Süleyman'ın beklenen Mehdî olduğunu dile getirerek methederken Süleymân'ın güttüğü siyasetini de şöyle diyerek onaylamıştır:

سُلَيْمَانُ الْمُبَارَكُ قَدْ عَلِمْتُمْ
هُوَ الْمَهْدِيُّ قَدْ وَضَحَ السَّبِيلُ
أَجْرَتْ مِنَ الْمَظَالِمِ كُلِّ نَفْسٍ
وَأَدَيْتَ الَّذِي عَهَدَ الرَّسُولُ
صَفَتْ لَكَ نَبِيَّةٌ بِنَبَاتِ عَهْدٍ
فَوَزُنَ الْعَدْلُ أَصْبَحَ لَا يَمِيلُ¹⁵²

“Şanlı Süleymân! Bildiniz ki o Mehdîdir yol açığa çıktı.

Haksızlığa uğrayan herkesi kurtardınız. Resûl'ün (a.s.) verdiği mesajı yerine getirdiniz.

Sürecin devam etmesi için sana bey'at edildi. Artık adaletin terazisi şaşmaz oldu.”

Süleyman, oğlu Eyyûb'u veliaht tayin ettiğinde Cerîr acele davranarak Yûsuf ve Yâkûb peygamberlerin isimlerini de zikrettiği methiyesini inşâd ederek şunları söylemiştir:

إِنَّ الْإِمَامَ الَّذِي تُرَجَى نَوَافِلُهُ
بَعْدَ الْإِمَامِ وَلِيِّ الْعَهْدِ أَيُّوبُ
مُسْتَقْبَلُ الْخَيْرِ لَا كَابٍ وَلَا جَحْدُ
بَدْرٌ يَعْجَمُ نُجُومَ اللَّيْلِ مَشْبُوبُ
اللَّهُ أَعْطَاكُمْ مِنْ عِلْمِهِ بِكُمْ
حُكْمًا وَمَا بَعْدَ حُكْمِ اللَّهِ تَعْقِيبُ
أَنْتَ الْحَلِيفَةُ لِلرَّحْمَنِ يَعْرِفُهُ
أَهْلُ الزُّبُورِ وَفِي التَّوْرَةِ مَكْتُوبُ
اللَّهُ فَضَّلَهُ وَاللَّهُ وَفَّقَهُ
تَوْفِيقَ يَوْسُفَ إِذْ وَصَّاهُ يَعْقُوبُ¹⁵³

“Şüphesiz ki halifeden sonra hediye ve yardımları umulacak kişi veliaht prens Eyyûb'dur.

Hayrın geleceğidir. O ne acizdir ne de cimridir. Gecenin yıldızlarını örten dolunay

¹⁵¹ Gölgenizde himmetinizle yaşamaktayız.

¹⁵² Cerîr b. Atiye, *Divân'ı- Cerîr*, 432.

¹⁵³ Cerîr b. Atiye, *Divân'ı- Cerîr*, 34-35.

gibidir.

Yüce Allah sizin hakkınızda ilmiyle hüküm verdi. Allah'ın hükmünden sonra onu kabul etmemek 'eleştirmek' imkansızdır.

Sen, Rahman'ın halifesisin. Bunu hem Zebûr ehli bilir hem de Tevrat'ta yazılıdır.

Yûsuf babası Yâkub'un emrini yerine getirip başarılı olduğu gibi Allah ona lütufta bulundu ve onu başarılı kıldı."¹⁵⁴

B6. Ömer b. Abdilazîz (öl. 101/720)

Halifelik dönemi kısa olmasına rağmen yapmış olduğu icraatlarıyla dikkat çeken bir halifedir.¹⁵⁵

Ömer b. Abdülazîz halife seçildiğinde şairler onu yanına geldiler fakat huzuruna giremediler. Ancak başında iki tarafından aşağıya sarkıtılmış sarık olduğu halde Abdullah b. Utbe b. Mes'ûd (öl. 74/693) halifenin huzuruna girince Cerîr şöyle diyerek bağırıştır: (Basît)

يا أَيُّهَا الرَّجُلُ الْمُحِي عِمَامَتَهُ
هَذَا زَمَانُكَ إِنِّي قَدْ مَضَى زَمَنِي
أَبْلَغُ خَلِيقَتَنَا إِنْ كُنْتُ لَا يَتِيَهُ
أَيُّ لَدَى الْبَابِ كَالْمَصْفُودِ فِي قَرْنٍ¹⁵⁶

"Ey sarığını salan adam! Bu dönem senin dönemindir. Benim dönemim sona ermiştir.

Eğer halifemizle yüz yüze gelersen kapının önünde benim ellerimin ve ayaklarımın prangalı gibi olduğunu ona ilet."

Daha sonra Cerîr'in Ömer'in huzuruna girmesine izin verilmiş ve halifenin huzuruna girmiştir. Huzur girmeden önce inşâd ettiği şiirini halifenin huzuruna girince değiştirmiş ve onun huzurda şu şiirini okumuştur: (Basît)

إِنَّا لَنَرْجُو إِذَا مَا الْعَيْثُ أَخْلَفْنَا
مِنَ الْخَلِيقَةِ مَا نَرْجُو مِنَ الْمَطَرِ
نَالَ الْخِلَافَةَ إِذْ كَانَتْ لَهُ قَدْرًا
كَمَا أَنَّى رَبُّهُ مُوسَى عَلَى قَدَرٍ
أَدْكُرُ الْجَهْدَ وَالْبُلُوبَى الَّتِي نَزَلَتْ
أَمْ قَدْ كَفَانِي الَّذِي بُلِّغْتَ مِنْ حَبْرِي
مَا زِلْتُ بَعْدَكَ فِي دَارٍ نَعْرِفُنِي
قَدْ عَيَّ بِالْحَيِّ إِصْعَادِي وَمُنْخَدِرِي
لَا يَنْفَعُ الْحَاضِرُ الْمَجْهُودُ بَادِيَهُ
وَلَا يَعُودُ لَنَا بَادٍ عَلَى حَضْرٍ¹⁵⁷

¹⁵⁴ Velîd oğlu Abdülazîz'e biat edilmesini istedi. Bundan dolayı Süleymân'ı yanına çağırdı fakat Süleymân biat etmedi. Bundan dolayı da aralarında ayrılık meydana geldi.

¹⁵⁵ Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, 124.

¹⁵⁶ Cerîr b. Atiye, *Divân'ı- Cerîr*, 588.

¹⁵⁷ el-İsfahânî, *el-Egâni*, 1986, 8:35; Cerîr b. Atiye, *Divân'ı- Cerîr*, 274.

“Biz yağmurdan ümit kestiğimizde yağmurdan ümit ettiğimizi halifeden bekliyoruz. Mûsa'nın Rabbini görmesi taktir edildiği gibi, Ömer b. Abdilazîz'in hilafete nail olması da taktir edilmiştir.

Başımıza gelen sıkıntı ve belayı anlatayım mı? Yoksa benden sana ulaştırılan haberimle mi yetineyim?

Hâlâ senden sonra kök saldığim bir diyardayım. Mahallede olup biteni keşfetmek için iniş çıkışlarım beni bitap düşürdü.¹⁵⁸

Yorulan şehrî bâdiyede olana bâdiyede olan da şehirde olan bize bir fayda ile dönmez.”

Ömer b. Abdülazîz bu şiiri dinleyince ağlayarak *“Ey Hatafâ'nın oğlu sen Muhacir çocuklarından mı yoksa Ensar çocuklarından birisi misin? Sana da onlara yapılması gereken ne ise o yapılsın. Yoksa sen Müslüman fakirlerden misin? Kavminin zenginlerine emredelim kavmine verilen sadakadan sana da versinler.”* demesi üzerine Cerîr *“Ey müminlerin emiri! Ben bu saydığın kişilerden hiç birisi değilim. Ben kavmimin malca en zengini ve durumu en iyi olanlarından birisiyim. Ancak ben sizden önceki halifelerin alıstırdıkları gibi dört bin dirhem, bunun yanı sıra elbise ve hamal parası istiyorum.”* demiştir. Bunun üzerine Ömer *“Herkes emeğinin karşılığı vardır. Fakat ben senin için farklı bir hak görmüyorum bekle.”* demiştir. Daha sonra Cerîr'e iki elbisesinden birini ve kırk dinar verdikten sonra Cerîr halifeye *“Allah sizi korusun ey müminlerin emiri! Allah'a yemin olsun ki ben sizden razıyım.”* demiştir.¹⁵⁹

Cerîr böylece Ömer'in kalbine, hazinesine dünyada kazanacağı ihsan kapısından değil de âhirette karşılığını alacağı ihsan kapısından girmeye çalışmıştır. Fakirlere ve güçsüzlere şefkat beklemiş, aldığı yardımı sıkıntıda ve perişan durumda olanlara vermiştir. Dula vasi, aile geçindirene yardım istemiştir. Koruması olmayana koruma, babası ölen tüyü bitmemiş yetime, zayıfı koruyacak hâmi istemiştir. Cerîr tökezleyenleri ayağa kaldıran sâlih halifeye bu insanî mesajlarını ilettilğinde halifenin önünde iki seçenek vardır. Ya bu insanları meşum halde terk edecek ya da onların dertlerini dinleyerek onları himaye edecektir. Halife de onları himayesi altına almayı tercih etmiş, çölde sığınacak gölge bulamayan insanlara gölge olmuş ve onları kavurucu sıcağın korumuştur. Onlardan zulmü kaldırıp himayesine almıştır.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Farklı tabakalardaki insanlara hakkındaki tereddüdüm arttı.

¹⁵⁹ el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 1986, 8:35-36.

¹⁶⁰ el-Eşkar ve Tuleymât, *eş-Şuarâü' fi'l-asri'l-Emevî*, 203.

كَمْ بِالْمَوَاسِمِ مِنْ شَعْنَاءَ أَرْمَلَةٍ
وَمِنْ يَتِيمِ ضَعِيفِ الصَّوْتِ وَالنَّظَرِ
يَدْعُوكَ دَعْوَةَ مَلْهُوفٍ كَأَنَّ بِهِ
مَسْنَا مِنَ الْجَيْنِ أَوْ حَبِلاً مِنَ النَّشْرِ
بِمَنْ يَغْدُكَ تَكْفِي فَقَدَ وَالِدِهِ
كَالْفَرِيحِ فِي الْعُشِّ لَمْ يَدْمُجْ وَلَمْ يَطِرْ
فَإِنْ تَدْعُهُمْ فَمَنْ يَرْجُونَ بَعْدَكُمْ
أَوْ تُنَجِّ مِنْهَا فَقَدْ أَنْجَيْتَ مِنْ ضَرَرٍ¹⁶¹

“Saçları uzun süre taranmamış dul kadınlar ve sesi kısalmış, bakışı zayıflamış yetimlerden oluşan nice insan toplulukları vardır.

Sanki seslenene bir cin çarpmış ya da büyü ile zihni karışmış birisi gibi canı gönülden sana sesleniyor.

Yuvidan henüz uçmayan bir kuş yavrusu sizi, babasının yokluğunu aratmayan birisi gibi görüyor.

Eğer sen onları yüzüstü bırakırsan senden başka kimden isteyebilirler ya da onları sıkıntılarından kurtarırsan sen onları zarardan kurtarmış olursun.”

Cerîr, Ömer b. Abdilazîz'in soyunun Hz. Ömer'e dayandığını ve Kureys'in onurlu çocuklarından birisi olduğunu dile getirdikten sonra onun cömertliğini şöyle betimlemiştir:

إِلَيْكَ رَحَلْتُ يَا عُمَرَ بْنَ لَيْلَى
عَلَى ثِقَةٍ أَرْوُوكَ وَاعْتِمَادَا
عَلَيْكُمْ ذَا النَّدَى عُمَرَ بْنَ لَيْلَى
جَوَاداً سَابِقاً وَرِثَ الْجِيَادَا
إِلَى الْفَارُوقِ يَنْتَسِبُ ابْنُ لَيْلَى
وَمَرَوَانَ الَّذِي رَفَعَ الْعِمَادَا
تَزَوَّدَ مِثْلَ زَادِ أَبِيكَ فِينَا
فَبِعَمِّ الرَّادِ زَادُ أَبِيكَ زَادَا
فَمَا كَعْبُ بْنُ مَاعَةَ وَابْنُ سَعْدَى
بِأَجْوَدَ مِنْكَ يَا عُمَرَ الْجَوَادَا
وَتَدْعُوا اللَّهَ مُجْتَهِدًا لِيَرْضَى
وَعَمُّ أَخُو الْحُرُوبِ إِذَا تَرَدَّى
وَأَنْتَ ابْنُ الْحَضَارِمِ مِنْ قُرَيْشٍ
هُمْ نَصَرُوا النُّبُوَّةَ وَالْجِهَادَا¹⁶²

“Ey Leyla'nın¹⁶³ oğlu Ömer! Seni ziyaret etmek için yola koyuldum. Emin olarak ve güvenerek.

Ey Leyla'nın oğlu Ömer! Size daha önceden atalarımızın sahip olduğu soyluluk ve cömertlik yakıştır. Size muhteşem bir geçmiş miras kaldı.

Leyla'nın oğlunun soyu binanın kolonlarını yükselten 'mülkün kurucusu' Fâruk'a ve

¹⁶¹ Cerîr b. Atiye, *Divân'ı- Cerîr*, 274-75.

¹⁶² Cerîr b. Atiye, *Divân'ı- Cerîr*, 135-36.

¹⁶³ Leyla, Ömer b. Abdilazîz'in ninesidir ve nesebi Hz. Ömer'e kadar dayanmaktadır.

Mervân'a¹⁶⁴ dayanmaktadır.

Babanın bizi azıkladığı gibi azıkladır. Azıkladığında babanın azığı ne güzel azıktı.

Ey cömert Ömer! Kâb b. Mâme ve İbn Suadâ¹⁶⁵ senden daha cömert değillerdi.

Onun rızasını kazanmak için Allah'a dua ediyorsun. İnsanları yönetirken hesap gününü aklından çıkarmıyorsun.

Ehlû'l-hurûb (savaşçı) kat kat küçük ilmeklerle örülmüş zırhını giyip kılıcını kuşandığında ne güzeldir.

Sen Kureyş'in onurlu çocuklarındansın. Onlar nübüvve ve cihada yardım ettiler."

Cerîr, Ömer b. Abdilazîz'in adaletine şöyle diyerek vurgu yapar:

جَعَلَ الْخِلَافَةَ فِي الْإِمَامِ الْعَادِلِ	إِنَّ الَّذِي بَعَثَ النَّبِيَّ مُحَمَّدًا
مَكَسَ الْعُشُورِ عَلَى جُسُورِ السَّاجِلِ ¹⁶⁶	وَلَقَدْ نَفَعْتَ بِمَا مَنَعْتَ تَحْرُجًا
فَإِلَيْكَ حَاجَةٌ كُلِّ وَفِدٍ رَاجِلِ	قَدْ نَالَ عَدْلُكَ مَنْ أَقَامَ بِأَرْضِنَا
وَالنَّفْسُ مَوْلَعَةٌ بِحُبِّ الْعَاجِلِ	إِنِّي لِأَمَلُ مِنْكَ خَيْرًا عَاجِلًا
لِابْنِ السَّبِيلِ وَلِلْفَقِيرِ الْعَائِلِ ¹⁶⁷	وَاللَّهُ أَنْزَلَ فِي الْكِتَابِ فَرِيضَةً

"Hz. Muhammed'i (a.s) elçi gönderen Allah âdil imamı da hilafete layık gördü.

Engellediklerinden faydalandın¹⁶⁸ sahil köprülerinde öşür¹⁶⁹ toplamaktan sakınarak.

Topraklarımızda ikâme eden herkese adaletiniz ulaştı. Sizin yanınıza gelen her elçinin de size ihtiyacı vardır.

Ben sizden hayırlı dünyalık 'mal' ümit etmekteyim. Nefis dünyalık sevgisine düşkündür.

Allah indirdiği kitapta yolda kalanlara, fakirlere ve muhtaçlara yardımı farz kıldı."

Cerîr, Ömer b. Abdilazîz'i ceddî Hz. Ömer'e benzeterek onun ahlâkını şu şekilde methetmiştir:

¹⁶⁴ Fâruk, Hz. Ömer, Mervân ise Mervânîler'in ilk halifesi İbn Hakemdir.

¹⁶⁵ Kâb b. Mâme el-İyâdî, İbn Sadâ Evs b. Hârîse b. Ümmü Tâî ikisi de Arap'ın en cömert kişilerinden kabul edilmektedir.

¹⁶⁶ Ömer b. Abdülazîz'in yasakladığı ilk şey minberlerden Hz. Ali'ye kötü söz söylenmesini yasaklamasıdır.

¹⁶⁷ Cerîr b. Atiye, *Divân'ı- Cerîr*, 415.

¹⁶⁸ Ömer b. Abdilazîz'in yaptığı ilk icraatı minberlerden Hz. Ali'ye yapılan küfürleri yasaklamasıdır.

¹⁶⁹ Hâkimin zulmederek halkın mallarından aldığı 1/10 oranındaki malı kastetmektedir.

أَنْتَ ابْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْخَيْرِ لَا زَهَقُ	عَمْرُ الشَّبَابِ وَلَا أُرْزَى بِكَ الْقَدَمِ
تَدْعُوا قُرَيْشٌ وَأَنْصَارُ النَّبِيِّ لَهُ	أَنْ يُمْتَعُوا بِأَبِي حَنْصِ وَمَا ظَلَمُوا
رَاحُوا يُجَيِّبُونَ مَحْمُوداً سَمَائِلُهُ	صَلَّتِ الْجَبِينِ وَفِي عَرْنِينِهِ سَمَمٌ
أَحْيَا بِكَ اللَّهُ أَقْوَاماً فَكُنْتَ لَهُمْ	نُورَ الْبِلَادِ الَّذِي تُجَلَى بِهِ الظُّلْمُ
لَمْ تَلَقَ جَدّاً كَأَجْدَادٍ يُعْذُهُمْ	مَرَوَانُ ذُو النُّورِ وَالْفَارُوقُ وَالْحَكَمُ
أَشْبَهَتْ مِنْ عَمْرِ الْفَارُوقِ سِيرَتُهُ	سَنَّ الْقَرَائِضَ وَأَمَّتْ بِهِ الْأُمَمُ
يَا أَعْظَمَ النَّاسِ عِنْدَ الْعَفْوِ عَاقِبَةً	وَأَرْهَبَ النَّاسِ صَوْلَاتٍ إِذَا انْتَقَمُوا
عَبْدُ الْعَزِيزِ الَّذِي سَارَتْ بِرَأْيِهِ	تِلْكَ الزُّحُوفُ إِلَى الْأَجْنَادِ ¹⁷⁰ فَاصْطَدَمُوا
مَا كَانَ مِنْ بَلَدٍ يَلْعَوُ النِّفَاقُ بِهِ	إِلَّا لِأَسْيَافِكُمْ مِمَّنْ غَصَى لُحْمٌ
عَبْدُ الْعَزِيزِ بَنِي مَجْداً وَمَكْرَمَةً	إِنَّ الْمَكَارِمَ مِنْ أَخْلَاقِكُمْ شِيمٌ ¹⁷¹

“Sen hayırlı Abdülaziz’in evladısın. Sen yorgun değilsin, gençliğinin zirvesindesin, yaşlılık sana zarar vermedi.

Kureys ve Hz. Peygamber’in (a.s.) yardımcıları Ebû Hafs’tan faydalanması için dua ettiler de bu dualarında haklıdırlar.

Ahlâkı övülen kişiyi sevmeye başladılar. Alnı açık, burnu kemiği yüksektir.¹⁷²

Allah seninle kavimleri canlandırdı. Sen onların beldelerinin karanlıklarını aydınlatan ışık oldun.

Nur sahibi Mervân, Fâruk ve Hakem gibi isimlerini saydıkları ecdatlar gibi bir ecdat ile kimse karşılaşmadı.

Yaşayışınla kanunlar koyan ve kanunlaştıran Ömerü'l-Fâruk’a benzedin.

İnsanları affetmede ve korumada ey insanların en yücesi! Savaş meydanında intikam aldıklarında insanların en korku salanı!

Ey sancağıyla yürüyen Abdülaziz! Bu askerler şehir ve kasabalarda çarpıştılar.

Bir beldede nifak ortaya çıktığında kılıçlarınızın isyankârların etlerinde bir nasibi olur.

Abdülaziz, toplumda şeref ve taktire şayan davranışlar inşa etti. Zira soylu davranışlar sizin mizacınız olan ahlâkınızdandır.”

¹⁷⁰أجناد: Şam, Ürdün, Filistin şehir ve kasabaları.

¹⁷¹ Cerîr b. Atiye, *Divân’ı- Cerîr*, 510-511.

¹⁷² Ömer b. Abdilaziz’in fiziksel özelliklerinin ve onur ve şerefine dikkat çekmektedir.

7. Hişâm b. Abdilmelik'e (öl. 125/743) Methiyeleri

Cerîr'in methettiği son Emevî halifesi Hişâm b. Abdilmelik'tir. Cerîr daha önce methettiği halifeler için söylemiş olduğu özellikleri Hişâm için de tekrarlamıştır:

جَمَعَ الْمَكَارِمَ وَالْعَزَائِمَ وَالتَّقَى	إِنَّ الرِّصَافَةَ مَنْزِلٌ لِحَلِيقَةِ
ضَعَفُ الْمُتُونِ وَلَا إِنْصَامٌ فِي الْعُرَى ¹⁷³	مَا كَانَ جُرِّبَ عِنْدَ مَدِّ جِبَالِكُمْ
إِلَّا رَفَعَتْ بِهَا مَنَارًا لِلْهُدَى	مَا إِنْ تَرَكَتَ مِنَ الْبِلَادِ مَضِلَّةً
آمِينَ ثُمَّ وَقَّيْتَ أَسْبَابَ الرِّدَى ¹⁷⁴	أَعَطَيْتَ عَاقِبَةً وَنَصْرًا عَاجِلًا

"Rusâfe¹⁷⁵ halifenin onurları, azimetleri, takvayı bir araya topladığı yurttur.

İplerinizi uzatırken ne iplerin ilmeklerinde zayıflık ne de kulpların kopması sınanmadı.

Siz bir beldede dalaletle düşen birisini fark ettiğinizde orada ona yol gösteren işaretler yerleştirdiniz.

Size acilen sıhhat, zafer verilsin. Sonra da felaketlere yol açacak sebeplerden Allah sizi korusun. Âmin."

Şair kendi şanını yüceltmiş kendi kavmiyle halife arasında aracı olduğunu söylemiştir. Bu söylemden sonra insanların halifeye doğru yönelmelerini teşvik etmiştir. Zira halifenin kendisine yönelenleri karşılıksız bırakmayacağını şöyle diyerek vurgulamıştır: (Kâmil)

وَلْخُذُوا مَنَايِلَكُمْ مِنَ الْعَيْثِ الْحَيَا	سِيرُوا إِلَى الْبَلَدِ الْمَأْرُكِ فَانزِلُوا
وَإِنَّ الْفُرُوعَ تَمُدُّهَا طَيْبُ التَّرَى	سِيرُوا إِلَى ابْنِ أُرُومَةٍ عَادِيَةٍ
بَابِ الرِّصَافَةِ تَحَمَّدُوا عَبَّ السُّرَى	سِيرُوا فَقَدْ جَرَّتِ الْأَيَامُ فَانزِلُوا
يَخِطُّنَ فِي سُوحِ الْبِعَالِ عَلَى الْوَجَى ¹⁷⁶	سِرْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْمَلَا عَيْدِيَّةً

"Mübarek beldeye yürüyünüz 'gidiniz', orayı yurt edininiz ve evlerinizi verimli yağmuru olan yerden alınız.

¹⁷³ العُرَى : Kovanın kulpu anlamındadır. Bura da kendisine güvenilen anlamında istiare yapılmıştır. Yine ordu komutanı için de bu kelime kullanılmıştır. Cerîr b. Atiye, *Divân'ı-Cerîr*.

¹⁷⁴ A.g.e., 4.; الرِّدَى: Ölüm ya da helak olmak anlamındadır.

¹⁷⁵ Rusâfe Suriye de Fırat nehri kenarında yer alan bir şehirdir. Bura Rusâfe Hişâm olarak isimlendirilmiştir. Bu mısradaki şair Rusâfe Hişâm'ı kastetmiştir.

¹⁷⁶ Cerîr b. Atiye, *Divân'ı-Cerîr*, 6.

Tarihi mekânlara Âd kavminin ve fîrûunun¹⁷⁷ yaşamış olduğu verimli topraklara doğru yürüyünüz.

Yürüyünüz! Bereketli olanlar geçti. Rusâfe'nin kapısında ininiz. Gece boyunca yürüdükten sonra hamdediniz.

Seni ziyarete için çölü aşarak, yürüyüş için yapılan nalınlar ayağa vururken yalınayak yürüyerek sana geldik."

Cerîr, Halifeyi Mehdî ve adil bir yönetici olarak şöyle betimlemiştir:

تَعَرَّضْتُ لَهُمُومٌ لَنَا فَتَقَالَتْ
جُعَادَةٌ أَيُّ مَرْتَحِلٍ تُرِيدُ
فَقُلْتُ لَهَا الْحَلِيفَةُ غَيْرَ شَاكٍ
هُوَ الْمَهْدِيُّ وَالْحَكْمُ الرَّشِيدُ¹⁷⁸

"Endişelerim açığa çıktığında Cüade bana 'hangi yere gitmek istiyorsun?' dedi.

Ben de ona 'şüphesiz ki Mehdî ve ferasetli bir yönetici olan halifeye' dedim."

Cerîr, Hişâm'ın Kureys'e üstünlüğünü ve cömertliğini şöyle betimlemiştir:

لَوْ أَنَّ اللَّهَ فَضَّلَ سَعِي قَوْمٍ
صَفَّتْ لَكُمْ الْخِلَافَةُ وَالْمُجُودُ
عَلَى مَهْلٍ تَمَكَّنَ فِي فُرَيْشٍ
لَكُمْ عِظْمُ الدَّسَائِعِ وَالرَّفُودُ
هِشَامُ الْمَلِكِ وَالْحَكْمُ الْمُصَنَّفِي
يَطِيبُ إِذَا نَزَلَتْ بِهِ الصَّعِيدُ
يُعْمُ عَلَى الْبَرِّيَّةِ مِنْكَ فَضْلًا
وَأَنَّ مَنْ أَطَاعَكُمْ فَيَرْضَى
وَإِنْ أَهْلُ الضَّلَالَةِ خَالَفُوكُمْ
وَأَمَّا مَنْ أَطَاعَكُمْ فَيَرْضَى
فَرَادَ اللَّهُ مُلْكَكُمْ تَمَامًا
وَذُو الْأَضْغَانِ يَخْضَعُ مُسْتَقِيدُ
مِنْ اللَّهِ الْكِرَامَةَ وَالْمَزِيدُ¹⁷⁹

"Allah kavmin gayretini makbul görürse o zaman hiç kimse sizin halife olmanızı tartışamaz. Ancak sizin hilafet sorununuzu çözdü.

Yavaş yavaş Kureys'e üstün gelebilirsiniz. Sizler cömertliğin ve hediyeler dağıtmanın zirvesisiniz.

Kral Hişâm mülkünde tartışmasız otoritedir. Düz araziye indirdiğinde hoşnut olur.

Sizin iyilikleriniz halkın arasına yayılırken korkunuzdan aslanlar bile kaçışıyor.

Eğer dalâlet ehli size muhalefet ederse Semûd kavminin başına gelen musibet onların da başına gelir.

Ancak sizden kim halifeye itaat ederse mutlu olur. Olumsuz duygu besleyenler

¹⁷⁷ Kişinin kız veya erkek çocukları, torunları ve onların çocukları şeklinde devam edegelen nesil.

¹⁷⁸ Cerîr b. Atiye, Divân'ı- Cerîr, 147.

¹⁷⁹ A.g.e., 149-50.

halifeye boyun eğiyor itaat ediyor.

Allah sizi mutlak otorite sahibi yapsın. Mülkünüzde çoğalma ve şeref Allah'tandır."

Sosyal gelişmeler ve ortaya çıkan durumlar Cerîr'in profesyonel bir meddah olmasını zorunlu kılmıştır. Cerîr, medih yönü güçlü büyük şairlerden birisidir. Şiirinde Arapların kadîm kavramlarını, İslâmî değerlerle mezcederek yeni bir yol takip etmiştir. Emevîleri methederken halifeliğin Emevî Hanedanının Allah'ın taktir ettiği hakları olduğunu, bu uğurda peygamber kıssalarını, şeriatın hükümlerini, inanç esaslarını özellikle de kadere iman ve Cebriyye¹⁸⁰ düşüncesini muhalifleri olan Hâricîler'i ve Zübeyrîler'i saf dışı bırakmada delil olarak kullanmıştır. Medih şiirinde rakibi olan el-Ahtal ve el-Ferezdak'tan daha kabiliyetli bir şair kabul edilmiştir.¹⁸¹

Sonuç

Emevî Devleti'nin kurulması, İslâm tarihinin dönüm noktalarından biridir. Bu devletin önemli özellikleri vardır. Bu özelliklerin başında din-devlet-toplum ilişkilerindeki girift yapısı gelmektedir. Yönetim erkini elinde bulunduran halifeler kendi icraatlarını, düşüncelerini halka kabul ettirmek ve kendi iktidarlarını sorunsuzca sürdürebilmek kendi taraftarlarına bol miktarda hediyeler ve ihsanlar dağıtmışlardır. Emevî halifelerinin dağıttığı hediyelerden en fazla kazanç elde eden kesim yönetime yakın olan ve yöneticileri abartılı sözlerle metheden şairler olmuştur. Özellikle bu şairler arasında Emevî yönetiminin medya ve propaganda gücünü temsil eden, harareti, sadık birer taraftarı olarak öne çıkan ve Arap edebiyat tarihinin tartışmasız önde gelen şairleri arasında kabul edilen el-Ahtal ve Cerîr'dir. Her iki şairin ortak özelliklerinin yanı sıra farklı özellikleri de vardır. Ortak özelliklerinin başında her ikisinin de Emevî Devletinin resmi şairi unvanını kazanmaları ve medih şiirinde mahir olmalarıdır. Farklılıklarının başında sahip oldukları dinî inanışları gelmektedir. el-Ahtal bir Hristiyan olmasına rağmen İslâmî terminolojiyi, âyetleri ve Kur'an kıssalarını inşâd ettiği şiirlerinde ustalıkla kullanan bir şairdir. Bu anlamda memdûhlarını zaman zaman şiirlerinde peygamberlerin isimleriyle birlikte zikrettiği görülmüştür. Cerîr ise İslâmî hassasiyetlere sahip bir şair olmasına rağmen el-Ferezdak ile giriştiği atışmalarında dillendirdiği hicivleri çirkin ve müstehcen sözler içeren hakaretlerle dolu olduğu, buna karşın Hristiyan olan el-Ahtal'ın daha nezih bir hiciv üslubu ortaya koyduğu nakledilmiş ancak Ensar'ı da yermekte cesaretini göstermiştir. Cerîr de el-Ahtal gibi inşâd ettiği şiirlerinde İslâmî

¹⁸⁰İnsanlara ait ihtiyarî fiillerin ilâhî irade ve kudretin zorlayıcı tesiriyle meydana geldiğini savunan grupların ortak adı.

¹⁸¹ el-Eşkar ve Tuleymât, *eş-Şuarâü' fi'l-asri'l-Emevî*, 204.

terminolojiyi ustalıkla kullanırken özellikle Cer r, Cebriyye düşüncesini muhalifleri olan H ric ler'i ve Z beyr ler'i saf dışı bırakmada delil olarak kullanmıştır. Bu iki şair methettikleri halifeleri öncelikle halife olmaya en layık kişilerin kendilerinin olduklarını, Allah'ın kendilerine yardım ettiğini, soylu asaletlerini ve insanların önderleri olduklarını vurgulayarak şiirlerine başlamışlardır. Daha sonra da halifelerin cömertliklerini yağan yağmurlara ve denize benzetmişlerdir. Halifelerin o dönemki Arapların en c merdi olduklarını da söylemekten geri durmayarak halifelere yaptıkları olağanüstü methiyeleriyle de onlardan bol kazançlar elde etmişlerdir. Özellikle Cer r, Ümeyyeoğulları'nın cömertlik ve adalet ehli olmanın yanı sıra ehl-i sünnet olduklarını belirterek onlara uyanların hak üzere olacaklarını uymayanların  si ve dalalet üzere olacaklarını ifade ettikten sonra Süleyman'ın beklenen Mehdi olduğunu,  mer b. Abd laz z'in dedesi Hz. Ömer'e benzediğini dile getirmiştir. şairler kazanç elde ederken halifeler de kendilerine yapılan övgülerden hoşnut olmuşlar ve kendileri için inş d edilen şiirleri zevkle dinlemişlerdir.



Hakem: Dış, Bağımsız.

Teşekkür:

-

Beyanname:

1.  zg nl k Beyanı:

Bu  alışma özgündür.

2. Yazar Katkıları:

Fikir: ST; **Kavramsallaştırma:** ST; **Literatür Taraması:** ST; **Veri Toplama:** -; **Veri  leme:** -; **Analiz:** -; **Yazma - orijinal taslak:** ST; **Yazma - inceleme ve düzenleme:** ST.

3. Etik Kurul  zni:

Etik Kurul  zni gerekmemektedir.

4. Finansman/Destek:

Bu  alışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

5.  ıkar  atışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar  atışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA


- ÂLİM, İsmâil Ahmed. "Kur'ân-ı Kerîm'in el-Ahtal'ın Şiirine Etkisi". Çeviren Sedat Tuna. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1, sy 13 (30 Haziran 2020): 221-41. doi:10.5281/zenodo.3912040.
- APAK, Adem. *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi*. Ensar Neşriyat, 2018.
- AYCAN, İrfan. "Haccâc b. Yûsuf es-Sekâfî". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 14:427-28. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- AYDEMİR, Yaşar. "Methiye (Türk Edebiyatı)". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29:410-11. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- BÂBETÎ, Azîze Fevvâl. *Mu'cemu's-Şu'erâ'i'l-Muḥadramîn ve'l-Umeviyyîn*. Lübnan: Dâr Sader, 1998.
- BAĞDÂDÎ, Abdülkâdir. *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-'Arab*. C. 1. Lübnan: Mektebü'l-Hancî, 1418.
- BALACHERE. "Yezîd İbn Muâviye". İçinde *Dâiratü'l Maârif il-İslâmî*. C. 5, t.y.
- BATUR, İslam, ve Cuma Tanık. "Edebiyat Eleştirisi Bağlamında Hz. Peygamber'in Şiir Değerlendirmelerinin Arap Edebiyatındaki Yerine Bir Bakış". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy 1 (30 Haziran 2020): 177-203.
- BELÂZÜRÎ, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-. *Fütûhu'l-büldân*. Kahire: Matbaatü'l-Mevsûât, 1319.
- CERÎR. *Divân'ı- Cerîr*. Editör Tacüddîn Şelek. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 2008.
- CERÎR b. Atiye. *Divân'ı- Cerîr*. Editör Muhammed İsmâil Abdullah es-Sâvî. Matbaatü's-Sâvî, 1924.
- ÇETİN, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1973.
- DAYF, Şevki. *et-Tetavvür ve't-tecdîd fi's-şî'ri'l-Ümevî*. Kahire: Matbaatü'l-Lecineti't-Telîf, 1952.
- DAYF, Şevki. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî el-'Aşrû'l-İslâmî*. Mısır: Dâru'l Me'ârif, 1963.
- DEMİRAYAK, Kenan. *Arap Edebiyat Tarihi III Emevîler Dönemi*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2012.
- DEMİRCAN, Adnan. *Emevîler*. Beyan Yayınları, 2018.
- DURMUŞ, İsmail. "Eski Arap Şiiri". İçinde *İslam Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*, editör Mustafa Çağrıncı. İstanbul: KURAMER, 2019.

- DURMUŞ, İsmail. "Şiir". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39:144-54. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- el-AHTAL. *Dîvânü'l Ahtal*. Editör Râcî el-Esmer. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1415.
- ES'AD, Mahmud. *İslam Tarihi*. Çeviren Sadi Irmak. İstanbul: Tam Matbaası, 1964.
- EŞKAR, İrfân ve Gâzi Tuleymât. *eş-Şuarâü' fi'l-asri'l-Emevî*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1430.
- FÂHÛRÎ, Hannâ. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. Beyrut: Amerikan University of Beirut, 1953.
- FÎRÛZÂBÂDÎ, Mecdüddîn. *el-Kâmûşu'l-muĥîṭ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- FURAT, Ahmet Suphi. *Arap Edebiyat Tarihi 1* (Başlangıçtan XVI. Asra Kadar). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1996.
- GÂZÎ, es-Seyyid Mustafa. *el-Ahtal Şâiru Benî Ümeyye*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1998.
- GIYÂS b. Gavs. *Şiru'l-Ahtal/Sanatü's-Sükkerî*. Editör Fahreddin Kabâve. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1996.
- GOLDZİHER, Ignaz. *Klasik Arap Literatürü*. Çeviren Azmi Yüksel ve Rahmi Er. Ankara: İmaj Yayınları, 1993.
- GÖÇEMEN, Yakup. *Emevîler Döneminde Şiir ve Siyaset*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- HÂLİD, Hâlid Muhammed. *Hulefâü'r-resûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- HÂVÎ, İliyyâ Selîm. *el-Ahtal: Fî Sîretihî ve nefsiyyetihî ve şirih*. Lübnan: Dâru's-Sekâfe, 1981.
- HİTTİ, Philip Khuri. *Târîhu'l-Arab Mutavvel*. C. 2. Beyrut: Dâru'l-Keşşâf, 1950.
- HİTTİ, Philip. *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*. Çeviren Salih Tuğ. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- HÛFÎ, Ahmed Muhammed. *Edebü's-siyase fi asri'l-Emevî*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1384.
- İBN KUTEYBE. *eş-Şi'r ve's-su'arâ*. Editör Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1119.

- İSFAHÂNÎ, Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-
. *el-Eğânî*. Editör Mektebetü't-Tahkîk Dar'ı İhyâi't-Turâsi'l Arabî. C. 8.
Beyrut: Dâru-İhyâi't-Turâsi'l Arabî, 1986.
- KABÂVE, Fahreddin. *el-Ahtalü'l-kebir, hayâtühü ve şahsiyyetühü ve
kıymetühü'l-fenniye*. Lübnan: Mektebetü'l-Lübnan, 2010.
- KILIÇ, Ünal. *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezîd b. Muâviye*. İstanbul:
Kayıhan Yayınevi, 2001.
- SARATÂVÎ, Mu'âz. *Dirâsât fi'l-Edebi'l-'Arabî*. Amman: Dâr Mecdelâvî, 1988.
- ŞEKATÎ, Mustafa. *Rihletü's-şair*. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1997.
- ŞERİATÎ, Ali. *Muhammet Kimdir?* Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- ŞERİF, Mian Muhammed. *İslâm Düşünce Tarihi 3*. Çeviren Lamii Güngör.
İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- TABERÎ. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. Editör Ebû Suheyb el-Keremî. Suudi
Arabistan: Beytü'l Efkâr ed-Devliyye, t.y.
- TAKKUŞ, Muhammed Süheyl. *Târîhu devleti'l Ümevî*. Lübnan: Dâru'n-Nefâis,
2010.
- TIRÂD, Mecîd. *Dîvânü'l Ahtal*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, t.y.
- TUNA, Sedat. "Hristiyan Şair el-Ahtal Tarafından Ensar'ın Hicvedilmesi".
UMDE Dini Tetkikler Dergisi 3, sy 1 (30 Temmuz 2020): 23-46.
doi:10.5281/zenodo.3963940.
- TÜCCAR, Zülfikar. "Cerîr b. Atıyye". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm
Ansiklopedisi*, 7:412-13. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- VAZÎFÎ, Hüseyin Abdül Hüseyin el-, ve Hamîd Atâullah Tahir el-Müsevî. "el-
Ahtal'ın Şiirinde Kur'ân-ı Kerîm Kıssalarının İzleri". Çeviren Sedat
Tuna. *Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 1 (30 Eylül 2023):
150-65.
- WELLHAUSEN, Julius. *Arap Devleti ve Sukutu*. Çeviren Fikret Kızıltan. Ankara:
Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963.
- YESÛÎ, Rızkullâh b. Yûsuf b. Abdilmesîh b. Yakub Şeyho. *Şu'arâ'ü'n-
Nasrâniyye*. C. 2. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1925.
- YILDIZ, Hakkı Dursun. "Abdülmelik b. Mervân". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Ansiklopedisi*, 1:266-70. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- YİĞİT, İsmail. *Emevîler*. İSAM Yayınları, 2018.



THE EULOGIES OF AL-AHTAL AND JARIR TO THE Umayyad Khalifs: Political Poetry

 Sedat TUNA^a

Extended Abstract

There have always been administrators who tried to rule over the people or assert dominance either by being elected or by inheriting the right to rule from their fathers since humans started roaming the Earth. As there is a community who are content with the acts of the political figures, there is also an opposition party that is unsatisfied with them. Those who support the government praised their actions and got rewarded because of their praises. The opposition parties expressed their criticisms towards the government and as a result, they were deprived of the boons of the government. However, after the martyrdom of Uthman ibn Affan, the lack of allegiance to Ali ibn Abi Talib and the improper practices of the Umayyah dynasty caused the public to be polarized. These groups found out that the best way to express themselves and announce their thoughts was through the use of poetry, which was accepted as the media of the period. The poems written by poets are like a glimpse of what happened during the period. Arabic poetry preserved its stylistic aspects during the Umayyah period. In addition to the poetry forms like praise, satire, ghazal, lament, wine, and boast, which were present in the Jahiliyyah Period, political poetry, whose roots reach far in the past, emerged as a new genre and reached its peak. Poets, who were thought as the most important actors of the time, functioned as the media organs during the Umayyah's reign. Poets who supported the government were named as the pro-government media, whereas poets who opposed the government were named as the opposition media. The two most important poets who supported the khalifs and influenced the masses were Al-Akhtal and Jarir. They were as if the professional public storytellers of the khalifs, in the Umayyad period. In this paper, only the praises towards the khalifs of

^a Asst. Prof., Ordu University, tuna.sedat52@gmail.com

these poets will be inspected and the effect of poetry and the poets on the public will be emphasized.

The foundation of the Umayyad state is one of the turning points of Islamic history and the state has some distinguishing features. In addition to the most important one which secularized people and divided them into groups, the non-Arabic elements of the state were also highlighted. The khalifs who had the power to rule bestowed many gifts and boons upon their followers to maintain their power and to make the public accept their actions and thoughts. The people who earned the most from the gifts Khalifs distributed were the poets who were politically close to the rulers and praised them with exaggerated words. The two poets among all the others that represented the media and propaganda power of the Umayyad government, stood out as fervent and loyal supporters of the state and were regarded without a doubt as the leading poets of Arabic literature history were Al-Akhtal and Jarir Both poets had common characteristics as well as distinguishing features. The foremost common characteristic of them is that they were both official poets of the Umayyad state and masters of praise poetry. The biggest difference between them was their religious beliefs. Al-Akhtal, although a Christian, was a poet who used Islamic terminology, verses, and Qur'an parables in his poems with mastery. He praised the khalifs along with prophet names. Jarir, on the other hand, was a sensitive poet on Islamic matters but it was recorded that he used nasty and obscene satires in the repartees with al-Farazdaq, but Al-Akhtal was decent in his satires, although he was a Christian. Al-Akhtal also showed courage in satirizing the ensar. Jarir used Islamic terminology masterfully and used the Jahmiyya as proof to put Kharijites and Al-Zubayr out of action. These two poets started their poems by stating that the khalifs are the worthiest people to be khalifs, that Allah helps them, and that they are the royal rulers of the people. Then, they likened the generosity of the khalifs to the rains and the sea. They also said that the khalifs were the most generous of the Arabs of the period and earned a lot from the khalifs with the praises. Jarir especially mentioned that the lineage of Umayyads is of generosity and justice as well as followers of sunnah, and the people who obey them are on the true path whereas the people who oppose them are rebels and on heresy. He also said that Suleiman is the awaited Mahdi, and he looks like Umar, the grandfather of Umar ibn Abd al-Aziz. While poets earned from their praises, khalifs were content with the praises and listened to the poems written in their honor.

Keywords: Arabic and Rhetoric, The Umayyah Period, Al-Akhtal, Jarir, Political Poetry.



Peer-review: External, Independent.

Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Author Contributions:

Concept: ST; **Conceptualization:** ST; **Literature Search:** ST; **Data Collection:** -; **Data Processing:** -; **Analysis:** -; **Writing – original draft:** ST; **Writing – review & editing:** ST.

3. Ethics approval:

Not applicable.

4. Funding/Support:


This work has not received any funding or support.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.



TAC MAHAL'İN GÖLGESİNDE KALAN BİR ESER: İTİMADU'D-DEVLE TÜRBE Sİ

 Fadime ÖZLER KAYA^a

Öz

İtimadu'd-Devle (Mîrzâ Gıyâsüddîn Muhammed Tahrânî), yaygın olarak bilinenin aksine İranlı değil, İran'dan Hindistan'a göç eden Türklerdendir. İtimadu'd-Devle Türbesi; Hindistan'da Uttar Pradeş eyaletine bağlı Agra şehrinin merkezinde, Agra Kalesi'nin kuzeyinde ve Yamuna Nehri'nin doğusunda yer almaktadır. Yapının üzerinde bulunan yazıtlarında hicrî 1037 (m. 1627/28) ve hicrî 1039 (m. 1629/30) yılları ile hattat Abd el Nabi el-Kureyşî'nin imzası bulunmaktadır. Türbenin banisi hakkında herhangi bir kitabe, vakfiye veya resmi bir belgeye ulaşılamamış olmakla birlikte dönemin önemli kadın banilerinden Nur Cihan Hatun tarafından babası Mîrzâ Gıyâsüddîn Muhammed Tahrânî ve annesi İsmet (Asmat) Begüm için yaptırıldığı kabul edilmektedir. Bunun en önemli dayanağı eşi Cihangir Şah ve kendisi için Lahor'da yaptırdığı türbelerin mimari ve süsleme özellikleri açısından büyük ölçüde İtimadu'd-Devle Türbesi ile benzerlik göstermesidir. Türbe XVII. yüzyıl Türk-İslâm mimarisinde önemli bir yere sahiptir. Hindistan'da Babürlü döneminde inşa edilen diğer türbeler arasında birçok yönüyle dikkat çekmektedir. Ayrıca sonraki dönemde yapılacak olan salt türbe veya türbeyi içinde barındıran kompleks yapılara da örnek teşkil etmektedir. Türbe, Tac Mahal'in mimari süslemeleri açısından tasarım öncüsü niteliğindedir. Bununla birlikte Tac Mahal'in tasarımlarının ilham kaynağı olmasına rağmen Tac Mahal kadar tanınmamaktadır. Hindistan'da var olan Türk-İslâm yapıları içerisinde o güne kadar görülmemiş birçok yeniliğin öncüsü olmasının yanında, plan şeması ile Babürlü türbe mimari geleneğine de bağlılık arz eder. Bu makaleyle İtimadu'd-Devle Türbesi'nin konumu, tarihi, banisi, mimari ve süsleme özellikleri irdelenmiş, Hindistan'da Babürlü dönemi mimarisi ile ilgili yapılacak çalışmalara katkıda bulunulması ve üzerinde şimdiye kadar yeterince durulmamış olan yapının bilim dünyasına tanıtılması amaçlanmıştır.

Anahtar kelimeler: Türk-İslâm Sanatları Tarihi, Hindistan, Agra, Babürlü Mimarisi, Türbe, Süsleme, İtimadu'd-Devle, Nur Cihan Hatun.

^a Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi, fozler@erciyes.edu.tr



A MONUMENT IN THE SHADOW OF THE TAJ MAHAL: I'TİMĀD-UD-DAULAH TOMB

Abstract

I'timād-ud-Daulah (Mîrzâ Gıyâsüddîn Muhammed Tahrânî) is not from Iran, contrary to what is believed, but one of the Turks emigrated from Iran to India. The Tomb of I'timād-ud-Daulah is located in the center of the city of Agra in the state of Uttar Pradesh in India, in the north of the Agra Fort and in the east of the Yamuna River. In the inscriptions on the building, there are the dates of h. 1037 (g. 1627/28) and h. 1039 (g. 1629/30) and the signature of Abd al Nabi al-Qurashi, the calligrapher. Although there is not an inscription, endowment or official document about the founder, it is accepted that it was built by Nur Jahan, one of the important woman founders of the period, for her father Mîrzâ Gıyâsüddîn Muhammed Tahrânî and her mother Asmat Begum. The basis of this is the fact that the tombs she built for her husband Jahangir Shah and herself in Lahore are quite similar to I'timād-ud-Daulah in terms of architectural and decorative characteristics. The tomb has an important place in the 17th century Turkish-Islamic architecture. It stands out in many ways among other tombs built during the Mughal period in India. It also serves as an example for the pure tombs or complex structures that include tombs that were built in the later period. The tomb is a pioneer in design in terms of architectural decorations of the Taj Mahal. However, although it is the source of inspiration for Taj Mahal's designs, it is not as well-known as Taj Mahal. In addition to the fact that the building was the pioneer of many novelties among Turkish-Islamic buildings located in India that had not been seen before, it adhered to the Mughal tomb architecture tradition with its plan schema. Through this study, the location, history, founder and architectural and decorative characteristics of the tomb of I'timād-ud-Daulah have been examined, and it has been aimed at contributing the further studies on Mughal period architecture in India and introducing the building, which has not been emphasized so far, to the world of science.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: History of Turkish-Islamic Arts, India, Agra, Mughal Architecture, Tomb, Decoration, I'timād-ud-Daulah, Nur Jahan.



Giriş

Ölüm; insanlık tarihiyle başlayan, hayatın her anında var olan ve doğum kadar gerçekliğe sahip bir olgudur. İnsanlık, tarihi boyunca inancı ne olursa olsun yaşayanları kadar ölülerine de daima değer atfetme arayışında

olmuştur. Mezar kavramı, başka saiklerin yanında yine bu düşüncenin parçalarından biri olarak ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte her toplum; inançları, kültürleri, maddi ve manevi değerleri doğrultusunda farklı mezar yapıları inşa etmiştir. İslâm aleminde anıt kavramının en etkili şekilde gerçekleştiği, lokal gelenek, istek ve zevkin âmil olduğu özel seçim ve eğilimlere daha çok açık kapı bırakan yapı türü türbelerdir (Arık, 1967, s. 57). Türbeler, İslâm dünyasında Türkler tarafından yaygınlaştırılan bir yapı tipidir. Türkler ise gerek İslâm öncesi dönemde gerek İslâm sonrası dönemde; atalar kültü, ahiret inancı, ölüye duyulan saygı ve onu daima yaşatma isteği gibi nedenlerden ötürü mezar taşları ve mezar yapılarına oldukça özen göstermişlerdir. Dünyanın farklı coğrafyalarında görülen önemli mezar anıtları bu nedenle Türkler tarafından inşa edilmiştir.

Toprak anlamındaki Arapça “türb” kökünden gelen türbe kelimesi Türk-İslâm mimarisinde “kubbe”, “künbed”, “meşhed”, “makbere” veya “ravza” gibi değişik adlarla da ifade edilmektedir (Önkal, 2015, s. 13). Ayrıca İslâm coğrafyasında tanınmış şahsiyetlerin mezar anıtları türbeden başka “makam”, “buk’a”, “darîh”, “kubbe” gibi adlarla anılmıştır. Bu adlandırmalar genellikle ölen kişinin makamı, mensup olduğu sosyal, dinî ve siyasî zümre ile yapının mimari özelliğini yansıtmakla birlikte birbirinin yerine de kullanılmıştır (Orman, 2012, s. 464). İslâm ulemasının doğru ve makbul görmemesine karşın, İslâm coğrafyasında seçkin kişilerin mezarları üzerinde türbeler inşa edilmiş ve bunlardan önemli bir kısmı günümüze kadar ulaşmıştır (Gün, 2017, s. 25). En makbul mezarı “en çabuk kaybolan” diye tanımlayan İslâmiyet’te zengin bir mezar mimarisinin gelişmesi şüphesiz çok şaşırtıcıdır (Orman, 2012, s. 464). Bu olgunun sebebini bahse konu anlayışın aksine Türklerin, İslâmiyet’i kabul etmelerine rağmen atalar kültürüne ve geleneklerine derinden bağlı bir şekilde, İslâmiyet’e geçiş dönemlerinden başlamak suretiyle; Karahanlılar, Büyük Selçuklular, Anadolu Selçukluları, Beylikler Dönemi ve Osmanlı ile geliştirip ortaya çıkardıkları mezar yapıtlarını, Osmanlının çağdaşı olan Babürlüler devrinde zengin bir bezeme üslubuyla daha da anıtsal bir hale getirmelerinde görmekteyiz. Türk-İslâm mimarisinde en ihtişamlı mezar anıtları, kendilerini ataları Timur’un devamı olarak gören Babürlüler döneminde inşa edilmiştir. Babürlüler mezar anıtları için daha çok türbe, makbere ve ravza isimlerini kullanmışlar, Hindistan’da kendi kültürel birikimleri ile yerli kültürün kaynaştırılması sonucu özgün mezar yapıları ortaya koymuşlardır. Babürlü İmparatorluğunun ilk anıtsal mezar yapısı Delhi şehrinde 1565-1567 yılları arasında inşa edilen Hümâyün Türbesi’dir. Daha sonra Delhi, Agra ve Lahor şehirleri başta olmak üzere birçok anıtsal türbe inşa edilmiştir. Bu şehirler

arasında Agra Babürlü türbe mimarisi açısından ön plana çıkmaktadır. Babürlülerin önemli başkentlerinden biri olan Agra, Ganj Nehri'nin batısındaki en büyük kolu olan Yamuna Nehri'nin hemen sahilinde Lodiler tarafından kurulmuştur. İskender Lodi (1489-1517) bu yeni şehri güzelleştirmiş ancak bütün Kuzey Hindistan'ı etkisi altına alan şiddetli deprem, Agra'yı da yıkmıştır. 1526'da Panipat Savaşı ile Lodileri yenen Babür Şah, Agra'yı ele geçirerek, şehrin imar faaliyetlerini 1526'dan sonra başlatmıştır. Bu dönemde birçok bahçe, köşk, havuz, hamam yapılmış, Agra'ya güzel, planlı ve muntazam bir görünüş kazandırılmıştır (Yıldız, 1988, s. 530). Agra'da bulunan dünyaca tanınmış sanat eserlerinin en muhteşem örnekleri Babürlüler döneminde (1526-1858) inşa edilmiştir. Ekber Şah'ın Yamuna Nehri'nin sağ kıyısında inşa ettirdiği Agra Kalesi, Cihanârâ Begüm Cami-Mescidi, Ekber Şah, Tac Mahal ve araştırmanın konusunu teşkil eden İtimadu'd-Devle (Mirza Gıyâs Bey) Türbesi bunlar arasında sayılabilir (Bostan, 1988, s. 450-451). İtimadu'd-Devle Türbesi; sadece Babürlü türbe mimari örnekleri içerisinde değil, XVII. yüzyılda ortaya konan tüm İslâm mimarisinin en önemli anıtlarından birisidir. Agra şehrinde Babürlü dönemi mimari eserleri pek çok araştırmacının ilgisini çekmiş olmasına rağmen, çok azı İtimadu'd-Devle Türbesi'ne değinmiştir. C. Asher, E.W. Smith, E. Koch, P. Brown ve R. Nath gibi Babürlü mimarisi üzerine önemli çalışmaları bulunan araştırmacılar diğer Babürlü dönemi eserlerine kıyasla çalışmalarında İtimadu'd-Devle Türbesi'ne kısaca yer vermişlerdir. Konu ile ilgili olarak Aleksandar Stefanovic yüksek lisans tezinde mimari ve süslemelerine kısaca değinmiş, kitabelerini detaylı bir şekilde incelemiştir. Ancak yapının mimari planı ve süslemeleri henüz bilim çevrelerince kapsamlı bir şekilde ele alınmamıştır. Bu çalışmada dönem kaynakları ile güncel çalışmalar irdelenmiş, yerinde yapılan incelemeler sonrasında, Görsel ve çizimler gibi görsel materyallerle desteklenen bilimsel veriler ışığında türbenin mimari ve süsleme özellikleri detaylı bir şekilde tanıtılmıştır.

A. İtimadu'd-Devle (Mîrzâ Gıyâsüddîn Muhammed Tahrânî)

Mirza Gıyâs Bey (Mîrzâ Gıyâsüddîn Muhammed Tahrânî), yaygın olarak bilinenin aksine İranlı değil, İran'dan Hindistan'a göç eden Türklerdendir (Merçil, 2006, s. 360). Gıyâs Bey soylu bir aileye mensup olup Safevî hükümdarı Şah I. Tahmasb'ın vezirlerinden Hâce Muhammed Şerif'in oğludur (Ansarı, 2001, s. 460-461). Hâce Muhammed Şerif, Horasan beylerbeyi Muhammed Han Ali Teklü'nün oğlu Tatar Sultan Kazak Han'ın vezirliğini yapmıştır. Kazak Han'ın ölümünden sonra Hâce Muhammed Şerif, Şah Tahmasb tarafından Yezd şehrine vali olarak atanmıştır. Hâce Muhammed Şerif'in hizmetleri takdire şayan olduğu için bir süre sonra

kendisine Isfahan valiliği verilmiştir. Daha sonra 984/1576'da vefat etmiştir (Büyüктаş & Yozgat, 2020, s. 1595). Hâce Muhammed Şerif, Şah Tahmasb'ın üst düzey saray mensuplarından biri olan Ağa Mulla Devâtdâr Kazvîni'nin kızı ile evlenmiştir (Allami, 1997, s. 572). Ağa Mulla Devâtdâr Kazvîni'nin kökeni ise Şeyh Şihabüddin Sühreverdi'ye dayanmaktadır (Büyüктаş & Yozgat, 2020, s. 1595). Hâce Muhammed Şerif'in iki oğlu olmuştur. Büyük oğlu Muhammed Tahir, Küçük oğlu ise Hâce Gıyâseddin Muhammed'dir (Büyüктаş & Yozgat, 2020, s. 1595). Mirza Gıyas, Ağa Mulla'nın oğlu Mirza Alaüddevle'nin kızı ile evlenmiştir (Allami, 1997, s. 572). Mirza Gıyâs'ın; Muhammed Şerif, Ebu'l Hasan (Asaf Han), Hatice ve Mihrünnisa adında dört çocuğu olmuştur. Mirza Gıyâs, bir ara İran Safevi Şahı Tahmasp'ın veziri olup onun gözünden düşmüş (Öztuna, 1996, s. 869), babası Hâce Muhammed Şerif öldükten sonra olumsuz koşullar yüzünden İran'dan kaçmış; Hindistan'a doğru yol almıştır (Allami, 1997, s. 572). Babürlülerin başkenti olan Fetihpur Sikri'ye gelen Mirza Gıyâs, sarayda çok önemli görevleri başarmıştır. Önce Kabil Dîvânı olmuş, sora da Dîvân-ı Buyûtât olarak atanmıştır (Allami, 1997, s. 572). Babürlü İmparatorluğu'nun dördüncü hükümdarı Cihangir Şah (1569-1627), Mirza Gıyâs Bey'in kızı Mihrünnisa (Nur Cihan Hatun) ile (1577-1645) evlenmiştir. Cihangir Şah'ın kayınpederi olmasından ziyade yetenekleri ile doğru orantılı bir biçimde devlet hizmetinde sürekli olarak yükselmiş, Babürlü Sarayında Cihangir'in babası Ekber Şah döneminden itibaren malî işlere bakan divanın başı ve saltanat vekilliği gibi üst düzey görevleri olan, aynı zamanda Babürlü devletine sayısız hizmetlerde bulunmuş önemli bir devlet adamı, Babürlü veziridir. Bu durumun aksini iddia edenlere göre ise Nur Cihan; saraydaki otoritesini kullanarak babası Mirza Gıyâs'ı başvekilliğe, kardeşi İtimat Han'ı da teşrifat vezirliğine getirmiştir. Hatta Nur Cihan yeğenini Şehzade Hürrem'e (Şah Cihan) ve evvelki kocasından olan kızını da Cihangir'in yeğeni Prens Şehriyar'a vererek saraydaki etkinliğini güçlendirmiştir (Bıyıktaş, 1989, s. 88). Mirza Gıyâs Bey'e, Cihangir Şah tarafından "devletin ayağı", "devletin itimadı", "devletin güveni" anlamlarına gelen "İtimadu'd-Devle" unvanı verilmiştir (Ansarı, 2001, s. 460). İtimadu'd-Devle, Cihangir'le birlikte katıldığı Keşmir seferinde Kângra yakınlarında (Ansarı, 2001, s. 461) 27 Ocak 1622 tarihinde vefat etmiş (Cihangir, 1999, s. 473) ve naaşı Agra'da Yamuna nehri kıyısındaki saray bahçelerinden birine gömülmüştür. Külliye'nin yer aldığı bahçe aslında Mirza Gıyâs Bey'e Cihangir Şah tarafından verilen arazide yaptırılan bir keyif bahçesidir ve Agra'da inşa edilen en eski bahçelerden biridir. Mirza Gıyâs Bey'in ölümünden sonra bahçe, Babürlü döneminde hanedan üyeleri ve devlet ricaline miras bırakılan topraklarda olduğu gibi, zamanın hükümdarı

olan Cihangir'e avdet etmiş ancak Cihangir Şah ise bahçeyi eşi Nur Cihan'a devretmiştir. Mirza Gıyâs Bey yaşamı boyunca Yamuna Nehri kenarında bulunan bu bahçede boş zamanlarını geçirmiş ve burası yine kendisinin ölümünden sonra kızı Nur Cihan Hatun sayesinde kalıcı bir istirahat mekânı olmuştur. Nur Cihan Hatun tarafından babası Mirza Gıyâs Bey (ö. 27 Ocak 1622) ve annesi İsmet (Asmat) Begüm (ö. 9 Ekim 1621) için yaptırılan türbeleri (Ruggles, 2017, s. 312) sarayın önde gelen bütün aile üyeleri için zamanla aile kabristanı haline gelmiştir (Koch, 2012, s. 48). Hâce Gıyâseddin Muhammed et-Tahrânî, yani Nur Cihan'ın babası, genellikle Mirza Gıyâs Bey adıyla ya da daha sonraları Cihangir Şah'ın ona verdiği İtimadu'd-Devle unvanı ile bilinmektedir (Ansari, 2001, s. 460). Daha sonra kendisi gibi türbesi de bu şekilde anılmıştır (Görsel 1, 2).

Görsel 1, 2: Cihangir Şah ve İtimadu'd-Devle (solda) 1615 Manohar, The Metropolitan Museum of Art, New York, Mirza Gıyâs Bey/İtimadu'd-Devle



Kaynak: https://en.wikipedia.org/wiki/Mirza_Ghiyas_Beg#/media/File:A_portrait_of_Mirza_Ghiyas_Beg_aka_'I'timād-ud-Daulah',_18th_century.jpg, son erişim tarihi: 05.01.2024.

B. İtimadu'd-Devle Türbesi'nde Yer Alan Kitabeler

İtimadu'd-Devle Türbesi ile ilgili herhangi bir vakfiye ya da türbenin inşa sürecine yönelik resmi bir kayıt bulunmamaktadır. Türbenin muazzam

işçiliği ve süsleme kompozisyonu en ince detaya kadar düşünülmüş olmasına rağmen kitabe, vakfiye, bani ya da ölen kişiye ait açıklamalara yer verilmemiş olması oldukça dikkat çekicidir. Bununla birlikte türbenin üzerinde yer alan kitabeler yapının tarihi hakkında önemli bilgiler vermektedir. Kitabeler, zemin kat dış cephe duvar yüzeylerinde ve üst kattaki iç mekân panolarında yer almaktadır. Yapının zemin katında bulunan yazıtlarında hicrî 1037 (m. 1627/28) yılı ile üst kat köşkünün içindeki yazıtlarda hicrî 1039 (m. 1629/30) yılıyla hattat Abd el Nabi el-Kureysi'nin imzası bulunmaktadır (Stefanovic, 2012, s. 84-85). Kur'an-ı Kerim ayetlerinden oluşan bu kitabeler; zemin katta Müzemmil ve Fetih Sureleri ile üst katta Mülk Suresi'nin tamamını içermektedir. Yapı üzerinde bulunan hat süslemeler sülüs hatla Arap harfleri ile yazılmıştır. Yapının kuzey, doğu ve batı cephelerindeki hat süslemeler, adı geçen surelerin diğer ayetleri ile devam ettirilerek panolara işlenmişken; güney cephesindeki kitabe panoları boş bırakılmıştır. İslâmî geleneklere göre bedenin güney-kuzey doğrultusunda gömülmesi, başın kibleye doğru yönelmesi (Hindistan'da Kible batıdadır) ve bacakların güneye doğru olması gerekmektedir. Bu nedenle Kur'an ayetlerine saygının bir göstergesi olarak, çiftin ayaklarının uzandığı güney doğrultusuna gelen panolar boş bırakılmıştır.

C. İtimadu'd-Devle Türbesi'nin Mimari Özellikleri

İtimadu'd-Devle Türbesi; Hindistan'da Uttar Pradeş eyaletine bağlı Agra şehrinin merkezinde, Agra Kalesi'nin kuzeyinde ve Yamuna Nehri'nin doğusunda yer almaktadır. Yapı; anıtsal taç kapılar (yapılar), türbe ve büyük bir bahçeden ibarettir. Türbe, Yamuna nehrinin doğu kıyısında etrafı yüksek duvarlarla çevrili, Babürlü yapılarının karakteristik bir uygulaması haline dönüşen çarbağ¹ sistemindeki simetrik düzenlemeye sahip, yol ve nehir ile hizalanmış olarak doğu-batı ekseninde geniş bir bahçe (146,30 X, 131,16 m.) içerisinde bulunmaktadır. Kenar ortalarında anıtsal kapıların yer aldığı bahçe, yaklaşık olarak 150 m²lik bir alan içerisinde konumlanmış olup yollar, su kanalları ve bakımlı çiçek tarhları ile geometrik şekillere bölünmüştür (Görsel 3-4).

Doğuda yer alan anıtsal kapı; bahçenin ana giriş kapısıdır. Kırmızı kumtaşından yapılmış kapı yine kırmızı kumtaşından dikdörtgen bir kaide üzerinde oturmakta, kapı üçlü sivri kemer formuna sahip olup ortadaki eyvan daha geniş, yan bölümler ise iki katlı olarak tasarlanmıştır. Kapının

¹ Çarbağ; Farsça çehar dört ve bağ bahçe anlamına gelmektedir. Sembolik olarak mekânın dört yönüne yönelen dört akarsuyun kendisinden aktığı merkezi bir havuz veya çeşmenin etrafında yapılanmış dört bölümlü bir bahçedir.

Görsel 3: Agra İtimadu'd-Devle Türbesi'nin Yamuna Nehri Kıyısından Genel Görünüşü (Özler Kaya, 2023)



Görsel 4: İtimadu'd-Devle Türbesi Genel Görünüşü (Özler Kaya, 2023)



üzerinde dört köşesinde simetrik olarak yapılmış, kırmızı kumtaşından, üzeri beyaz mermerden küçük bir kubbe ile örtülü çatırları² bulunmaktadır. Çatırların yüzeyi yalın bırakılmış ve kubbeleri lotus alemle sonlandırılmıştır. Tasarım olarak doğu kapısına benzeyen batı kapısı Yamuna Nehri kenarındadır ve buradan da türbe bahçesine nehirden giriş sağlanmaktadır. Bu kapının üzerinde çatırlar yoktur. Kırmızı kumtaşından yapılmış olan anıtsal kapı dinlenme mekânı olarak düzenlenmiş, iki katlı bir köşk şemasına sahiptir. Dikdörtgen geniş bir salon ve salonun etrafında ve üst katında odalar bulunmaktadır. Günümüzde üst kat kapalı iken zemin kat gelen ziyaretçilerin kullanımına açıktır. Diğer iki anıtsal kapı kuzey ve güney kapıları ise kırmızı kumtaşından çift katlı dikdörtgen plana sahip olup simetrik planı tamamlamak için dekoratif amaçlı yapılmıştır (Görsel 5-6).

Görsel 5: İtimadu'd-Devle Türbesi Doğu Giriş Kapısı Genel Görünüşü (Özler Kaya, 2023)



Türbe, dört anıtsal kapıdan erişilebilen bahçenin tam merkezinde, her bir kenarı 20 metre uzunluğunda ve yaklaşık 1 metre yükseklikteki kırmızı kumtaşından kare bir kaide üzerine yerleştirilmiştir. Kare planlı ve yüksekliği on altı metre olan türbe, dört kenar ortasında girişi bulunan,

² Çatri: Hindu ve Babürlü mimarisinde görülen tapınak, türbe veya caminin çatısında kubbeli bir köşk için kullanılan terimdir. Hindistan'da bahçelerde yaygın olarak kullanılan, yanları açık sütunlarla/direklerle desteklenen, üzeri kubbe ile örtülü dinlenme mekânları, gölgelik de diyebileceğimiz Anadolu'da kullanılan çardak düzenlemelerine benzer uygulamalara denilmektedir.

Görsel 6: İtimadu'd-Devle Türbesi Batı Giriş Kapısı Genel Görünüşü (Özler Kaya, 2023)

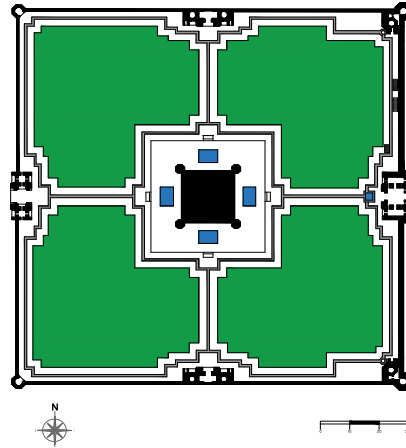


zemin katta iç içe toplam dokuz ayrı mekândan oluşan iki katlı bir yapıdır. Köşelerinde, on sekiz metre yüksekliğe sahip ve üzeri çatrilerle örtülü birer bodur minare yer almaktadır. Kırmızı kumtaşından yapılmış olan kare kaidenin dört köşesindeki giriş açıklıklarının olduğu alanlarda; simetrik olarak yapılmış, dikdörtgen planlı ve birbirine karşılık gelen konumlarda yer alan havuzlar bulunmaktadır. Hanedan türbesi olmamasına karşın yapı, geleneksel dokuz kat (heşt behişt/sekiz cennet)³ planına göre inşa edilmiştir. Türbenin zemin katı; ortada merkezi bir mezar odası ile onu simetrik olarak çevreleyen, dört cephede yer alan giriş açıklığının önünde beyaz mermerden yalın bırakılmış üç basamaklı merdiven ile girişin sağlandığı dört adet dikdörtgen biçimli ön holün ve köşelerde dört adet kare planlı mezar odalarının yer aldığı dokuz kat planından ibarettir. Kare planlı merkezi mezar odası diğer mekanlardan daha büyük olup odanın üzeri içerden basık bir kubbe ve dışardan da bir çatı ile kapatılmıştır. Üst katta ise pencereleri kafesli bir salon daha bulunmaktadır (Yetkin, 1965, s. 207). Aslında ana

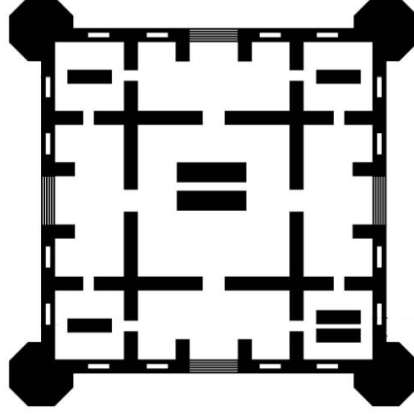
³ Heşt Behişt: Sekiz odanın, merkezi bir oda etrafında çevrelendiği, Babürlü mezar yapılarında klasik bir düzen, geleneksel mimari plan şeması. Merkezi oda ile birlikte dokuz katlı bir yapı haline geldiği için bu şekilde ifade edilmiştir. Heşt Behişt, Orta Asya'dan itibaren Timurlu, Safevi ve Babürlü mezar yapılarında özellikle hanedan üyelerine ait türbelerde yaygın olarak kullanılmıştır. "Heşt Behişt" sadece bir yapının adı olmakla kalmayıp, dört köşede birer oda ve dört kenarın ortasında dışa açık birer eyvanla çevrelenen merkezi bir mekândan oluşan plan tipini tanımlamakta kullanılan bir terimdir (Kök, 2006, s. 58).

mezar odasının etrafını saran bağlantılı sekiz oda ile merkezi oda vurgulanmış ve adeta "tavaf alanı" oluşturulmuştur. Türbenin merkezi mekândan, yan mekânlara, ana mekânın etrafını kuşatan yan mekânlarında birbirleri arasında geçiş mevcut olup bu mekânların üzeri basık tonozla örtülmüştür. Ana kapı ve mezar, doğu-batı ekseninde (yol ve nehir ile hizalanmış olarak) uzanırken, ana mezar odasına giriş ve ikiz sandukalar geleneksel olarak güney-kuzey ekseninde uzanmaktadır. Türbeye simetrik dikdörtgen plana sahip ön salonlardan ve içteki koridor boyunca dört kenardan da sivri kemerli giriş açıklıklarından girilebilmektedir. Ancak mezarın güney kenarı, ana mezar odasına tek ve doğrudan erişimi sağlamaktadır. Bu, Babürlü türbelerinin belirgin bir özelliğidir. İtimadu'd-Devle Türbesi'nin, İslâmi geleneklere uygun yapı geleneği ile bağı korunarak, bahçesinin aksine giriş yine güneyden yapılmıştır. Aynı şema, ana mezar odasının üst katında ve asıl sandukalara paralel bir halde güney-kuzey ekseninde mezarın üst katında, güney-kuzey ekseninde yer alan merkezi mezar odasına, sembolik sandukalara erişimde de tekrar edilmiştir. Üst katta ise ana mekânın tam üzerinde yer alan ve yapının doğu giriş açıklığının solunda gizli merdivenlerle çıkılan, kare planlı, geniş mermer kafesli, pencereler ile dört yönden çevrelenmiş bir köşk bulunmaktadır. Yapı düz tavan örtüye sahip iken üst katta yer alan köşkün üzeri geniş saçak ve basık tonozlu çatı ile kapatılmıştır. Türbe, Babürlü mezar tipolojisi içerisinde değerlendirildiğinde kubbesiz plan grubuna girmektedir (Görsel 7-8).

Görsel 7: İtimadu'd-Devle Türbesi Planı (Özler Kaya, 2024)



Görsel 8: Agra İtimadu'd-Devle Türbesi Planı (Stefanovic, 2012)



D. İtimadu'd-Devle Türbesi'nin Süsleme Özellikleri

Türbenin ana malzemesi kırmızı kumtaşı olup dış cephe tamamıyla beyaz mermer ile kaplanmış, üzeri ise mozaik ve renkli taş kakmalarla oluşturulmuş yoğun bir süsleme programına sahiptir. Racastan bölgesinden getirilen beyaz mermer dışında ağırlıklı olarak kullanılan değerli taşlar akik, lapis lazuli, topaz, jasper ve onikstir. İtimadu'd-Devle Türbesi'ni öncü yapan ve çağdaşlarının ötesinde durmasını sağlayan şey sadece yapımında kullanılan beyaz mermer ile değerli ve yarı değerli taşlardan oluşan malzemesi değil aynı zamanda mimari tasarımı ve süslemeleridir. Yapı üzerinde yer alan süslemeler derin oymadan kazıma tekniğine, mozaikten taş kakmacılığa, stukodan fresk tekniğine farklı birçok tekniğin bir arada kullanılması ile oluşturulurken; türbe süslemeleri ise stilize bitkisel motiflerden natüralist çiçeklere, soyut geometrik desenlerden basit geometrik şekillere, fantastik birçok hayali yaratıktan insan ve hayvan figürlerine, sülüs hat süslemelerden günlük kullanım eşyalarına kadar zengin bir süsleme çeşitliliğine sahiptir. Yapının süslemelerini; dış cephe süslemeleri ve iç mekân süslemeleri olarak ele almak gerekir.

Türbenin dış cephe süslemeleri genel itibari ile ustalıklı tasarlanmış simetrik bir düzene sahiptir. İlk olarak yapının bahçesinde yer alan anıtsal taç kapıların tamamı kırmızı kumtaşından yapılmış olup; kapı süslemelerinde beyaz mermer kakmalarla oluşturulan iç içe geçmiş çokgenler ve zikzaklardan oluşan geometrik bezemelerin yanında, kemeri kuşatan bordür; stilize kıvrık dallar, rumiler arasında hatâyî motifleri ve vazodan çıkan nergis motifleri ile tezyin edilmiştir. Kapının her iki yanında simetrik olarak yer alan vazolar bazen boş bazen de çiçek motifleri ile doldurulmuştur. Kapıların iç mekânları fresk tekniği ile oluşturulmuş stilize

bitkisel motifler ağırlıklı olmak üzere duvar resimleri ile süslenmiştir. Diğer kapılara nazaran batı kapısının freskleri daha iyi korunarak günümüze ulaşmıştır. Bahçenin merkezinde türbenin kırmızı kumtaşından yapılan kaidesinin (tabanlığı) üzeri, beyaz mermer kakma ile oluşturulan iç içe geçmiş altıgen ve ongenlerden oluşan geometrik desenlerle süslenmiştir. Türbenin zemin katında, ortada giriş açıklığı ve giriş açıklığının her iki yanında derin birer niş bulunmaktadır. Bunlardan ortadaki, giriş açıklığı şeklinde düzenlenmiş sivri kemere sahipken diğer iki niş, iç mekândaki köşe odalarının aydınlatılmasını sağlayan panolarla girintili hale gelmiş; iç içe çokgenlerden oluşan farklı geometrik şekiller ve Hindistan'da "jalis"⁴ olarak bilinen ajurlu şebekelerle kapatılmıştır. Türbenin giriş açıklığının her iki yanında yer alan duvar yüzeyleri simetrik olmakla birlikte, kaide kısmında en alttan üç kademeli düz silmenin üzerinde mozaik tekniği ile oluşturulmuş palmet ve rumiler iç içe kıvrımlar yaparak devam etmektedir. Hemen üzerinde yer alan dikdörtgen ve kare panolar içerisinde sekizgenler ve altı köşeli yıldızlardan oluşan geometrik şekiller, iç kısımlarında yıldız desenleri ile stilize çiçekler birlikte verilmiştir. Panonun etrafı en alt kaidede yer alan kıvrık dallar arasında palmet ve rumilerden oluşan bir bordürle çerçevelenmiştir. Bu bordür üzerinde dar bir silme sonrasında cephenin asıl süsleme kompozisyonu, sivri kemer açıklığı ve iki yanında yer alan kuşatma kemerleri çevresinde bulunan süsleme panoları temel alınarak şekillenmiştir. Ancak güney cephenin hem mimari hem de dekoratif özelliklerinin diğer cephelerden farklı olduğu görülmektedir. Bu özellikler arasında en dikkat çekici olanı, bu cephede yer alan kuşatma kemer nişlerindeki tasarımın diğer cephelerinkinden farklı oluşudur. Türbenin kemerlerinde yer alan kuşatma nişleri, köşe odalarına daha fazla güneş ışığının girmesi için girintili olarak kafesli bölmeler şeklinde yapılmıştır. Mezarın doğu, kuzey ve batı cephesindeki nişlerinin aksine, güney cephede yer alan nişler sadece gömme değil, aynı zamanda sağır olarak yapılmıştır. Kafesli bölmelerin duvar yüzeyiyle aynı çizgide olması, mezarın güney cephesinin kasvetli ve loş bir ışığa sahip olmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte, güney nişlerinin türbenin diğer cephelerinin aksine, yarı kapalı olduğu görülmektedir. Sonuç olarak, buradaki nişlerin alınlıkları kapalı olup soyut geometrik desenlerle kaplanmış ve böylece güney taraftaki güneş ışığı

⁴ Jalis: Kafes Oyma /Ajur Tekniği; bir şeyin üzerine bir tarafından öbür tarafı görünecek surette oyularak yapılmış tezyini şekiller. Taş veya tahta oymalarda yaprak ve sair tezyini şekillerin bazı kısımlarını tamamıyla oyup çıkarmak, dantel gibi delikli yapmak. Jalis ise Hindistan'da mermer ya da kırmızı kum taşı yüzeyinin oyularak yapıldığı ajur ya da kafes oyma olarak bilinen süsleme tekniğine verilen ad.

daha da azaltılmıştır. Diğer cephelerden farklı olarak dikkat çeken bir diğer özellik de mezarın güney kemerinin üzerindeki ana kitabe panosudur. Pano, Kur'an-ı Kerim'den ayetler içeren friz çizgisinde durmaktadır ve panolar mezardaki kişilerin ayak yönüne denk geldiği için boş bırakılmıştır. Giriş açıklığının her iki yanında simetrik olarak konumlandırılan kare panolar bulunmaktadır. Giriş açıklığının her iki yanında yer alan kare panolardan sonra içerisinde küçük şemselerin yer aldığı ince bir kemer bordürle sivri kemerin çevresi sınırlandırılmıştır. Sivri kemerin alınlığı, ortada bir palmetle taçlanmış, köşelikleri ise kıvrık dallar arasında palmet ve rumilerle süslenmiştir. Kemerin etrafını, altta yer alan kare panolardan itibaren iki ayrı ters U şeklinde düz bir silme çevrelemektedir. Alınlığın üzerinde yer alan yatay dikdörtgen kitabe panosu boş bırakılmıştır. Bu ters U şeklinde silmenin sınırladığı alanın içerisinde, geçmelerden oluşan ve iç kısımları stilize çiçeklerle doldurulmuş süsleme kuşağı yer almaktadır. Bu süsleme kuşağı; ters U şeklinde kemerleri, kemerin her iki yanında yer alan pencere ve diğer nişleri süsleme kompozisyonu içerisinde tekrarlanarak bölümlere ayırmaktadır. Giriş açıklığı kemerinin iki yanında dar bir dikdörtgen çerçeve içerisinde düz silmelerle sınırlandırılmış altı üstlü şekilde iki pencere açıklığı yer almaktadır. Alttaki pencere dikdörtgen olup, pencere boşluğu mekik şeklinde kırık çizgilerden oluşan geometrik kompozisyonlara sahip ajurlu şebeke ile kapatılmıştır. Düz silmeler ile kare pano içerisinde bulunan ikinci pencere sivri kemer formu ile nihayetlendirilmiştir. Pencerenin etrafı küçük şemselerle süslenmiş ince bir bordürle çerçevelenmiştir. Pencerenin alınlık kısmı kıvrık dallar arasında palmet ve rumilerden oluşan motiflerle hareketlendirilmiştir. Pencere boşluğu altıgenlerden oluşan ajurlu şebekelerle kapatılmıştır. Pencerenin üzerinde, içerisinde Kur'an-ı Kerim'den ayetlerin yazılı olduğu yatay dikdörtgen kitabe panosu bulunmaktadır. Pencere ile diğer kuşatma kemeri nişinin olduğu alan boşluğu, yatay ve dikey olarak yerleştirilmiş panolarla süslenmiştir. Alttaki yatay dikdörtgen pano, simetrik olarak yerleştirilmiş palmet ve rumi motiflerinden oluşan bir bordürle çerçevelenmiştir. Pano içerisinde genel itibariyle çarkıfelek motiflerin yer aldığı, içlerinde yıldız ve çiçeklerden oluşan geometrik ve bitkisel kompozisyonlar bulunmaktadır. Panonun üzerinde düz silme ile çevrelenmiş dikey dikdörtgen pano bulunmaktadır. Panonun içerisinde iç içe geçmiş çokgenler ve yıldızlardan oluşan geometrik süsleme programı yer almaktadır. Panonun üzerinde yatay dikdörtgen biçiminde içerisinde ayetlerin yer aldığı kitabe panosu bulunmaktadır. Bu panonun da etrafı yapı geneline hâkim olan ters U şeklinde süsleme bordürü ile sonlandırılmıştır. Giriş açıklığının her iki yanında bulunan sivri kemer

formla sağır tutulan niş bölümünün her iki yanında yatay panolar bulunmaktadır. Kemer ters U şeklinde süsleme bordürü ile çevrenmektedir. Kemerin alınlığında diğer kemer ve giriş açıklığında olduğu gibi kıvrık dallar arasında palmet ve rumiler yer almaktadır. Kemer alınlığının üzerinde, içerisinde ayetlerin yazılı olduğu yatay dikdörtgen kitabe panosu bulunmaktadır. Kemerin iç yüzeylerinde çinihane⁵ (*chini khana*) diye adlandırılan nişler panolara bölünmüş ve içerisinde vazoda yer alan çiçekler ile servi ağaçlarının yer aldığı bitkisel motifler yer almaktadır. Kemer nişinin hemen yanında yer alan duvar yüzeyi yatay ve dikey panolara ayrılmıştır. Alttaki pano, iç içe yıldız ve çokgenlerden oluşan geometrik desenlere sahip olup, etrafı yine kıvrık dallar arasında palmet ve rumilerin yer aldığı bordürle çerçevelenmiştir. Panonun üzerinde yatay silmeler içerisinde dikdörtgen pano bulunmaktadır. Pano ise çokgenlerden oluşan geometrik şekillerle süslenmiştir. Panonun üzerinde yatay dikdörtgen kitabelik yer almaktadır. Bu duvarın üzeri yatay ve dikey olarak yerleştirilen panoların devamı şeklinde, minarenin çokgen gövdesinin süsleme kompozisyonuna dek devam ettirilmiştir. Bu süsleme kompozisyonlarının yer aldığı cephe yatay bir silme ile sonlandırılmıştır. Hemen üzerinde konsollarla desteklenen geniş chajjalar⁶ yani saçaklar yer almaktadır. Konsolların arası şemse motifleriyle hareketlendirilmiştir. Saçağın hemen üzerinde iki friz, onların da üzerinde mermer korkuluk şebekelerinin yer aldığı üst kata geçilmektedir. Frizlerden altta olan sıralı çiçeklerle, üstteki friz ise altlı üstlü sıralı palmet motifleri ile süslenmiştir. Mermer korkuluk şebekeleri iç içe yıldız ve çokgenlerden oluşan geometrik desenlerle detaylandırılmıştır (Görsel 9-10).

Süslemeler yapının bütün cephe duvar yüzeylerinde simetrik olarak tekrarlanmıştır. Ana mezar odasına girişin sadece güney cepheden sağlanmış olması, bu cepheden farklı olarak kuzey, doğu ve batı cephelerde; niş açıklıklarının alınlıklarında pencere detaylarının olması, pencere açıklıklarının farklı geometrik şekillere sahip ajurlu şebekelerle kapatılması şeklindedir. Aynı şekilde üst katta bulunan köşkün süslemeleri, kafesli bölmelerden, mermer kartuştan, Mülk Suresi'nin tamamını içeren Kur'an-ı Kerim ayetlerinin bulunduğu yazıtlara kadar düşey kesitlerle değişmektedir. Alt katta yer alan cephe süslemeleri burada da mermer üzerine renkli taş

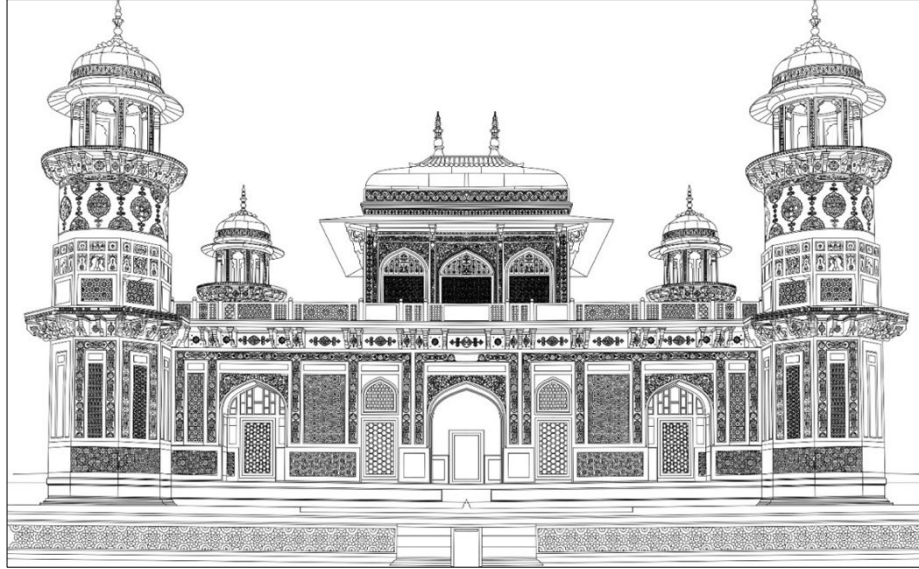
⁵ Chini Khana (Çinihane): Babürlü mimarisinde yaygın olarak kullanılan, tezyini amaçlı yapılmış, genellikle vazoda çiçeklerin yer aldığı küçük dekoratif nişlere denir.

⁶ Chajja (Saçak): Damların sularını binadan harice ve temellerden uzağa saçmak için dam kenarlarından ileriye doğru taşkın olarak yapılan kısımlara denir. Hint ve Babürlü mimarisinde saçaklara chajja adı verilir.

Görsel 9: İtimadu'd-Devle Türbesi Genel Görünüşü (Özler Kaya, 2023)



Görsel 10: İtimadu'd-Devle Türbesi Dış Cephe Genel Süsleme Programı (Özler Kaya, 2018)



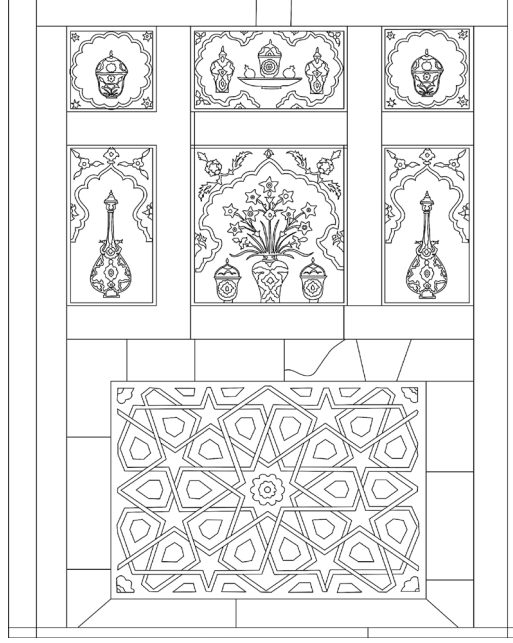
kakma ve oyma tekniği ile devam ettirilmiş olup, bitkisel geometrik süslemeler yanında günlük kullanım eşyaları ve hat süslemelerden ibarettir. Yapıya bitişik olan bodur minarelerin yüzeyinde yer alan bezeme öğeleri, yapının süsleme programı ile bütünlük göstermektedir. Duvar yüzeylerinin

devamı olarak minare süslemeleri zeminden itibaren üç motifin tekrarıyla oluşmaktadır. Kaide kısmında en alttan üç kademeli düz silmenin üzerinde mozaik tekniği ile oluşturulmuş palmet ve rumiler iç içe kıvrımlar yaparak devam etmektedir. Hemen üzerinde yer alan dikdörtgen ve kare panolar içerisinde sekizgenler ve altı köşeli yıldızlardan oluşan geometrik şekiller, iç kısımlarında yıldız desenleri ile stilize çiçekler birlikte verilmiştir. Panonun etrafı kıvrık dallar arasında palmet ve rumilerden oluşan bir bordürle çerçevelenmiştir. Bu bordür üzerinde dikey kesitli panolar yer almaktadır. Minarenin gövdesini oluşturan panolardan birinin yüzeyi altı köşeli yıldızlar ve altıgenler ile diğer panonun yüzeyi ise tekrarlanan iç içe altıgenlerle tezyin edilmiştir. Bu geometrik desenlerin hemen üzerinde yatay dikdörtgen kitabelikler yer almaktadır. Bu panoların etrafı stilize çiçeklerle çevrili bir bordürle sınırlandırılmıştır. Bu panoların üzerinde üst yapı ile beraber düşünülen saçak, burada şerefeye geçişi sağlarken, yine şemseler ve içerisinde hatâyîler başta olmak üzere stilize çiçeklerle süslenmiş olup; devamında yatay dikdörtgen panolar yıldız ve çokgenlerden oluşan geometrik desenlerle süslenmiştir. Bu panoların üzerinde; içerisinde vazolar, buhurdanlıklar, nar motifleri, vazodan çıkan nergisler ya da servi ağaçları ile dekore edilmiş çinihaneler yer almaktadır. Çinihanelerin devamında ise gövde yüzeyi, ikinci saçaklarla vurgulanmış şerefeye dek, içi stilize bitkisel motiflerle doldurulmuş şemselerle tezyin edilmiştir. Şerefenin üzeri lotus alemle son bulan çatrilerle kapatılmış ve çatrilerin yüzeyleri ters düz lotus, palmet ve stilize çiçek motifleri ile hareketlendirilmiştir (Görsel 11-13).

Görsel 11, 12: İtimadu'd-Devle Türbesi Minare (Özler Kaya, 2023)



Görsel 13: Minare Süsleme Ayrıntıları (Özler Kaya, 2018)



Yapının iç mekanına her cephenin kenar ortasında yer alan sivri kemer formundaki giriş açıklığı ile geçilmektedir. Türbenin dört cephesinde, birer giriş açıklığı ile dışarıya açılan dikdörtgen planlı dört giriş salonu bulunmaktadır. Bunlardan sadece güneyde yer alan giriş salonundan ana mezar odasına geçiş sağlanırken diğerleri ajurlu şebekelerle kapatılmıştır. Bu giriş salonları köşe odalarına ve köşe odaları ile birbirlerine bağlıdır. Her bir giriş salonu ve her bir mezar odası genelde süsleme kompozisyonları ile aynı ancak detayda birbirinden farklı süslemelere sahiptir. Girişten sonra geçilen yan bölümler, birbirinden ayrı mekânlar halinde düzenlenerek, duvar yüzeylerinde simetrik bir süsleme kompozisyonu uygulanmıştır. Bu düzenlemede duvar, zeminden başlayarak üç sıra halinde panolara ayrılmış, üst örtüye geçiş mukarnas dizisiyle sağlanmıştır. Zeminde mozaik tekniği ile oluşturulmuş yatay dikdörtgen panolar içerisinde beş kollu yıldızlar ve ongenlerden oluşan geometrik desenler; kıvrık dallar, rumi ve palmetlerden müteşekkil bitkisel motiflerden bir bordürle çerçevelenmiştir. Hemen üzerinde geniş bir bordürle yatay olarak duvar yüzeyi iki katlı nişlerle boş kalmayacak şekilde bitkisel süslemelerin yoğun olduğu kalemişi bezemelerle tezyin edilmiştir. Nişlerin hemen üzerinde üç sıra mukarnasla alçı süslemelere sahip geometrik ve bitkisel bezemelerin yer aldığı ancak günümüze çok iyi korunamayıp ulaşan tavan yüzeyi basık tonozla örtülmüştür. Giriş salonları süsleme programı dış cephe ile paralel ancak

daha özenli, çeşitli bitkisel süslemeler, çokgen ve yıldızlardan oluşan geometrik desenler, günlük kullanım eşyaları; çeşitli formda vazolar, tabaklar ile farklı olarak nişler içerisinde figürlü süslemelerden meydana gelmektedir (Özler, 2018, s. 166). Figürlü süslemeler yapının dış cephe süslemelerinde yok denecek kadar az iken; iç mekân süslemelerinin önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Türbenin kuzey giriş bölümünün doğu duvarında insan figürü, niş içerisinde, nar taneleri ile dolu bir tabakta bulunan vazo yüzeyindeki kompozisyon içerisinde yer almaktadır. Figür bahçe içerisinde kubbe ile örtülü bir çardakta (çatride), bağdaş kurarak oturur şekilde tasvir edilmiştir. Türbenin kuzeyde yer alan giriş bölümünün güney duvarında, niş içerisinde bulunan insan figürü ise; dikdörtgen niş içerisinde bulunan kandilin gövde kısmında yer almaktadır. Kubbeli bir çardak altında arkası dönük, kolları çardak direklerini tutar vaziyette ve oturarak tasvir edilmiştir. Arkası dönük olduğu düşünülen figürün kıyafetleri de belirgin değildir. Türbenin kuzeyde yer alan giriş bölümünün kuzeybatı duvarında, niş içerisinde bulunan insan figürleri; bir tabak içerisinde ortada bulunan vazunun yüzeyinde tasvir edilmiştir. İki ayrı kubbeli çardak içerisinde yer alan figürler çok fazla deforme olmaları sebebiyle seçilmemektedir. Türbenin kuzeyde yer alan giriş bölümünün güney duvarında, niş içerisinde bulunan insan figürleri de dikdörtgen niş içerisinde bulunan kandilin gövde kısmında yer almaktadır. Kubbeli bir çardağın hemen dışında bulunan erkek figürü; kollarını dirsekten bükerek yanlara doğru açar vaziyette bir eli ağacın dallarını tutarken, diğer eli çardağın kubbesine asılı şekilde verilmiştir. Erkek figürü, çardağın altında arkası dönük olan yine kolları dirsekten bükülerek çardak direklerini tutar vaziyette resmedilmiş kadın figürüne, yüzü dönük durumda tasvir edilmiştir. Figürün kıyafetleri belirgin olmamakla birlikte başında sarık bulunmaktadır. Kadın figürün ise vücut hatları dışında detayları seçilmemektedir. Türbenin doğu girişinin güneydoğu duvarında niş içerisinde tasvir edilen insan figürü, niş içerisinde vazo yüzeyinde iri yaprak ve çiçeklere sahip bir ağaç altında tasvir edilmiştir. Beyaz zemin üzerine mavi renkle yapılmış figür, bağdaş kurmuş vaziyette oturmaktadır. Başında kavuk benzeri bir başlık bulunmakta olup iri gözleri ve bıyık ile sakalı vardır. Çok fazla deforme olması sebebiyle çok net değildir. Doğu girişinin kuzey doğu duvarında niş içerisinde bulunan, tabak formunda sehpanın ayak kısmı üzerinde yer alan ejder figürleri; niş içerisinde, üzerinde çiçekli vazo bulunan ayaklı bir sehpanın ayağı yüzeyinde, sırt sırta, ağızlarından çiçek ve çiçek dalları püskürtmekte ve yüzlerinde gülümseme görülmektedir. Diğer giriş salonlarında ise vazoların kulpları çoğunlukla stilize ejderha figürleri

şeklindedir. Yapının doğu girişinin güneydoğu duvarında niş içerisinde tasvir edilen grifon figürü; niş içerisindeki vazo yüzeyinde beyaz zemin üzerine mavi renkle tasvir edilmiştir. Uzun boyunlu ve gövdeli olan figür, yandan, hareket halinde, arka ve ön sol ayakları adım atar durumda resmedilirken ağzı açık, bir şeyi tutacak vaziyette, ayak dizden kırık, baş profilden, kuyruk kısmı yere paralel ve bütün yüzeyi kaplayacak şekilde işlenmiştir. Türbenin kuzey giriş bölümünün doğu duvarında, niş içerisinde bulunan geyik figürü; niş içerisinde vazonun ön yüzeyinde bir kompozisyon içinde yer almaktadır. Kuzey girişinin kuzeydoğu duvarında niş içerisinde yer alan geyik figürü ise başı geriye doğru çevrilmiş, ayakları koşar vaziyette verilmiş olan figür son derece natüralist bir üslupla tasvir edilmiştir. Türbenin doğu girişinin kuzeydoğu duvarında pano içerisinde vazo yüzeyinde bulunan balık figürü; niş içerisinde yer alan vazonun alt kısmında bulunan tabağın yüzeyinde yer almaktadır. Batı girişinin güneybatı duvarında niş içerisinde vazonun ön yüzeyinde yer alan balık figürleri düz ya da baş aşağı şekilde tasvir edilmişlerdir. Burada yer alan figürler dışında bütün giriş salonlarının duvar yüzeyinde tavus kuşu ve kuş figürleri niş içerisinde kimi zaman vazo yüzeyinde kompozisyonun bir parçası olarak kimi zaman da boyun ve baş kısımları ile vazonun kulpları şeklinde stilize olarak tasvir edilmişlerdir (Görsel 14-18).

Görsel 14: Giriş Açıklığı Genel Görünüşü (Özler Kaya, 2023)



Görsel 15: İç Duvar Yüzeylerinde Yer Alan Süslemeler (Özler Kaya, 2023)



Görsel 16: Güney Koridor Genel Görünüşü (Özler Kaya, 2023)



Görsel 17-18: Türbenin Kuzeyde Yer Alan Giriş Bölümünün Güney Duvarında, Niş İçerisinde Bulunan İnsan Figürleri (Özler Kaya, 2023)



Giriş salonlarının devamında köşe mezar odaları yer almaktadır. Köşe mezar odaları süslemeleri bakımından yaklaşık olarak benzer şekilde tasarlanmış olup; türbe genelinde olduğu gibi buralarda da zeminden tavana kadar yoğun bir süsleme programının devam ettirildiği görülmektedir. Bütün köşe odalarının zemin süslemesi iç mekânın genelinde olduğu gibi sekiz ve dört kollu yıldızların tekrarlanması ile oluşturulmuştur. Süsleme kompozisyonunun etrafı sekiz köşeli yıldız ve yıldız bordürlerle çevrilidir. Duvar yüzeylerinde zeminden bir metre yüksekliğe kadar yatay dikdörtgen panolar on köşeli yıldız, ongen ve ortasında yer alan çuha çiçeğinin tekrarlanması ile elde edilen geometrik kompozisyonlardan oluşmaktadır. Bu panonun çerçevesini, rumi ve palmetlerin sarmal şekilde bulunduğu bordür oluşturmaktadır. Panoların üzerinde kare biçiminde nişler ve nişlerin yan boşluklarındaki duvar yüzeylerinde yoğun bitkisel süslemeler bulunmaktadır. Kare şeklindeki nişlerin etrafı kıvrık dal, rumi ve palmetlerden oluşan bir bordürle çerçevelenmiştir. Nişlerin içlerinde farklı formlarda tabak ve vazolar bulunmaktadır. Tabakların içlerinde meyveler bulunurken vazoların içlerinde genelde kırmızı renkte veya farklı renklerde kasımpatı, lale, kasımpatı, gül gibi natüralist çiçekler yanında, kıvrık dallar arasında hatâyîler gibi stilize çiçekler de yer almaktadır. Vazoların yüzeylerinde bazı örneklerde insan ve hayvan figürleri tasvir edilirken bazı örneklerde bulut ya da stilize çiçek ve yapraklar bulunmaktadır. Figürlü

süslemeleri; kuzeydoğu köşe mezar odasında yoğunlukta olup, niş içerisinde vazo yüzeylerinde insan figürleri, geyik, ejderha, kuş ve tavus kuşu figürleri oluşturmaktadır. Güneybatı ve kuzeybatı köşe mezar odalarında da kuş figürleri bulunmaktadır. Nişlerin yan boşluklarında bulunan duvar yüzeylerinde kadife çiçeği ve zambak çiçeklerinin sıralandığı natüralist bitkisel süslemeler yer almaktadır. Vazoların yüzeylerinde ve yanlarında bulunan şamdanlar üzerinde yer alan figürler burada da görülmektedir. Nişlerin kenar duvarlarının yüzeyinde sarmaşık çiçekleri ve kırmızı sümbüllerin sardığı servi ağaçları yer almaktadır. Nişlerin üzerinde yıldız bordürlerden oluşan yatay bir süsleme, bordürü çevrelemektedir. Bordürün üzerinde mukarnaslı basık tonoz geçiş elemanları olarak yapılmış olan mukarnaslı niş açıklıkları, nişler ve pencereler burada da yer almaktadır. Bu taşıyıcı görevi üstlenen bölüm ana mezar odasıyla aynı süsleme kompozisyonlarına sahip olup ana mezar odası kadar iyi korunamamıştır. Üst örtünün süslemeleri alçı malzemedен yapıldığı için büyük çoğunluğu dökülmüştür. Süsleme kalıntılarında anlaşıldığına göre geometrik desenlerin hâkim olduğu, iç içe sekizgenlerden oluşan yoğun geometrik plakalar içerisinde stilize ve natüralist çiçekler yer almaktadır. Türbede ana mezar odası dışında bulunan sandukalar köşe mezar odalarında yer almaktadır. Güney doğu köşe mezar odasında bulunan sandukanın Nur Cihan Hatun'un büyükbabası Mansur Malik'e ait olduğu bilinmektedir (Stefanovic, 2012, s. 30). Sanduka üç kademeli yukarı doğru daralan bir kaide üzerinde oturmaktadır. Sandukanın üzerinde herhangi bir bezeme ya da yazı bulunmamaktadır. Kapağında ise yine ortada mihrap nişi içerisinde kalemlik ve her iki ucunda kare panolar içerisinde dilimli çiçekler ve çokgen formda yıldız motifleri bulunmaktadır. Ana mezar odasının güney batı köşesinde yer alan bu mezar odasında bir adet mezar sandukası bulunmaktadır. Sandukanın Nur Cihan'ın amcası Mirza Asımu'd-dîn Bey'e ait olduğu bilinmektedir (Stefanovic, 2012, s. 30). Sanduka iki kademeli yukarı doğru daralan bir kaide üzerine oturmaktadır. Gövde yüzeyinde yalın bırakılmış birkaç silme dışında herhangi bir bezeme ya da yazı bulunmamaktadır. Sanduka kapağında sekiz kollu yıldızlardan oluşan madalyonlar ve dilimli çiçek motifleri kare panolar içerisinde verilmiştir. Ortada yer alan mihrap nişi içerisinde kalemlik bulunmaktadır. Ana mezar odasının kuzeydoğu köşesinde yer alan bu mezar odasında, üzerinde herhangi bir bezemenin bulunmadığı iki adet mezar sandukası bulunmaktadır. Zeminden tavana kadar yoğun bir süsleme programının devam ettirildiği görülmektedir. Burada bulunan sandukalardan birinin Nur Cihan Hatun'un erkek kardeşi ve aynı zamanda Şah Cihan'ın eşi Mümtaz Mahal'in babası Asaf Han'a, diğerinin

Nur Cihan'ın üvey kız kardeşi Divanji Begüm'e ait olduğu bilinmektedir (Stefanovic, 2012, s. 30). Her iki sanduka da iki kademeli yukarı doğru daralan bir kaide üzerinde yükselmektedir. Sandukalardan girişte solda bulunan sanduka üzerinde herhangi bir bezeme ya da yazı yokken; herhangi bir tarih ya da isim bulunmamakla birlikte sağ tarafta bulunan sanduka yüzeyine iki satırlık sülüs hatla Âyetü'l-Kürsî (Bakara Suresi 255. ayet) işlenmiştir. Ana mezar odasının kuzeybatı köşesinde yer alan bu mezar odasında bir adet yüzeyi yalın bırakılmış mezar sandukası bulunmaktadır. Burada bulunan sandukanın Nur Cihan Hatun'un tek kızı olan Ladili Begüm'e ait olduğu bilinmektedir (Stefanovic, 2012, s. 30). Sanduka yukarı doğru daralan iki kademeli kaide üzerine oturmaktadır. Gövde yüzeyinde herhangi bir bezeme ya da yazı bulunmamaktadır. Kapak üzerinde de ortada mihrap nişi dilimli şekilde sonlandırılmış, içerisinde tahti⁷ sembolü kabartması yer almaktadır. Her iki ucunda, kare pano içerisinde dilimli çiçek motifleri işlenmiştir (Görsel 19-21).

Görsel 19, 20: Kuzey Batı Mezar Odası, Ladili Begüm'e Ait Sanduka (Özler Kaya, 2023)



⁷ Tahti: Babürlülerde kadın mezarlarının sandukaları üzerinde tahti yani korunmuş tablet simgesi yer almaktadır. Erkeklerle ait mezar sandukaları üzerinde ise kalemlik (kalem dan) simgesi bulunur. Bu simgeler; kişi bu dünyadan göç etmeden önce onların kaderinin taşla kazınmış olmasını ifade eder.

Görsel 21: Kuzey Batı Köşe Mezar Odası Kubbe Süslemeleri (Özler Kaya, 2023)



Türbenin merkezinde yer alan ana mezar odasına, güneyde bulunan dikdörtgen koridorda yer alan kapıdan giriş sağlanmaktadır. Diğer odalardan buraya doğrudan giriş yoktur. Bu mezar odasının merkezinde iki mezar sandukası yer almaktadır. Mezar sandukaları Nur Cihan Hatun'un babası Mirza Gıyâs ve annesi İsmet Begüm'e aittir.

Ana mezar odasının zemini, haç ve sekiz kollu yıldızların tekrarlanmasından oluşan geometrik süslemelere sahiptir. Bu geometrik desenlerin içine çuha çiçekleri yerleştirilmiştir. Mezar sandukalarının başucu ve ayakucu bölümlerinde yer alan yatay dikdörtgen panolarda on kollu yıldızların ve dört kollu yıldızların tekrarıyla oluşan geometrik desenler yer almaktadır. Sandukaların zemini rumilerin stilize çiçeklerle sarmal şekilde tekrarlandığı bir bordürle çevrelenmiştir. Zemin katta yer alan ana mezar odasındaki sarı mermerden yapılmış mezar sandukaları üzerinde herhangi bir bezeme ya da yazı bulunmamaktadır.

Zeminden sonra bir metre yüksekliğe kadar yatay dikdörtgen panolarla kaplanmış olan duvar yüzeyi üzerinde altıgen ve altı kollu yıldızlardan oluşan geometrik desenler ve içlerinde stilize çiçeklerin yer aldığı süsleme kompozisyonu bulunmaktadır. Panonun etrafı palmet ve rumilerden oluşan ince bir bordürle çerçevelemiştir. Panoların üzerinde kare biçiminde nişler ve nişlerin yan boşluklarındaki duvar yüzeylerinde yoğun bitkisel süslemeler bulunmaktadır. Kare şeklinde nişlerin etrafı kıvrık

dal, rumi ve palmetlerden oluşan bir bordürle çerçevenmiştir. Nişlerin içlerinde farklı formlarda tabak ve vazolar bulunmaktadır. Tabakların içlerinde meyveler bulunurken vazoların içlerinde genelde çiçek buketleri resmedilmiştir. Vazoların yüzeyleri bazı örneklerde aslan figürleri tasvir edilirken bazı örneklerde bulut ya da stilize çiçek ve yapraklarla doldurulmuştur. Aslan figürleri; türbenin ana mezar odasında Nur Cihan Hatun'un anne ve babasının sandukalarının bulunduğu mekânın güney duvarında niş içerisinde bulunan panoda üç ayrı vazonun yüzeyinde ikili ve simetrik olarak verilmiştir. Bitkisel zemin üzerinde yer alan figürler yan profilden tasvir edilmişlerdir. Ortadaki vazoda iki yavru aslan oynarken, her iki figür de yanlarında bulunan diğer figürlere bakar şekilde verilmişlerdir. Nişlerin yan boşluklarında bulunan bütün duvar yüzeylerinde kırmızı renkte zambak ve kadife çiçeği tekrarlanarak kullanılmıştır. Bu nişlerin hemen üzerinde yıldız bordürler yer almaktadır. Kubbeye geçişi sağlayan, kenar köşeleri mukarnaslı, yan boşluklar sivri kemer formu nişlerle çevrili, cephenin tam ortasında dikdörtgen pencere açıklığının hemen üst hizasında tekrar küçük pencere açıklıkları olan ikinci bir süsleme alanı bulunmaktadır. Bu bölümde kubbeye geçmeden kubbeyi taşıyan mukarnas dizileri yer almaktadır. Mukarnasların üst bölümünde mavi ve mor tonlarda menekşeler ve hatâyî motifleri yapraklar ile kahverengi zemin üzerinde natüralist bir üslupla verilmiştir. Kenar boşluklarında yer alan sivri kemer formu nişler; bir sıra vazodan çıkan çiçekler, bir sıra sarmaşıklarla beraber servi ağaçları, süsen ya da sümbül, bölgede gülmohar olarak geçen bitkisel motifler ile süslenmiştir. Pencere açıklıkları kırmızı kumtaşından altıgen ya da yıldız şeklinde geometrik şebekelerle kapatılmıştır. Bu bölümün üzerinde oldukça renkli ve yoğun süslemelere sahip mukarnaslı basık kubbe örtüsü yer almaktadır.

Kubbe, temelinde geometrik desenlerden oluşan iç içe sekiz kollu yıldız ve baklava dilimi şeklinde kesilmiş ayrı ayrı plakalar halinde, her bir plaka içerisinde farklı çiçek kompozisyonları ile süslenmiştir. Kubbenin tam ortasında yer alan, üç sıra zikzak şeklinde ve farklı renklerdeki plakalardan oluşan göbek kısmı diğer kubbe karnındaki süsleme programından soyutlandırılmıştır. Bu göbek kısmında, lacivert renkli zemin üzerinde altın yaldızlı kıvrık dallar arasında hatâyîler işlenmiştir (Görsel 22 -27).

Görsel 22: Zemin Kat Ana Mezar Odası Mirza Gıyâs Bey ve Eşi İsmet Begüm'e Ait Mezar Sandukaları (Özler Kaya, 2023)



Görsel 23. İç Duvar Yüzeylerinde Yer Alan Süslemeler (Özler Kaya, 2023)



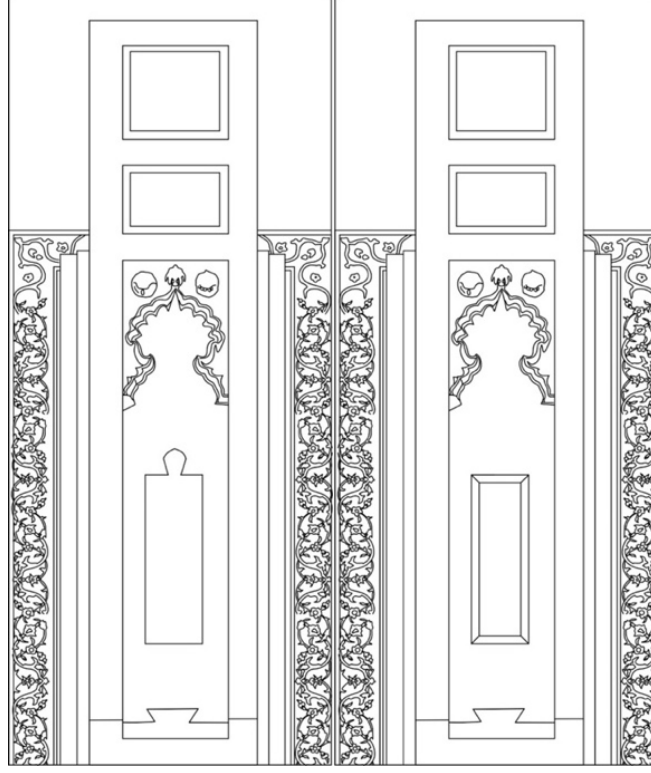
Görsel 24: Kubbeye Geçişte Bulunan Süslemeler (Özler Kaya, 2023)



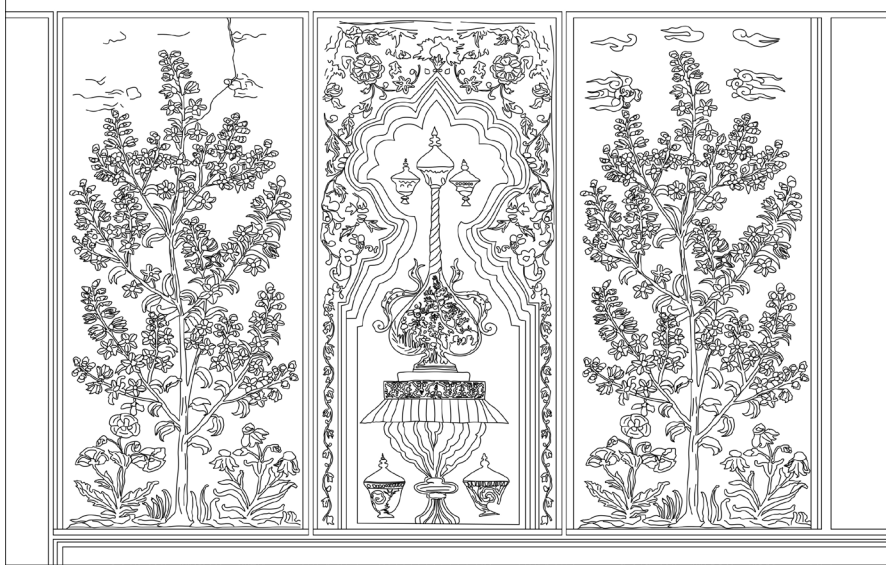
Görsel 25: Kubbe Karnında Yer Alan Süsleme Ayrıntıları (Özler Kaya, 2023)



Görsel 26: Mirza Gıyâs ve İsmet Begüm'ün Mezar Sandukaları (Özler Kaya, 2018)

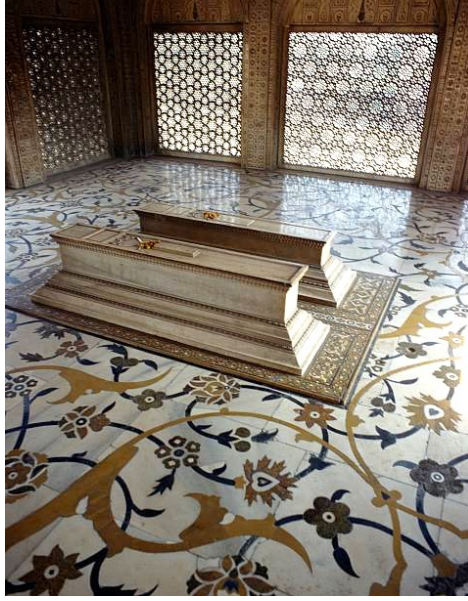


Görsel 27: İtimadu'd-Devle İç Mekân Duvar Yüzeylerinde Panolarda Yer Alan Süslemelerden Bir Ayrıntı (Özler Kaya, 2018)



Üst yapı köşkü, tüm türbe düşünüldüğünde muntazam bir işçilikle hassas ve özenli bir şekilde oluşturulmuş bezemelere sahip bölümdür. Köşkün iç mekân zemin süslemelerinde, Babürlü halılarının özgün tasarımlarına benzeyen, cilalı kakma mermer yüzeyine renkli taş kakma tekniği ile iri kıvrık dallar ve rumiler arasında hatâyî ve çiçeklerden oluşan stilize bitkisel süslemeler yer almaktadır (Görsel 28).

Görsel 28: Üst Kat Ana Mezar Odası Zemin Süslemesi (Stefanovic, 2012)



Kapı ve çevresi bitkisel motifler ile hat süslemelerden oluşan panolarla çevrilidir. Mülk Suresi'nin tamamı burada yer almaktadır. Köşk kare planlı olup her kenarı yaklaşık 7,50 m ölçüsünde ve her yönden özenle tasarlanmış mermerden farklı geometrik şekillerden oluşan ajurlu şebekelerle kapatılmıştır. Ajurlu şebekeler dışında kalan duvar yüzeyleri süslemelerinde renkli taş kakma tekniği kullanılmıştır. Duvar yüzeyinde yer alan çinihanelerde; merkezde servi ağaçları, kıvrık dallar ve rumilerden oluşan bitkisel motifler ile servi ağaçları yanında simetrik olarak bulunan vazolar, buhurdanlıklar, parfüm şişeleri ve gülabdanlardan oluşan günlük kullanım eşyalarının da yer aldığı bezemeler mevcuttur. Pencere şeklinde düzenlenmiş niş açıklıkları, altı kollu yıldızlar ve altıgenlerin tekrar etmesiyle oluşan geometrik kompozisyonlara sahip ajurlu şebekelerle kapatılmıştır. Üst örtüsü çapraz tonozla örtülü olup üzerinde herhangi bir bezeme unsuru bulunmamaktadır. Üst katta yer alan Mirza Gıyâs ve eşi İsmet Begüm'ün mezar sandukaları köşkün iç mekânında güney-kuzey eksenindedir. Sandukaların kaidesi sarı renkte olup, zemini kakma tekniği ile

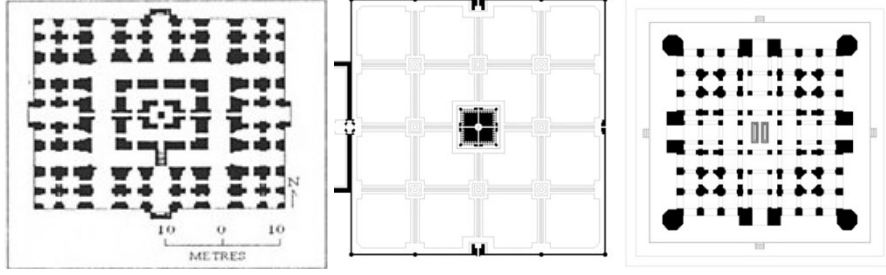
siyah ve beyaz renkli değerli taşlardan kıvrık dallar ve rumilerden oluşan stilize bitkisel motiflerle süslenmiştir. Sandukaların yüzeyinde ise kalemlik ve tahti simgeleri dışında herhangi bir yazı ya da süsleme bulunmamaktadır.

D. Karşılaştırma ve Değerlendirme

Makalenin bu bölümünde İtimadu'd-Devle Türbesi'nin mimari ve süslemeleri bakımından Babürlü dönemine ait öncülü ve ardılı olan türbeler ile türbenin süslemelerine dair değerlendirmeler yapılmaktadır. Nur Cihan Hatun tarafından tasarlandığı düşünülen İtimadu'd-Devle Türbesi, plan şeması bakımından daha önce aynı şehirde inşa edilmiş olan Meryemu'z-Zamanî Türbesi (1623-1627) ve yine Nur Cihan Hatun baniliğinde yaptırılan Lahor şehrindeki Cihangir Şah Türbesi (1627-1637) ve Nur Cihan Hatun Türbesi (1627-1632) ile önemli benzerlikler göstermektedir. Bu üç yapıda; Babürlü dönemde çarbağ düzeninde büyük bir bahçe içerisinde, kare planlı ve kubbesiz olarak inşa edilmiştir. İtimadu'd-Devle Türbesi'nin plan bakımından öncüsü olan Meryemu'z-Zamanî Türbesi'nin planı da geleneğe bağlı olarak dokuz kat plan şemasında; ortada ana mezar odası ve onu çevreleyen dikdörtgen giriş salonları ve kare planda köşe mezar odalarından oluşmaktadır. İtimadu'd-Devle Türbesi hanedan türbesi olmamasına karşın, geleneksel dokuz kat (heşt behişt/ sekiz cennet) planına göre inşa edilmiştir. Babürlü mimarisinde bu plan şemasının en erken örneği Hümâyün Türbesi iken en gelişmiş örneği Tac Mahal Türbesi'dir. Meryemu'z-Zamanî Türbesi'nin üzeri düz örtüye sahip iken üst katta Ekber Şah ve İtimadu'd-Devle Türbesi'nde olduğu gibi küçük bir köşk bulunmaktadır. Ancak bu türbede sadece Meryem-uz Zamanî'ye ait mezar sandukası zemin katta sembolik olarak sade bir şekilde yer alırken, ana mezar odasından merdivenlerle inilen asıl mezar odasında yer alan sanduka yüzeyi de yalın bırakılmıştır. Ekber Şah ve İtimadu'd-Devle Türbesi'nde olduğu gibi üst kat köşkünde sembolik sandukalara yer verilmemiştir. Türbenin ana yapı malzemesi kırmızı kumtaşından olup; süslemelerinde beyaz mermer kakmalar kullanılmıştır. İç mekân duvar yüzeylerinde ise günümüze ulaşan kalıntılardan anlaşıldığına göre fresk tekniğinde yapılmış ağırlıklı olarak natüralist bitkisel süslemelerin varlığı dönemi için oldukça zengin bezemelere sahip olduğunu göstermektedir. Genel itibarıyla Meryemu'z-Zamanî Türbesi'nin süslemelerini değerli ve yarı değerli taşlardan kakma tekniği ile yapılmış bitkisel ve geometrik desenler oluşturmaktadır. Ancak Meryemu'z-Zamanî Türbesi İtimadu'd-Devle Türbesi kadar yoğun süslemelere sahip değildir. Nur Cihan Hatun'un baniliğinde İtimadu'd-Devle Türbesi'nden sonra inşa edilen, Cihangir Şah ve kendi türbesi için de dokuz kat plan şeması örnek niteliğindedir. Cihangir Şah Türbesi'nde köşede yer

alan bodur minareler bulunurken, Nur Cihan Hatun Türbesi'nde köşe minareleri yoktur. Cihangir Şah Türbesi'nde İtimadu'd-Devle Türbesi'nde olduğu gibi perçinkârî tekniği ile oluşturulan süslemeler daha natüralist bir üslupla yoğunlaşırken, renkler de daha canlı tercih edilmiştir (Nath, 1994, s. 425). Ancak Nur Cihan Hatun Türbesi'nde XIX. yüzyılda diğer yapıların süslemelerinde kullanılmak üzere burada yer alan süslemeler sökülerek götürülmüş birçoğu da son yıllarda gerçekleştirilen yanlış restorasyonlar nedeniyle iyice tahrip olmuştur (Görsel: 29-31).

Görsel 29, 30, 31: Meryem-uz Zamani, Cihangir Şah ve Nur Cihan Hatun Türbe Planları



Kaynak: (https://en.wikipedia.org/wiki/Tomb_of_Mariam-uz-Zamani#/media/File:Plan_of_Mariam-uz-Zamani_Tomb.jpg, son erişim tarihi: 06.02.2024, <https://www.orientalarchitecture.com/sid/569/pakistan/lahore/jahangirs-tomb>, son erişim tarihi: 06.02.2024)

İtimadu'd-Devle Türbesi Babürlü hanedan türbeleri kadar anıtsal olmasa da bünyesinde barındırdığı birçok yenilik nedeniyle Babürlü dönemi türbe mimarisi için önemli bir yere sahiptir. İtimadu'd-Devle Türbesi, kullanılan malzeme ve tasarımı ile Tac Mahal'in bir taslağı olarak kabul edilmektedir. Bilindiği üzere Tac Mahal Şah Cihan'ın eşi Mümtaz Mahal için inşa edilmiştir. İtimadu'd-Devle Türbesi de Tac Mahal'den kısa bir süre önce Mümtaz Mahal'in dedesi Mirza Gıyâs Bey adına halası Nur Cihan Hatun tarafından yaptırılmıştır. Mimari ve plan özellikleri Tac Mahal Türbesi ile benzerlik gösteren, bu nedenle yerel halk tarafından "Baby Taj" olarak adlandırılan bu yapı, üzerinde yükseldiği ve aynı zamanda bölgenin ana yapı malzemesi olan kırmızı kumtaşı kaide dışında, dönemin mimari bir yeniliği olan ve daha sonra Şah Cihan döneminin yaygın malzemesi haline gelen beyaz mermerden inşa edilmiştir. Dolayısıyla türbe, alışılmışın dışında malzeme kullanılması açısından da daha sonra inşa edilecek türbelere; başta Lahor'daki Cihangir Şah Türbesi (1628-38) ve Agra'daki Tac Mahal Türbesi (1632-52) olmak üzere öncülük etmiş, kırmızı kumtaşından beyaz mermer yapılara geçiş başlamıştır. Burada belirtmelidir ki; Ekber Şah, Selim Çisti

(1580-81) için Fatehpur Sikri'de daha önce tamamıyla beyaz mermerden bir türbe yaptırmış ancak sonrasında -İtimadu'd-Devle Türbesi yapılarına kadar tamamen beyaz mermerden inşa edilen yapılar görülmemiştir. Selim Çisti Türbesi'nde beyaz mermer üzerine renkli taş kakma (perçinkârî) ilk kez uygulanmış olsa da bütün yapı genelinde kullanılması ilk kez İtimadu'd-Devle Türbesi ile olmuş, daha sonra perçinkârî özellikle Şah Cihan döneminin mümeyyiz bir süsleme tekniği haline gelmiştir.

İtimadu'd-Devle Türbesi süsleme özellikleri ile Tac Mahal'i büyük ölçüde etkilemiştir. İtimadu'd-Devle Türbesi üzerinde yer alan bitkisel motifler Cihangir Şah'ın özellikle minyatürlerinde de ele aldığı natüralist üslupla ele alınmıştır. Yapıda yer alan nergis, zambak, karanfil, gelincik ve servi ağacı Tac Mahal'de de hem kakma hem de oyma tekniği ile yoğun olarak tercih edilmiştir. Tac Mahal ve İtimadu'd-Devle Türbesi hat süslemeleri bakımından da yakın benzerlik göstermekte kullanılan yazı stili ve tercih edilen Kur'ân-ı Kerim'den bazı sure ve ayetlerin aynı olması dikkat çekicidir. Her iki yapıda Mülk ve Fetih sureleri ile bezenmiştir. Yapı üzerinde Kur'an-ı Kerim'den Müzemmil ve Fetih sureleri zemin katta, Mülk Suresi ise üst katta hat süslemeleri oluşturan önemli ayetlerdir. İtimadu'd-Devle'de beyaz mermer oyularak hat süslemeler işlenmişken; Tac Mahal'in hat süslemeleri beyaz mermer üzerine kakma tekniği ile siyah renkte oniks taşından yapılmıştır. Babürlü dönemi hat süslemeler için Tac Mahal Türbesi önemli bir örnek teşkil etmesine rağmen İtimadu'd-Devle Türbesi'nin hat süslemeleri hem teknik hem de estetik açıdan hat sanatı için yazının aynı görsel etkisini yansıtmaz. Tac Mahal'in hat süslemeleri ilk bakışta dikkatleri üzerine çekerken, çok dikkat edilmediği sürece İtimadu'd-Devle'de yer alan hat süslemeleri fark etmek dahi oldukça güçtür. İtimadu'd-Devle Türbesi üzerinde yer alan kitabelerde hattat Abd el Nabi el-Kureyşi'nin imzası bulunmaktadır. Tac Mahal'in yazıları hattat Abdülhak Şirazi tarafından işlenmiştir. Diğer Babürlü eserlerinin çoğunda sanatçı ve ustalar anonim iken bu iki yapıda özellikle hattatlar imzalarını atmaktan geri duramamışlar ve belki de adlarının sonsuza dek bu eserler sayesinde yaşamasını arzu etmişlerdir. Tac Mahal Türbesi ile İtimadu'd-Devle Türbesi arasında benzerlikler yukarıda da bahsedildiği gibi oldukça önemli boyuttadır. Ayrıca her iki türbenin mimarlık ve süsleme unsurlarının ilkeleri, teknikleri ve stil özellikleri dönemdeki yeniliklerin seviyesini, gelişim ve değişim seyrini açıkça yansıtmaları açısından önem taşımaktadır. Bu yapılar dışında özellikle aynı şehirde bulunan Agra Kalesi'nde; Müsemmen Burç (1631-1640), Moti Mescid (1648-1655), Dîvân-ı Âm (1628-1635), Dîvân-ı Hâs (1636), Lahor şehrinde Lahor Kalesi'nde; Naulakha Pavyonu (1631-1633), Vezir Han

Camisi (1634), Delhi şehrinde Delhi Kalesi'nde; Dîvân-ı Âm (1639-1648), Dîvân-ı Hâs (1639-1648), Rang Mahal, Has Mahal, Şah Burcu (1639-1648) ve Moti Mescid (1658-1659) süsleme özellikleri ile örnek gösterilebilir. Türbenin mimari süslemeleri genel olarak dış cephede geometrik desenler, bitkisel motifler, figürlü süslemeler, yazı ve günlük kullanım eşyalarından oluşmaktadır. Süslemeler oluşturulurken ağırlıklı olarak kazıma, renkli taş kakma, mozaik tekniği kullanılmıştır. Geometrik desenleri; beş, altı, sekiz, on ve on iki köşeli yıldızlar; beşgenler, altıgenler, sekizgenler ile ongenlerden oluşan çokgenler oluşturmaktadır. Bitkisel motifler dış cephede ve iç mekânda farklılık göstermektedir. Dış cephede; hatâyî, palmet, rumi, arabesk tarzda soyut bitkisel motiflerin yanında nergis, çuhaçiçeği, yasemin, papatya, servi ağacı, asma yaprağı, üzüm, nar gibi natüralist motifler de bulunmaktadır. Figürlü süslemeleri dış cephede vazoların formlarında stilize şekilde görülen tavus kuşları oluştururken; hat süslemeler zemin katta Müzemmil ve Fetih sureleri ile üst katta Mülk Suresi'nin tamamını içermektedir. Günlük kullanım eşyaları ise meyve tabakları, vazolar, buhurdanlıklar ve parfüm şişeleri şeklindedir. Yapının dış cephe süslemeleri, kırmızı kumtaşı kaidesinde, dört cephesinde ve her cephenin köşesinde yer alan bodur minarelerinde ve üst katında bulunan mermer köşkünde, kısacası yapı genelinde yoğun bir şekilde devam etmektedir. Ancak bu yoğunluk gözü yormamakta, bilakis süslemelerin kendi içerisinde bütünleşik bir kompozisyon arz ederek, türbenin tamamında zengin ve görkemli bir etki bırakmasını sağlamaktadır. İç mekânda yer alan süslemeler ise bitkisel motifler, geometrik desenler, figürlü süslemeler ve yazı olarak karşımıza çıkarken; teknik olarak ise kazıma, renkli taş kakma, mozaik yanında stuko ve fresk kullanılmıştır. İç mekânda kullanılan bitkisel motifler arasında; zambak, süsen, nergis, çuhaçiçeği, haşhaş, lale, hanımeli, menekşe, nilüfer, sümbül, haseki küpesi, karahindiba, nar, incir, üzüm, asma yaprağı, gelincik, kasımpatı, gülmohar yer almaktadır. Figürlü süsleme kullanımı ise iç mekânda yoğun olarak tercih edilirken, bitkisel bir kompozisyon içerisinde yer alan figürler genel olarak; bir bahçede, bölgede çatı diye adlandırılan çardak düzenlemelerinde, yalnız insan, karşılıklı insan figürleri, insan ve hayvanların bir arada betimlendiği ve içinde doğanın da yer aldığı figürlü kompozisyonlar, aslan, geyik, balık, kuş, tavus kuşları, fantastik yaratıklar; ejderha, grifon, çift başlı kartal şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Dönem modası olarak ifade edebileceğimiz günlük kullanım eşyaları meyve tabakları, çiçek vazoları, kandiller, gül suyu şişeleri, buhurdanlıklar gerek dış cephe süslemelerinde gerekse iç mekânda çinihane adı verilen dekoratif nişler içerisinde sıklıkla kullanılmıştır. Genel olarak iç mekânın tüm

bölümlerinde zeminden tavana kadar yoğun bir süsleme programı göze çarpmaktadır. Ayrıca kullanılan renkler ve seçilen motifler dış cepheye nazaran daha özenlidir.

Sonuç

Mezar üzerine herhangi bir yapı inşa etmeyi uygun görmeyen içtihadî düşünce bulunmakla birlikte, geçmişlerinde atalar ve mezar kültü bulunan Türklerin ve Farsların İslâmiyet'i kabulü sonrasında türbe yapımının da yaygınlaştığı görülmektedir. Hz. Muhammed'in türbesi ayrı tutulacak olursa; onun ailesi ve en yakınındakiler de dahil olmak üzere, devlet yöneticileri, ulema ve müçtehit gibi din büyüklerinin mezarlarının üzerinde türbe ve benzeri yapılara çoğunlukla rastlanmamaktadır. Mekke ve Medine şehirlerindeki Sahabe mezarları küçük bir toprak yığını ile dahi olsa görünmeyecek kadar düz yapıya sahipken, Türkiye'nin çeşitli bölgelerinde bulunan Sahabe mezarlarının üstüne türbe inşa edilmesi buna açık bir örnektir. Buldukları bölgelerin dışında etki alanları da dikkate alındığında; Osmanlı, Safevi ve Babürlü Devletleri siyasi ve ekonomik hakimiyet kurarak ilmî, kültürel ve sosyal alanlarda önemli çalışmalar yapmış, çeşitli imar ve inşa faaliyetleri ile hükümlerini pekiştirmişlerdir. Birbirlerinden etkilenmeleri ve aynı kaynaktan yani kadim Türk kültürüyle yoğrulan düşünceden beslenmeleri sonucunda ortaya koydukları eserlerle dönemlerine adeta "Türk Çağı" damgasını vurmuşlardır. Bu devletler içinde Babürlüler, Hindistan'da devletin kuruluş yıllarından itibaren imar çalışmalarına da önem vererek; kale, saray, köşk, cami, medrese, imarethane, kervansaray ve türbe gibi birçok yapıyı coğrafyanın canlı birer ögesi haline getirmişlerdir. İlk dönemlerde mimari, ihtiyaca yönelik olarak sanatsal kaygıdan uzak sade bir görünümdeyken, özellikle artan siyasi ve ekonomik güçle birlikte daha anıtsal boyutlara evrilmiş, sadece bu yönüyle değil yapıların farklı bölgelerinde kullanılan değişik üsluptaki pek çok süsleme ile estetik kaygı da ön plana çıkmaya başlamıştır. Babürlüler'de türbe mimarisi ve süslemeleri bu estetik düşüncenin dikkat çekici örneklerini sunmaktadır. Başka bir pencereden bakıldığında başta Tac Mahal olmak üzere Hümâyün Şah, Ekber Şah, Cihangir Şah ve İtimadu'd-Devle gibi türbeler, yapısal özelliklerinden çevre düzenine, konumlarından süslemelerine kadar bünyelerindeki tüm unsurlarıyla birlikte ölümden sonraki canlılığı vurgulayan semboller haline gelmiştir. İtimadu'd-Devle Türbesi ise yapım süreci, kullanılan teknikler, bu tekniklere uygun olarak tedarik edilen malzemeler ve türbeyi iç-dış bütünlük içinde ortaya çıkaran mimari becerinin ayırt edici özellikleri ile önem arz etmektedir. Türk devlet adamı olan Emir Mirza Gıyâs'ın türbesinin banisi hakkında herhangi bir kitabe,

vakfiye veya resmi bir belgeye ulaşılamamış olmakla birlikte dönemin önemli kadın banilerinden olan kızı Nur Cihan Hatun tarafından yaptırıldığı kabul edilmektedir. Türbenin yapım süreci ve tamamlanmasının Nur Cihan'ın yakın takibinde olması, türbenin bu kadar zarafete ve süsleme detaylarına sahip olmasının sebebi sadece türbeyi adına yaptırdığı kişinin babası olması değil, onun baniliğinde daha önce pek çok eserin ortaya konması dolayısıyla tesadüf olarak görünmemektedir. Babürlüler'de kadın sultanlar birçok alanda aktif olarak devlet ya da tebaaya müteallik işlerde ön planda olmuşlardır. Bunlar arasında imar faaliyetleri önemli bir yer tutmaktadır. Dolayısıyla böyle bir ortamda bu kültürle yetişen ve sürekli olarak kendini geliştiren Nur Cihan Hatun'un imar ve yapı işleri konusuna da epeyce vâkif olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Babürlü dönemi tek bir hanedan türbesinden bahsedemiyor olmamıza rağmen bu türbede; Mirza Gıyâs, eşi ve çocukları hatta torunlarına ait mezarların bir arada olması, Mirza Gıyâs'ın devlet yönetiminde ne denli söz sahibi olduğunun yanında kızı Nur Cihan Hatun'un siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik gücünü gözler önüne sermektedir. Türbe XVII. yüzyıl Türk-İslâm mimarisinde önemli bir yere sahipken, hem İslâm coğrafyası hem de Hindistan'da Babürlü döneminde inşa edilen diğer türbelerin arasında birçok yönüyle dikkat çekmektedir: Kendine has iç ve dış mimari yapı özellikleri, palmet, rumi, hatâyî gibi klasik motifler, Avrupa'nın etkisiyle biçimlenen barok ve rokoko tarzında lale, sümbül, karanfil, vazoda çiçek buketi, çeşitli meyve tabakları, soyut geometrik desenler, sülüs hatta yazı süslemeler, çatri, jalis, chajja gibi yerli kültürden izler taşıyan öğeler ve Türk-İslâm mimari üslup harmanından tevarüs edilen deneyimlerin adeta bir halitası olmasının yanında sonraki dönemde yapılacak olan salt türbe veya türbeyi içinde barındıran kompleks yapılara da öncü olma niteliğindedir. Bunların arasında en önemlisi ise bir şaheser örneği olan Tac Mahal'dir. Önceki dönem yapılarında görülen kırmızı kumtaşı bu türbede de kullanılmış olmasına rağmen bu türbe ile birlikte artık yerini beyaz mermere bırakmıştır. İtimadu'd-Devle Türbesi bu yönüyle Babürlü mimari anlayışında bir geçişi sembolize etmektedir. Sadece kullanılan malzeme ile değil, özellikle türbe mimarisine getirdiği yorum ve bu yorumun ortaya çıkardığı kompozisyon, klasik inşa sürecine yeni bir ivme ve çığır kazandırarak sonraki yapı faaliyetlerinin düşünsel zeminini teşkil etmiştir. Bütünüyle dikkate alınıp düşünüldüğünde türbenin verdiği bir diğer bakış açısı ise; farklı süsleme ve tekniklerle belli bir hüviyet kazandırılan sanatın, dini ve kültürel öğelerin temsilinde ne kadar etkili olabileceğidir. İtimadu'd-Devle Türbesi; sanatın estetik zevkine sahip ortak bir soyut zihin ve geçmişten gelen ancak sürekli gelişme kaydeden becerinin

usta ellerinde şekil alıp yükselirken, konumunun Yamuna Nehri'nin hemen yanı başında olacak şekilde seçilmesi onun estetik yönünün, doğanın dokunuşu ile tablo haline getirilmesini sağlamıştır. Babürlü İmparatorluğunun XVII. yüzyıldaki ekonomik ihtişamının yansımalarını İtimadu'd-Devle Türbesi üzerinden gözlemlemek, aynı zamanda sosyo-kültürel yönelim, gösterişli yaşam ve beğenileri de bazı semboller aracılığıyla okumak mümkündür. Farklı coğrafyalardan getirilen pek çok yapı ustasının yanında, beyaz mermer yüzeyinin çeşitli süslemeler ile canlandırılmasında kullanılan ve değişim aracı olarak dünyada kabul gören lapis lazuli, akik, oniks, jasper ve topaz gibi değerli/yarı değerli taşlar ekonomik anlamda devletin gücünü vurgulamakta; geometrik şekiller, bitkisel süslemeler, insan ve hayvan figürleri ile gündelik yaşamda kullanılan eşyalar gibi türbe içinde yer alan soyut kavram dünyasına ait şekiller de dönemin düşünsel, sanatsal ve kültürel yönünü anlatmaktadır.

Sonuç olarak İtimadu'd-Devle Türbesi; Agra'da Tac Mahal kadar ilgi göremese de en az Tac Mahal kadar değer görmeyi hak eden bir yapıdır. Bunun için de hakkında yapılan bilimsel çalışmalar arttırılarak türbenin kamuoyuna tanıtılması gerekmektedir. Türk araştırmacılar tarafından genelde Babürlü mimarisi (Hindistan Türk-İslâm mimarisi) yeterli düzeyde belgelenmemiştir. İtimadu'd-Devle Türbesi Babürlü dönemi mimarisi içerisinde üzerinde durulması ve dünya mirasına tanıtılması gereken önemli bir yapıdır. Türbe 2014 yılında ASI (Arkeoloji Survey Of India) tarafından kapsamlı bir şekilde onarım geçirmiştir. Ancak günümüzde yapının dış cephede yer alan mermer ve renkli taş kakma duvar süslemelerinde kararmalar, kakma tekniği ile oluşturulmuş süslemelerde dökülmeler meydana gelmiştir. İç mekânda ise duvar yüzeylerinde bulunan alçı ve freskden yapılmış duvar süslemeleri kısmen dökülmüş durumdadır. 2023 yılında yapılan saha araştırmalarında 2016 ve 2017 yıllarına nazaran yapının özellikle dış cephe ve iç mekân süslemelerinin daha fazla deforme olduğu gözlemlenmiştir. Bundan sonraki dönemlerde de gerekli ihtimam gösterilmezse bu durumun olumsuz anlamda ileri boyutlarda bir vahamete yol açacak olması ve Türk-İslâm eserleri içinde böylesine önemli bir yere sahip olan yapının orijinal haliyle geleceğe kalamayacak olması endişe vericidir.



Hakem: Dış, Bağımsız.

Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Yazar Katkıları:

Fikir: FÖK; **Kavramsallaştırma:** FÖK; **Literatür Taraması:** FÖK; **Veri Toplama:** -; **Veri İşleme:** -; **Analiz:** -; **Yazma – orijinal taslak:** FÖK; **Yazma – inceleme ve düzenleme:** FÖK.

3. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

4. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.




KAYNAKÇA

- ALLAMI, A.-F. (1997). *The A-in-i Akbari* (Cilt 1). H. Blochmann (Çev.). Delhi: Low Price Publications.
- ANSARI, A. S. (2001). "İ'timâdüddeve". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 23/460-461. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- ARIK, M. O. (1967). "Erken Devir Anadolu-Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri". *Ankara Anadolu (Anatolia) Dergisi*. 11, (1967). 57-100.
- BEKSAÇ, E. (2010). "Tac Mahal". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 39/337-339. İstanbul:TDV Yayınları, 2010.
- BIYIKTAY, H. (1989). *Timurlular Zamanında Hindistan Türk İmparatorluğu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- BOSTAN, İ. (1988). "Agra". *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1/450-451. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- CİHANGİR. (1999). *The Jahangirnama Memoirs of Jahangir Emperor of India*. W. M. Thackston (Çev.). New York: Oxford University Press.
- CLARK, E. (2017). *İslam Medeniyetinde bahçe Sanatı*. İstanbul: İnkılap.
- GÜN, Y. C. (2017). *İslâm Sanatına Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları.
- https://en.wikipedia.org/wiki/Mirza_Ghiyas_Beg#/media/File:A_portrait_of_Mirza_Ghiyas_Beg_aka_'I'timâd-ud-Daulah',_18th_century.jpg, son erişim tarihi: 05.01.2024.
- https://en.wikipedia.org/wiki/Tomb_of_Mariam-uz-Zamani#/media/File:Plan_of_Mariam-uz-Zamani_Tomb.jpg, son erişim tarihi: 06.02.2024
-

- <https://www.orientalarchitecture.com/sid/569/pakistan/lahore/jahangirs-tomb>, son erişim tarihi: 06.02.2024.
- KENEDY, T. (2007). The Notion of Hierarchy: The 'Parchin Karı' Programme t The Taj Mahal. *Archnet-IJAR, International Journal of Architectural Research*(1), 106-121.
- KOCH, E. (2007). *The Complate Taj Mahal ant the Riwerfront Gardens of Agra*. New Delhi: Bookwise.
- KOCH, E. (2012). *The Complete Taj Mahal*. London : Thames&Hudson.
- KUŞ BÜYÜKTAŞ, C. & Karataş Yozgat, S. (2020). İktidar ve Aşk: Cihangir Şah'ın Nur Cihan Begüm'e Olan Aşkının Tüzük-I Cihângîrî'deki Yansımaları. *Dokuz Eylöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 22(4), 1591-1615.
- MERÇİL, E. (2006). *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- NATH, R. (1994). *History of Mughal Architecture* (Cilt 3). New Delhi: Abhinav Publications.
- ORMAN, İ. (2012), "Türbe". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 41/464-466. İstanbul: TDV Yayınları.
- ÖNKAL, H. (2015). *Anadolu Selçuklu Türbeleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- ÖZLER, F. (2018). The Figurative Decorations of the Tombs in the İtimad-ud Daulah (1622-28). Seniyе Vural, Erdem Erinç, Ali Küçükler (Ed.), *Understanding Culture through Language and Literature içinde (s.163-191)*. Newcastle Upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- ÖZTUNA, Y. (1996). *Devletler ve Hanedanlar İslâm Devletleri* (Cilt 1). Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- RUGGLES, D. F. (2017). *İslâmi Bahçeler ve Peyzajlar*. İstanbul Koç Üniversitesi Yayınları.
- STEFANOVIC, A. "The Tomb of İtimad ud Daula at Agra: Architecture, Decoration and Inscriptional Program". *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. University of Belgrade: Belgrad. 2012, Mayıs.
- YETKİN, S. K. (1965). *İslâm Mimarisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- YILDIZ, H. D. (1988). *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi (Asyadaki Türk-İslâm Devletleri)*. İstanbul: Çağ Yayınları.



A MONUMENT IN THE SHADOW OF THE TAJ MAHAL: I'TIMĀD-UD-DAULAH TOMB

 Fadime ÖZLER KAYA^a

Extended Abstract

Although there is an opinion that does not find appropriate to built a construction on a grave, the Turks and the Persian, who had had ancestry and grave cult in their history, built tombs widely after they adopted Islam. Except for Muhammad's tomb, mostly there are no tombs and similar building on the graves of the religiousmen such as state rulers, ulama and interpreters, including Muhammad's family and those very close to him except for the area where the Turks and Persian lived. While the graves of the Companions in Makkah and Madina are so flat that they cannot be seen, building tombs on the graves of the Companions in various regions in Turkey is a clear example for this. Considering the impact area out of the regions they are located, Ottoman, Safavid and Mughal Empires established political and economic dominance, did important work in scientific, cultural and social fields and they strengthened their reigns by various reconstruction and construction activities. They left their mark on their period as the "Turkish Age" with the works they produced as a result of being influenced by each other and nourished by the same source, that is, the thought mixed with the ancient Turkish culture. Among these empires, Mughals gave importance to reconstruction works as of the establishment years of the state in India, they made various buildings such as fortresses, palaces, mansions, mosques, madrasahs, food pantries, caravanserais and tombs living elements of the geography. While the architecture was for need, plain and far from the artistic concern in the early periods, especially after the increasing political and economic power, it evolved to more monumental size and the aesthetic concern started to come into prominence not only with the size but also with various decorations in different styles used in different areas of the buildings.

^a Asst. Prof., Erciyes University, fozler@erciyes.edu.tr

Tomb architecture and decorations in the Mughals present the remarkable examples of this aesthetic thought. From a different point of view, tombs such as Taj Mahal, Humayun Shah, Akbar Shah, Jahangir Shah and I'timād-ud-Daulah have become symbols that emphasize the vitality after death, with all their elements, from their structural features to their environmental layout, from their locations to their decorations. The Tomb of I'timād-ud-Daulah is important due to its building process, techniques used, material supplied in accordance with these techniques and the distinctive properties of the architectural skill revealing the tomb in an interior-exterior integrity.

Although there is no inscription, endowment or an official document about the founder of the tomb of Mīrzâ Gīyâsüddīn Muhammed Tahrânî, it is accepted that it was built by his daughter Nur Jahan, one of the important woman founders of the period. The reason of that Nur Jahan watched the construction process and completion closely and the tomb had such elegance and decoration details were not only the fact that she built it in the name of her father but also she was the founder of many other works. Therefore it seems that the thought of that Nur Jahan was the founder of the tomb is not a coincidence. Woman Sultans in Mughals were at the forefront actively in many fields concerning the state and the subjects. Among these fields, reconstruction activities had an important place. Thus, it is understood that Nur Jahan, who grew in such an environment with this culture and improved herself constantly, was very competent in reconstruction and construction issues. In addition, although we cannot mention a single dynasty tomb in the Mughal period, the fact that the graves of MīrzâGīyâsüddīn, his wife, his children and even his grandchildren are all together reveals that his daughter Nur Jahan had a political, social, cultural and economic power as well as that how MīrzâGīyâsüddīn had a voice in the state government.

While the tomb has an important place in the 18th century Turkish-Islamic architecture, it is remarkable with its various aspects among the other tombs built in both Islam geography and in India in the Mughal period. Interior and exterior architectural construction properties specific to it were almost a compound of classical motifs such as palmet, rumi and hatai, tulips, jacinth, clovers, flower bouquet in a vase, various fruit plates, abstract geometrical patterns in baroque and rococo styles formed by European influence, thuluth and inscription ornaments, elements bearing traces from the native culture such as chhatris, jalis and chhajja and the experiences from the Turkish-Islamic architectural style. It was also a pioneer for the only tomb or the complex building including tomb to be built later. The most important of them is the Taj Mahal, an example of a masterpiece. Although red sandstone

that was used in previous period buildings was used also in this tomb, it was exchanged with white marble with this tomb. The Tomb of I'timād-ud-Daulah symbolizes a transition in Mughal architectural understanding with this aspect. It constituted the intellectual base of later construction activities by bringing a new acceleration and era to classical building process not only with the material used but also with especially the interpretation it gave to the tomb architecture and the composition revealed by this interpretation. Considering entirely, another point of view that the tomb gave is that the art that is brought a certain identity with different decoration and techniques is how can be effective on the representation of religious and cultural elements. While the Tomb of I'timād-ud-Daulah was taking shape and rising in the master hands of a common abstract mind with the aesthetic taste of art and the skill that came from the past but was constantly improving, the selection of its location right by the Yamuna River enabled its aesthetic aspect to be turned into a painting with the touch of nature. It is possible to observe the reflections of the economic magnificence in the 18th century through the Tomb of I'timād-ud-Daulah, and also to understand the socio-cultural tendency, ostentatious life and tastes through some symbols. As well as many construction masters brought from different geographies, the precious/semi-precious stones such as lapis lazuli, carnelian, onyx, jasper and topaz that used to revive the white marble surface through various ornaments and accepted as a medium of exchange in the world emphasize the economic power of the state and the figures of the abstract concepts inside the tomb such as geometrical patterns, floral decorations, human and animal figures and articles used in daily life reflects the intellectual, artistic and cultural aspect of the period.

Consequently, although the Tomb of I'timād-ud-Daulah did not attract as much attention as the Taj Mahal in Agra, it is a building that deserves to be valued at least as much as the Taj Mahal. Therefore, scientific studies conducted about the tomb should be increased and the tomb should be introduced to the public. The Mughal architecture (Indian Turkish-Islamic architecture) has not been documented sufficiently by Turkish researchers. The Tomb of I'timād-ud-Daulah is an important construction that should be urged upon among the Mughal period architecture and should be introduced to the world heritage.

Keywords: History of Turkish-Islamic Arts, India, Agra, Mughal Architecture, Tomb, Decoration, I'timād-ud-Daulah, Nur Jahan.



Peer-review: External, Independent.

Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Author Contributions:

Concept: FÖK; **Conceptualization:** FÖK; **Literature Search:** FÖK; **Data Collection:** -; **Data Processing:** -; **Analysis:** -; **Writing – original draft:** FÖK; **Writing – review & editing:** FÖK.

3. Ethics approval:

Not applicable.

4. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.





bilimname 52, 2024/2, 429-465

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 20.05.2024, Kabul Tarihi: 18.09.2024, Yayın Tarihi: 31.10.2024

doi: 10.28949/bilimname.1486919

ADAY KUR'AN KURSU ÖĞRETİCİLERİNE GÖRE DİYANET AKADEMİSİ MESLEKİ EĞİTİM PROGRAMININ DEĞERLENDİRİLMESİ

 İdris ERTÜRK^a

Öz

Türkiye’de din hizmetlerini verme yetkisi yasal olarak uhdesinde bulunan Diyanet İşleri Başkanlığı, hizmetlerini istihdam ettiği personel aracılığıyla yerine getirmektedir. 2022 yılında yapılan yasal değişiklikle, Başkanlığın personel istihdamı ve eğitiminde paradigma değişikliğine gidilmiş; daha önce açıktan atama yoluyla yapılan personel istihdamı kaldırılmış, yeni atanan personele yönelik düzenlenen hizmet içi mesleğe hazırlık eğitimleri hizmet öncesine alınmış, bu eğitimleri vermek üzere Diyanet Akademisi adı altında yeni bir birim oluşturulmuştur. Diyanet Akademisi, yapılan sınavlarda başarı gösteren aday din görevlilerini 30 haftalık bir meslekî eğitime tâbi tutmakta, bu eğitimi başarıyla tamamlayanlar göreve atanmaktadır. Çalışmada, Diyanet Akademisince aday Kur’an Kursu Öğreticileri (KKÖ) için düzenlenen Aday Din Görevlileri Meslekî Eğitim Programı (ADMEP-KKÖ) incelenmiştir. Program içeriği analiz edildikten sonra katılımcılara etkisi yapılan alan araştırması ile ölçülmeye çalışılmıştır. Aday Kur’an Kursu Öğreticilerinin programa ilişkin düşüncelerini ortaya koyabilmek amacıyla, nicel araştırma modellerinden tarama araştırma modeli kullanılmıştır. Araştırmanın amacı, Diyanet Akademisi (DİYA) tarafından düzenlenen meslekî eğitim programının önemine dikkat çekmek, programın başlangıcından sonuna kadar mevcut yapısal ve işlevsel sorunları belirleyerek, varsa bu sorunlara çözüm önerileri sunmaktır. Çalışma, Diyanet akademisi üzerine yapılan ilk araştırmalardan biridir. Araştırma sonucunda aday KKÖ’lerin meslekî hazırlık eğitimine kısmen ihtiyaç duydukları, ADMEP’in adaylara yeterli düzeyde meslekî bilgi kazandırdığı, meslekî beceri kazandırmada kısmen yeterli olduğu, programın süre ve içerik açısından güncellenmesi gerektiği tespit edilmiş; bu tespitler doğrultusunda aday din görevlilerine ve Diyanet Akademisi Başkanlığına önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar kelimeler: Din Eğitimi, Diyanet Akademisi, Meslekî Eğitim, Aday Din Görevlisi, Kur’an Kursu Öğreticisi.

^a Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi, idriserturk@hotmail.com



EVALUATION OF THE DIYANET ACADEMY VOCATIONAL EDUCATION PROGRAMME ACCORDING TO CANDIDATE QUR'AN COURSE INSTRUCTORS

Abstract

The Presidency of Religious Affairs, which is legally authorised to provide religious services in Turkey, carries out its services through the personnel it employs. With the legal amendment made in 2022, a paradigm shift was made in the recruitment and training of the personnel of the Presidency; the recruitment of personnel, which was previously done through open appointments, was abolished, in-service professional preparation trainings organised for newly appointed personnel were moved to pre-service, and a new unit was established under the name of the Religious Academy to provide these trainings. The Religious Affairs Academy provides 30 weeks of vocational training to candidate religious officials who are successful in the examinations, and those who successfully complete this training are appointed to duty. In this study, the Candidate Religious Officers Vocational Training Programme (CROVTP-QCI) organised by the Academy of Religious Affairs for Candidate Qur'an Course Instructors was examined. After analysing the content of the programme, its effect on the participants was tried to be measured by field research. To reveal the thoughts of the candidate Qur'an Course Instructors about the programme, survey research method, one of the quantitative research models, was used. The aim of the study is to draw attention to the importance of the vocational training programme organised by the Religious Academy, to determine the current structural and functional problems from the beginning to the end of the programme and to offer solutions to possible problems. The study found that candidate religious officials need vocational preparation training, that CROVT provides them with sufficient vocational knowledge, and that it is partially sufficient to acquire vocational skills; in line with these findings, suggestions were made to candidate religious officials and the RA Presidency.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Religious Education, Religious Academy, Vocational Training, Candidate Religious Officer, Qur'an Course Instructor.



Giriş

Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek İslam dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmekle” (TCA, 1982, Madde 136) görevli bir devlet kurumudur.

Günümüzde DİB, Türkiye'deki hizmetlerinin yanı sıra dünyanın her bölgesindeki Müslümanlara din hizmeti götüren uluslararası bir kurum hâline gelmiştir (Bardakoğlu, 2010, s. 48). DİB, hayatın tamamını ve tüm insanlığı içine alan bir çerçeve ile hizmetlerini yürütmeye çalışmaktadır. Haddizatında böylesi hizmetlerin yürütülmesi, bilgili ve donanımlı personelin "gayretli" çalışmalarıyla mümkündür (Öztürk, 1999, s. 405).

Din görevliliği, mesuliyeti yüksek, buna karşılık en az hataya izin veren mesleklerden biridir (Dam, 2018, ss. 293-294). Bu görevi ifa edeceklerin, mesleğin sorumluluğunu kaldırabilecek bilgi ve becerileri haiz olması gerekir. Toplumun ihtiyaçları ve beklentileri değişkenlik arz etmektedir. Dolayısıyla insanların ihtiyaçlarını karşılamak için hizmet verenler, bu değişkenliğe uygun bir şekilde kendilerini geliştirmek ve donanımlı olmak zorundadır. Özellikle de din gibi hassas bir alanda hizmet verecek bireylerin, bu hızlı değişim ve gelişmeler karşısında beklenti ve ihtiyaçları cevaplayabilecek nitelikte olmaları gerekmektedir (Kayadibi, 2003, s. 426).

Türkiye'de din hizmetlerinde görev almayı düşünen bireyler için İmam-Hatip Liseleri (İHL) tesis edilmiştir (TTK, 1924, Madde 4). İlahiyat fakültelerinin her ne kadar doğrudan din görevlisi yetiştirme gibi bir amacı olmasa da bireylerin dinî yükseköğrenimlerinde önemli bir katkısı bulunmaktadır. Diğer taraftan çeşitli araştırmalarda, din görevlilerinin hizmet öncesinde aldıkları örgün eğitimlerin meslekî anlamda yeterli olmadığına, hizmetlerin daha verimli ve etkili sunulabilmesi için din görevlilerinin ilave eğitimlerle desteklenmeleri gerektiğine işaret edilmektedir (Ayas, 1998, s. 20; Bulut, 2003, s. 563; Buyrukçu, 2005, s. 118; Ertürk, 2021, s. 104; Furat, 2012, s. 107; Özbek, 1995, ss. 191-201).

DİB, hizmetlerinin kalitesini artırmak ve toplumun değişen ihtiyaçlarını karşılayabilmek için personelinin bilgi ve yeteneklerini geliştirmek amacıyla mutad eğitim programları düzenlemektedir (Kayapınar, 2009, s. 808). Bu eğitimler, farklı zaman dilimlerinde düzenlenmekte, DİB'in eğitimli personeli aracılığıyla hizmet içi eğitim için oluşturulmuş dinî yüksek ihtisas/dinî ihtisas merkezlerinde veya duruma göre mahallinde sunulmaktadır. İlahiyat fakültelerinin öğretim elemanları başta olmak üzere, çeşitli alan uzmanları da bu eğitimlerde görev almaktadır.

2022 yılı mart ayında yapılan yasal değişikliğe kadar, göreve yeni atanan ya da görevde olan personele hizmet içi eğitim yoluyla bu şekilde meslekî eğitimler verilmiştir. Ancak söz konusu eğitimlerin ekonomik açıdan oldukça maliyetli olması, eğitim nedeniyle görevlilerin görev yerlerinden ayrılmak durumunda kalmasının halk nezdinde hoş karşılanmaması,

hizmetlerin aksamasına neden olması, hizmet içi eğitimlere alınan personelin yerine vekil tayin etmedeki zorluklar, yine hizmet içi eğitimlerin sınırlı sayıda personelle ve kısa süreli olmasının getirdiği sıkıntılar (ADMEP-KKÖ, 2023, s. 5), başkanlığı personel eğitiminde paradigma değişikliğine sevk etmiş, uzun yıllardır Diyanet camiasında konuşulan Diyanet Akademisi'nin (DİYA) kurulması 16 Mart 2022 tarih ve 7383 numaralı kanunla gerçekleşmiştir. Bu kanunla, müstakil bir kuruluş kanunu yerine 633 sayılı DİB Kuruluş ve Görevleri Hakkındaki Kanun'a (DİBKAN) eklemeler ve bazı maddelerinde değişiklikler yapılmak suretiyle DİYA'nın yasal zemini oluşturulmuştur. İlgili kanunla daha önce DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü'nce yürütülen tüm hizmet içi faaliyetleri ile ihdas edilecek pozisyonlara atanacak aday din görevlerinin meslekî eğitimi DİYA'nın uhdesine verilmiştir. Kanun gereğince, akademiye alınacak adaylar için sınav yapılmış ve adaylar belirlenmiştir. Ancak ülkemizde 6 Şubat 2023 tarihinde yaşanan ve elli bine yakın vatandaşımızın hayatını kaybettiği deprem nedeniyle akademinin eğitime başlaması gecikmiştir. Yapılan hazırlıkların tamamlanması neticesinde 5 Haziran 2023 tarihinde planlanan eğitimlere başlanmıştır. Akademi sisteminin getirdiği yeniliklerden biri, hizmet öncesi meslekî eğitim programlarının devreye alınmasıdır. Bu programlarla akademiye giriş sınavında başarılı olan aday Kur'an kursu öğretmenlerine, imam-hatiplere ve müezzin-kayyımlara meslekî hazırlayıcı eğitim verilmektedir. Söz konusu eğitimler için "Aday Din Görevlileri Meslekî Eğitim Programı (ADMEP)" hazırlanmıştır. Diğer taraftan daha önce hizmet içi eğitim adı altında yürütülen dinî yüksek ihtisas, aşere-takrip-tayyibe ve dinî musiki kursları aynı adla ve programla DİYA çatısı altında devam etmektedir.

A. Problem

Bu çalışmada aday Kur'an Kursu Öğreticilerinin (KKÖ) görüşleri doğrultusunda ADMEP'in etkililiği incelenmiştir. Bu doğrultuda, öncelikle programın içeriği detaylı bir şekilde incelenmiş, ardından katılımcıların görüşleri doğrultusunda eğitim programının etkililiği değerlendirilmeye çalışılmıştır. "ADMEP'in içeriği, hedefleri ve etkililiği konusunda aday KKÖ'lerin görüşleri nelerdir?" sorusu araştırmanın temel problemini oluşturmaktadır. Araştırmada şu alt problemlere cevap aranmıştır:

1. Aday KKÖ'ler, göreve başlamadan önce ADMEP'e ihtiyaç duymakta mıdır?
2. Aday KKÖ'lere göre, ADMEP adayların meslekî açıdan beklenti ve ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde hazırlanmış mıdır?
3. Aday KKÖ'ler, kendilerini en fazla hangi ders alanlarında eksik

hissetmektedir?

4. Aday KKÖ'lere göre, ADMEP'te verilen dersler, beklenti ve ihtiyaçlarını yeterli ölçüde karşılamakta mıdır?
5. Aday KKÖ'ler ADMEP'teki staj uygulamalarını yeterli görmekte midir?
6. Aday KKÖ'ler program süresince yapılan sosyal etkinlikleri nasıl değerlendirmektedir?
7. Aday KKÖ'ler, eğitim merkezleri ve eğitim süreciyle ilgili hangi problemleri yaşamaktadır?

B. Amaç ve Önem

Araştırma, ADMEP'in yapısal ve işlevsel problemlerini tanımlamayı, bu sorunlara çözümler sunmayı ve kaliteyi artırmak için önerilerde bulunmayı amaçlamaktadır. Çalışma, din görevlisi yetiştirme sürecinde yeni bir oluşum konumundaki DİYA üzerine yapılan ilk araştırmalarından biridir. Eğitim hedeflerinin gerçekleşme seviyesinin değerlendirilmesi, süreç boyunca karşılaşılan sorunların belirlenmesi ve bu sayede program geliştirme süreçlerine katkı sağlaması açısından çalışmanın önemli olduğu düşünülmektedir.

C. Sınırlılıklar

Araştırma verileri, ADMEP'e katılan 119 aday Kur'an kursu öğreticisinin (KKÖ) görüşleri ve veri toplama amacıyla oluşturulan anket sorularıyla sınırlıdır. Aynı dönemde eğitime alınan aday imam-hatipler ve aday müezzin-kayyımlar programlarının farklılığı ve çalışmanın sınırlılıkları nedeniyle bu araştırmaya dâhil edilmemiştir.

D. Evren ve Örneklem

Araştırmanın çalışma evrenini 5 Haziran 2023-19 Ocak 2024 tarihleri arasında düzenlenen 1. Dönem ADMEP'e Samsun Aşıkkutlu ve Ordu Dinî İhtisas Merkezleri ile Trabzon Dinî Yüksek İhtisas Merkezi'nde katılan aday KKÖ'ler oluşturmaktadır. Katılımcılar tesadüfi örnekleme yoluyla seçilmiştir. Belirtilen tarihler arasında ilgili eğitim merkezlerinde eğitime 120 aday KKÖ alınmış, bunlardan 119'u araştırmaya katılmıştır. Araştırmaya katılan aday din görevlilerine dair sayısal bilgileri tablo hâlinde göstermek mümkündür:

Tablo 1. Araştırmanın Yapıldığı Akademi Merkezleri ve Katılımcı Sayıları

Eğitim Merkezi	Kişi (N)	Yüzde (%)
Trabzon Dinî Yüksek İhtisas Merkezi	21	17,6
Samsun Aşıkkutlu Dinî İhtisas Merkezi	12	10,1

Ordu Dinî İhtisas Merkezi	86	72,3
Toplam	119	100,0

E. Yöntem

Çalışmada ADMEP'e katılan aday KKÖ'lerin, programa ilişkin düşüncelerini ortaya koyabilmek amacıyla, nicel araştırma modellerinden tarama araştırma modeli kullanılmıştır. Tarama araştırmaları, bir konu ya da olay hakkında katılımcıların görüşlerinin belirlendiği, diğer araştırma türlerine göre nispeten daha büyük örneklem grubu üzerinde yapılan bir araştırma türüdür (Büyüköztürk vd., 2013, s. 177). Bu tür araştırmalarda olayların daha önceki olay ve şartlarla ilişkileri dikkate alınarak durumlararası etkileşim açıklanmaya çalışılır; verilerin analizi ve açıklanması suretiyle yorumlara, değerlendirme ve yeni durumlara uygulanacak şekilde genellemelere varma gibi daha yüksek seviyede işlemlere yer verilir (Aslantürk, 1999, s. 101).

Araştırmanın teorik kısmıyla ilgili veriler, ilgili literatürün taranmasıyla oluşturulmuştur.

F. Veri Toplama Araçları

Araştırma kapsamında elde edilen nicel veriler, anket tekniğiyle elde edilmiştir. İlgili literatür taranarak ve uzman görüşlerine başvurularak 60 soruluk bir anket geliştirilmiştir. Anketin 6 sorusu kişisel bilgilere ilişkindir. 7 soru açık uçlu, diğer sorular ise kapalı uçlu olarak düzenlenmiştir. Ancak bu çalışmada -sınırlılıklardan dolayı- sadece alt problemlerle doğrudan ilişkili sorularla elde edilen veriler kullanılmıştır.

G. Verilerin Toplanması

Gerekli izinlerin¹ alınmasının ardından anket formları, eğitim programının son haftasında bizzat araştırmacı tarafından yüz yüze uygulanmıştır. Katılımcılara araştırmanın amacıyla ilgili bilgi verilmiş, onamları alınmış, anlaşılmayan hususlarda kendilerine anlık geri bildirimde bulunulmuştur. Araştırmacının aynı zamanda programda eğitimci olarak görev alması, eğitim sürecine ilişkin gözlem ve görüşmeler yapmasına, böylelikle anket verilerinin desteklenmesine katkı sağlamıştır.

H. Verilerin Analizi

Anketlerden elde edilen verilerin istatistiksel işlemleri SPSS 22

¹ Araştırmaya ilişkin etik kurul izni Ordu Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu'ndan (Karar No: 2023-244) alınmıştır. Ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan izin istenmiş ve bu izin 20.12.2023 tarihli E-88331529-044-4548149 nolu yazı ile verilmiştir.

istatistik paket programı ile yapılmıştır. ADMEP'e katılan aday KKÖ'lerin demografik özelliklerine ve kurs programına yönelik değerlendirmelerine ilişkin veriler, betimsel istatistiklerden frekans dağılımı ile gösterilmiştir.

I. İlgili Çalışmalar

Araştırma konusuyla ilgili literatür incelendiğinde DİYA tarafından düzenlenen meslekî eğitim programlarına ilişkin çalışmaların oldukça sınırlı olduğu görülmüştür. Bu durumun akademi eğitiminin henüz yeni olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Bununla birlikte eski sistemde göreve yeni başlayan din görevlilerine "Mesleğe Hazırlık Eğitim Programı" veya "Hazırlayıcı Eğitim Programı" adı altında verilen hizmet içi eğitimler üzerine birkaç çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaları kronolojik olarak şu şekilde sıralamak mümkündür:

Özdemir ve Arıcı'nın (2011) çalışmaları DİB'de göreve yeni başlayan din görevlilerinin eğitim merkezlerinde aldıkları hazırlayıcı eğitim kursları üzerine yapılmıştır. Araştırmada din görevlilerinin hazırlayıcı eğitim kursuna ihtiyaç duydukları, hazırlayıcı eğitim kursunun göreve başlamadan önce yapılmasını istedikleri, kurstan sonra kendilerini özellikle kıraat açısından yetersiz gördükleri, kursun süresini yeterli bulmadıkları, kursa ilişkin genel anlamda olumlu görüşe sahip oldukları ve kursu işleyiş ve program açısından beğendikleri sonuçlarına ulaşılmıştır (Özdemir & Arıcı, 2011).

Dam ve Ertürk'ün (2020) alan araştırmasına dayanan çalışmalarında, din görevlilerinin büyük oranda hazırlayıcı eğitime ihtiyaç duyduklarını ve bu eğitimin göreve başlamadan önce verilmesini istediklerini tespit etmişlerdir (Dam & Ertürk, 2020).

Ertürk'ün (2021) çalışması konuyla ilgili en kapsamlı çalışmalardan biridir. Din görevlilerinin mesleğe hazırlık eğitimlerine dair görüşlerinin çeşitli değişkenler açısından incelendiği araştırmada, din görevlilerinin görev öncesinde meslekî hazırlayıcı bir eğitime ihtiyaç duydukları, hâlihazırda verilen hazırlayıcı eğitimlerin süre ve içerik açısından din görevlilerinin ihtiyacını karşılamadığı, bu nedenle uzun süreli hazırlayıcı eğitime ihtiyaç duydukları sonucuna ulaşılmıştır. Doktora tezi olarak hazırlanan bu çalışmada DİYA'nın kurulmasının teklif edilmesi dikkat çeken hususlardan biridir (Ertürk, 2021).

Kocaman ve Koyuncu'nun (2024) çalışması, bilindiği kadarıyla DİYA üzerine yapılan ilk araştırmadır. Çalışmada ilk dönem mezunu aday Kur'an kursu öğreticilerinin Diyanet Akademisi'ne ilişkin görüş ve deneyimleri değerlendirilmiştir. Araştırmanın sonucunda ilk dönem mezunu aday Kur'an

kursu öğreticilerinin, öğrenim gördükleri mesleki eğitim programına ve Diyanet Akademisi'ne yönelik genel olarak olumlu kanaat taşıdıkları, eksikliklerin giderilmesi ve iyileştirmelerin sağlanması için eğitim programının güncellenmesi gerektiğine yönelik görüş ve beklentiye sahip oldukları tespit edilmiştir (Kocaman & Koyuncu, 2024).

Kalay ve Bilen'in (2024) çalışmaları da yine DİYA üzerine yapılan ilk araştırmalardan biridir. Çalışmada DİYA'da okutulan "Seçme Hadisler" kitabının içeriğine dair tahlillerde bulunulmuş ve kitabın aday din görevlileri için yeterli içeriğe sahip olup olmadığını irdelenmiştir. Akademi eğitiminin geneli üzerinde bir inceleme yapılmamıştır (Kalay & Bilen, 2024).

J. Programla İlgili Bilgiler

1. Programın Hedefi ve Genel Amaçları

DİYA'ya bağlı Eğitim Programları ve Koordinasyon Daire Başkanlığı tarafından hazırlanan müfredatta ADMEP'in hedefi, "meslekî bilgi donanımına sahip, bu bilgiyi görevinde etkin biçimde uygulayabilen; meslek ahlâkı ve yaşantısıyla örnek olan, toplumu din konusunda aydınlatan, kurum aidiyet bilinci ve özgüveni yüksek, yeniliğe açık, iletişim ve sosyal katılım becerileri gelişmiş, kitle iletişim araçlarını etkin bir şekilde kullanılabilen din görevlileri yetiştirmek" (ADMEP-KKÖ, 2023, s. 7) olarak ifade edilmiş; programın amacı olarak ise "aday KKÖ'lerin;

1. Kur'an-ı Kerim'i usulüne uygun ve güzel okuyan,
2. Kur'an kursu öğreticiliğinin gerektirdiği temel bilgi ve becerilere sahip olan,
3. Eğitim-öğretimi planlama, öğrenme ortamları oluşturma, eğitim sürecini yönetme ve ölçme-değerlendirme alanlarında yetkin,
4. Öğretme-öğrenme sürecini öğrencilerin bireysel farklılıkları ve gelişim düzeylerine göre planlayabilen,
5. Kur'an ve sünnet temelinde İslam medeniyetinin geçmiş birikimini de dikkate alarak aşırılıklardan uzak, kuşatıcı bir dil ekseninde İslam'ın bir bütün olarak doğru anlaşılmasına katkı sağlayan,
6. Temel İslam İlimlerini kendi terimleri ile kavrayan,
7. İslam dininin inanç, ibadet ve ahlakla alakalı temel esaslarını delilleriyle açıklayan,
8. Dini sorunları çözümlerken Kur'an, sünnet ve kültürel mirası birlikte değerlendirebilen,
9. Edindiği bilgi ışığında dini konularda toplumu aydınlatan, insanların

- sorularına ve ihtiyaçlarına cevap verebilen,
10. Bilgilerini günün şartları, toplumun ihtiyaçları ve sorunlarıyla ilişki kurarak güncelleştirebilen,
 11. Tebliğ ve irşat görevini başta Kur'an ve sünnet olmak üzere sahih kaynaklara dayalı doğru bilgiler ışığında uygun yöntemler ve güzel bir üslupla yerine getirebilen,
 12. Kelam, fıkıh, tefsir, hadis, siyer ve İslam tarihi gibi temel disiplinler ile ilgili Türkçe kaynakları kullanabilen,
 13. Dini istismar eden düşünce ve hareketlere karşı Kur'an ve sünnet çerçevesinde etkin mücadele eden,
 14. Cami dışı din hizmetleri ve yaygın din eğitimi hizmetlerini bilimsel veriler ışığında planlama ve yürütme becerisine sahip,
 15. Bir arada yaşama kültürüne sahip olan, milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinen,
 16. Bilgi, beceri, görgü ve yaşantısıyla çevresine örneklik eden,
 17. Temsil kabiliyeti yüksek, kurum kültürü ve aidiyet bilinci gelişmiş olan,
 18. Bilgiye ulaşmada kitle iletişim araçlarından yararlanan, bu araçlardan gelen verilere karşı seçici olan ve din hizmetlerini yürütmeye teknolojiyi etkin olarak kullanabilen,
 19. Demokratik değerlere ve insan haklarına saygılı, sosyal katılım becerisi gelişmiş, iletişim, rehberlik ve yorum yeteneğine sahip olan bireyler hâline getirilmesi" olarak açıklanmıştır.

2. Programın Alanları ve Ders Kredileri

Aday KKÖ'ler için hazırlanan ADMEP, 15 haftalık iki dönemden oluşmaktadır. 15 haftanın 14 haftasında ders haftası, 1 hafta ise sınav haftası olarak planlanmıştır. Haftalık ders yükü 38 saat olup toplam 1064 saat eğitim verilmesi öngörülmüştür. Programın öğrenme alanları, dersler ve krediler aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

Tablo 2. Meslekî Eğitim Programı: Alanlar ve Ders Kredileri

	Alanlar	Dersler	1. Dönem	2. Dönem	Toplam Kredi
1	Kur'an-ı Kerim	Tecvit Bilgisi	28	-	224
		Yüzüne Okuma	64	112	
		Ezberle Okuma	28	28	

2	Temel İslam Bilimleri	Meal	28	28	280
		Akaid-Kelam	28	-	
		İlmihal	56	56	
		Hadis	28	28	
		İslam Ahlakı	28	-	
3	Din Hizmetleri	Davet ve Nebevî Metot	-	28	56
		İletişim ve Rehberlik	-	28	
4	Meslekî Bilgi ve Beceri	Öğreticilik Mesleğine Giriş	56	-	392
		Dini Musiki	28	28	
		Uygulama/Staj	-	84	
5	Devlet teşkilatı ve kamu mevzuatı	28	-	28	
6	Kültürel etkinlikler	56	28	84	
Genel toplam			532	532	1064

Tabloda da görüldüğü üzere aday KKÖ'ler için ADMEP, 6 öğrenme alanına ayrılmıştır. Her alanda yer alan derslerin kredileri ve ders içerikleri, ilgili müfredatta ayrıntılı olarak gösterilmiştir.(ADMEP-KKÖ, 2023, ss. 13-92) İki dönem hâlinde uygulanması planlanan ve toplamda 1064 saatlik kredi tanımlanan program, ders saati ve çeşitliği açısından yüklü bir içeriğe sahip gözükmemektedir.

KKÖ'ler için hazırlanan programda 4-6 yaş Kur'an kurslarında ve hafızlık Kur'an kurslarında görev yapacak adaylar için kısmî farklılıklar söz konusudur. Ders içerikleri genel olarak aynı olmakla birlikte her iki gruba tanımlanan kredilerde farklılık söz konusudur. Söz gelimi, Kur'an-ı Kerim alanı ders kredisi 4-6 yaş KKÖ adayları için 224 saat, hafızlık KKÖ adayları için 308 saat; Temel İslamî İlimler 4-6 yaş KKÖ adayları için 280 saat, hafızlık KKÖ adayları için 308 saat, Meslekî Bilgi ve Beceri 4-6 yaş KKÖ adayları için 392 saat, hafızlık KKÖ için 280 saattir. Meslekî Bilgi ve Beceri Öğrenme alanında 4-6 yaş KKÖ adayları için "4-6 Yaş Eğitimi Öğreticilik Formasyonu", hafızlık KKÖ'ler için ise "Hafızlık Eğitimi Öğreticilik Formasyonu" verilmesi öngörülmüştür. Diğer alanlar ve kredilerde iki grupta da bir farklılık söz konusu değildir.

3. Programın Süresi, Yeri ve Katılım

Diyanet Akademisi Meslekî Eğitim Yönetmeliği'ne (DAMEY) göre "Meslekî Eğitim, bir eğitim yılı içinde yer alan ve sınav haftaları da dâhil olmak üzere her biri on beş haftadan oluşan güz, bahar ve yaz eğitim

dönemlerinde verilir" (DAMEY, 2023, Madde 10/1). Yine aynı yönetmeliğe göre, başkanlığın zorunlu hallerde ve ihtiyaç durumunda bu süreleri yeniden belirleyebileceği ifade edilmiştir (DAMEY, 2023, Madde 10/4). Kaldı ki uygulamada tüm adaylara eğitim süresinin iki dönem olarak uygulandığı, müfredatın da ona göre hazırlandığı görülmüştür. Buna göre eğitim, her dönemde 14 hafta ders 1 hafta sınav olmak üzere toplamda 30 haftadır. Verilen aralarla birlikte eğitim süresi 8 ayı bulmaktadır.

Meslekî eğitimlerin DİYA'ya bağlı eğitim merkezlerinde verilmesi esastır. Ancak şartlara göre kamu tesisleri başta olmak üzere farklı ortamlarda da eğitim verilebilir (DAMEY, 2023, Madde 11).

Mesleğe hazırlık eğitimine katılım için aday din görevlisi olmak şarttır. Aday din görevlileri, Diyanet Akademisi Başkanlığı (DİYAB) ve DİB İnsan Kaynakları Genel Müdürlüğü'nce koordineli olarak belirlenen ölçütlere uygun olarak seçilir. Buna göre adayların KPSS ve başkanlıkça yapılan sözlü sınavdan başarılı olması esastır. Başarılı olup kontenjana giren adaylar, akademi başkanlığının koordinesinde akademi eğitim merkezlerine yerleştirilir. Bu yerleştirmelerde adayların eğitime alınacağı gruplar önemlidir. Örneğin, aday imam-hatipler ve aday KKÖ'ler farklı eğitim merkezlerinde eğitime alınmaktadır. Aynı şekilde adaylar, genel olarak hafızlık ve öğrenim durumlarına göre farklı eğitim merkezlerine yerleştirilmektedir. Aynı eğitim merkezine yerleştirilmeleri durumunda sınıfları ayrılmaktadır.

DAMEY'e göre, eğitime katılanların derslere devamlılığı zorunludur. Geçerli mazeretleri olsa bile adayların (veya kursiyerlerin) bir dönemde toplam yedi gün devamsızlık yapmaları hâlinde programla ilişkileri kesilmektedir. Bu kişiler, akademi başkanlığının değerlendirmesine göre bir sonraki eğitim programına alınabilmektedir. Bu imkân, aday ve kursiyerlere bir defalığına mahsus olmak üzere verilmiştir (DAMEY, 2023, Madde 27).

Adayların göreve atanabilmesi akademi eğitimini başarıyla tamamlamaları gerekir. Mezunlara, mezun olduğu programı belgeleyen "Diyanet Akademisi Diploması" verilmektedir. Mezuniyetin akabinde mülakat usulüyle atama sınavı yapılmaktadır. Atamada adayın akademi eğitimindeki diploma notu ile sözlü sınavdaki notunun ortalaması dikkate alınmaktadır (DAMEY, 2023, Madde 19).

K. Bulgular ve Yorum

1. Ankete Katılan Aday KKÖ'lere Ait Kişisel Bilgiler

Bu başlık altında araştırmaya katılan aday KKÖ'lerin kişisel bilgilerine ilişkin bulgular paylaşılmıştır. Katılımcıların tamamı kadındır.

a. Yaş Durumları**Tablo 3.** Aday KKÖ'lerin Yaş Durumu

Yaş Aralıkları	N	%
20-25 Arası	27	22,7
26-30 Arası	55	46,2
31-35 Arası	12	10,1
36 ve Yukarısı	25	21,0
Toplam	119	100,0

Tablo 3'te görüleceği üzere araştırmanın yapıldığı eğitim merkezlerinde eğitime katılanların çoğunluğunu %46,2'lik oranla 26-30 yaş aralığındaki adaylar oluşturmaktadır. 20-25 yaş arası katılımcıların oranı %22,7'dir. 30 yaş üstü adayların oranı ise %31,1'dir. Bu sonuçlardan hareketle 30 yaş altı adayların akademiye giriş sınavında daha başarılı oldukları söylenebilir. 30 yaş üstündeki adaylar başka eğitim merkezlerine de dağıtılmış olabilirler.

b. Medenî Durumları**Tablo 4.** Aday KKÖ'lerin Medenî Durumu

Durumu	N	%
Evli	50	42,0
Bekâr	69	58
Toplam	119	100,0

Tablodan da anlaşılacağı üzere, aday KKÖ'lerin %42'si evli, %58'i ise bekârdır. Evli ya da bekâr olmak, doğrudan eğitimi etkileyen bir durum olmamakla birlikte, akademi eğitiminin yatılı olması, evlilerin eş ve çocuklarından uzakta uzun süre ayrı kalmaları, bayanların hamilelik ve emzirme durumları vb. nedenler eğitime katılanları eğitim sürecini etkileyebilmektedir.

c. Eğitim Durumları

Meslekî eğitimin planlaması yapılırken, adayların mezuniyet durumları göz önünde bulundurulmaktadır. Duruma göre farklı gruplar aynı eğitim merkezine yerleştirilebilmekte, ancak sınıfları ayrılmaktadır. Bu uygulama, adayların (hizmet içi eğitimde ise kursiyerlerin) hazır bulunuşluk düzeyleri açısından faydalı bir uygulamadır (Ertürk, 2021, s. 91).

Meslekî eğitime katılan aday din görevlilerinin mezun olduğu lise türü ile yükseköğrenim düzeyi ve türüne ilişkin bulgular aşağıdaki tablolarda

gösterilmiştir.

Tablo 5. Aday KKÖ'lerin Lise Mezuniyet Durumu

Lise Türü	N	%
İHL	87	73,1
Diğer Lise	32	26,9
Toplam	119	100,0

Tabloda görüldüğü üzere, aday din görevlilerinin büyük çoğunluğu (%73,1) İHL, %26,9'u ise diğer lise mezunudur. Aday din görevlilerinin büyük çoğunluğunun İHL mezunu olması tabii görülmelidir. Zira bu okulların kuruluş amaçlarından biri din hizmetlerini ifa edecek mükellef memurlar yetiştirmektir (TTK, 1924, Madde 4). KKÖ olmak için İHL/lise mezunu olmak yeterli değildir, adaylarda dinî yüksek öğrenim mezunu olma şartı aranmaktadır (DİB İnsan Kaynakları Genel Müdürlüğü, t.y.). Araştırmamıza katılan aday KKÖ'lerin yükseköğrenim mezuniyet durumları tabloda gösterilmiştir.

Tablo 6. Aday KKÖ'lerin Yükseköğrenim Mezuniyet Durumu

Mezuniyet Türleri	N	%
İlahiyat (Örgün)	67	56,3
İlahiyat (İLİTAM)	47	39,5
Lisansüstü	5	4,2
Toplam	119	100,0

Tablo 6'da görüleceği üzere, araştırmaya katılan aday KKÖ'lerin tamamı en az dört yıllık dinî yükseköğrenim mezunudur. Zira adı geçen dönemde KKÖ adaylarında ilahiyat lisans mezunu olma şartı aranmıştır. (DİB İnsan Kaynakları Genel Müdürlüğü, t.y.) Adayların %56,3'ü örgün ilahiyat programından mezunu olduğunu belirtmiştir. İLİTAM mezunu olanların oranı %39,5'tir. %4,2 oranında KKÖ lisansüstü programlardan mezun olduklarını ifade etmişlerdir. Lisansüstü programda eğitim gören adayların da dinî yükseköğrenim mezunu olduğunu ifade etmek gerekir.

Yeri gelmişken bu konuda bir hususa değinmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bilindiği üzere, ülkemizde öğretmen adaylarında aranan temel şartlardan biri, lisans programlarından mezuniyettir. DİB de, son yıllarda yaptığı istihdamlarda, dinî yüksek öğrenim mezunlarına öncelik vermektedir. Bu tercihin, KKÖ istihdamında daha fazla göz önünde bulundurulduğu söylemek gerekir. Hatta araştırmanın yapıldığı dönemde

aday KKÖ'lerin tümünü dört yıllık dinî yükseköğrenim mezunları oluşturmaktadır. Öğretmen adaylarında aranan lisans mezuniyeti şartının KKÖ'ler için de aranması sevindirici bir durumdur. Zira KKÖ'ler, yaygın din eğitimi kurumlarından biri olan, düzenli programları bulunan ve yoğun bir Kur'an ve dinî bilgiler öğretimi yapılan Kur'an kurslarında öğreticilik yapmaktadır. Kur'an kursu öğreticisi, en azından din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmeninin formasyonuna sahip olmak zorundadır (M. Ş. Aydın, 2008, s. 219). Diğer taraftan, KKÖ'lerin resmî olarak "öğretmen" unvanları bulunmamaktadır. Bizce bu durum bir eksikliklerdir. Millî Eğitim Bakanlığı'na (MEB) bağlı anasınıflarında görev yapan anaokulu/anasınıfı öğretmeni olarak atanırken, farklı bir kurumda olsa bile aynı işi yapanları farklı unvanla tanımlamak ve meslekî anlamda olumsuz bir durumdur. Dolayısıyla öğretmenlik yeterliklerine sahip KKÖ'lerin "öğretmen" olarak atanması gerekir. Unvan meselesi yasal düzenlemelerle çözüme kavuşturulabilir. Bu düzenleme yapılana kadar, kurumsal olarak DİB'in Kur'an öğretiminde görev alacak personeline tıpkı öğretmen adaylarında olduğu gibi lisans mezunu olma ve pedagojik formasyon eğitimi tamamlama şartı getirmesi meslekî anlamda gerekli olduğu kadar isabetli bir uygulama olacaktır.

d. Hafızlık Durumları

Hafızlık hem İslam Dünyası'nda hem de Türkiye'de önemsenen bir husustur. Sadece Türkiye'de hafız yetiştiren binlerce kursun bulunması bu önemin bir tezahürüdür. Hafızlık, aynı zamanda DİB'in atama, görevlendirme yahut ihtisas kurslarına katılmada aradığı kriterlerdendir (VAKİMAY, 2011, Maddeler 11-14). Hafız olanlara istihdamda da öncelik tanınmaktadır. Hafızlığın bu şekilde değer görmesi ve sahiplenilmesi, aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'in korunmasının yollarından biridir (Kurt, 2012, s. 248). Kur'an'la iç içe olunan mesleklerde bu yeterliğin dikkate alınması bize göre isabetli bir tercihtir. Araştırmamıza katılan aday din görevlilerinin hafızlık durumları şu şekildedir:

Tablo 7. Aday KKÖ'lerin Hafızlık Durumu

Hafızlık Durumu	N	%
Hafız	48	40,3
Hafız değil	71	59,7
Toplam	119	100,0

Tablo 7'de görüldüğü gibi, aday KKÖ'lerin çoğunluğunu (%59,7) hafız olmayanlar oluşturmaktadır. Hafızların oranı %40,3'tür. Akademiye alım sınavında açıklanan kontenjanlarla da uyumluluk arz eden bu veriler, aynı

zamanda KKÖ'lerin istihdam edilecekleri pozisyonu da göstermektedir. Zira DİB, iki grupta KKÖ alımı yapmaktadır. Bunlardan biri 4-6 yaş Kur'an kurslarında (duruma göre ihtiyaç odaklı Kur'an kurslarında)² görev yapacak KKÖ'ler, diğeri ise hafızlık Kur'an kurslarında görev alacak KKÖ'lerdir. 4-6 yaşta görev yapacak KKÖ'lerde hafız olmak şart değildir; ancak hafızlık Kur'an kurslarında görev yapacaklarda bu şart aranmaktadır ki olması gereken de budur. Buna göre, tabloda görülen hafız KKÖ'lerin aynı zamanda hafızlık Kur'an kurslarında, diğerlerinin ise 4-6 yaş veya ihtiyaç odaklı Kur'an kurslarında istihdam edileceği söylenebilir.

2. Programla İlgili Düşünce ve Değerlendirmeler

a. Programa Duyulan İhtiyaç

Araştırmamızda aday KKÖ'lerin ADMEP'e ihtiyaç düzeyi ölçülmek istenmiş, bu amaçla kendilerine "Göreve başladığınızda böyle bir meslekî eğitim programına ihtiyaç duyduunuz mu?" sorusu yöneltilmiştir. Katılımcıların verdiği cevaplar tabloda gösterilmiştir.

Tablo 8. Programa Duyulan İhtiyaç

Seçenekler	N	%
Oldukça ihtiyaç duydum	26	21,8
Kısmen ihtiyaç duydum	58	48,7
Hayır, ihtiyaç duymadım	35	29,4
Toplam	119	100,0

Tablo 8'de görüldüğü üzere aday KKÖ'lerin %21,8'i ADMEP'e ihtiyaç duyduklarını belirtmişlerdir. Kısmen bu eğitime ihtiyaç duyduğunu belirten adayların oranı %48,7'dir. Adayların %29,4'ü böyle bir eğitime ihtiyaç duymadığını ifade etmiştir. Elde edilen verilere göre, aday KKÖ'lerin ekseriyetinin ADMEP'e ihtiyaç duymadıkları anlaşılmaktadır. Bu, dikkat çekici bir sonuçtur.

Araştırma grubunda yer alan katılımcıların bir kısmının "oldukça", çoğunluğunun ise "kısmen" cevapları göz önüne alındığında, aday KKÖ'lerin meslekî eğitime ihtiyaç duydukları söylenebilir. "Kısmen" cevabının fazla olmasında, adayların ilahiyat fakültelerinde aldıkları eğitimin etkisi olabilir. Adaylar, meslekî anlamda fakültede yeterli eğitim aldıklarını düşünmüş olabilirler. Yine adayların saha tecrübesini henüz yaşamamış olmalarının

² İhtiyaç odaklı Kur'an kursları, hafızlık veya 4-6 yaş dışında Kur'an öğrenmek isteyen vatandaşlar için açılan Kur'an kurslarını ifade etmektedir. Bu kurslar, şartlara göre hafızlık ya da 4-6 yaş kurslarını da bünyesinde barındırmaktadır.

meslekî eğitim ihtiyacını belirleyen diğer bir unsur olduğu ifade edilebilir.

Araştırmamızda elde edilen veriler benzer çalışmalarla mukayese edilmek istenmiş, ancak ADMEP üzerine yeterli araştırma olmadığı tespit edilmiştir. Bunda ADMEP eğitimlerinin henüz yeni olmasının etkisi olduğu düşünülmektedir. Bununla birlikte çeşitli araştırmalarda hâlihazırda görev yapmakta olan KKÖ'lerinin meslekî hizmet içi eğitime ihtiyaç duydukları ifade edilmiştir.

Örneğin Acur'un (2019) çalışmasında, öğretmenler hem kendilerini hem de diğer öğretmenleri bilgi ve yeterlik yönünden eksik bulup öğretmen adaylarının aldıkları staj eğitimine benzer bir staj eğitimi talep etmektedir (Acur, 2019, s. 115).

Bayka'nın (2019) araştırmasında ise öğretmenler, aldıkları eğitimin 4-6 yaş grubu Kur'an Kursu öğretim programıyla tam örtüşmediğini ve ayrı bir eğitime ihtiyaç duyduklarını belirtmektedir (Bayka, 2019, s. 73).

Üzümcü ve Çınar araştırmalarında (2020), KKÖ'lerin özellikle çocukların gelişim özellikleri ve kullanabilecekleri materyal, öğretim yaklaşım, yöntem ve teknikleriyle ilgili eğitime ihtiyaç duydukları ifade edilmiştir (Üzümcü & Çınar, 2020, s. 35).

Korkmaz'ın (2020) araştırmasında KKÖ'ler, genel itibariyle meslekî yetersizliklerinin olduğunu, yetersizliklerinin giderilmesi için daha fazla hizmet içi eğitimlere ihtiyaç duyduklarını belirtmişlerdir (Korkmaz, 2020, s. 259).

Daha önce imam-hatip ve müezzin kayımlar üzerinde yapılan araştırmalarda, adı geçen din görevlilerinin büyük çoğunluğunun mesleğe hazırlık eğitimlerine ihtiyaç duydukları tespit edilmiştir (Ayas, 1998, s. 42; Dam & Ertürk, 2020, s. 117; Ertürk, 2021, s. 99; Özdemir & Arıcı, 2011, s. 95).

b. Programın Meslekî İhtiyaçları Karşılama Durumu

Bir önceki başlık altında, aday KKÖ'lerin meslekî eğitim programına ihtiyaç duyduklarını belirtilmişti. Bu başlık altında ise aday KKÖ'lerin ADMEP programının beklenti ve ihtiyaçlarını karşılama yönünden değerlendirmeleri ele alınacaktır.

ADMEP programının adayların beklenti ve ihtiyaçlarına göre hazırlanıp hazırlanmadığı, ihtiyaçlarına cevap verip vermediği, programın adayların motivasyonuna etkisi birtakım sorularla ölçülmeye çalışılmıştır. İlk olarak adaylara *"Katılmış olduğunuz bu eğitimin, meslekî açıdan ihtiyaçlarınıza uygun olarak hazırlandığını düşünüyor musunuz?"* şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Soruya verilen cevaplar şu şekilde bir dağılım

göstermiştir:

Tablo 9. Programın Meslekî İhtiyaçlara Uygunluğu

Seçenekler	N	%
Program, meslekî ihtiyaçlara uygun	18	15,1
Program, meslekî ihtiyaçlara kısmen uygun	73	61,3
Program, meslekî ihtiyaçlara uygun değil	28	23,5
Toplam	119	100,0

Tablo 9'a göre, aday KKÖ'lerin %15,1'i ADMEP'in, meslekî ihtiyaçları için uygun nitelikte olduğunu ifade etmiştir. %61,3 oranında aday soruya "kısmen" cevabını vermiş, %23,5 oranında aday ise programın ihtiyaçlarını karşılayacak nitelikte olmadığını belirtmiştir. Bu sonuçlardan hareketle, ADMEP'in aday KKÖ'lerin beklenti ve ihtiyaçlarını kısmen karşılayacak nitelikte hazırlandığı söylenebilir.

Diğer taraftan bu sorunun devamı olarak, "ADMEP size yeterli düzeyde meslekî bilgi/beceri kazandırdı mı?" soruları sorulmuştur. Meslekî bilgi konusunda katılımcıların %72'si "evet", %27,7'si "kısmen" cevabını vermiş, hiçbir aday "hayır" cevabı vermemiştir. Meslekî beceri kazandırma konusunda ise katılımcıların %21,2'si "evet", %54,2'si "kısmen", %24,6'sı ise "hayır" cevabını vermiştir.

Konuyla ilgili aday din görevlilerinin açık uçlu değerlendirmelerinden bir kısmı şu şekildedir:

"Programın ihtiyaçlara yönelik hazırlandığını düşünmüyorum. Mesleğe yönelik olmayan çok fazla ders var."

"Bazı derslerde pratik bilgiden çok teorik bilgiye önem veriliyor. Bize gerekli olan eğitim ise aldığımız bilgileri nasıl pratiğe dökeceğimiz. Bu noktada eğitimin eksik olduğunu düşünüyorum."

"Müfredatın daha düzenli ve ihtiyaca uygun olarak hazırlanması gerektiğini düşünüyorum. Ders kaynakları noktasında çok fazla eksiklik var. Aynı şekilde sahaya inme, yani pratik noktasında bir eğitim olmalı."

"Formasyon derslerimiz çok teorik kalıyor. Zaten üniversitede bu dersleri almıştık, aynı şeyleri tekrar etmek yerine pratik düzeyde daha fazla staj imkânı verilseydi daha faydalı olacağını söyleyebilirim."

"4-6 yaş mesleğine yönelik sahada işimize yarayacak o kadar az şey öğrendik ki. O kadar dersi tekrara düşerek yeniden aldık. Bunun yerine bize daha çok gerekli bilgi ve beceriler verilebilirdi."

"Bazı derslerde teorik kısım çok fazla. Usul konularına çok fazla yer

verilmiş. Bu sebeple üniversitenin bir devamı niteliğini taşıyor. Staj noktasında eksik kaldığını düşünüyorum.”

“Programın çok yoğun olduğunu düşünüyorum. Daha sindirilecek bir eğitim programı hazırlanabilirdi.”

“Formasyon derslerinde işlediğimiz müfredat uygulanabilir değil. Fazla konular dar bir zamana sığdırılmaya çalışıldı. Teorilerde boğulduk. Eğitim dersleri pratiğe uyarlanmalı.”

“Aşırı detaylı, aşırı teorik bir müfredatla karşı karşıyaydık. Güncel meselelerden uzak, ilahiyat eğitiminin 7 aya sıkıştırılmış hâliydi. Bazı konuları dönem içinde ya da farklı zamanda defalarca yeniden işledik. Pratik hayatta bize lazım olacak bilgilere hâlen daha ulaşmış değiliz.”

“4-6 yaş konusunda verilen eğitimin yetersiz olduğunu düşünüyorum. İhtiyaçlarımızı karşılayacak donanımda bir eğitim alamadık.”

Elde edilen veriler benzer çalışmalarla karşılaştırılmak istenmiştir. Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere ADMEP üzerine yeterli araştırma olmadığı tespit edilmiştir. Konuyla ilgili Kocaman ve Koyuncu'nun (2024) çalışmasında, öğrenim gördükleri mesleki eğitim programına ve Diyanet Akademisi'ne yönelik genel olarak olumlu kanaat taşıdıkları, eksikliklerin giderilmesi ve iyileştirmelerin sağlanması için eğitim programının güncellenmesi gerektiğine yönelik görüş ve beklentiye sahip oldukları tespit edilmiştir (Kocaman & Koyuncu, 2024, ss. 577-578).

Aday KKÖ'lerden alınan gerek sayısal veriler gerekse açık uçlu değerlendirmelerden anlaşıldığı kadarıyla ADMEP'in müfredat ve işleyiş olarak aday KKÖ'lerin beklenti ve ihtiyaçlarını kısmen karşılayabildiği anlaşılmaktadır. Aday görüşlerine göre, bunda müfredatın yoğun olmasının, özellikle çok fazla Kur'an ve hadis ezberi bulunmasının, pedagojik formasyon derslerinde ilahiyat fakültelerinde verilen ders içeriklerinin tekrarlanmasının, Kur'an kursu öğreticiliğine dair yeterli formasyon alamamalarının, günlük ders yükünün fazla olmasının yanı sıra akşam mütalaalarının kendilerine ders çalışacak ve tekrar yapacak zaman bırakmamasının, staj ve uygulamanın yeterince yapılmamasının ve sınavların sıklıkla yapılmasının etkili olduğu söylenebilir.

DİYA, bir ihtiyaçtan yola çıkılarak oluşturulmuş bir eğitim kurumudur. ADMEP de aday din görevlilerinin meslekî ihtiyaçlarını temin için hazırlanmış bir eğitim programıdır. Anlaşıldığı kadarıyla ADMEP, aday KKÖ'lerin beklenti ve ihtiyaçlarını yeterince karşılayamamaktadır. Bu durumun oluşmasında eğitim ortamları, eğitim görevlileri ve öğrencilerin hazır bulunuşluk düzeyleri ve ilgileri etkileyici bir faktör olarak

söylenbilirse de eğitim programının etkisi göz ardı edilemez. Zira iyi bir eğitim programı, öğrencilerin beklenti ve ihtiyaçlarına uygun ve işlevsel olduğu ölçüde başarılıdır (Büyükkaragöz & Çivi, 1999, ss. 186-188). Okul eğitimini düzenli, planlı ve sistemli hâle getiren eğitim programlarıdır (M. Z. Aydın, 2023, s. 104). Dolayısıyla ADMEP'in daha verimli ve etkili olması için müfredat gözden geçirilip sadeleştirilmeli,³ özellikle sahada ihtiyaç duyulan bilgi ve becerilere ağırlık verilmeli, fakültelerde verilen usul konuları ve formasyon içerikleri müfredattan çıkarılmalı, ilahiyatlarda yeterince verilmeyen din hizmetleri ve Kur'an kursu öğreticilik formasyonuna ağırlık verilmeli, haftalık ders yükü azaltılarak adaylara yeterli dinlenme ve çalışma zamanı temin edilmeli, staj uygulamaları artırılmalı, gerek hadis gerekse Kur'an ezberlerinin makul ölçüde olması sağlanmalıdır.

3. Programın Derslere Göre Değerlendirilmesi

a. Programa Katılmadan Önce İhtiyaç Duyulan Dersler

Aday KKÖ'lerden programa katılmadan önce kendilerini yeterli görmeyip geliştirmek istedikleri alanları sıralama yaparak belirtmeleri istenmiştir. Konuyla ilgili verilen cevaplar şu şekilde bir dağılım göstermiştir.

Tablo 10. Programa Katılmadan Önce İhtiyaç Duyulan Alanlar

Alanlar	N	%
Kur'an-ı Kerim	51	42,9
Meslekî Bilgi ve Beceri	37	31,1
Mevzuat Bilgisi	35	29,4
Temel İslamî İlimler	33	27,7
Din Hizmetleri Formasyonu	26	21,8

Tabloya göre, aday KKÖ'ler yaptıkları sıralamada %42,9 oranında "Kur'an-ı Kerim", %31,1 oranında "Meslekî Bilgi ve Beceri", %29,4 oranında "Mevzuat Bilgisi", %27,7 oranında "Temel İslamî İlimler" ve %21,8 oranında ise "Din Hizmetleri Formasyonu" alanlarında gelişime ihtiyaç duyduklarını ifade etmiştir. Araştırma verileri benzer araştırmalarla karşılaştırılmıştır.

Özdemir (2006), araştırmasında müftülerin %75,3'ünün genel olarak din görevlilerini kıraat, %63,6'sının dinî bilgiler, %57,6'sının halkla ilişkiler, %56'sının hitabet, %54,3'ünün genel kültür, %36,6'sının ise pedagojik formasyon açısından yetersiz bulduklarını ifade etmiştir (Özdemir, 2007, s.

³ Makalenin yazım sürecinde, ADMEP programına ikinci dönem aday din görevlilerinin eğitimi başlamış ve müfredatta kısmî değişiklikler yapıldığı görülmüştür.

82).

Acur'un (2019) çalışmasında öğretmenler hem kendilerini hem de diğer öğretmenleri bilgi ve yeterlik yönünden eksik bulup öğretmen adaylarının aldıkları staj eğitimine benzer bir staj eğitimi talep etmektedir (Acur, 2019, s. 115).

Bayka'nın (2019) araştırmasında ise öğretmenler, fakültelerde aldıkları eğitimin 4-6 yaş grubu Kur'an Kursu öğretim programıyla tam örtüşmediğini ve ayrı bir eğitime ihtiyaç duyduklarını ifade etmişlerdir (Bayka, 2019, s. 73).

Üzümcü ve Çınar'ın (2020) araştırmalarına göre, KKÖ'ler özellikle çocukların gelişim özellikleri ve kullanabilecekleri materyal, öğretim yaklaşım, yöntem ve teknikleriyle ilgili eğitime ihtiyaç duyduklarını belirtmişlerdir (Üzümcü & Çınar, 2020, s. 35).

Elde edilen verilere göre aday din görevlilerinin en fazla geliştirmeye ihtiyaç duydukları alanların Kur'an-ı Kerim ile Meslekî Bilgi ve Beceri olduğu anlaşılmaktadır. KKÖ'lerin hizmet öncesi eğitimlerde meslekî olarak yeterli eğitim alamamalarının bu sonuçta önemli bir etken olduğu düşünülmektedir. Onların bu ihtiyacı gerek görev öncesindeki okul eğitimleriyle gerekse hizmet içi eğitimlerle karşılanabilir. ADMEP de hizmet öncesi bir eğitim programıdır. Programda bu derslere yer verilmesi bize göre isabetli bir seçimdir. Peki, ADMEP dersleri adayların beklentilerini karşılayabilmiş midir?

b. Derslerin Beklentileri Karşılama Durumu

Toplamda 6 öğrenme alanı ve 10 ders üzerine planlanan ADMEP'te, derslerin beklentileri karşılama düzeyi başlı başına değerlendirilmiştir.

Tablo 11'de görüldüğü üzere, Kur'an-ı Kerim, Hadis, İlmihal, İslam Ahlakı ve Mevzuat derslerinde adayların beklentilerinin çoğunlukla karşılandığı; Kur'an Meali ve Din Hizmetleri Formasyonu derslerinde beklentilerin yarı oranda karşılık bulduğu, Akait-Kelam ve Dinî Musiki ile Meslekî Bilgi ve Beceri derslerinin ise beklentilerin yeterince karşılayamadığı anlaşılmaktadır. Anket formunda ilgili derslerin karşısına aday din görevlilerinin yazdığı kısa gerekçeler kategorize edildiğinde "müfredat yoğunluğu", "ezberlerin çokluğu" "dersin işlenme şekli", "çok fazla ödev verilmesi", "yeterli uygulama yaptırılmaması", "konuları yetiştirmek için hızlıca geçilmesi", "zaman yetersizliği", "ders kitabı eksikliği" ve "ilahiyattaki derslerin aynen tekrar edilmesi", "Formasyon derslerine alan uzmanlarının girmemesi" gibi nedenlerin oldukça fazla dile getirildiği müşahade edilmiştir.

Tablo 11. Derslerin Beklentileri Karşılama Durumu

Dersler		Yeterli	Kısmen	Yetersiz	Toplam
Kur'an-ı Kerim	N	76	41	2	119
	%	%63,9	%34,5	%1,7	%100
Kur'an Meali	N	59	50	10	119
	%	%49,6	%42,0	%8,4	%100
Akait-Kelam	N	20	54	45	119
	%	%16,8	%45,4	%37,8	%100
Hadis	N	76	38	5	119
	%	%63,9	%31,9	%4,2	%100
İlmihal	N	80	35	4	119
	%	%67,2	%29,4	%3,4	%100
İslam Ahlakı	N	79	26	14	119
	%	%66,4	%21,8	%11,8	%100
Din Hizmetleri Formasyonu	N	58	43	16	119
	%	%49,6	%36,8	%13,7	%100
Meslekî Bilgi ve Beceri (KKÖ Öğreticilik Bilgisi ve Hitabet)	N	23	64	31	119
	%	%19,5	%54,2	%26,3	%100
Dinî Musiki	N	41	56	22	119
	%	%34,5	%47,1	%18,5	%100
Mevzuat	N	81	27	11	119
	%	%68,1	%22,7	%9,2	%100

Bulgulara göre, adayların eğitime katılmadan önce geliştirme ihtiyacı duydukları bazı derslerde beklentilerinin karşılık bulduğu, bazılarında ise bunun gerçekleşmediği anlaşılmaktadır. KKÖ öğretmenleri için geliştirilmesi elzem olan Kur'an-ı Kerim derslerinin adayların beklentilerini yeterli oranda karşılamış bir düzeyde olması, programın hedefleri anlamında olumlu bir neticedir. Ancak benzer sonucun yine elzem nitelikteki Meslekî Bilgi ve Beceri derslerinde çıkmaması düşündürücüdür. Konuyla ilgili yaptığımız çözümlenmelerden ulaştığımız sonuçlara göre, aday KKÖ'lerin en fazla yakındığı derslerin Meslekî Bilgi ve Beceri dersleri olduğunu ifade edilebilir. Sınırlılıklar gereği adayların açık uçlu değerlendirmeleri yazılmasa da gruplandırma yapıldığında adaylar, bu derslerin üniversitede gördükleri pedagojik formasyon derslerinin tekrarı olduğunu, derslere alan uzmanı hocaların girmediklerini, takip edilen belli bir kitabın olmadığını, derslerle ilgili çok fazla materyal paylaşıldığını ve bu durumun özellikle sınavlarda

kendilerini ziyadesiyle yordüğünü, yeterli oranda staj ve uygulama yaptırılmadığını, gerek 4-6 yaş gerekse hafızlık formasyonuna dair yeterli bilgi ve beceri kazanamadıklarını belirtmişlerdir.

ADMEP'in hedefi, meslekî bilgi donanımına sahip, bu bilgiyi görevinde etkin biçimde uygulayabilen görevliler yetiştirmektir (ADMEP-KKÖ, 2023, s. 7). Daha ziyade görev öncesi eğitimlerde yetersizliği görülen ve sahada ihtiyaç hissedilen alanları geliştirmek için oluşturulan programın beklentileri hâlâ karşılamıyor olması üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Kaldı ki, aday KKÖ'ler ADMEP'e dinî yükseköğrenimlerini tamamlayarak gelmektedir. Onların hazır bulunuşluk düzeyleri akademi eğitiminin başarısı üzerinde doğrudan etkili olmakla birlikte, oluşturulan programın hedef ve kazanımlarının doğru belirlenmesi, içeriğin ihtiyaçları karşılayacak şekilde düzenlenmesi önemlidir. Bu nedenle, ADMEP'in öncelikli ihtiyaçlara cevap verecek biçimde şekillendirilmesi ve uygulamaya daha fazla ağırlık verilmesi gerekir.

4. Programın Diğer Boyutları ve Değerlendirilmesi

Eğitim programları, bir eğitim kurumunun amaçlarının gerçekleştirilmesine dönük tüm faaliyetleri kapsar. Öğretim, ders dışı faaliyetler, özel günlerin kutlanması, geziler, okul ortamı vb. bu çerçevenin içine girer (Ada, 2023, s. 43). Araştırma kapsamında sınırlılıklar çerçevesinde ADMEP'in dersler dışındaki faaliyetleri de değerlendirilmeye çalışılmıştır.

a. Uygulama/Stajlarla İlgili Görüş ve Düşünceler

Eğitimde staj, aday öğretmenlerin belli bir programa göre öğretim metot ve tekniklerini çevrelerindeki okullara gidererek bizzat uygulamalarıdır. Buna aynı zamanda tatbikat da denir (Alaylıoğlu & Oğuzkan, 1968, s. 372). ADMEP'te "aday din görevlilerinin Kur'an kursu öğreticiliğine daha iyi hazırlanmaları, eğitim süresince kazandıkları bilgi, beceri, tutum ve davranışların gerçek bir eğitim-öğretim ortamı içinde gerçekleştirebilme yeterliği elde edebilmelerini sağlamak amacıyla öğreticilik uygulamaları yapılacağı"(ADMEP-KKÖ, 2023, s. 79) ifade edilmektedir. Bu doğrultuda, aday KKÖ'lere eğitim programının II. döneminde haftada 6 saat olmak üzere toplamda 84 saat uygulama/staj yapmaları öngörülmüştür. Stajların sadece Kur'an kurslarında öğreticilik şeklinde değil, DİB'in hizmet sunduğu hastane, huzurevi, gençlik merkezi, yaşlı bakım ve rehabilitasyon merkezleri gibi mahallerde dinî danışmanlık ve rehberlik, gasilhanelerde cenaze yıkama ve kefenleme şeklinde yaptırılması istenmektedir. Bu doğrultuda ihtisas merkezi müdürlükleri, ilgili kurum ve

kuruluşlarla irtibat kurarak adı geçen mahallerde adayların staj yapmalarını sağlayacaktır (ADMEP-KKÖ, 2023, ss. 81-82).

Aday KKÖ'lere staj uygulamasıyla ilgili "Eğitim süresince yapılan staj uygulamasının verimli olduğunu düşünüyor musunuz?" şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Verilen cevaplar şöyle bir dağılım göstermiştir:

Tablo 12. Staj/Uygulama Verimliliği

Seçenekler	N	%
Evet, verimliydi.	28	23,5
Kısmen verimliydi.	52	43,7
Hayır, verimli değildi.	39	32,8
Toplam	119	100,0

Tablo 12'de görüldüğü üzere, aday KKÖ'lerin %23,5'i ilgili soruyu "evet, verimliydi" şeklinde cevaplamıştır. Stajların kısmen verimli olduğunu düşünenlerin oranı %43,7'dir. %32,8 oranında aday KKÖ stajların verimli olmadığını belirtmiştir. Açık uçlu olarak yaptıkları değerlendirmelerde adaylar konuyla ilgili şu hususları dile getirmişlerdir:

"Stajın en güzel tarafı, sorumlu olduğumuz tüm birimleri tanımaktır. Manevî destek alanlarının hepsini gördük. Yalnız 4-6 yaş stajı biraz az. 4-6 yaş formasyon derslerinde 10 saat teori anlatılacağına uygulama yapılsaydı ya. Formasyon derslerini zaten almıştık. Teoride boş olduk, pratik yapmadık."

"Burada her ne kadar teorik bilgiye bağlansak da yaparak, yaşayarak öğrenmek bambaşka. Sahaya inmemiz güzel oldu. Keşke daha çok inebilseydik. Haftada 1 gün az."

"Stajdaki rehber hocalar bize ne yapacağımızı anlatıp tavsiye vermek yerine bizleri yardımcı gibi kullandılar. Bunu yapmak yerine tecrübe paylaşımı yapılıp yol göstermeleri daha faydalı olurdu."

"Staj gününe ders konulması bizim için çok yorucu oldu. Staj gördüğümüz yere ulaşım da sıkıntılı oldu. Staj görmemiz bizim için çok faydalı oldu."

"Staj süresi yeterli değil. Daha fazla sahayı görmemiz gerekiyor. Bir de ulaşım konusunda kursiyerlere destek olunmalıdır."

"Yanlarına verdiğimiz hocaların bazılarının işleyişi güzel değildi. Hatta kimi hocalar, öğrendiğimiz formasyon bilgisiyle çelişen şekilde davranıyordu. Herkes farklı bir yere gittiğinden uygulamada farklılıklar oldu. Kimi rehber hocalar ilk günden bize görev yaptırmaya başladı."

"Alıştırma aşaması olmaması eksikti. Gider gitmez sınıflara girdik."

Herhangi bir toplantı, bilgilendirme vs. olmadı. Bizden beklentiler belirtilmedi. Bu tür eksiklikler bocalamamıza sebep oldu.”

“Staj uygulaması ilk yıl olması nedeniyle sistemsizdi. Ne yapacağımız tam olarak söylenmedi. Her kursta farklı uygulamalar ve yöntemlerle süreç işledi. Netlik olması çok önemli.”

“Hafız KKÖ’lerin staja gideceği kurstaki hocalar daha tecrübeli olup bizi sahada daha aktif hâle getirebilirlerdi. Hafızların 4-6 yaş kurslarında görevlendirilmeleri muhtemel olup onların da 4-6 yaş stajına tâbi olmaları yahut 4-6 yaş oyun etkinlikleri öğretilmesi iyi olurdu.”

“Staj uygulamasına 2. Dönemde başlandı ve yarım gün yapıldı. Yeteri kadar zaman verilmediği için verim alamadık. Staj için gittiğim kurslarda hocalardan istediğimiz verimi elde edemedik. Çünkü hocahanımlar bize işi biliyormuşuz gibi sınıfları bırakıp gittiler, çoğu zaman derse girmediler. Temennim stajın 1. Dönemden itibaren başlaması ve gün boyunca olmasıydı.”

“Öncelikle hem kurs hem de hocalar yetersizdi. Bize öğretilenlerle karşılaştığımızda çok fazla disiplin eksikliği gözlemledik. Aynı zamanda eleştiri kurum içerisinde kabul edilmiyor. Bu da büyük bir eksiklik.”

Nicel ve nitel verilerden, staj uygulamalarının pek de verimli geçmediği anlaşılmaktadır. Bu durumun biraz programdan, biraz uygulama şeklinden biraz da uygulama ortamından kaynaklandığı söylenebilir. Adaylar staja yeteri kadar zaman ayrılmadığını, staj yaptıkları kurslarda bazı hocaların farklı tavırlar sergilediklerini, kendilerine gereken rehberliğin yapılmadığını, stajın sadece öğreticilik ile sınırlı kaldığını ifade etmektedirler.

Öğretmen/öğretici olarak yetişecek öğrencilere kazandırılmak istenen bilgi, beceri ve davranışlar, programlara konulacak meslek bilgisi ders ve faaliyetleriyle sağlanır. Ancak etkili bir programda meslekî bilgiyle (teoriyle) saha uygulamaları anlamlı bir biçimde birleştirilmesi gerekir (Küçükahmet, 1986, s. 115). Uygulama/stajların öğrencilere faydalı olması, geniş ölçüde iyi düzenlenmesine bağlıdır. Bunu sağlamak için gereken çalışmalar yapılmalıdır.

Akademi eğitiminin, dolayısıyla da staj uygulamasının yeni olması itibarıyla uygulamada bazı sorunların yaşanması doğaldır. Bu tür problemler, alınan dönütlere göre süreç içerisinde çözümlenebilir niteliktedir. Öncelikle staj yaptırılacak ortamların uygunluğu önemlidir. Ayrıca rehber öğretmenlerin tecrübeli ve staj yaptırabilecek donanımda olması gerekir. Staj uygulamasıyla ilgili gereken bilgilendirmeler seminerle

rehber öğretmenlere verilmelidir. KKÖ'ler, programda da istenildiği üzere öğreticiliğin yanı sıra DİB'in diğer hizmet alanlarıyla da yerinde eğitimle bilgilendirilmelidir. Staj eğitiminin daha verimli olması için eğitim merkezi müdürlükleri ile ilgili kurumlar daha koordineli bir şekilde hareket etmelidir.

b. Sosyal Faaliyetler

Aday KKÖ'lerinden ADMEP süresince yapılan sosyal faaliyetleri değerlendirmeleri istenmiştir. Adayların cevapları şu şekilde bir dağılım göstermiştir:

Tablo 10. Sosyal Faaliyetlerin Yeterliliği

Seçenekler	N	%
Sosyal faaliyetler yeterliydi	9	7,7
Sosyal faaliyetler kısmen yeterliydi	42	35,9
Sosyal faaliyetler yetersizdi	60	51,3
Başka	6	5,1
Cevapsız	2	-
Toplam	119	100,0

Tabloda da görüldüğü üzere aday KKÖ'lerin %51,3'ü yapılan sosyal faaliyetleri yetersiz bulmaktadır. Yeterli bulanların oranı %7,7, kısmen yeterli bulanların oranı ise %35,9'dur. Bu sonuçlara göre, aday KKÖ'lerin eğitim süresince yapılan sosyal etkinlikleri yeterli görmedikleri anlaşılmaktadır.

Sosyal faaliyetler planlı, düzenli ve sistemli bir şekilde ders içi etkinliklere koşut bir şekilde yapıldıklarında eğitim-öğretim faaliyetlerinin başarısını artıran bir etmene dönüşürler (Köse, 2013, ss. 336-337). Özellikle eğitim programının özüne uygun faaliyetler, yapılan eğitim için uygulama alanı oluşturmasının yanında bireyleri olumlu yönde motive eder. Gezi, piknik ve spor karşılaşmaları gibi faaliyetler, dinlendirici ve eğlendirici etkilerinin yanı sıra eğitim açısından da etkilidirler. Aynı zamanda bu tür etkinlikler, eğitimcilerle öğrenciler arasında kaynaşmayı sağlar ("Eğitimde Sosyal Aktivitenin Önemi", t.y.). Dolayısıyla sosyal faaliyetler, eğitim etkinlikleri içinde önem verilmesi gereken bir husustur.

Okul çapında öğrencilerin bu ihtiyacını karşılayacak birtakım etkinlikler düzenlemek mümkündür. Bu doğrultuda topluca yemek, gezi, piknik vb. faaliyetler düzenlenebilir. Öğrencilerin spor ihtiyacını karşılayacak alanlar oluşturulabilir. Kültürel içerikli yarışmalar düzenlenerek öğrencilerin motivasyonu artırılabilir.

c. Eğitim Merkezi ve Genel İşleyişle İlgili Görüş ve Düşünceler

DİYA'ya bağlı dinî yüksek ihtisas/ dinî ihtisas merkezleri, personel eğitimi için özel olarak tesis edilmişlerdir. Ekseriyeti, katılan personelin yetişkin olduğu öngörüsüyle ihtiyaçlara uygun şekilde donatılmış eğitim merkezlerinin imkânlar noktasında farklılıkları olabilmektedir. Diğer taraftan akademi sürecinin işleyişi, eğitime katılan öğrencilerin/ kursiyerlerin motivasyonlarını doğrudan etkileyebilmektedir. Aday KKÖ'lere eğitim merkezlerinin durumu, eğitim süreci ve işleyiş ilgili bir soru yöneltilmiş, kendilerinden problemleri açık uçlu olarak ifade etmeleri istenmiştir. Cevaplardan bir kısmı şu şekildedir:

"4-6 yaş formasyon dersinde materyal eksikliği vardı. Kurs başında bunlar verilmeliydi. Sınav aralarında nefes alma payının verilmemesi verimi düşürmektedir. Staj ve uygulamaların çok az olması deneyim anlamında yetersiz kalmaktadır."

"Eğitim süresi olarak 8 ay çok uzun. En azından mezuniyet durumuna göre bir ayarlama yapılabilir. Harçlıklar yetersiz. Materyal sıkıntısı çok fazla. Bazı derslerin kitabı yok, bazı kitapların da seviyesi çok düşük."

"İzinler çok yetersiz. Erkeklerin ağırlıklı olduğu binada kadın personel çalıştırılması doğru değil. Kurs süresi azaltılmalı, sürekli sınav yapılmamalı."

"Akıbetimizi bilmeyişimiz, sürecin belirsiz oluşu bizi yıprattı. Maddî ve manevî açıdan yıprandık. Aileden ayrı kalmak vs. bayağı sıkıntılı oldu."

"Eğitim merkezi olan her ilde bayanlara sınıf açılmalı."

"Mahremiyet açısından kadın-erkek farklı binalarda eğitim alırsa daha verimli olur."

"Müfredat kesinlikle süreyle uyumlu değil. Bütün bilgiler yüklenmek isteniyor, hepsi havada kalıyor. Az olsun, öz olsun. İşlenen ders dolu dolu olsun."

"Aldığım eğitim için müteşekkirim. Teorik eğitimin yanında dava ruhu noktasında daha hassas olunmalı. Akademiyi bizlere sunan büyüklerimize hürmetlerimi sunarım."

"Öğrenciler arasında birikim olarak farklar var. DGS ile geçiş yapıp okuyanlar, pandemiden önce mezun olanlar, formasyonu olmayanlar, hazırlık okumamış, ilahiyatı dışarıdan okumuş, uzaktan eğitimde kendi yerine başkasını sınava sokmuş olanlar hep bir arada. Bütün bunların sadece buradaki başarıyla kategorize edilmesi, hocaların öğrenciyi tanıyamaması bir sorun."

"En büyük sorunumuz atanamama stresi. Maddî sıkıntı çok fazla çektik."

Ailesini geçindiren arkadaşlar işlerinden ayrılıp akademiye başladı. Maddî olarak çok mağdur olundu. Akademiye başlayanlara tam maaş verilmesi gerekli."

"Formasyon ve iletişim derslerinde farklı hocalarla olmamız ve sınavlarda fazla pdf'lere boğulmamız bizi strese soktu."

"Sınav stresinden dolayı derslerden gereken keyfi alamadım. Acaba burası sınavda çıkar mı diye düşünmek, sınav odaklı çalışmak verimliliği azaltıyor. Akademi sonunda tek bir sınav olmasını öneriyorum."

"Belirsizlik bizim en büyük problemimiz oldu. İlk olmanın verdiği bir muallaklık vardı. Biz bunun eksilerini gördük. Burada aldığımız puanlarla atanacak olmak bizi eğitimin tadını almaktan ziyade bir yarışa sürükledi."

"Sürecin daha sistemli ve hızlı yürütülmesi gerekiyor. Kendi kurumumuzda bile akademi tanınmıyor. Bu konuda camia bilinçlendirilmeli."

"Programın süre olarak aynen devam etmesini, ancak güncellenip daha iyi program sunulmasını ve kursiyerlerin malî imkânlarının daha iyi noktaya getirilmesini isterim."

"Sürenin sıkacak ve yoracak kadar uzun olmaması gerekli. Moral ve motivasyonu bozacak söylem ve davranışlardan uzak durulmalı. Daha çok mesleğe hazırlık açısından uygulamalar artırılmalı."

"Akademinin daha faydalı olması için motive edici programlar, konuşmalar, etkinlikler yapılmalı. Asla "kazanamazsanız, gidersiniz" gibi söylemlerde bulunulmamalı. Çünkü motivasyonu düşürüyor."

"Bence bu eğitim olmalı, fakat hepimizde şu endişe var: Ya kalırsak? Benim önerim, bu eğitim yine olsun, fakat göreve başladıktan sonra olsun. Gececek miyiz, kalacak mıyız endişesi bizi bitirdi. Bunun haricinde tüm hocalarımızdan Allah razı olsun. Kaç aydır kahrımızı çekiyorlar."

Sınırlılıklar nedeniyle ancak bu kadarıyla yetinebileceğimiz değerlendirmeler göz önüne alındığında problemlerin daha ziyade harçlıkların yetersizliği, programın uzunluğu, başarısızlık/atanamama endişesi, ders materyali eksikliği, sınavların doğurduğu stres, günlük ders saatinin fazlalığı, staj/uygulama noktalarında yoğunlaştığı görülmektedir.

Toplu ortamlarda, özellikle yatılı eğitimlerde bazı sıkıntıların yaşanması tabiidir. Birtakım problemlerin resmî prosedürlerden kaynaklandığı da bilinmelidir. Şikâyetlerin bir kısmı çözülebilir niteliktedir. Akademinin ilk öğrencileri olmaları ve sistemin ilk defa uygulanmasının adaylarda yarattığı kaygılar, doğru bir rehberlik ve bilgilendirmeyle

aşılabilir. En çok yakınılan meselelerden biri olan “harçlıklar”, makul bir seviyeye getirilebilir. Öğrencilerin faydalanacağı ders kitapları vb. materyallerin de en kısa sürede hazırlanılıp dağıtılması gerekir. Sınavların çok yapılması öğrenci motivasyonunu olumsuz etkilemektedir. Program yoğunluğunun sınav stresini artırması doğrudan öğrenci başarısına tesir etmektedir. Benzer durumlar farklı eğitim kurumlarında da yaşanmaktadır. Öğrenci motivasyonunu artıran rehberlik faaliyetleri ile sınav kaygısı azaltılabilir. Akademi müfredatıyla ilgili eğitim süreçleri izlenerek gereken iyileştirme ve sadeleştirme çalışmaları yapılabilir. DİYA başkanlığının bu noktada çalışmalar yapması beklenmektedir.

Sonuç ve Öneriler

Diyanet Akademisi (DİYA), Diyanet İşleri Başkanlığı'nda (DİB) hâlihazırda görev yapan personel ile yapılan sınavlarda başarı gösterip DİB bünyesinde hizmet etmeye aday olanların bilgi, beceri ve donanımlarını artırmak için oluşturulmuş yeni bir eğitim birimidir. Altyapı olarak geçmişe uzanan bir serüveni bulunan DİYA'da bazı süreçlerin de yeni olduğunu söylemek gerekir. Daha önce açıktan atama yoluyla yapılan personel istihdamı yerine akademi eğitimini başarıyla tamamlayanların göreve atanması bu yeniliklerden biridir. ADMEP, akademi sisteminde din görevlisi namzetlerinin katılmasının zorunlu olduğu ve eğitimi başarıyla tamamlamanın atanmak için yeterli kabul edildiği meslekî eğitim programıdır. Söz konusu programda derslerin çoğu ortak olmakla birlikte adayların unvan durumuna (KKÖ, İH, MK) göre bazı dersler farklıdır. İlk mezunlarını veren program üzerinde yapılan araştırmalar yeterli sayıda değildir. Yaptığımız bu araştırma, program üzerindeki ilk araştırmalardan biridir. Programın etkililiğini değerlendirme adına yapılan çalışmada, aday KKÖ'lerin görüşleri doğrultusunda şu sonuçlar elde edilmiştir:

Araştırmaya katılan aday KKÖ'ler, görev öncesinde kendilerini mesleğe hazırlayan bir eğitime kısmen ihtiyaç duymaktadırlar. Sonucun böyle olmasında adayların ilahiyat fakültelerinde aldıkları öğretmenlik eğitiminin önemli ölçüde etkisi olduğu düşünülmektedir. Yine işin saha boyutunu yeterince görmemeleri de buna tesir etmiş olabilir.

Aday KKÖ'ler, ADMEP'in beklenti ve ihtiyaçlarını kısmen karşıladığını ifade etmektedirler. Programın oldukça yoğun ve haftalık ders yükünün fazla olması, ezberlerin çok olması, ders çalışacak yeterli zaman olmayışı, özellikle pedagojik formasyon derslerinde bilinenlerin tekrar edilmesi, bazı derslerin gereksiz, uygulama ve stajların ise yetersiz olmasının bunda etkili olduğunu belirtmektedirler.

Aday KKÖ'ler, ADMEP'in kendilerine yeterli düzeyde meslekî bilgi kazandırdığını, meslekî beceri noktasında ise kısmen yeterli olduğunu ifade etmektedirler.

Aday KKÖ'ler, en fazla Kur'an-ı Kerim, meslekî bilgi ve beceri, mevzuat bilgisi alanlarında gelişime ihtiyaç duymaktadırlar.

Aday KKÖ'ler, ADMEP'te yer alan akait-kelam, dinî musiki ve meslekî bilgi ve beceri derslerinin beklentilerini yeterince karşılayamadığını belirtmektedirler.

Aday KKÖ'ler, yeterli zaman ayrılmaması, rehber hocaların tutum ve davranışları ve uygulama biçimi itibarıyla KKÖ stajlarının kısmen verimli olduğunu düşünmektedirler.

Aday KKÖ'ler, eğitim süresince yapılan sosyal faaliyetleri yeterli görmemektedir.

Aday din görevlileri, programın işleyişinden memnun olmakla birlikte, programın yoğunluğu ve uygulanma biçiminden, ders materyallerinin eksikliğinden, atanma sürecinin belirsizliğinden, çok sık sınav yapılmasından, izinlerin yetersizliğinden ve eğitim süresinin uzunluğundan, en çok da yetersiz harçlıklardan yakınmaktadırlar.

Bulgulardan hareketle ADMEP üzerine maddeler hâlinde şu önerilerde bulunmak mümkündür:

1. ADMEP'in içeriği sadeleştirilmeli, sahada ihtiyaç duyulan alanlara ağırlık verilmeli, gereksiz ders ve uygulamalar programdan çıkarılmalıdır.
2. Meslekî Bilgi ve Beceri dersleri, öğrencilerin alandaki ihtiyaçları gözeticilerle geliştirilmeli, pedagojik formasyon içerikleri Kur'an kursu öğreticiliğine uygun içerik ve yöntemlerle verilmelidir.
3. ADMEP'in daha fazla verim ve etkililiği için, programın haftalık ders yükü 32 krediyi aşmamalı, bunun için gerekli düzenleme yapılmalıdır.
4. Sınavlar, öğrenci motivasyonu bozmayacak şekilde düzenlenmeli, çok sık sınav yapmaktan kaçınılmalı, eğitim merkezleri arasında ortak sınav esasları belirlenip uygulanmalıdır.
5. Eğitimin yetişkinlere yönelik olması, evli ve çocuklu öğrencilerin bulunması ve yatılı eğitimin getirdiği zorluklar nedeniyle program süresi 6 ayla sınırlandırılmalıdır.
6. Gerek öğrencilerin çalışacakları gerekse eğitim görevlilerinin takip edecekleri akademiye özel ders kitapları en kısa zamanda

hazırlanmalıdır.

7. Aday din görevlilerinin bilgi ve becerilerin geliştirilmesi için gerek okul içi gerekse okul dışındaki meslekî uygulamalara önem verilmeli; özellikle staj uygulamasının daha verimli olması için gereken çalışmalar yapılmalı, kriterler belirlenmeli, staj uygulamasının takibatı yapılmalıdır.
8. Eğitim programının özüne uygun, öğrencileri motive eden sosyal ve kültürel faaliyetler düzenlenmeli, bu tür faaliyetlerin sayısı imkânlar ölçüsünde artırılmalıdır.
9. Aday KKÖ'lerin en çok yakındığı konulardan birisi olan harçlık meselesi çözüme kavuşturulmalı, özellikle evli görevlilerin durumu göz önünde bulundurularak onlara aile yardımı desteği verilmelidir.
10. DİYA yetkilileri, eğitim ve atanma süreçleriyle ilgili takvimler belirlenmeli, bilgi kirliliği oluşmaması için aday din görevlilerini resmî kanallarla bilgilendirilmelidir.
11. DİYA üzerine akademik çalışmalar artırılmalı ve teşvik edilmelidir.



Hakem: Dış, Bağımsız.

Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Yazar Katkıları:

Fikir: İE; **Kavramsallaştırma:** İE; **Literatür Taraması:** İE; **Veri Toplama:** İE; **Veri İşleme:** İE; **Analiz:** İE; **Yazma - orijinal taslak:** İE; **Yazma - inceleme ve düzenleme:** İE.

3. Etik Kurul İzni:

Bu çalışma için etik kurul izni, Ordu Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'nun 12.07.2023 tarihli ve 2023/244 numaralı kararı ile alınmıştır.

4. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

- ACUR, E. (2019). Öğretici Görüşleri Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kurslarındaki Değerler Eğitimi Uygulamalarının Değerlendirilmesi [Yüksek Lisans Tezi]. Sakarya Üniversitesi.
- ADA, S. (2023). Eğitime Giriş. Nobel Yayınları.
- Aday Din Görevlileri Mesleki Eğitim Programı (4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticisi), § Diyanet Akademisi Başkanlığı (2023).
- ALAYLIOĞLU, R., & OĞUZKAN, F. (1968). Eğitim. İçinde Ansiklopedik Eğitim Sözlüğü (Ss. 91-92). Arif Bolat Kitabevi.
- ASLANTÜRK, Z. (1999). Araştırma Metot Ve Teknikleri (4. Bs). İfav Yayınları.
- AYAS, O. (1998). Camilerde Görev Yapan İmamların Hizmet İçi Eğitim İhtiyaçları [Yüksek Lisans Tezi]. Ondokuz Mayıs Üniversitesi.
- AYDIN, M. Ş. (2008). Bir Din Eğitimi Olarak Kur'an Kursu. Dib Yayınları.
- AYDIN, M. Z. (2023). Öğretim İlke Ve Yöntemleri (2. Bs). Nobel Yayınları.
- BARDAKOĞLU, A. (2010). 3 Mart 1924 Kanunları Ve Diyanet. İçinde 21. Yüzyıl Türkiye'sinde Din Ve Diyanet (C. 1). Dib Yayınları.
- BAYKA, H. (2019). Öğretici Ve Veli Görüşleri Açısından Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)'nın Değerlendirilmesi [Yüksek Lisans Tezi]. Ondokuz Mayıs Üniversitesi.
- BULUT, M. (2003). Din Görevlisi Yetiştirme Sorunu Ve Diyanet İşleri Başkanlığına Eleman Yetiştiren Kurum Olarak İmam-Hatip Okulları (Tarihi Süreç İçinde Gelişmeler). İçinde I. Din Şûrası Tebliğ Ve Müzakereleri (Tdv İslâm Araştırmaları Merkezi; C. 2, Ss. 542-565). Dib Yayınları.
- BUYRUKÇU, R. (2005). Din Görevlisinin Mesleğini Temsil Gücü (2. Bs). Tdv Yayınları.
- BÜYÜKKARAGÖZ, S., & ÇİVİ, C. (1999). Genel Öğretim Metotları (10. Bs). Beta Yayınları.
- BÜYÜKÖZTÜRK, Ş., KILIÇ ÇAKMAK, E., AKGÜN, Ö. E., KARADENİZ, Ş., & DEMİREL, F. (2013). Bilimsel Araştırma Yöntemleri (15. Bs). Pegem Akademi Yayınları.
- DAM, H. (2018). Camilerde Din Eğitimi Ve Sorunları. İçinde Mustafa Köylü (Ed.), Türkiye'de Din Eğitimi Ve Sorunları (Ss. 275-318). Dem Yayınları.
- DAM, H., & ERTÜRK, İ. (2020). Diyanet İşleri Başkanlığı Mesleğe Hazırlık Eğitim Programının İçerik Ve Etkililiğinin Değerlendirilmesi. Ondokuz

- Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 48, Article 48.
<https://doi.org/10.17120/omuifd.725115>
- Dib İnsan Kaynakları Genel Müdürlüğü. (T.Y.). 2022 Yılı Diyanet Akademisi Aday Din Görevlisi (Kkö, İ-H, M-K) Alımı. Geliş Tarihi 24 Nisan 2024, Gönderen <https://insankaynaklari.diyamet.gov.tr/detay/822/2022>
- Diyanet Akademisi Meslekî Eğitim Yönetmeliği, Ş Resmî Gazete 32207 (2023).
- Eğitimde Sosyal Aktivitenin Önemi. (T.Y.). Milliyet. Geliş Tarihi 16 Mayıs 2024, Gönderen <https://www.milliyet.com.tr/egitim/egitimde-sosyal-aktivitenin-onemi-2045020>
- ERTÜRK, İ. (2021). Türkiye’de Din Görevlilerinin Hizmet İçi Eğitimi. İlahiyat Yayınları.
- FURAT, A. Z. (2012). Nitelikli Din Görevlisi Yetiştirmede İlahiyat Fakültelerinde Sürdürülen Eğitim-Öğretim Faaliyetlerinin Yeterliliği: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Konu Hakkındaki Düşünceleri. Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi), Xı(1), Article 1.
- KALAY, İ., & BİLEN, M. (2024). Diyanet Akademisi Aday Din Görevlileri Ders Notu Seçme Hadisler Kitabı Üzerine Bir Değerlendirme. Hafıza, 6(1), Article 1. <https://doi.org/10.56671/hafizadergisi.1413418>
- KAYADİBİ, F. (2003). Diyanet İşleri Başkanlığı Personelinin Eğitim Ve Bilgi Seviyesinin Yükseltilmesi. 2. Din Şûrası Tebliğ Ve Müzakereleri, 2, 426-432.
- KAYAPINAR, H. (2009). Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmet İçi Eğitim Hizmetleri. 4. Din Şûrası Tebliğ Ve Müzakereleri, 2, 808-832.
- KOCAMAN, K., & KOYUNCU, M. (2024). İlk Dönem Mezunu Aday Kur’an Kursu Öğreticilerine Göre Diyanet Akademisi. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi, 11, Article 11. <https://doi.org/10.56720/mevzu.1429639>
- KORKMAZ, M. (2020). 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlilikleri Üzerine Bir Araştırma. İlted: İlahiyat Tetkikleri Dergisi, 53, Article 53.
- KÖSE, E. (2013). Eğitim Kurumlarında Gerçekleştirilen Ders Dışı Etkinliklerin Sınıflandırılmasına Yönelik Bir Öneri. Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (Teke) Dergisi, 2(2), Article 2. <https://doi.org/10.7884/teke.151>
- KURT, Y. (2012). Kur’an’ın Korunmasında Hafızlık Müessesesi. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11(22), Article 22.

<https://doi.org/10.14395/Jdiv39>

KÜÇÜKAHMET, L. (1986). Öğretim İlke Ve Yöntemleri (2. Bs). Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları.

ÖZBEK, A. (1995). Günümüzde İrşat Görevi Yapacakların Eğitimi. 1. Din Şûrası Tebliğ Ve Müzakereleri, 1, 191-201.

ÖZDEMİR, Ş. (2007). Müftülerin Gözüyle Din Hizmetleri. Dem Yayınları.

ÖZDEMİR, Ş., & Arıcı, İ. (2011). Din Görevlilerinin Hazırlayıcı Eğitim Kursuna Yönelik Görüşleri. Dini Araştırmalar, 14(39), 87-103.

ÖZTÜRK, Ş. (1999). Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yaygın Din Eğitimi Ve Hizmet İçi Eğitim Faaliyetleri. İçinde F. Unan & Y. Hacaloğlu (Ed.), Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi Ve Öğretimi İlmî Toplantısı. Türk Yurdu Yayınları.

Tevhid-i Tedrisat Kanunu, Pub. L. No. 430 (1924).

Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, Pub. L. No. 2709 (1982).

ÜZÜMCÜ, M., & ÇINAR, N. (2020). 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitsel Yeterlikleri Ve Görev Yaptıkları Kurslarla İlgili Görüşleri. Trabzon İlahiyat Dergisi, 7(1), Article 1. <https://doi.org/10.33718/Tid.712965>

Vaizlik, Kur'an Kursu Öğreticiliği, İmam-Hatiplik Ve Muezzin Kayyımılık Kadrolarına Atama Ve Bu Kadroların Kariyer Basamaklarında Yükselme Yönetmeliği, Ş Resmî Gazete 28151 (2011).



EVALUATION OF THE DIYANET ACADEMY VOCATIONAL EDUCATION PROGRAMME ACCORDING TO CANDIDATE QUR'AN COURSE INSTRUCTORS

 İdris ERTÜRK^a

Extended Abstract

The Presidency of Religious Affairs (PRA) is a state institution in charge of conducting affairs related to the principles of belief, worship and morality of the Islamic religion, enlightening the society on religion and managing places of worship, with the aim of solidarity and integration of the nation. Today, in addition to its services in Turkey, the PRA has become an international organization providing services to Muslims in every region of the world and carries out its services through the personnel it employs.

The PRA organises in-service training activities for its personnel performing different duties to ensure their upbringing, to increase their service efficiency, to prepare them for higher duties and to bring them to a level that will appeal to today's people in terms of knowledge, skills and attitudes. These activities are carried out in training centers affiliated to the Presidency and in appropriate local environments, and training programmes prepared by the Presidency are applied in the trainings. These trainings, which are shaped with different programmes in terms of duration and content, are carried out with the support of expert training officers trained by the Presidency and the support received from the faculties of theology and other institutions.

With the legal amendment made in 2022, a paradigm shift was made in the recruitment and training of the personnel of the Presidency; the recruitment of personnel, which was previously done through open appointments, was abolished, in-service professional preparation trainings organized for newly

^a Asst. Prof., Ordu University, idriserturk@hotmail.com

appointed personnel were moved to pre-service, and a new unit was established under the name of the Diyanet Academy to provide these trainings. With the establishment of the Presidency of the Diyanet Academy, 6 months to 3 years of pre-vocational training was made compulsory for those who would serve as Imam-Hatip, Muezzin Kayyim, Qur'an Course Instructor and Preacher, and the specialization and Qiraat training, which had continued for up to three years in the in-service training conditions since 1976, was provided with a legal infrastructure independent of the in-service training limits. With the same legal amendment, the provincial organization of the academy was structured as religious high specialization centers, religious specialization centers and training centers; thus, the existing in-service training centers were transformed into religious specialization centers and the trainings for the titles of Muezzin-Kayyim, Imam-Hatip, Qur'an Course Instructor gained specialization status for these titles. With the new practice, instead of direct appointment, those who have successfully completed the training at the Religious Academy have been appointed.

In this study, "Candidate Religious Officers Vocational Training Programme (CROVTP-QCI)" organised by the Academy of Religious Affairs for candidate Qur'an Course Instructors (QCI) was examined. In the curriculum program prepared by the Training Programs and Coordination Department of the Diyanet Academy, the goal of the candidate religious officials' vocational training program is stated as "to train religious officials who are equipped with professional knowledge, who can apply this knowledge effectively in their duties, who are exemplary with their professional ethics and lives, who enlighten the society about religion, who have a high sense of belonging to the institution and self-confidence, who are open to innovation, who have developed communication and social participation skills, and who can use mass media effectively". This study, which is one of the first studies on the Religious Academy, is considered important in terms of evaluating the level of realization of the training objectives, identifying the problems encountered during the process and thus contributing to the program development processes.

In the study, survey research method, one of the quantitative research models, was used to reveal the opinions of the candidate Qur'an Course instructors who participated in the vocational training programme of the Religious Academy about the programme. The question "What are the opinions and thoughts of the candidate religious officials about the content, objectives and effectiveness of the Vocational Training Program?" constitutes the main problem of the study. In this direction, firstly, the

content of the program was examined in detail, and then the effectiveness of the training program was tried to be evaluated in line with the opinions of the participants.

The qualitative data obtained within the scope of the research were obtained by reviewing the relevant literature and were created using the content analysis method. Quantitative data was obtained through questionnaire technique.

The research data is limited to the opinions of 119 candidate Qur'an Course instructors who participated in the vocational training programme at the Religious Academy and the questionnaire questions created for data collection.

The study group of the research consists of candidate Qur'an Course instructors who participated in the "1st Term Candidate Religious Officers Vocational Training Programme (CROVTP)" held between 5 June 2023-19 January 2024 in Trabzon Ali Haydar Özak, Samsun Aşıkkutlu and Ordu Religious Specialization Centers. The participants were selected through random sampling.

The aim of the study is to draw attention to the importance of the vocational training program organized by the Diyanet Academy, to determine the existing structural and functional problems from the beginning to the end of the program, and to offer solutions to these problems, if any.

As a result of the research;

1. Candidate Qur'an Course Instructors, in general, do not consider the education they received from the schools they graduated from before the duty as sufficient to fulfill their profession, and for this reason, they need a training that prepares them for the profession before the duty,
2. The vocational training program organized by the Diyanet Academy partially meets the expectations and needs of the Candidate Qur'an Course Instructors; this is because the curriculum is quite intensive, the weekly course load is high, some courses are unnecessary, and the practices and internships are insufficient,
3. Candidate Qur'an Course Instructors evaluated the teaching internships as partially productive due to the lack of sufficient time, the attitudes and behaviors of the mentors and the way of implementation,
4. Candidate Qur'an Course Instructors do not consider the social activities carried out during training as sufficient,
5. Candidate Qur'an Course Instructors, although satisfied with the

functioning of the programme, complained about insufficient allowances, the uncertainty of the appointment process, too frequent exams, insufficient leave and the length of the training period.

Keywords: Religious Education, Religious Academy, Vocational Training, Candidate Religious Officer, Qur'an Course Instructor.



Peer-review: External, Independent.

Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Author Contributions:

Concept: İE; **Conceptualization:** İE; **Literature Search:** İE; **Data Collection:** İE; **Data Processing:** İE; **Analysis:** İE; **Writing – original draft:** İE; **Writing – review & editing:** İE.

3. Ethics approval:

Ethics Committee Approval for this study was obtained with the decision of Ordu University Social and Human Sciences Ethics Committee dated 7.12.2023 and numbered 2023/244.

4. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.





bilimname 52, 2024/2, 467-489

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 22.05.2024, Kabul Tarihi: 24.09.2024, Yayın Tarihi: 31.10.2024

doi: 10.28949/bilimname.1488404

WILHELM DİLTHEY'İN FELSEFİ PROJESİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Aziz Murat KARACA^a

Arslan TOPAKKAYA^b

Öz

Bu çalışma, Dilthey'in, tin bilimlerinin temellendirilmesi açısından oluşturmaya çalıştığı felsefi projesini konu edinmektedir. Temel problemimiz, Dilthey'in felsefi projesinin açığa çıkma koşullarının ve bu projenin genel hatlarının ne olduğu üzerinedir. Dilthey, döneminin önemli tartışmalarından birisi olan, doğa ve insan bilimleri arasında ne gibi farkların olduğuna yönelik tartışmayı ele alıp, kendisinin tin bilimleri olarak adlandıracağı insan bilimleri için metodolojik açıdan bir temellendirme vermek ister. Çünkü o dönemde insan bilimleri, doğa bilimlerinin etkisinde kalmış ve ağırlıklı olarak doğa bilimlerinin yöntemini kullanmıştır. Dilthey, bu tutumun yanlış olduğunu düşünerek doğa bilimlerinin etkili olan paradigmalarının, insan ve insanın içerisinde yer aldığı toplumu anlamakta nasıl yetersiz kaldığını çözümlenmek istemektedir. Nitekim, eğer tin bilimleri, bağımsız bir alan olacaksa ve aynı zamanda nesnel ölçekte sonuçlar verecekse kendisine ait yapısal çerçevesinin olması gerektiğini düşünmektedir. Bunun sonucunda ise insan bilimlerine yönelik kendi modelini temellendirmek istemektedir. Bu temellendirmede, kendisinden sonraki felsefeyi etkileyebilecek önemli fikirleri öne çıkarmıştır. Tarihsellik ve hermeneutik bu fikirlere dendir. İnsanın tarihsel bir varlık olduğunu vurgulaması bakımından tarihsellik fikrini ön plana çıkarmıştır. Benzer biçimde, insanın bütünselliğini idrak etmenin anlama ile mümkün olduğunu ve bu anlamanın da hermeneutik ile sağlandığını ifade ederek hermeneutik fikrini vurgulamıştır. Fakat her iki kavramı da geleneksel anlamlarından farklı olarak, amaçladığı proje kapsamında felsefi bağlamda ele almıştır. Bu çalışma, Dilthey'in bu projesini genel çerçevesiyle ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Mantık, Çağdaş Felsefe, Dilthey, Tin Bilimleri, Tarihsellik, Hermeneutik.



^a Doktora Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, karacamurat.a@gmail.com

^b Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, atopakkaya@erciyes.edu.tr

AN ANALYSIS OF WILHELM DILTHEY'S PHILOSOPHICAL PROJECT

Abstract

The purpose of this article is to analyze Dilthey's philosophical project. Our basic problem is why Dilthey wanted to constitute a theory of knowledge. Dilthey aimed to determine field of human sciences in terms of method by constituting a theory of knowledge. That is known as his philosophical project. He also criticized existing theories with a view to determining his own position. In this article, we will evaluate Dilthey's project in detail. German philosopher Wilhelm Dilthey has made significant contributions in human sciences in the 19th Century, for this reason, he is considered the prominent representative of the human sciences. Dilthey aimed to separate the human sciences from the natural sciences and to determine the autonomous field of the humanities and social sciences. Dilthey emphasizes this purpose in detail in his work titled *The Formation of the Historical World in the Human Sciences*, in which he attempts to ground the human sciences in terms of subject-matter and method. According to Dilthey, human beings have a life in which they become aware of their own existence. Hence, they participate in life with a view to understanding their existence. Dilthey thinks that inner experience can be understood historically, so he resorts to history in his theory of knowledge. He distinguishes between "Explanation" and "Understanding". According to him, while the concept of explanation belongs to natural sciences, the concept of understanding belongs to human sciences. Dilthey argues that there is the highest form of understanding. The highest form is to understand the whole itself which includes individual experiences by starting from individual experiences. According to him, best example of this form is hermeneutics. Hermeneutics enables human beings to understand themselves in structure to which they belong.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Logic, Contemporary Philosophy, Dilthey, Human Sciences, Historicity, Hermeneutics.



Giriş

Alman filozof Wilhelm Dilthey (1833-1911), 19. Yüzyılda, tin bilimleri alanına önemli katkılar sunmuştur. Bu sebeple de kendisi, tin bilimlerinin önde gelen temsilcisi kabul edilir. Dilthey, tin bilimlerinin doğa bilimlerinden güvenli bir şekilde ayrılmasını ve böylece tin bilimlerinin kendi özerk alanını belirlemeyi amaçlamıştır. Hatta bu amacından, *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu* adlı eserinde detaylı bir şekilde bahsetmekte ve tin bilimlerini yöntem ve konu bakımından temellendirmeye çalışmaktadır. Peki

bu amacının onun felsefi projesi ile alakası nedir? Bu sorunun cevabı onun tin bilimlerini nasıl ele aldığı ile alakalıdır.

Felsefe tarihi incelendiğinde görülmektedir ki; filozofların felsefi projeleri, yaşamda tespit ettikleri bir problemin çözümü ekseninde şekillenmektedir. Mesela 17. Yüzyılda Descartes ve Spinoza gibi birçok filozof, açık ve seçik bir bilgi için yöntem konusunu problem edinmişler ve bu problemi çözmek için de felsefi projelerini şekillendirmişlerdir. Bu örneklerden İlk Çağ felsefesine kadar geri giderek bulmak mümkün. Konumuza geri dönecek olursak, Dilthey'in felsefi projesi de, onun, yaşamda problem olarak tespit ettiği bir durum ekseninde şekillenmiştir. Şimdi söz konusu problemi felsefi bir zeminde nasıl çözmek istediğini inceleyelim.

Dilthey açısından felsefe ve tin bilimleri arasında önemli bir bağlantı vardır. Bu bağlantıyı, felsefeye yüklediği temel bir görevden hareketle temellendirmeye çalışır. Ona göre felsefenin temel görevi kapsamlı bir bilgi teorisi oluşturmaktır (Özlem, 2012, s. 22-23). Dilthey'e göre, nasıl ki doğa bilimlerinin sonuçlarını evrensel ve nesnel bir ölçekte kavrayabiliyorsak, tin bilimlerinin sonuçlarını da aynı nesnellikte kavrayabilmeliyiz. Kurulması gereken bilgi teorisi buna olanak vermelidir. Bu sebeple tin bilimlerinin, anlamaya dayalı bir bilgi teorisini gerektirdiğini düşünür. Demek ki Dilthey, oluşturmak istediği bilgi teorisi ile tin bilimlerinin işlevini kolaylaştırmak istemektedir. Tam da bu isteği sonucunda, o dönemin mevcut birkaç bilgi teorisini eleştirerek kendi teorisinin çerçevesini çizmektedir. Ona göre mevcut bilgi teorileri çeşitli yönlerden ya eksik ya da hatalıdır. Bu noktada iki ana teoriyi eleştiriden geçirir: Pozitivizm ve Kant'ın Transandantal Felsefesi. Öncelikle bu teorileri hangi açılardan eleştirdiğini görelim ve ardından da bir bilgi teorisi oluşturmak bakımından eleştirdiği teorilere karşı kendi pozisyonunu nasıl çizdiğini inceleyelim. Söz konusu felsefi projesi de tüm bu süreçleri içermektedir.

A. Dilthey'in Pozitivizm ve Transandantal Felsefe Eleştirisi

Dilthey'in dönemini göz önüne aldığımızda öne çıkan bir özellik söz konusudur. Söz konusu özellik, sosyal bilimlerin felsefeden ayrılmaya başlaması ve her bir bilimin metafiziksel bir temellendirme ihtiyacı duymadan kendi yöntemleri üzerinden nesnel bir kesinliğe kavuşma çabasıdır. Dilthey, bunu fark eder ve bu özelliğin, sanıldığı aksine, olumlu bir ilerleme olarak değil, nihayetinde bir probleme götüren bir gidişat olduğunu düşünür. Sosyal bilimlerin doğa yasalarıyla ilişkilendirilmesinin temel bir çıktı ile sonuçlandığı kanaatindedir. Ona göre bu çıktı, insanın, tarihsel ve toplumsal bağlarla kopuşudur (Makkreel, 1982, s. 41). Sosyal

yenilenme süreci, geçmiş ile şimdi arasındaki birliğin kopmasıyla sonuçlandığı için bu durum toplumsal yapının iletişim yollarını kapatmıştır (Topakkaya, 2016, s. 125). Dilthey için bu, net bir kriz durumudur. Bunun için öncelikle yanlış teorileri kritik eder ve kendi konumu itibariyle bir bilgi teorisi oluşturmak ister.

Dilthey'in kurmak istediği bilgi teorisinde tecrübe ve yaşam pratikleri önemli bir yer tutar. Bu açıdan bakıldığında pozitivizmle aynı konumdaymış gibi gözükse de tecrübe kavramına yüklediği anlam ile pozitivizmden ayrılmaktadır. Dilthey için pozitivizmin empirizmi eksiktir. Dilthey pozitivistlerden farklı olarak empirizmi içsel tecrübe ve madde-ruh birlikteliği ile ele almaktadır. Dilthey'in gözettiği bu madde-ruh birlikteliği ile ele alınmış empirizm, onun yaşam ve anlama teorisi için temel teşkil etmektedir. Nitekim Dilthey, insanı fiziksel ve psikolojik açıdan tüm boyutlarıyla değerlendirmektedir. Bu durum, Dilthey'in empirizminin, pozitivist empirizminden farklılaştığı noktadır (Topakkaya, 2016, s. 16). Pozitivist yaklaşımla bir de ortak noktası söz konusudur ki o da empirizme verdiği önemdir. Ona göre bilimin temeli empirik yaklaşımdan bağımsız düşünülemez. Bu nokta itibariyle kendi teorisi ve pozitivizm arasında yakınlık hisseder. Ancak farklılaştığı nokta yakınlığı noktadan öne çıkmaktadır. Peki bu ne anlama gelmektedir? Pozitivizm için tecrübe sadece fiziksel olanla sınırlanır. Böylece ruhsal, tinsel gibi duyuların yakalayamadığı şeyler tecrübenin dışında kaldığı için aynı zamanda bilimin de dışında tutulmalıdır. Bu yüzden pozitivistler için empirik veriler sadece duyu verilerdir ve niceliksel hesaplamalar da ancak bu verilerle mümkün olmaktadır (Giddens, 2014, s. 276). Böylece pozitivistler için bu verilerin elde edilemediği alan, araştırmanın yapılamadığı alandır. Yani olgusal olan gerçek, gerçek olan ise olgusaldır. Dilthey'e göre bu yaklaşım tecrübeyi yaşamdan koparmaktır. Çünkü yaşam, içsel tecrübe ve tinsel gerçekliklerden kopuk değerlendirilemez. O halde tecrübeyi bu ikisinden ayırmak esasında yaşamın kendisinden de ayırmaktır. Dolayısıyla denilebilir ki Dilthey için bilim, esasında deneyin bilimidir. Fakat bu deneyi yaşam tecrübesi ile genişletmek gereklidir.

Dilthey için gerçeklik, kendisini fiziksel ve tinsel birliktelikte gösterdiği için içsel gerçeklik de en az fiziksel gerçeklik kadar önemlidir. Pozitivizmin içsel ve tinsel tecrübeyi dışarıda tutmasını bir hata olarak değerlendiren Dilthey bu perspektif sonucunda, insanın, kendisini gözlemleme olanağının devre dışı kaldığını düşünmektedir (Özlem, 2015b, s. 41). Dilthey için hem içsel hem de dışsal tecrübenin esas alındığı bir bilgi teorisi geçelidir, çünkü içsel yaşantının gerçekliği tüm bilgi türleri için

sağlam bir zemindir. Dilthey, bu bakış açısını nereden açıklamaktadır? Dilthey sisteminde tecrübe kavramının salt fiziksel fenomenlerle sınırlı olmayışı onun bilinçte kurduğu bir birliktelikten gelmektedir. Dış dünya (fiziksel fenomenler) ve içsel canlılık (tinsel fenomenler) bilinçte birliktelik kazanır (Topakkaya, 2016, s. 18). Yani her iki gerçeklik bilinçte birliğe gelmektedir. Böylece insan, bilincin sürekliliği içerisinde tüm yaşam pratiklerinin birbiriyle bağlantısını kurmakta ve ihtiyaç durumunda birbiriyle mukayeseye sokmaktadır. Bunun sonucunda ise bir içsel tecrübe açığa çıkar. O halde Dilthey için empirik veriler, kuşatıcılık niteliğini ancak tinsel ve fiziksel gerçekliğin birlikteliğine nüfus etmesinden kazanır. Dilthey'in bu yaklaşımı, onu tam bir pozitivist olmaktan çıkardığı gibi tam bir idealist olmaktan da çıkarır. Nitekim spekülasyon metafiziksel sistemleri, gerçekliği parçaladıkları için dışarıda tutar. Bütüncül bir sistem kurmak için tecrübeyi içsel ve dışsal tüm yönleriyle ele almakta ve spekülasyona varabilecek metafiziksel söylemleri dışarıda tutmaktadır.

Bir diğer eleştiri ise Kant'ın transandantal felsefesindedir. Kant'ın transandantal felsefesinde bilgi (erkenntnis), tecrübe (erfahrung) ile başlar fakat bilginin bütünsel yapısı tecrübeden ibaret değildir. Dış dünyaya yönelik algılamalar bilginin ilk aşamasıdır. Daha sonra bu algılamalar sonucu elde edilen veriler zihindeki kategorilerde düzenlenir. Böylece Kant bilgiyi şu şekilde formüle eder: Bilgi, bir nesnenin tesis edilmesidir; bu ise, hissetme yetisinin (*sinnlichkeit*) a priori formları olan uzay ve zaman aracılığıyla elde edilen temsillerin, kategorilerin saf kavramları altına düşürülmesi sonucunda oluşur (Gözkân, 2018, s. 34-35). Dolayısıyla Kant, transandantal felsefe ile, aklın kategorilerinin düzenleyici rolüne işaret eder.

Dilthey için pozitivist empirizm yaklaşımı kadar Kant'ın söz konusu apriorizmi de yanıltıcıdır. Ona göre, Kant'ta insanın tarihsel olma özelliği, transandantal felsefenin apriori olma özelliğinden dolayı görmezden gelinmiştir. Kastettiği şu ki, Kantçı a priori sistem sabit ve mekanik bir yapıdayken, bilincin gerçek varoluş şartları, tinsel ve fiziksel gerçekliği birliğe getirmesinden dolayı canlı ve tarihsel bir sürece tabidir (Özlem, 2015a, s. 72-73). Yani söz konusu bilinç süreçleri gelişim gösteren bir yapıdadır. Özne, kendi yaşamına sahip olduğunun canlı bilincine sahiptir ve kendi yaşamının tinsel ve içsel gerçekliklerini anlama amacıyla yaşar. İçsel tecrübe tarihsel olarak geliştirilir. Bu sebeple, içsel tecrübeyi anlamak tarihselliği anlamayı gerektirir. Fakat ona göre, Kant'ın transandantal felsefesi bunu anlamaktan uzaktır. Bunun yanı sıra Kant'ın tecrübe kavramını da hatalı bulmaktadır. Ona göre Kant, her ne kadar geleneksel metafiziğin spekülasyon tarafını gözler önüne sermekle önemli bir adım atmış

olsa da, tecrübeyi sadece dışsal ve duyusal tecrübeye indirgeyerek kendisi de hata yapmıştır. Oysa Dilthey için, pozitivizm eleştirisinde de gördüğümüz gibi, aslolan içsel tecrübedir.

Dilthey, Kant'a yaptığı tarihsel akıl eleştirisinde, öznenin kurulumunun tarihi aşan bir biçimde yapılmasını hedef alır. Ona göre Kant'ın konumlandığı özne, tarih dışı akla sahip bir öznedir.¹ Böyle bir akıl ile özne, kendisi için son derece önemli olan içsel gerçeklikleri barındıran tinsel deneyim alanına nüfus edemez. Dilthey, Kant'ın tecrübe (erfahrung) kavramını bir hareket noktası olarak kabul eder ve bunun üzerinden doğanın ve tarihsel bilincin koşullarını inceler (Topakkaya, 2016, s. 130-131). Fakat Kant'tan farklı bir bilgi teorisi geliştirmektedir. Tarihsel aklın eleştirisi ile tarihsel bilginin hangi şartlarda mümkün olduğunu göstermeye çalışır ve ayrıca aklın mutlaklaştırılmasına da eleştirilerde bulunur. Tarihsel aklın eleştirisi üzerinden insanın kendisini ve insanın ortaya koyduğu tarihi ve toplumu anlamak ister.

B. Dilthey'in Bilgi Teorisi

Dilthey için, kendi döneminin etkili teorilerinden olan hem pozitivizm hem de Kant'ın transandantal felsefesi, bizzat yaşamı görmezden gelmesi itibarıyla kabul edilebilir değildir. O halde şu soru açığa çıkmaktadır: Dilthey'in bilgi teorisi nedir? Esasında bu noktaya kadar anlatılanlar ile Dilthey'in bilgi teorisinin genel çerçevesi belirginleşti. Ona göre, bilgi teorisi öncelikle tin bilimleri ile irtibatlı olmalıdır. Tin bilimlerinin inceleme konusu her ne ise o konu ile bağlantılı olmalıdır. Dilthey, tin bilimleri açısından ileri sürülebilecek her türlü akli düşüncenin sağlam bir zeminini oluşturabilecek kapsayıcı bir gerçeklikten hareket etmektedir. Dilthey, *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu* adlı çalışmasında bu durumu şu şekilde ifade eder:

“Tin Bilimleri hakkında ileri sürülen her türlü akli düşüncenin sağlam zeminini oluşturan oldukça kapsayıcı bir gerçeklikten hareket ediyorum. Doğa bilimlerinin yanında doğal, bizzat hayatın kendisinde türemiş; bundan dolayı da nesnelere birbirleriyle irtibatını sağlayan bir bilgi türü ortaya çıkmıştır. Kaynağını bu tür bilgilerden alan bilimler sırasıyla, tarih, milli ekonomi, hukuk ve devlet bilimleri, din bilimleri, edebiyat ve şiir çalışmaları, mekân sanatı ve müzik, felsefi dünya görüşleri ve sistemleri ve son olarak psikolojidir. Bütün bu bilimler aynı gerçekliğe işaret ederler: insan cinsi. Onlar bu gerçeklik bağlamında betimler, açıklamalar, yargılarda bulunur kavram

¹ Dilthey'in, Kant'ın tarih görüşüne yönelik düşüncelerinin detaylı bir okuması için bkz. (Rockmore, 2003).

ve teoriler oluşturur." (Dilthey, 2021, s. 18).

Alıntı yapılan bu pasajda da görüldüğü üzere, insanın kendisinden hareket etmeyen bir toplumsal-sosyal bilim düşünülemez. İnsandan hareket etmesi ise onun yaşamından hareket etmesidir. Bu da demektir ki, tin bilimlerinin konusu insanın yaşamıdır. Dilthey bu sebeple, tin bilimlerine ait bilgi teorisinin odak noktasının, insanın yaşamı olduğunu vurgular.

Tin bilimleri, insanı, tarihsel bütünlüğü içerisinde kavramaya çalışırken yaşamla irtibatlı olmalıdır. Dilthey'de yaşam, sadece belirli bir kişinin yaşamı olması bakımından önemli değildir. Belirli bir kişinin yaşamı bu durumun bir kısmıdır (Uygur, 1996, s.118). Yaşam, bütün insanların arasında olup-biten ilişkiler bütünü olmasıyla önemlidir. Yine aynı adlı eserinde yaşamı şöyle tanımlar: "Yaşam, dış dünya şartlarında oluşan ve insanlar arasındaki ilişkilerin karşılıklı etkileşiminden doğan bir bağlamdır ve o, bu bağlamın değişen zaman ve mekânlarda ortaya çıkan bağımsızlığı sayesinde anlaşılır" (Dilthey, 2021, s. 201). Bu tanımından da görebileceğimiz üzere, Dilthey için yaşam, insan-toplum-tarih üçlüsünün bir toplamıdır. Tin bilimlerinin dayanması gereken nokta da yaşamın bu özelliğidir. Fakat Dilthey, yaşamın birçok faktörünün dikkate alındığını, buna karşın tarih faktörünün aynı ölçekte dikkate alınmadığını düşünerek felsefi projesinde tarihselliğe çok önemli bir yer verir.

Dilthey'in kanaati şu yöndedir: Akıl, felsefe tarihi içerisinde bir şekilde dikkatlere konu olurken, insan hayatının tarihsel arka planı aynı ölçekte dikkatlere sunulmamıştır. Hatırlanacağı üzere Kant'a olan eleştirilerinden birisi de bu konu ile ilgiliydi. Ona göre, matematiksel modellemenin temelde olduğu bilimsel tavır, sosyal eylemlerin çözümlenmesi noktasında yetersiz kalmaktadır. Bu yetersizlikte tespit ettiği en belirgin neden, tarihselliğin görmezden gelinmesidir. İnsanın ve insanın içerisinde yer aldığı toplumun, saf mekanik doğa yasalarıyla ilişkilendirilmesi, insanın dinamik ve tarihsel özelliğinin görmezden gelinmesidir (Topakkaya, 2016, s. 124). Dilthey'e göre bilimler, inceledikleri nesne itibarıyla şekillenir. Bu nesnelere birisi, insanın içerisinde yer aldığı doğadır, diğeri ise insanın kendisinin bir ürünü olan tarihtir (Adugit, 2005, s. 247). Ve bunların her birisi kendisine özgü niteliklere sahiptir. Doğa, insanın yapıp-etmelerinden bağımsız bir işleyişe sahiptir. Buna karşılık tarihsel alan, insanlar arasındaki etkileşimin sonucunda şekillenir. Aynı zamanda, insanın tüm yapıp etmeleri tarihsellik içerisinde gerçekleştiği için tarih faktörü tüm insani edimlerin bir zeminidir (Masur, 1952, s. 95-96). İnsan, mekanik bir işleyişin olduğu doğada yaşasa da tarih faktörü sayesinde saf bir fiziksel nesne olmaktan kurtulur. Böylece

canlı ve dinamik durumları deneyimleyen bir varlık haline gelir. Bu ise, tarih ve insan yaşamının, birbirlerini karşılıklı olarak etkilediklerini gösterir. Bu sebeptir ki Dilthey, felsefi projesinde tarihselliğe vurgu yapar ve tarihselliği epistemolojik bir bağlama oturtmak ister (Stein, 1924, s. 330). Öyle ki bu vurgu, olgunluk dönemindeki hermeneutik çalışmalarında bile gözükecektir.

Dilthey, tin bilimlerinin konusu olan insan yaşamının, neden tin bilimlerinin konusu olduğunu gerekçelendirmek için açıklama ve anlama arasında da bir ayırım yapar. Ona göre açıklama, doğa alanında, herhangi bir nesnenin mekanik yasalar altında ele alınması ve bunun sonucunda analiz edilmesidir. Anlama ise, tinsel bilimlerin bir işi olup, ele alınan bir nesnenin tarihsel bağlamda değerlendirilmesidir. Bu sebeptir ki tin bilimleri, yöneldiği bir nesneyi, tarihsel bağlamı içerisinde ele almak ister. Dilthey'e göre anlama, kişinin kendi içsel deneyiminden yola çıkarak insanlığın ortak verilerine yönelik bir kavrayıştır. İnsan, kendi yaşamındaki yaşantı ifadelerinden yola çıkar ve bu işaretlerin bulunduğu tinsel bütünlüğü kavramaya çalışır (Becerme, 2004, s. 42). Bu sebeple, Dilthey'in felsefi projesi açısından öne çıkan kavram anlama kavramıdır. Nitekim metodolojik açıdan temellendirmeye çalıştığı tin bilimlerinin işini açıklama değil anlama olarak görür. Bu da demektir ki, yaşam, anlaşılabilir bir entite olması bakımından tin bilimlerinin konusudur.

Dilthey'de anlama kavramının bazı önemli özellikleri mevcuttur. Günlük yaşam ilişkilerinin işleyişini sağlaması, bilginin temelini oluşturması ve başka herhangi bir kavramla ikame edilemeyecek özgünlükte olması bu özelliklerdendir (Vanleene, 2012, s. 162). Önemli bir diğer özellik ise, anlamının, tüm insani çalışmaların kritik bir parçası olmasıdır. Dilthey, anlamının, tam da bu özelliği itibarıyla tin bilimlerinin bir işi olduğunu düşünmektedir. Peki anlaşılabilir olan nedir? Dilthey açısından bu soruya verilebilecek cevap yukarıda ifade edildi. Tin bilimlerinin konusu insan ve insanın yaşamı, işi ise anlamadır. Böylece açık bir biçimde söylenebilir ki, anlaşılabilir olan şey insan yaşamıdır. Dilthey için yaşamı anlamak, insanı anlamının önemli bir aşamasıdır. Bu noktada bir kavramdan bahseder: Yaşam ifadeleri. Dilthey'e göre tüm insani ilişkiler yaşam ifadeleri üzerinden kavrayışa gelir. Çünkü insan, en basit anlamada bile bazı işaretlere ihtiyaç duyar. Ona göre bu işaretler insanın dışarıdan edindiği ve kendi bilincinde değerlendirerek kavradığı verilerdir. Bu bakımdan, anlamının gerçekleşmesi için yaşam ifadeleri gereklidir.

Dilthey'e göre, anlamının kritik bir parçası olan yaşam ifadeleri,

insanın günlük yaşamında çeşitli şekillerde kendisini gösterir. Zihinsel bir arka planı olan her türlü eylemlerin ve bu eylemlerin ifade edilmesinde kullanılan tüm işaret ve sözcüklerin yaşam ifadeleri olduğunu söyler. Burada zihinsel arka plan nitelemesi önemlidir. Dilthey'e göre bir eylemin anlaşılabilmesi için sadece o eylemin algılanması yeterli değildir. O eylemin zihinsel arka planının da algılanması gerekir. Yani, bir eylemi gerçekleştiren bireyin, hangi zihinsel süreçle o eylemi ortaya koyduğu, eylemin anlaşılması açısından önemlidir. Tıpkı bir metinde, sözcüklerin açık bir biçimde neyi ifade ettiğini anlamak için metnin yazarının zihinsel arka planını bilmek gerektiği gibi (Vanleene, 2012, s. 164). Böylece Dilthey açısından zihinsel arka plan, bir eylemin yapısal kodlarını içermesi bakımından anlamın açığa çıkmasını sağlamaktadır. Bu ise Dilthey'in, eylemi gerçekleştiren failin bilinçli olma özelliğine, eylemin anlaşılabilirliği için vurgu yaptığını gösterir.

Dilthey'e göre, yaşam ifadelerini sistematik bir biçimde anlamak için yaşam kategorilerine ihtiyaç duyulur. Bunlar anlama sürecinin yapısal kategorileridir (Topakkaya, 2016, 40). Bu şu anlamdadır; yaşamın mevcut bağlantıları, yaşam kategorileri vasıtasıyla bilinç düzeyine çıkar. Çünkü Dilthey'e göre, nesnel gerçeklikler, ancak yaşam kategorileri sayesinde anlaşılabilir. Böylece yaşam kategorileri, bir nesnenin ya da bir olgunun düzenli bir biçimde kavranışı için temel bir öneme sahiptir. Kısaca yaşam kategorileri, insanın gerçeklikle irtibat kurmasını sağlamaktadır. Dilthey kategorileri sınıflandırmaktadır. Ona göre kategoriler formel ve gerçek olmak üzere iki çeşittir (Topakkaya, 2016, s. 42). Formel kategoriler doğrudan düşüncenin işleyişleridir. Bu sebeple doğaları gereği sonsuz ve formeldirler. Bu kategoriler gerçeklikle olan ilişkileri betimler. Eşitlik, farklılık, birlik, çokluk kategorileri formel kategorileridir ve sürekli bir biçimde gerçekliğin genel sıfatlarını temsil ederler. Öyle ki hem doğa bilimlerinin hem de tin bilimlerinin temel kategorileridir. Çünkü bizzat düşüncenin formudur.

Diğer kategori türü olan reel kategoriler ise sadece düşünce üzerinden temellendirilemeyen ve böylece yaşam bağlantılarına ve yaşamın içselleşmesine ihtiyaç duyan kategorilerdir. Dilthey bu noktada reel kavramının doğa bilimlerinde kullanıldığı şekliyle kullanılmaması gerektiğini vurgulamaktadır (Topakkaya, 2016, s. 42). Reel kavramı doğa bilimlerinde ayrı, tin bilimlerinde ayrı kullanım alanına sahiptir. Çünkü doğa bilimlerinin kavramları, tin bilimlerinin merkezinde bulunan anlama sürecinde geçerli değildir. Bu, Dilthey için önemli bir kriterdir ve bu kriterin göz ardı edilmesi, doğa bilimsel düşünce sınırlarının aşılması anlamına gelir.

O halde Dilthey, yaptığı bu ayırmada, formel kategorilerin en ayırt edici özelliğinin şeffaf ve açık olması, reel kategorilerin ise yaşam bağlantıları ile temellendirilmesi olarak belirler. Fakat Dilthey, bunun ötesinde bir kategorizasyonun çok da kolay olmadığı kanaatindedir. Çünkü kategorileri bütünlüklü bir şekilde tasnif etmenin açık bir metodu mevcut değildir. Yaşamda birbirlerine sıkıca bağlı olan reel kategoriler, kendi içlerinde geçişkenlik, sıralanma ve çeşitlilik gösterir. Dilthey, üç ana reel kategoriden bahseder; değer, amaç ve anlam kategorisi (Topakkaya, 2016, s. 49). Bu kategoriler, yaşam sürecinin zamandaki konumuna göre farklı işlev görür. Değer kategorisi ile şimdiki zamanı, yani mevcut olanı değerlendiririz. Amaç kategorisi üzerinden geleceği değerlendiririz. Nitekim amaç ve hedef koyarak bu amacı gerçekleştirip-gerçekleştiremediğimizi değerlendiririz. Anlam kategorisi ise, hatırlamayla mümkün olmaktadır. Böylece yaşam sürecinin yaşanmış kısımlarını anlayabilmekteyiz. Fakat Dilthey için, ne değerler ne de amaçlar kendi kategorileri üzerinden bir düzen teşkil etmezler. Bunlar kendi başına kaostur. Sadece anlam kategorisi bu kaostan bir düzen oluşturabilmektedir. Böylece anlam kategorisi öncelikli bir konum elde eder çünkü hayatın değer ve amaçlarını anlamlı bir bütüne çevirir.

1. Anlamanın Yüksek Formu: Hermeneutik

Dilthey, anlamanın temel formu ile yüksek formu arasında da bir ayırım yapar. Temel form, tek tek yaşantı ifadelerinin anlaşılmasıdır. Yüksek form ise, tek tek yaşantı ifadelerinden hareketle tümevarım yoluyla tek tek yaşantı ifadelerinin içerisinde bulunduğu bütünün kendisini anlamaktır. Bu bütün bazen, bir yazarın eseri bazen de bir sanatçının sanat eseri olabilir. Kısacası, bütünden kastedilen yapının kendisidir. Anlamanın yüksek formunda hermeneutiği konumlandırır.

Hermeneutik kavramının kökeni antik Yunan felsefesinde bulunmaktadır. Hermeneutik, *hermêneuein* teriminden türetilen bir kavramdır ve tercüme, açıklama ve yorumlama gibi herhangi bir anlamın genişletilmesine yönelik bir eylemi imler. Buradaki temel amaç şudur: başka bir dünyadan ve dilden gelen anlam bütünlüğünü, kişinin; kendi sahip olduğu dil ve kültüre tercüme etmesidir (Gülenç, 2017, s. 130). Felsefi hermeneutik de bu tercümenin felsefi bağlamda yapılmasıdır. Bu sebeptendir ki, felsefi hermeneutik, hermeneutiğin köklü gelişim süreci üzerine kurulmuştur ve bu kurulumun önemli katkı sağlayıcılarından birisi de Dilthey olmuştur.

Dilthey, hermeneutiği kullanarak anlamanın yüksek bir formunu geliştirmek ister. Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri* adlı çalışmasında, yaşamdaki mevcut görünüşlerin ustalıklı anlaşılması eylemini açıklama ve

yorumlama olarak nitelendirir (Dilthey, 2012, s. 94-95). Dolayısıyla Dilthey için hermeneutik, anlamının özel ve yüksek bir biçimi olarak karşımıza çıkar. Anlamının yüksek formunda öne çıkan anlama biçimi, parça-bütün ilişkisinin anlaşılmasıdır. Ona göre bu, söz konusu biçim açısından temel bir özelliktir. Dolayısıyla hermeneutik, parça ile bütünün ya da özel ile genelin ilişkilendirilmesi söz konusu olduğunda fonksiyon gösterecektir. Dilthey bunu kurumsal organizasyonlar üzerinden örnekendirir. Ona göre devlet-halk ya da mümin-kilise ilişkisi gibi ilişki biçimleri söz konusu olduğunda, bu ilişkilerin yetkin bir açıklaması hermeneutik üzerinden sağlanır (Dilthey, 2021, s. 246). Nitekim burada ortak ruha dayalı bir kontekst vardır ve bu kontekst, hem parçadan bütüne hem de bütünden parçaya doğru kurulacak bir ilişki ile çözümlenebilir. Dilthey' göre bu çözümleme hermeneutiğin işidir.

Dilthey, hermeneutik anlamada, parça-bütün ilişkisine de uygun bir şekilde, *özneler arasılık* (Intersubjektivität) fikrini merkeze koyar. Dilthey'e göre, kişinin kendi durumunu içselleştirdiği içsel tecrübe; tek başına kişinin, bireyselliğinin farkına varmasını sağlayamaz. Kişinin, kendi bireyselliğini fark etmesini sağlayan etken, başka kişilerle kendisini mukayese etmesidir (Dilthey, 2012, s. 92). Bu mukayese sonucunda kişi, kendi bireyselliğini tecrübe edebilir. Bu ise parça-bütün ilişkisinin, kişinin kendisi üzerinden hareket ederek diğer kişilerle ilişki kurması durumudur.

Dilthey için, bir insanın, içerisinde yer aldığı bu dünyayı bütünlüklü bir şekilde anlayabilmesinin yolu sadece kendisinden geçmez. İnsan, sadece kendisiyle sınırlı kalarak nitelikli bir anlama eyleminde bulunamaz. Ona göre insanın yer aldığı dünya, bir miras olarak devraldığı kültürel bir bütünlüktür. Bu bütünlüğü kişi sadece kendisi oluşturmadığı için sadece kendisiyle sınırlı kalarak da bu bütünlüğü anlayamaz. Ona göre bu dünya, kişilerin birbirlerine karşılıklı olarak etkide buldukları bir dünyadır. Böylece insanın bu dünyaya ilişkin nitelikli bir anlama eyleminde bulunması da ancak öteki insanlarla birlikte mümkün olmaktadır (Birand, 1998, s. 44). Bu görüşü ile Dilthey, *özneler arasılık* fikrini geliştirmektedir. Ayrıca hermeneutiği, anlamının neden yüksek formu olarak gördüğünü de bu görüşü itibarıyla anlayabiliyoruz. Hatırlanacağı üzere, anlamayı, kişinin kendi içsel deneyiminden yola çıkarak insanlığın ortak verilerine yönelik bir kavrayış olarak tanımlamıştı. İşte bu kavrayışın en yetkin biçimi, *özneler arası* bir faaliyet olan ve parça-bütün ilişkisinin çözümlendiği hermeneutiktir.

Dilthey'in, hermeneutik açısından *özneler arasılık* kavramını merkeze koymasının bir diğer önemli sebebi, *özneler arası* ilişkide dilsel ve sembolik

ifade biçimlerinin açığa çıkması durumudur. Söz konusu sembolik ifade biçimleri, hermeneutik anlam açısından önemlidir. Çünkü bu tarz ifade biçimleri dile bağlıdır ve bu ise yazılı metinlerin önemine işaret eder. Tam da bu sebeple Dilthey için, yazılı olan her zaman önceliklidir (Topakkaya, 2016, s. 198). Dilthey, hermeneutiği klasik anlamıyla bir anlama sanatı olarak kabul eder. Fakat bu anlama temel anlamadan farklı olarak açımlayıcı olmalıdır. Tin bilimlerinin konusu olan yaşantıyı, ifadeler üzerinden anlıyoruz. Fakat bu ifadeleri sözlü değil yazılı bir kontekt ile açımlayabiliyoruz. Bu sebeptendir ki Dilthey'e göre insani varoluş, kendini yazıda ortaya koyar. Yazılı metinleri yorumlamak insani varoluşu yorumlamak olacağı için buradan şu sonuç da çıkacaktır: hermeneutik, insani varoluşu yorumlama sanatıdır.

Dilthey için bu noktada, hermeneutiğin tarihle olan bağlantısı da açığa çıkmaktadır. Anlamanın yüksek formunda, yapıtın bütünsel anlamının açıklamasının hedeflendiğinden bahsettik. Dilthey için bir metnin bütünü anlamak için, o bütünselliği tarihsel açıdan söz konusu olan bir anlam bağlamında düşünmek, dolayısıyla o anlama indirgemek gerekir. Mesela, bir metnin bütünsel anlamı, tarihte gerçekleşmiş bir olayla birlikte düşünülebilir. Dolayısıyla, Dilthey'in vurguladığı şey, bir metnin anlaşılması için tarihsel bakışın dahil edilmesi meselesidir (Topakkaya, 2016, s. 205). Bu durum, metnin içerisindeki olguların, tarihsel anlamlarla mukayese edilmesine imkân verecektir. Tarihsel bakış, yazarın başlangıçtaki niyetini anlamayı kolaylaştırabilmektedir. Aslında Dilthey'in bu tarihsellik faktörünü devreye sokması, onun, insanı tarihsel bir varlık olarak görmesinden ileri gelir (Dilthey, 2021, s. 278). İnsan, tarihsel bir varlık olduğu için, onun bilişsel olarak tarihe yönelimi mümkündür.

Dilthey, tin bilimlerinde kullanılacak hermeneutik yöntem için biyografileri örnek verir. Özellikle otobiyografilerin, insanı tarihsel bütünlüğü içinde anlamanın ve böylece hermeneutik yöntemi uygulamanın önemli bir modelini sunduğunu düşünür (Özlem, 2013, s. 21). Ona göre otobiyografi, bir kişinin, tarihsel süreçte yaşamla birlikte geliştirilen bilincinin nasıl çalıştığını anlamasını sağlar. Bunun yanı sıra, kişinin özgeçmişinin üzerine düşünmesini de sağlar. Bir insan yaşamının tıpkı basamaklar dizisi gibi gelişip ilerlediğini düşünen Dilthey, böylesi bir yaşamın en iyi yorumlandığı yerin otobiyografi olduğunu vurgulamaktadır. Yaşam akışı, otobiyografi üzerinden tarihsel örüntü ile ilişkisi kurularak anlaşılır (Özlem, 2013, s. 21). Aynı zamanda biyografilerin anlam kategorisi için de önemli olduğunu düşünür. Dilthey'de anlam kategorisi, biyografi ile ilişkisi üzerinden üç farklı açıdan düzenlenmektedir. İlki, anlamın bütünlü olan ilişkisi üzerinden düzenlenmesidir. İkincisi, geçmiş ve gelecek zaman ile

olan ilişkisi üzerinden düzenlenmesidir. Üçüncüsü ise, bir insanın bütün bir insanlıkla olan ilişkisi bağlamında düzenlenmesidir. Böylece anlam kategorisinin biyografiler üzerinden değerlendirilmesi sonucunda bütünün parçalarıyla olan ilişkisi ifşa edilmektedir. Bu ifşa sonucunda ise bütün ve parça arasında nasıl bir etkileşim olduğu anlaşılmaktadır.

C. Dilthey'in Felsefi Projesi: Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu

Buraya kadar anlatılanlar sonucu ortaya çıkan temel kavramlar ile Dilthey'in felsefi projesinin çerçevesi görülmektedir: yaşam, tarihsellik, anlam ve hermeneutik. Dilthey'e göre insanın esas yanı onun tinsel dünyaya ait olmasıdır. Bu sebeptendir ki insanın kendi yaşamını kavrama biçimi, tarihsel konumundan hareketle anlama eylemidir. Bu ise doğa bilimlerindeki açıklamadan farklıdır. Dilthey, bu tür bir anlama eylemine dayalı kavrayış biçimini metodolojik açıdan temellendirerek tin bilimlerinin bir işi kılmak istemektedir. Anlamanın bir disiplin haline gelmesinde ise hermeneutik disiplinini net bir model olarak görmektedir. Tecrübenin transandantal koşullarının ne olduğuna dair bir araştırmayı anlamsız bulan Dilthey, bu tarz yaklaşımlara karşı, insanın yaşamını tarihsel bir bağlamda değerlendiren bir bilgi teorisi amaçlamış ve bu teoriyi de hermeneutik ile temellendirmek istemiştir (Topakkaya, 2016, s. 122). Bu yüzden de hermeneutiği felsefi bir bağlamda değerlendirmiştir. Girişte de ifade edildiği üzere, Dilthey bu amacını, *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu* adlı eserinde detaylı bir biçimde izah etmekte ve toplumsal yapıda iletişim kopukluğu olarak tespit ettiği kriz durumunu aşmak istemektedir.

Dilthey'e göre insan gerçekliği, fiziksel olanla psikolojik olan arasındaki bağlantı gibidir. Çünkü her ikisi de bu gerçeklik üzerinde bir aradadır. Dilthey, tarih, hukuk, devlet ve din bilimleri, psikoloji ve hatta felsefi dünya görüşlerinin fiziksel ve psikolojik hayat bağlamını kendi içerisinde taşıdığını düşünmektedir. Ona göre bunun en belirgin göstergesi de bilinç durumlarının yansımaları durumudur. Bilinç durumları sürekli olarak insanın davranışlarında, mimiklerinde ve sözcüklerinde kendisini gösterir (Dilthey, 2021, s. 19). Bilinç durumlarının kendisini gösterdiği davranışlar, mimikler ve sözcükler de; devletlerde, kiliselerde ve bilimsel yapılarda açığa çıkar. Tarih dediğimiz şey de bu süreç içerisinde hareket eder. Dolayısıyla bilinç durumlarının yansıdığı davranışlar ve sözcükler göz önüne alındığında, insan gerçekliğinin fiziksel olan ve psikolojik olanı beraber içerdiği anlaşılmaktadır. Fakat Dilthey, bu birlikteliğe rağmen yine de tin bilimlerinin, psikolojik olanla fiziksel olan arasındaki ayrımı

netleştirmesi gerektiğinden bahseder. Çünkü tin bilimleri, somutlama ile değil de soyutlama ile çalıştığının farkında olmak durumundadır. Soyutlamalar, yaşamdan hareketle gerçekleştirilen bir perspektif ile mümkün olur. Böylece insana dair tüm edimler, bu soyutlama sayesinde bir bağlama kavuşturulur (Dilthey, 2021, s. 20). O halde soyutlama, bizzat yaşama yönelik kavrayışı amaçlaması itibariyle fiziksel olandan daha çok psikolojik olanı konu edinir. Burada ise doğa bilimlerindeki yöntem ile çalışmak, daha başlangıçta bir çelişki doğurur. Çünkü doğa bilimlerindeki odak noktası fiziki işleyişe yöneliktir. Bu da demektir ki, bu odaklanma biçiminin, tinsel olanın nesne kılındığı bir çalışma alanında geçerli olması beklenemez.

Dilthey, sürekli olarak, doğa bilimleri ve tin bilimlerinin farklı işlevleri yerine getirdiğine dair ayrımlar yapmaktadır. Anlama-açıklama, soyutlama-somutlama gibi ayrımlar bu bağlamdadır. Kanaatimizce, yaptığı bu ayrımları onun felsefi projesi ile ilişkilendirebiliriz. Dilthey'e göre doğanın fiziksel katmanı tüm gerçekliği ile ortadadır. Genel-geçer fiziksel yasaları ile doğa, insan dahil tüm varlıkları kapsar. Yani doğanın fiziksel katmanı tüm somutluğu ile kendisini gösterir. Fakat, Dilthey'in ısrarla vurguladığı şey, insan açısından tüm gerçekliğin bundan ibaret olmadığıdır. Bu gerçekliğin yaşamı anlamak açısından önemli bir fonksiyonu olduğunu kabul eder. Mesela insan, bu gerçeklikten hareketle geriye doğru yaşama yönelir (Dilthey, 2021, s. 22). Geriye dönük bu yönelime, yaşantıya dönük yönelim der. İnsan açısından ancak bu yönelme itibariyle değer, amaç ve anlamın ortaya çıktığını düşünür. Fakat burada, Dilthey'in projesinin anlaşılması açısından dikkat edilmesi gereken nokta, gerçekliği doğanın fiziksel katmanı ile sınırlamamasıdır. Bu katman, insanın kendisini anlayabilmesi için önemli bir hareket noktasıdır. Yine de anlamının bütün zemini buradan ibaret değildir. Tam da bu nedenle doğadaki katmanların sınırlarını belirlemek istemektedir. Burada yapmak istediği, doğadaki diğer canlılarla olan; doğmak, beslenmek ve üremek gibi ortak özellikler dışında insanın otantik özelliklerinin keşfedilmesini sağlamaktır. Dilthey'e göre, bir amaç belirlemek, sorumluluk almak ve nihayetinde bir anlam ortaya koymak insanı diğer canlılardan ayıran eylemlerdir (Dilthey, 2021, s. 24). Bunlar, tarihsel varlık olan insanın otantik özellikleridir. Tin bilimlerinin irtibatlı olması gereken de söz konusu bu özelliklerdir ve bu özellikleri dikkate alması bakımından doğa bilimleri ile arasındaki sınır belirgin hale gelecektir (Dilthey, 2021, s. 26). Dilthey, bütün bilimsel çalışmalarda iki temel yaklaşımın geçerlilik kazandığını tespit etmektedir. Birincisi, psikolojik bağlamın bile doğa bilimlerinin kavram ve yöntemleriyle değerlendirildiği

yaklaşımıdır. Dilthey'in, bu yaklaşımı detaylı bir biçimde eleştirdiğini pozitivizm eleştirisi kısmında gördük. Bu yaklaşımın kişiyi kendisine yabancılaştırdığını düşünmektedir (Dilthey, 2021, s. 23). İkinci yaklaşım ise, Dilthey'in olumladığı ve bunun üzerine bir bilgi teorisi kurmak istediği, tarihselliğin dikkate alındığı anlama teorisidir. Dilthey'e göre, insanı, sadece duyuşsal algı ve bilgi ikilemi ile değerlendirmek onu bütünüyle fiziksel gerçekliğe indirgemek olur. Bu ise, insanı, doğa bilimlerine bırakmak demektir. Fakat insan, yaşamdaki çeşitli ifadeleri içselleştirerek ve bunları bilincinde anlamlı bir bütün haline getirerek algılar (Dilthey, 2021, s. 27). Dilthey'e göre bu durum, insanın, ancak kendisine ait metodolojisi olan tin bilimleri ile tam anlamıyla aydınlatılabileceğinin en belirgin gerekçesidir. Bu sebeptendir ki öncelikle pozitivizm ve Kant'ın transandantal felsefesi gibi dönemin güçlü paradigmasını eleştiriden geçirdi ve bunun üzerinden kendi pozisyonunu ifade etti.

Tüm bunlar sonucunda şu önermeyi ifade edebiliriz: Dilthey'in felsefi projesi, tarihsel ve toplumsal bir varlık olan insanı, fiziksel ve tinsel tüm yönleriyle ele alıp değerlendirebilecek bir bilimi, konu ve yöntem bakımından temellendirmek üzerinedir. Nitekim hem mevcut teorileri eleştirmesi hem de yeni bir bilgi teorisi oluşturması amacı ile bunu görmüş olduk. Bunun yanı sıra, bu bilime, özellikle tin bilimi dediğini dikkate alırsak eğer söz konusu önermemizi başka bir açıdan da gerekçelendirmiş oluruz. Dilthey, bu bilimin, daha öncelerde moral bilim ve kültür bilimi ifadesiyle adlandırıldığını fakat bu adlandırmaların, söz konusu bilimin amacını tam olarak açık kılmadığını düşünmektedir. Hedeflenen amacı belirgin kılabilen en ideal adlandırmanın tin bilimi olduğunu ifade eder (Dilthey, 2021, s. 26). Böylece, amaçladığı bilimin henüz yeterli ölçekte oluşturulmadığını düşünmesi sonucunda felsefi projesini bu amaca angaje ettiğini görmekteyiz. Elbette bu noktada Dilthey'in, kurmak istediği projesini neden bir bilim olarak adlandırdığı sorulabilir. Dilthey bu soruyu şöyle yanıtlamaktadır: Bilim, kendisinden hareketle kavramlar kümesinin oluşturulduğu ve bu ekseninde ilgili bir problemin nesnel ölçekte çözüme kavuşturulduğu bir sistemdir (Dilthey, 2012, s. 22). Bunun üzerinden tin bilimleri de tarihsel-toplumsal bir gerçeklik olan insanı nesnel bir ölçekte kavrayabilmelidir.² Tin bilimlerinin bilim kavramı altında

² Dilthey bu nesnellığe yönelik tip kavramını geliştirmektedir. Ona göre tip kavramı, belirli bir sınıfın kolektif yönünü açığa çıkarır. İnsan, tarihin şimdye kadarki akışına bakarak tip kavramları elde eder ve bunlarla da yeniden tarihe yönelir. Böylece tarihsel-toplumsal insana yönelik belirli dünya görüşü tiplerine ulaşır. Dolayısıyla Dilthey bu kavram ile

değerlendirilmesini bu biçimde izah eder. Buradan hareketle şunu ifade edebiliriz: Dilthey'e göre insanın fiziksel-tinsel boyutunun nesnel bir bilgisi mümkündür. Sadece gerekli olan yöntem sağlanmış değildir. Dilthey'in projesi doğrudan bu yöntemin oluşturulmasına yöneliktir. *Tin Bilimlerine Giriş* adlı yazısında bu amacını açık bir biçimde izah eder: Francis Bacon ve Sir John Herschel nasıl ki doğa bilimlerinin yöntem ve ilkelerini betimleyen çığır açıcı yapıtlar ortaya koyduysa, tarihsel-toplumsal gerçekliği konu edinen tin bilimler için de benzer yapıtlar ortaya konulmalıdır (Dilthey, 2012, s. 19-21). Dilthey, çalışmalarını bu açığı gidermeye tahsis etmiştir. O halde Dilthey'in felsefi projesi, tin bilimleri için kapsamlı bir bilgi teorisi oluşturma projesidir. Dolayısıyla kitabının ana başlığı olan "tarihsel dünyanın tin bilimlerinde kuruluşu" ifadesi Dilthey'in felsefi projesinin en özet ifadesidir.

Sonuç

Dilthey, tin bilimlerinin doğa bilimleri karşısındaki önemine ve bağımsızlığına dikkat çekmesi, tarihsel perspektife vurgu yapması ve hermeneutiği felsefi bağlamda değerlendirmesi gibi bazı eylemleri ile felsefi birikime önemli katkılar sağlamıştır. Bunun sonucunda özellikle sosyal bilimlerde, insana dair olguların doğa bilimlerinin metodolojisiyle değerlendirilip-değerlendirilemeyeceği ve değerlendirilmesi durumunda insanın saf-fiziksel bir nesneden ibaret mi olacağı soruları güncelliğini korumuştur.

Dilthey için, insan gerçekliğinin temeli olan tarihsel dünyanın kuruluşu, tin bilimlerinde gerçekleşmektedir. Burada bir idesel ilişki mevcuttur ve bu ilişkide yaşantı ve anlama temeli üzerine kurulu olan tarihsel dünyanın özü kendi varlığını bulur. Doğa bilimlerinin konusu fiziki nesnelere ve bu nesnelere analiz eden bir yöntem mevcuttur. Fakat aynı yöntemin tin bilimlerinde geçerli olmadığını düşünür. Tin bilimlerinde anlamaya dayalı bilgi teorisinin gerektiği kanaatindedir. Mevcut paradigmlar sonucunda toplumsal yapıda iletişim yollarının kapanması krizinin olduğunu düşünen Dilthey, insanın kültürel ve tarihsel konumuna dikkat çekerek tin bilimlerine önemli bir perspektif sunmuştur. Günümüzde daha çok sosyal bilim olarak adlandırılan alanda bir ekol oluşturacak kadar etkili olduğu kabul edilir. Mesela *İnsan Bilimlerinin Felsefi Eleştirisi* adlı eserinde Roy Bhaskar, toplumun hangi açılardan doğa ile aynı ölçekte incelenebileceği sorusuna cevap verebilecek iki rakip damar tespit eder.

nesnel bir zemin oluşturmak istemiştir. Detaylı bir inceleme için bkz. *Özlem, Metinlerle Hermeneutik Dersleri 2*, 316-317.

Bunlardan birisinin pozitivist gelenek, diğersinin ise Dilthey'in öncülük ettiği hermeneutik gelenek olduğunu ifade eder. Bu ise Dilthey'in, söz konusu alan için ne kadar önemli olduğunu örneklerindedir. Ayrıca Dilthey'in sunduğu perspektifin etkilerini çağdaş filozofların çalışmalarında görmek mümkün. Dilthey'in tarih ve hermeneutik üzerine düşünceleri, Heidegger, Gadamer ve Ricoeur gibi filozofların çalışmalarını doğrudan etkilemiştir.

Dilthey çeşitli açılardan eleştiriler de almıştır. Bu eleştirilerden birkaçına değinmek Dilthey'in etkisinin anlaşılması açısından yerinde olacaktır. Bu eleştirilerden birisi tarihsellik düşüncesi üzerine olmuştur. Mesela neo-Kantçılardan birisi olan Heinrich Rickert, tinsel alana, doğa bilimlerinin genelleştirici yöntemleriyle yaklaşmanın bir kriz yarattığını düşünmesiyle Dilthey ile fikir birliği sağlasa da tarihsel perspektif konusunda ayrışır. *Kültür Bilimi ve Doğa Bilimi (Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft)* adlı eserinde, dogmatik pozitivist yaklaşımın tin bilimlerinde bir kriz yarattığını ifade ederek Dilthey'in uyarısını sürdürür. Fakat ona göre Dilthey, tarihsel perspektifin nasıl olması gerektiği konusunda yanılmaktadır. Rickert'e göre tarihsel perspektifin esas fonksiyonu, herhangi bir olgunun bir bütünsellik içerisinde değerlendirilmesini sağlamak değildir. Tarihsel perspektif, mevcut bir olgunun bireyselliğine vurgu yapmayı mümkün kılar. Çünkü Rickert için tarihte tekrar yoktur ve her tarihsel dönemde birbirlerinden farklı olgular açığa çıkar. Önemli olan bu olguların tarihteki otantikliğine dikkat çekmektir. Tarihsel perspektif bunu sağlar. Rickert, bu bakış açısından hareketle doğa bilimleri ve tin bilimleri arasındaki farka da işaret eder. Ona göre doğa bilimleri, olguları genelleştirici bir perspektifle değerlendirirken tin bilimleri bireyselleştirici perspektifle ele alır. Farklı bir açıdan Edmund Husserl de Dilthey'in tarihsel perspektifine eleştiriler getirmiştir. *Kesin Bilim Olarak Felsefe (Philosophie als strenge Wissenschaft)* adlı eserinde hem Dilthey'e hem de genel anlamıyla tarihselciliğe eleştirilerini izah eder. Temelde söylediği şey şu ki, Dilthey'in bilgi teorisi, nesnellığı mümkün kılmaktan uzaktır. Bunun en temel nedeninin de tarihsel perspektif olduğunu ifade eder. Husserl'e göre bilinç, tarihselliği itibariyle değil özsel yapısı itibariyle özerktir. Oysa Dilthey'de bilincin özerkliğinin, tarihsel akışa dayandığını düşünür. Husserl'e göre bu bakış açısı, bilinci olumsuz hale getirmek ve bilgiyi de göreceli kılmaktır. Bunun sonucunda ise nesnel bir bilgi teorisinden bahsetmek mümkün değildir.

Bir diğer eleştiri de hermeneutik görüşüne yönelik olmuştur. Dilthey'in hermeneutik üzerine görüşlerinin en bilinen muhaliflerinden birisi Hans-Georg Gadamer'dir. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem (Wahrheit und*

Methoden) adlı eserinde Dilthey'in hermeneutik görüşünü kritik eder. Dilthey'in, nesnel tarihin objektiflik perspektifi üzerinden değerlendirilmesi düşüncesine katılmaz. Dilthey'in hermeneutik anlayışını da söz konusu düşüncesinin bir sonucu olarak değerlendirir ve bu anlayışın, hatalı bir hermeneutik biçimi olduğu kanaatindedir. Gadamer'e göre yaşamı, Dilthey'in tespit ettiği gibi, nesnel ölçütlerle açıklamak mümkün değildir. Bu açıdan, böylesi bir amacı da gerçekçi bulmaz. Dolayısıyla hermeneutiği böylesi bir amaç çerçevesinde değerlendirmenin yanlış bir yaklaşım olduğu kanaatindedir. Gadamer'e göre hermeneutik, nesnel bir bilgi edinmeyi sağlayan anlama biçimi değildir. Bu biçimdeki bir yaklaşım, hermeneutiği sınırlandırmaktır. Hermeneutik, bir bilgi teorisinin yöntemi değil, doğrudan insanın tecrübesiyle tamamlanan bir edimdir. Yani, Gadamer'e göre anlamak, insanın var olma biçimidir. Anlamak, anlaşılacak şeyin varlığına katılma eylemidir. Hermeneutiğin de bu bağlamda ele alınması ve bir bilgi teorisinin metodu olarak değerlendirilmemesi gerektiğini ifade eder.

Katkılarına olan vurgulamalar ve aldığı eleştirilerden de görüldüğü üzere, Dilthey, tin bilimlerini konu ve yöntem bakımından temellendirebilecek bir bilgi teorisi oluşturma amacıyla birçok disiplin bağlamında değerlendirilebilecek çok sayıda düşünce ortaya koymuştur. Böylece Dilthey'in felsefi projesinin etkisinin çağdaş felsefede güncelliğini koruduğunu söyleyebiliriz.



Hakem: Dış, Bağımsız.

Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Yazar Katkıları:

Fikir: AMK-AT; **Kavramsallaştırma:** AMK-AT; **Literatür Taraması:** AMK-AT; **Veri Toplama:** -; **Veri İşleme:** -; **Analiz:** -; **Yazma - orijinal taslak:** AMK-AT; **Yazma - inceleme ve düzenleme:** AMK-AT.

3. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

4. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.




KAYNAKÇA

- ADUGIT, Y. (2005). Dilthey'de Tin Bilimlerinin Temellendirilmesi ve Sorunları. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 22(2), 245-260.
- BECERMEN, M. (2004). Dilthey, Heidegger ve Gadamer'de Anlama Sorunu. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(6), 35-66.
- BIRAND, K. (1998). Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama. İçinde *Kamıran Birand Külliyyatı* (ss. 13-78). Akçağ Yayınları.
- DILTHEY, W. (2012). *Hermeneutik ve Tin Bilimleri* (D. Özlem, Çev.). Notos Kitap Yayınevi.
- DILTHEY, W. (2021). *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu* (A. Topakkaya, Çev.). Fol Yayınevi.
- GIDDENS, A. (2014). Pozitivizm ve Eleştiricileri. İçinde Mete Tunçay, Aydın Uğur (Ed.), & L. Köker (Çev.), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* (ss. 267-319). Kırmızı Yayınları.
- GÖZKÂN, H. B. (2018). *Kant'ın Şemsiyesi: Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*. Yapı Kredi Yayınları.
- GÜLENÇ, K. (2017). Wilhelm Dilthey'da Hermeneutik Yaklaşım ve Açmazları. *Cogito*, 89, 129-145.
- MAKKREEL, R. A. (1982). Husserl, Dilthey and the Relation of the Life-World to History. *Research in Phenomenology*, 12, 39-58.
- MASUR, G. (1952). Wilhelm Dilthey and the History of Ideas. *Journal of the History of Ideas*, 13(1), 94-107.
- ÖZLEM, D. (2012). *Metinlerle Hermeneutik Dersleri 1*. Notos Kitap Yayınevi.
- ÖZLEM, D. (2013). *Metinlerle Hermeneutik Dersleri 2*. Notos Kitap Yayınevi.
- ÖZLEM, D. (2015a). *Kant Üstüne Yazılar*. Notos Kitap Yayınevi.
- ÖZLEM, D. (2015b). *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. Notos Kitap Yayınevi.
- ROCKMORE, T. (2003). Dilthey and Historical Reason. *Revue Internationale de Philosophie*, 57(226 (4)), 477-494.
- STEIN, L. (1924). Historical Optimism: Wilhelm Dilthey. *The Philosophical Review*, 33(4), 329-344.
- TOPAKKAYA, A. (2016). *Wilhelm Dilthey ve Felsefesi*. Say Yayınları.
- UYGUR, N. (1996). *Kültür Kuramı*. Yapı Kredi Yayınları.

VANLEENE, S. M. A. (2012). Wilhelm Dilthey'da "Anlama" Üzerine. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 52(1), 159-171.



AN ANALYSIS OF WILHELM DILTHEY'S PHILOSOPHICAL PROJECT

 Aziz Murat KARACA^a

 Arslan TOPAKKAYA^b

Extended Abstract

The purpose of this article is to analyze Dilthey's philosophical project. Our basic problem is why Dilthey wanted to constitute a theory of knowledge. Dilthey aimed to determine field of human sciences in terms of method by constituting a theory of knowledge. That is known as his philosophical project. He also criticized existing theories with a view to determining his own position. In this article, we will evaluate Dilthey's project in detail.

German philosopher Wilhelm Dilthey has made significant contributions in human sciences in the 19th Century, for this reason, he is considered the prominent representative of the human sciences. Dilthey aimed to separate the human sciences from the natural sciences and to determine the autonomous field of the humanities and social sciences. Dilthey emphasizes this purpose in detail in his work titled *The Formation of the Historical World in the Human Sciences*, in which he attempts to ground the human sciences in terms of subject-matter and method.

There is, according to Dilthey, a significant connection between philosophy and human sciences. He attempted to ground this connection on the basis of fundamental task he attributed to philosophy. He supposes that philosophy's fundamental task is to constitute a comprehensive theory of knowledge. We must be able to understand the results of human sciences in just the same way as natural sciences on an objective scale. The theory of knowledge in question must provide this condition. For this reason, human sciences requires a theory of knowledge based on meaning. According to Dilthey, theory of knowledge must able to facilitate the function of human sciences. Based on this idea, he criticises the current theories and frames his own

^a Prof., Erciyes University, karacamurat.a@gmail.com

^b Assoc. Prof., Erciyes University, atopakkaya@erciyes.edu.tr

theory of knowledge. He thinks that current theories are mistaken in several respects. He criticises two main theory at this point: Positivism and Kant's Transcendental Philosophy.

Experience and life practices have an important place in the Dilthey's theory of knowledge he wants to constitute. When it is considered from this perspective, he agrees with positivism in that he regard experience. Different from positivists, however, Dilthey evaluates empiricism with inner experience and unity of matter and spirit; therefore, this perspective is very significant for his theory of knowledge. According to positivism, a work area where quantitative data cannot be obtained is a place where research cannot be done. Dilthey argues that this activity in question to separate experience from life. According to him, life is the sum of both material and spiritual experiences.

Another criticism made by Dilthey is about Kant's transcendental philosophy. According to Dilthey, Kant's apriorism is as misleading as positivism's empiricism approach, for owing to the a priori feature of transcendental philosophy, various aspects of historical life in Kant's philosophy were ignored. Kantian a priori system has a fixed and mechanical structure whereas the essential structure of consciousness is subject to a living and historical process on the grounds that it brings material and spiritual reality to unity. Consequently, consciousness has a constantly developing and self-renewing structure. According to Dilthey, human beings have a life in which they become aware of their own existence. Hence, they participate in life with a view to understanding their existence. Dilthey thinks that inner experience can be understood historically, so he resorts to history in his theory of knowledge. According to him, the theory of knowledge should come into contact with the human sciences and investigate their topic. Dilthey defined his own theory of the knowledge as a theory interacting with theoretical disciplines that attempt to make sense of the world.

Dilthey thinks that real knowledge is the knowledge of human life. At this point, he mentions a main concept: *lived experience (Erlebnis)*. Dilthey believes that lived experience includes our purposes, values etc. in life and whenever we want to understand our existence, we resort to it. Lived experience is unity of inner and outer experience; therefore it enables humans to understand life in all aspects. At this point, the concept of understanding is important, for Dilthey relates this concept with life. He distinguishes between "Explanation" and "Understanding". According to him, While the concept of explanation belongs to natural sciences, the

concept of understanding belongs to human sciences. The subject-matter of natural sciences is quantitatively measurable and calculable; therefore this explanation-based approach is valid in natural sciences. But on the other hand, human life, which is the subject-matter of human sciences, can only be understood in terms of historical process.

Dilthey argues that there is the highest form of understanding. The highest form is to understand the whole itself which includes individual experiences by starting from individual experiences. According to him, best example of this form is hermeneutics. Hermeneutics enables human beings to understand themselves in structure to which they belong.

Keywords: Logic, Contemporary Philosophy, Dilthey, Human Sciences, Historicity, Hermeneutics.



Peer-review: External, Independent.

Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Author Contributions:

Concept: AMK-AT; **Conceptualization:** AMK-AT; **Literature Search:** AMK-AT; **Data Collection:** -; **Data Processing:** -; **Analysis:** -; **Writing – original draft:** AMK-AT; **Writing – review & editing:** AMK-AT.

3. Ethics approval:

Not applicable.

4. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

5. Competing interests:

The authors declare no competing interests.






bilimname 52, 2024/2, 491-515

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 22.05.2024, Kabul Tarihi: 01.10.2024, Yayın Tarihi: 31.10.2024

doi: 10.28949/bilimname.1488480

MAĞRİB DÖNEMİ FÂTİMÎLER'DE BİLİMSEL FAALİYETLER (297-362/909-973)

 Furkan ERBAŞ^a

Öz

İsmâîlî Şîliğine mensup Fâtımîler (297-567/909-1171) Mağrib'in doğusunda kalan İfrîkiye'de kurulmasının ardından kısa sürede bölgede etkili bir siyasî ve askerî güce ulaşmıştır. Yayılmacı bir anlayışla hareket eden devlet, Mağrib ve Sicilya'yı ele geçirmesinin yanında 358 (969) yılında Mısır'ı hâkimiyet altına almıştır. Sonrasında Fâtımî Devleti, Hicâz'da hutbelerin kendi adlarına okunmasını sağlamışlardır. 362 (973) yılında hilâfet merkezinin Mansûriye'den yeni kurulan Kahire'ye taşınmasıyla yaklaşık altmış yıllık Mağrib dönemi sona ermiş, bu tarihten itibaren Fâtımîler'in Mısır dönemi başlamıştır. Mısır dönemine mukabil Fâtımîler'in Mağrib dönemi az sayıda araştırmaya konu olmuştur. Mağrib dönemine dair yapılan araştırmalar ise çoğunlukla bu devletin siyasî ve askerî faaliyetlerine dönük olmuştur. Ancak Mağrib döneminde Fâtımîler sadece siyasî ve askerî açıdan değil, aynı zamanda kültürel ve medeniyet tarihi itibarıyla da önemli izler bırakmışlardır. Fâtımîler'in bu dönemde dinî ilimlerin yanında felsefe, tıp, eczacılık, astronomi ve astroloji gibi ilim dallarına önem vermeleri ve pozitif bilimlerde dikkat çekici bazı icatlarda bulunmaları, Mağrib dönemindeki gelişmeleri incelemeyi zaruri kılmaktadır. İlmî seviyeleri ileri düzeyde oldukları anlaşılan Mağrib dönemi Fâtımî halifeleri, hüküm sürdükleri bölgede bilimsel faaliyetleri destekleyerek devletin kültürel ve medeniyet alanında ilerlemesine katkıda bulunmuşlardır. Halifeler, Ağlebîler'den kalan Beytülhikme'nin varlığını sürdürmesine imkân tanıyarak burada yetişen ilim adamlarını himâye etmişler, çalışmalarını desteklemişler, içerisinde bulunan kitapları kendi kitapları ile birleştirerek büyük saray kütüphanesini meydana getirmişlerdir. Her ne kadar Mağrib'deki bilimsel faaliyetlerin desteklenmesine yönelik atılan adımların aktarıldığı kaynaklar ve rivayetler bir hayli kısıtlı olsa da yapılacak titiz okumalar ile bu dönemde ilim ve medeniyet açısından önemli gelişmelerin yaşandığı müşahede edilmiştir. Bu anlamda çalışma, eldeki sınırlı sayıda kaynağın yardımıyla Mağrib dönemi ilim ve medeniyet alanındaki gelişmelerin Fâtımîler ve İslâm tarihi açısından önemini ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar kelimeler: İslâm Tarihi, Mağrib, Şîa, Fâtımîler, Bilimsel Faaliyetler.

^a Arş. Gör. Dr., Iğdır Üniversitesi, erbasfurkan@gmail.com



SCIENTIFIC ACTIVITIES IN THE FĀTIMĪDS OF THE MAGHRIB PERIOD (297-362/909-973)

Abstract

The Fātimīds (297-567/909-1171), who belonged to the Ismā'īlī Shi'ism, reached an effective political and military power in the region in a short time after its establishment in Ifrīqiyya, east of Maghrib. Acting with an expansionist approach, the state not only conquered Maghrib and Sicily but also took Egypt under its sovereignty in 358 (969). The Fātimīds, who became one of the greatest powers of the Islamic world after this stage, ensured that the khutbas were read in their name in Hijaz. In 362 (973), when the center of the caliphate was moved from Mansûriya to the newly established Cairo, the sixty-year period of the Maghrib ended and the Egyptian period of the Fātimīds began. In contrast to the Egyptian period, the Maghrib period of the Fātimīds has been a period that has been less researched and about which fewer studies and evaluations have been made. Most of the studies on the Maghrib period have focused on the political and military activities of this state. However, during the Maghrib period, the Fātimīds took important steps not only politically and militarily but also in terms of cultural and civilizational history. The fact that the Fātimīds gave importance to branches of science such as philosophy, medicine, pharmacy, astronomy and astrology in addition to religious sciences and made some remarkable inventions in positive sciences in this period makes it necessary to examine the developments in the Maghrib period in this sense. The Fatimid caliphs of the Maghrib period, whose scientific levels were understood to be at an advanced level, contributed to the cultural and civilizational progress of the state by supporting scientific activities in the region they ruled.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Islamic History, Maghrib, Shī'a, Fātimīds, Scientific Activities.



Giriş

Fâtımîler siyasî ve kültürel açıdan İslâm tarihinde dikkat çekici izler bırakan bir devlet olmuştur. Mağrib'de Abbâsîler'e bağlı Sünnî Ağlebîler'i (184-296/800-909) ortadan kaldırarak kurulma aşamasını tamamlayan devlet, kısa süre içerisinde siyasî ve askerî açıdan önemli bir sıçrayış kaydederek sınırlarını genişletmiştir. Aynı anda Endülüs Emevîleri ve Bizans İmparatorluğu ile Batı Akdeniz bölgesinde mücadele eden Fâtımîler, özellikle dördüncü Halife Mu'izz-Lidînilhâh döneminde bölgenin en güçlü figürü

olmayı başarmış ve kısa süre içerisinde İhşîdîler'i ortadan kaldırarak Mısır ve Suriye'yi ele geçirmiştir. Fâtımî devletinin Mağrib dönemi, siyasî ve askerî açıdan olduğu kadar kültür ve medeniyet tarihi açısından da önemli gelişmelerin yaşandığı bir dönem olmuştur. İmar faaliyetleri açısından da zengin ve dinamik bir dönem olan Mağrib döneminde Mehdiye, Mansûriye ve Kahire şehirleri kurulmuş, ayrıca Ezher Camii inşa edilmiştir. İlmî faaliyetlere de önem vermeleriyle tanınan Fâtımî halifeleri, felsefe, tıp, eczacılık, astronomi ve astroloji gibi bilim alanlarının gelişmesine katkıda bulunmuşlardır.

Mağrib dönemi Fâtımî halifelerinin ilmî kişilikleri ve bilimsel faaliyetlere ilgi duymaları, çocukluktan itibaren buldukları yerlerde ve özellikle devlet kurulduktan sonra saray çevrelerinde iyi bir eğitim aldıklarını ortaya koymaktadır. Halifelerin ilim ve araştırmaya son derece meyyal olmaları,¹ henüz devlet kurulmadan önce kurucu ilk halife Ubeydullâh el-Mehdî (297-322/909-934) nezdinde dahi kendisini göstermektedir. Ubeydullâh, 293 (905) yılında Suriye'den Mağrib'e giderken yanına çok sevdiği kitaplarını da almış, ancak yolda kervanı soyguncular tarafından saldırıya uğramış, buna rağmen bir süre sonra gasp edilen kitaplarına kavuşabilmiştir.² Halifelerin ilmî yatkınlıklarının yanında Ağlebîler'den kalan Beytülhikme'nin³ varlığı da Fâtımîler'in bilimsel etkinliklere yönelmesinde etkisi olmuştur. Kaynaklarda Beytülhikme'nin hemen yanında telif ve tercüme heyetleri için ayrılan odaların bulunduğu, ayrıca tıp, eczacılık, matematik, geometri, astronomi, botanik vb. alanlarda eğitim ve araştırma yapılan bölümlerin yer aldığı aktarılmaktadır.⁴ Bundan dolayı Fâtımîler'in Ağlebîler'den sadece bir kütüphane değil aynı zamanda pozitif bilimlerin okutulup desteklendiği bir dünya görüşünü de miras aldıklarını ifade etmek yanlış olmayacaktır. Her ne kadar kaynaklarda Beytülhikme'nin varlığının Fâtımîler dönemindeki izlerini net bir şekilde sürmek mümkün değilse de kütüphanedeki birçok kitabın Fâtımî halifelerinin ellerine geçtiğini söylemek mümkündür. Ayrıca Mansûr ve

¹ Heinz Halm, *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*, çev. Michael Bonner (Leiden: Brill, 1996), 328.

² Kâdî Nu'mân b. Muhammed, *Kitâbü İftitâhi'd-Da've*, nşr. Ferhât ed-Deşrâvî (Tunus: eş-Şeriketü't-Tunisiyye li't-tevzî', 1986), 161; 'Alî b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ebü'l-Fidâ' Abdullâh el-Kâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 6/454; Heinz Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning* (London: I.B. Tauris & Co., 1997), 90.

³ Ağlebîler dönemindeki Beytülhikme hakkında bilgi için bk. Mahmut Kaya, "Beytülhikme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/89-90.

⁴ Kaya, "Beytülhikme", 6/90.

Mu'izz dönemlerinde hilâfet merkezi Mansûriye'deki sarayda büyük bir kütüphane yer almaktaydı.⁵ 362 (973) tarihinde hilâfet merkezinin Mansûriye'den Kahire'ye taşınması sırasında bu kütüphane Mısır'a intikal ettirilmiştir. Mağrib'de kurulan bu kütüphane daha sonra Kalkaşendî'nin "en büyük kütüphane" olarak vasıfladığı⁶ beşinci Fâtımî halifesi Azîz-Billâh (365-386/975-996) dönemi kütüphanesinin⁷ ve Hâkim-Biemrillâh (386-411/996-1021) döneminde kurulan Dârülhikme/Dârülilim'in⁸ nüvesini teşkil etmiştir. Dolayısıyla Fâtımî halifelerinin kendi yatkınlıkları yanında Ağlebîler döneminden kalan Beytülhikme'nin de onların bilimsel faaliyetlere karşı olan ilgi ve alakalarını beslemeye yardımcı olmuştur.

Çalışmamızda Fâtımîler'in Mağrib döneminde gerçekleştirdikleri bazı bilimsel faaliyetler ele alınacaktır. Fâtımîler'in Mağrib döneminde gerçekleştirdikleri bilimsel faaliyetlerin müstakil olarak incelendiği herhangi bir esere tesadüf etmemiş olmamız bizi böylesi az bilinen bir konuda araştırma yapma yoluna sevk etmiştir. Dolayısıyla ele alınan çalışma, alanına sunacağı katkı itibarıyla özgündür. Çalışmanın hedefi, siyasî ve askerî olarak yayılmacı bir anlayışla evrensel hâkimiyeti gerçekleştirmek adına hareket ettikleri bilinen Fâtımîler'in, sadece bu yönüyle değil aynı zamanda bilimsel faaliyetler gerçekleştirerek devletin kültürel ve medeniyet açısından da ilerlemeci bir anlayışla hareket ettiğini ortaya koymak olacaktır. Çalışma, dört bölümden oluşacaktır. Birinci bölümde Mağrib dönemi Fâtımîler'de felsefe, ikinci bölümde tıp ve eczacılık, üçüncü bölümde astronomi ve astroloji alanlarındaki gelişmeler ele alınacak dördüncü bölümde ise harita tasarımı ve dolma kalemin icadı konusu işlenecektir.

A. Felsefe

Mağrib dönemi Fâtımî halifeleri felsefeye ilgi ve alaka göstermişlerdir. Kâdî Abdülcebbâr'ın aktardığına göre üçüncü Fâtımî halifesi Mansûr (334-341/946-953), hilâfet merkezi Mansûriye'deki bir cami'de ders halkaları

⁵ Kâdî Nu'mân b. Muhammed, *el-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, thk. Habîb el-Fakî ve dğr. (Beyrut: Dârü'l-Muntazar, 1996), 132; Ahmed b. 'Alî el-Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtımiyyîne'l-hulefâ'*, thk. Cemâlüddîn eş-Şeyyâl (Kahire: Meclisu'l-a'lâ li's-şuûni'l-İslâmiyye, 1996), 1/95.

⁶ Şihâbüddîn Ahmed el-Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sâ fi smâ'ati'l-inşâ* (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîviyye, 1914), 4/466-467. Ayrıca bk. İbrahim Sarıçam - Seyfettin Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 188.

⁷ Bu kütüphanede bulunan kitapların çeşitliliği ve sayısı hakkında bk. Hıdır Ahmed Atâullâh, *el-Hayâtü'l-Fikriyye fi Mısır fi'l-'asri'l-Fâtımî* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1989), 165; Johannes Pedersen, *İslâm Dünyasında Kitabın Tarihi*, çev. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 127-128.

⁸ Mahmut Kaya, "Dârülhikme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/537-538.

şeklinde antik Yunan düşünürleri Eflâtun (ö. m.ö. 347), Batlamyus (ö. 168 [?]) ve Aristo’nun (ö. m.ö. 322) öğretilerini müzakere etmekteydi. Bu duruma karşı çıkan bazı kimseler, halifenin filozofların öğretileri hakkında düzenlediği meclisleri eleştirip bu filozofların “mürted, sapkın ve Peygamberlerin düşmanları” olduklarını söylemişlerdir. Hatta Fâtımî hânedanı içerisinde bazı kimseler de bu durumu eleştirmişlerdir. Mansûr’un Yûsuf adındaki kardeşi kendilerinin Peygamberlerin çocukları olduklarını, dolayısıyla “Peygamberlerin düşmanı olan filozofların” görüşleri ile ilgilenmemeleri gerektiğini, onların görüşlerini dillendiren bazı dâîlerin sefil ve yalancı olduklarını söylemiştir.⁹ Ancak görünen o ki Mansûr ve çevresindeki felsefeye ilgi gösteren kimseler bu serzenişlere pek kulak asmamış, felsefe dersi hilâfet merkezi Mansûriye’de halkalar eşliğinde müzakere edilmeye devam etmiştir. Bu rivayet Mağrib dönemi Fâtımî halifelerinin Antik Yunan dönemi filozofları hakkında iyi derecede bilgi sahibi olduklarını göstermektedir.

Mansûr’un antik Yunan dönemi filozofları hakkında bilgi sahibi olduğunu gösteren başka rivayetlere de kaynaklarda yer verilmektedir. Rivayete göre Mansûr henüz veliaht iken devlet adamlarından Üstâz Cevzer’e (ö. 362/973)¹⁰ hizmetinde bulunan Slav görevlilere¹¹ verdiği bir cezadan ötürü İslâm kaynaklarında Câlînûs olarak bahsedilen Yunan tabip ve filozofu Galen’den (ö. 200 [?]) bazı tavsiyeler vererek verdiği cezayı geri çekip hizmetlileri affetmesini tavsiye etmiştir. Mansûr’un söz konusu tavsiye ifadeleri şu şekildedir: “Bu genç hadımlar meselesine gelince, yaptıklarınla onları cezalandırmak ve terbiye etmek istesen de haddi biraz aştın. Mü’minin, namazını kılma ve orucunu tutma görevi olduğu gibi, diğer mü’minlere de şefkâtlî davranma görevi vardır. Çünkü öfke korkunç bir güçtür ve öfkesini uyandırdığında onu nadiren yenebilir. Meselâ Galen, yurttaşlarından biri hakkında şunları söylemişti: “Tek kusuru yoğun öfkesi olan asil, zeki ve kültürlü bir adam vardı. Öfkesi uyandığında kontrol edemiyordu. Bu adam bana kölelerinden birine kızdığını ve kılıcıyla neredeyse onu öldürecek bir darbe vurduğunu söyledi. Ancak sonra yaptığına pişman oldu ve dedi ki: “Ey Galen! Bana iyi davran ve beni iyi edecek şeylerden bahset. Böylece belki öfkem azalır.” Ben ona; “Bu hastalık

⁹ Ebü’l-Hasen b. Ahmed Kâdî ‘Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâ’ili’n-nübüvve*, thk. Abdülkerîm Osmân (Beyrut: Dârü’l-Arabiyye, ts.), 2/603; Halm, *The Empire of the Mahdi*, 369.

¹⁰ Furkan Erbaş, “Fâtımî Devlet Adamı Üstâz Cevzer es-Sıkkî (ö. 362/973)”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/49 (2024), 303-325.

¹¹ Fâtımîler’de bulunan Slav asıllı devlet görevlileri hakkında geniş bilgi için bk. Furkan Erbaş, “Fâtımîler’de Slav Asıllı Devlet Görevlileri”, *Harran İlahiyat Dergisi* 47 (2022), 150-166.

ilaçlarla tedavi edilemez. Sadece dil ve güzel öğütle tedavi edilebilir,” dedim. Neticede Galen ona nasihat etti ve akıl için öfkeden daha zararlı ve nefsin düşmanlarından daha kötü bir şey olmadığını ona söyledi. Adam onun tavsiyesini dinledi ve ondan yararlandı. Şimdi bu adamın Galen’in nasihatini kabul ettiği gibi, senin de benim nasihatimi dinlemeni ve öfkeni yavaş yavaş azaltmanı istiyorum ki sende ayıplanacak bir huy kalmasın.”¹² Halife Mansûr’un Üstâz Cevzer’e verdiği nasihatte Galen’in ifadelerinden iktibaslarla bulunması, onun felsefeye ve filozoflara ilgi duyduğunu ortaya koymaktadır.

Halife Mansûr’un oğlu dördüncü Fâtımî halifesi Mu’izz-Lidînillâh’ın da (341-365/953-975) felsefe ve filozoflara ilgi ve alakası vardı. O, birçok ilim dalında uzmanlaştığı gibi felsefede de oldukça bilgi sahibiydi.¹³ Rivayete göre bir gün yanındakilere rüyasında İskenderiyeli ünlü astronomi ve matematik bilgini Batlamyus’u gördüğünü ve onun devlet merkezinde inşa etmek istediği Kasrûlbahr adlı sarayın yapısı hakkında kendisine bazı bilgiler verdiğini söylemiştir. Rivayetin devamında Mu’izz, rüyasına giren kişiye kim olduğunu sorunca Batlamyus olduğunu söylediği, bunun üzerine Mu’izz’in el-Mecistî adlı kitabın sahibi Batlamyus mu olduğunu sorması üzerine ta kendisiyim diye cevap verdiğini anlatmıştır. Ayrıca mezkûr rivayette dikkat çekici şekilde Mu’izz’in Batlamyus’a inancının ne olduğunu sormasına ve Batlamyus’un inancının tevhid olduğunu ifade etmesine yer verilmektedir.¹⁴

Bir başka rivayet Mu’izz’in ilk dönem filozoflardan birisi olan Aristo hakkında da bilgi sahibi olduğunu ortaya koymaktadır. Mağrib’in batısında yer alan Fas şehrinde hüküm süren Midrârî Hânedanlığı (155-366/772-976) lideri Muhammed b. Feth İbn Vâsûl Halife Mu’izz’in eline esir olarak geçince, ondan Aristo’nun bir kitabını talep etmişti. Mu’izz, İbn Vâsûl’un talep ettiği eserin Makedonyalı Büyük İskender’in (ö. m.ö. 323) ele geçirdiği yerlerde bulunanlara nasıl davranacağı yönünde hocası Aristo’nun kendisine verdiği nasihatları barındırdığını ifade ederek Aristo ve eserleri hakkında bilgi sahibi olduğunu ortaya koymuştur.¹⁵ İlgili rivayetler Mansûr ve Mu’izz başta olmak üzere Mağrib dönemi Fâtımî halifelerinin felsefe ve filozofların hayatına özel ilgi duyduklarını göstermektedir. Ancak halk tabanında ve İsmâilî

¹² Ebû ‘Alî Mansûr el-Azîzî el-Cevzerî, *Sîretü'l-Üstâz Cevzer*, thk. Muhammed Kâmil Hüseyin-Muhammed Abdülhâdî Şaîre (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1954), 41-42; Halm, *The Empire of the Mahdi*, 369.

¹³ Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 148.

¹⁴ Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 325-327; Halm, *The Empire of the Mahdi*, 369.

¹⁵ Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 412-413; İmâdüddîn Dâ'î İdrîs, *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtımîyyîn bi'l-Mağrib el-Kısmü'l-Hâs min Kitâbi 'Uyûni'l-ahbâr*, thk. Muhammed el-Ya'lâvî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1985), 626-627.

tarafklarının arasında felsefenin yayılması desteklenmemiş, bilâkis özellikle İsmâîlî öğretileri yaymakla görevli dâîlerin felsefe ile uğraşmamaları üzerinde ciddiyetle durulmuştur. Bu durumu gözler önüne seren bir rivayete göre Halife Mu'izz Sind bölgesindeki bazı dâîlerin felsefe ile uğraştıklarını haber alınca, taraftarlarının felsefe ile uğraşmamaları gerektiğini zira böyle yaparlarsa felsefe ile dini birbirlerine karıştırmalarının mümkün olacağını belirterek mevcut duruma razı olmamıştır.¹⁶

Halife Mu'izz'in bu tavrı göstermesi kuşkusuz İsmâîlî ideolojinin bozulmadan ve yanlış anlaşılmalardan uzak bir şekilde propagandasının yapılması hedefine matuftu. Zira merkezî otoritenin bu noktada herhangi bir taviz vermesi, İsmâîlî doktrinin farklı kesimlerce yanlış anlaşılmasına ve ihtilâflar doğmasına zemin hazırlayacağı anlamına gelmekteydi. Bundan dolayı tarihteki ideolojik temelli devlet ve yapılanmaların birçoğunda da görüldüğü üzere Fâtımî yöneticileri iyi düzeyde felsefe bilmekle beraber, ideolojilerinin sorgulanmasına mahal vermemek için felsefî düşüncenin taraftarları arasında yayılmasına engel olmak istemişlerdir.

B. Tıp ve Eczacılık

Bu dönemde Fâtımî halifelerinin tıp ve eczacılığa da önem verdikleri görülmektedir. Kâdî Nu'mân Halife Mu'izz'in tıp ilminde derin bilgi sahibi olduğunu aktarmaktadır.¹⁷ Öte yandan bu dönemde tıp ilminde ilerlemiş birçok hekim Fâtımî halifelerinin yanında görev yapmışlardır. Ağlebîler'in hizmetinde çalışan İshâk b. Süleymân el-İsrâîlî (ö. 341/953'ten sonra)¹⁸ ilk Fâtımî halifesi Ubeydullâh el-Mehdî'nin özel hekimi olarak görev yapmıştır.¹⁹ İshâk el-İsrâîlî, Halife Mehdi'nin kendisine sağladığı kolaylıklar çerçevesinde İfrîkiye'de tıbbın ilerlemesini sağlamıştır. Ayrıca onun bu dönemde birçok eser telif ettiği bilinmektedir.²⁰ İshâk el-İsrâîlî, Mehdi'nin nezdindeki itibarını onun oğlu Kâim-Biemrillâh (322-334/934-946) döneminde de devam ettirmiş, tıp alanındaki hizmetlerini sürdürmüştür. Halife Mansûr-Billâh döneminde öldüğü bilinen el-İsrâîlî, Fâtımî halifelerinin tıp ilmine

¹⁶ Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 405-408.

¹⁷ Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 148.

¹⁸ Hayatı hakkında bilgi için bk. Hasan Şahin - Ahmet Kamil Cihan, "İshak b. Süleyman el-İsrâîlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/544-546; Firdevs Yıldız, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Bir Yahudi Hekim ve Filozof: İshak el-İsrâîlî* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹⁹ Süleymân b. Hassân İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-Etîbbâ' ve'l-Hükemâ'* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 87; Ahmed b. el-Kâsım İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyûnü'l-Enbâ' fi tabakâti'l-etîbbâ'*, nşr. Nizâr Rızâ (Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-Hayât, 1965), 480.

²⁰ Ebü'l-Kâsım Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, nşr. Louis Cheikho (Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâtûlikiyye, 1912), 88; İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyûnü'l-Enbâ'*, 480-481.

gösterdikleri ilgi ve alaka çerçevesinde çalışmalarını sürdürmüş ve böylece tıbbın Mağrib'de gelişimi sağlanmıştır. Bu dönemde ayrıca hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmayan İbrâhîm²¹ adında bir tabibin Mansûr'un doktorluk görevini yerine getirdiği bilinmektedir.²² Araştırmacı Halm, Mansûr devrindeki hekimlerin işlevini göz önünde bulundurarak Fâtımîler'in Mağrib dönemini tıbbî bilgeliğin zirvesi olarak ifade etmiştir.²³ Ziyâd b. Halfûn da (ö. 308/920) Ağlebîler döneminde hekimlik yapmasının ardından Ubeydullâh el-Mehdî tarafından himâye edilmişti. Tıp ilminde uzman bir kimse olduğu aktarılan İbn Halfûn daha sonra halife ile bir konudaki anlaşmazlıktan ötürü öldürülmüştür.²⁴ Ubeydullâh el-Mehdî döneminde himâye edilen hekimler aynı zamanda tıpla ilgili yazılmış birçok eseri Arapçaya tercüme ederek bu dönemde tıbbın gelişmesine katkı sağlamışlardır.²⁵ Ebû Sehl Dûniş el-İsrâîlî adlı Yahudi asıllı hekim de Fâtımîler döneminde hizmet vermiştir. Tıp ile meşguliyetinin yanında astroloji, astronomi ve felsefe ile de yakından ilgilenen Dûniş, Fâtımî halifeleri nezdinde himâye edilerek çalışmalarını devam ettirmiştir.²⁶ Bu dönemde saray tarafından himâye gören birçok hekimin Yahudi asıllı olması Fâtımîler'in din vb. ayrımlar yapmaksızın hareket ettiklerini ortaya koymaktadır.

Yine bu dönemde İbnü'l-Cezzâr (ö. 369/979),²⁷ Fâtımî halifelerinin tıp ilminin gelişmesine zemin hazırladıkları bir ortamda çalışmalarına devam etmiş bir hekimdir.²⁸ Rivayetlerden kabiliyetli bir doktor olduğu anlaşılan İbnü'l-Cezzâr, uyku, nezle, cüzzam, veba hastalıkları ve ölümü kolaylaştırma hakkında kaleme aldığı eserlerin yanında birçok ilaç hakkında bilgi sahibiydi. Ayrıca ilaç hazırlama ve eczacılık alanında Mağrib'in en deneyimli hekimleri arasında bulunmaktaydı. Hastaları için çeşitli ilaçlar ve karışımlar

²¹ Makrîzî, bu kişinin Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhîm b. Ebî Hâlid b. el-Cezzâr olduğunu aktarmaktadır. Bk. Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ'*, 1/90; a.mlf, *Kitâbü'l-Mukaffâ' el-Kebîr*, thk. Muhammed el-Ya'lâvî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1991), 2/177.

²² Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârü Sâdır, 1977), 1/236.

²³ Halm, *The Empire of the Mahdi*, 318.

²⁴ Ahmed b. Muhammed İbn 'İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib fi ahbâri mülûki'l- Endelüs ve'l-Mağrib*, nşr. G. S. Colin, E.Levi Provençal (Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 1980), 1/183.

²⁵ Semîre Umeyrî, *el-Hayatü's-Sekâfiyye li'd-Devleti'l-Fâtımiyye bi bilâdi'l-Mağribi'l-İslâmî* (Cezayir: Bouira Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 60.

²⁶ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî, Asru'd-düvel ve'l-imârât* (Kahire: Menşurâtu Zevî'l-Kurbâ, 1992), 9/176-177; Umeyrî, *el-Hayatü's-Sekâfiyye*, 65.

²⁷ Hasan Doğruyol, "İbnü'l-Cezzâr, Ebû Ca'fer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/1-3.

²⁸ İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-Etubbâ'*, 88-90; Sâid el-Endelüsî, *Tabakât*, 61-62; İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-Enbâ'*, 481-482.

hazırlayarak tedavilerini gerçekleştirmektedir.²⁹ Kaynakların aktardığına göre İbnü'l-Cezzâr hizmetlisi Reşîk ile evinin önünde bulunan bir çardakta ilaçlar hazırlamakta ve hastalara takdim etmekteydi.³⁰

Yahudi asıllı Mûsâ b. el-Âzâr da Halife Mansûr ve oğlu Mu'izz'in özel hekimi olarak görev yapmıştır.³¹ Mûsâ, halifeler ve önde gelen devlet adamları için birçok defa çeşitli ilaç ve macunlar hazırlamıştır.³² İbnü'l-Kıftî, Halife Mu'izz'in hekimi Mûsâ'nın karışımlarından fayda gördüğünü aktarmaktadır.³³ Yine Mûsâ'nın oğlu İshâk (ö. 363/973) Halife Mu'izz'in yanında doktor olarak görev yapmıştır.³⁴ İshâk öldükten sonra Mu'izz onun yerine kardeşi İsmâil ve oğlu Ya'kûb'u görevlendirmiştir.³⁵ Kaynaklar Mûsâ'nın telif ettiği birçok eserden bahsetmektedirler. Bunlardan *el-Kitâbü'l-Mu'izzî li't-tabîh* Halife Mu'izz'in mutfağı hakkında yazılmıştır.³⁶ Ayrıca *Makâle fi's-su'âl* ve *Kitâbü'l-Akrâbâzîn* adlı kitaplar Mûsâ'nın tıp ilmine dair yazdığı eserlerden bazılarıydı.³⁷ Görüldüğü üzere tıp ilminde kendilerini geliştiren el-Âzâr ailesinin birçok ferdi Mu'izz döneminde çalışmalarını sürdürebilecekleri elverişli bir ortam bulabilmişlerdir. Bununla birlikte Kâdî Nu'mân Halife Mu'izz'in de tıp ilminde önemli derecede bilgi sahibi olduğunu aktarmaktadır.³⁸

Fâtımîler'in Mağrib döneminde tıp ilminin gelişim kaydettiği bilinmektedir. Özellikle hastaları tedavi yöntemlerinde çeşitli karışımların yapıldığı kaynaklar tarafından aktarılmaktadır. Hatta kaynaklarda bazı iksirlerden dahi bahsedilmektedir. Nüveyrî, Halife Mu'izz'in 362 (973) yılında Mağrib'den Mısır'a intikal ettiği kafiide bulunan iki devenin iksir taşıdığını aktarmaktadır.³⁹ İksirin ne için kullanıldığı ya da kullanılacağı hakkında Nüveyrî bilgi vermemektedir. Ancak o dönemlerde iksirin hastaları

²⁹ Halîl b. İzzeddîn es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaûd - Türkî Mustafâ (Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2000), 11/132-133.

³⁰ İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyûnü'l-Enbâ'*, 481.

³¹ İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyûnü'l-Enbâ'*, 545; Makrîzî, *el-Mukaffâ'*, 3/149.

³² Cevzerî, *Sîret*, 108; Bernard Lewis, "Paltiel: A Note", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 30/1 (1967), 180.

³³ 'Alî b. Yûsuf İbnü'l-Kıftî, *İhbârü'l-'ulemâ' bi-ahbâri'l-hükemâ'*, thk. İbrâhim Şemseddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 240.

³⁴ İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyûnü'l-Enbâ'*, 545; Makrîzî, *el-Mukaffâ'*, 2/57.

³⁵ İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyûnü'l-Enbâ'*, 545.

³⁶ İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyûnü'l-Enbâ'*, 545.

³⁷ İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyûnü'l-Enbâ'*, 545; Nuh Arslantaş, *İslâm Dünyasında İktisadi ve İlmi Hayatta Yahudiler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009), 341.

³⁸ Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 148.

³⁹ Ahmed b. 'Abdülvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi fûnûni'l-edeb*, thk. Necîb Mustafâ Fevvâz-Hikmet Keşle Fevvâz (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 28-29/89.

iyileştirmede kullanıldığı göz önünde bulundurulduğunda Fâtımîler'in eczacılığa yönelik ilgi ve alakalarının ileri düzeyde olduğu sonucuna varılabilir. Netice olarak tıp ve eczacılığın gelişmesi için çaba gösteren Mağrib dönemi Fâtımî halifeleri, bir taraftan bölgede tıpla ilgili faaliyetlerin gelişmesi ve ilerlemesine katkı sunmuşlar, diğer taraftan Mağrib'deki müktesebatın Mısır'a aktarılmasına vesile olmuşlardır.

C. Astronomi ve Astroloji

Mağrib dönemi Fâtımî halifelerinin astronomi ve astroloji ilimlerine ilgi duydukları kaynaklar tarafından aktarılmaktadır. Ağlebîler'den kalan Beytülhikme'de çalışan birçok bilgini himâye eden Fâtımî halifelerinin bu gayreti İfrîkiye'de astronomiye olan ilgiyi canlı tutmuştur. Daha önce adından bahsettiğimiz Yahudi asıllı tabip Ebû Sehl Dûniş el-İsrâîlî astronomi ve gezegenlerin hareketi üzerine yazmış olduğu bir eseri Halife Mansûr'a takdim etmişti.⁴⁰ Dûniş aynı zamanda aritmetik hakkında da *Hint Aritmetiği* adlı bir kitap telif etmişti.⁴¹ Bu dönemde yaşayan Yahudi asıllı Nesîm b. Ya'kûb el-Kayrevânî de gezegenlerin hareketleri noktasında bilgi sahibi olan bir gökbilimciydi.⁴²

Ortaçağda yıldızların konumlarını belirlemek için kullanılan usturlapların⁴³ bu dönemde Fâtımî halifelerinin desteğiyle Mağrib'de kullanıldığına dair önemli bilgilere sahibiz. Kindî'nin aktardığına göre Halife Mu'izz, Kâdî Nu'mân'dan gümüş bir usturlap yaptırmasını istemiştir. Mu'izz, Kâdî Nu'mân'a bu işi güvendiği bir ustaya vermesini ve yapım aşamasında ona refakat etmesini emretmiştir. Kindî, rivayet ile ilgili ayrıntı vermemektedir. Ancak bu bilgi Fâtımî halifelerinin gökbilimine ve astronomiye özel bir ilgi duyduklarını ve bu minvalde yapılan çalışmalarını desteklediklerini göstermektedir.⁴⁴ Bununla birlikte Fâtımî halifelerinin himâyesinde yürütüldüğü anlaşılan astronomi çalışmalarının, Mağrib'de hangi düzeyde olduğuna dair kesin bilgilere sahip değiliz. Bunun en büyük nedeni yapılan çalışmaların yeterli düzeyde kayda geçirilmemiş olmasıdır.

Fâtımî halifeleri özellikle yıldız ilmi olan astrolojiye düşkünlükleri ile bilinmekteydi. İsmâîlîlik içerdiği doktrinsel özellikler itibarıyla astrolojiyi benimseyen bir yapı arz etmekteydi. Dolayısıyla halifelerin mezheplerinin

⁴⁰ Umeyrî, *el-Hayatü's-Sekâfiyye*, 65.

⁴¹ Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, 9/177.

⁴² Umeyrî, *el-Hayatü's-Sekâfiyye*, 65.

⁴³ Usturlaplar hakkında bilgi için bk. Atilla Bir - Mustafa Kaçar, "Usturlap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/195-198.

⁴⁴ Muhammed b. Yûsuf el- Kindî, *Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-Kudât*, nşr. Rhuvon Guest (Leiden: y.y., 1912), 592-593.

doktrinine uygun olarak astroloji ile ilgilenmeleri son derece tabii bir durumdu. Zira onlara göre astroloji; kozmoloji, imamet, mehdinin dönüşü gibi birçok noktada doktrinın dayanağı olmuştur. Halifelerin öncesi ve sonrası olmayan bir evreni sınırlı bir sayıda devirle insanın faniliği ile uzlaştırmak için, sonsuz bir devir silsilesi olarak tanımları, astrolojik ve astronomik bazı spekülasyonlara itimad ederek her biri yedi seneye ayrılan ve sonu büyük kıyamet ile bitecek olan sonsuz devirden meydana gelen büyük bir devir tasavvur etmeleri buna örnek olarak verilebilir.⁴⁵

Fâtımî halifeleri her ne kadar astrolojiye değer atfetmişlerse de onun öngördüğü hesaplamaların verilerini kayıtsız şartsız kabul etmemişlerdir. Bu noktada Ubeydullâh el-Mehdî hakkında dikkat çekici bir rivayet aktarılmaktadır. Muharrem 297 yılında (Ekim 909) Sicilmâse⁴⁶ şehrinde Ağlebîler'i ortadan kaldırmak üzere Kayrevân'a gidecek olan Ubeydullâh el-Mehdî'yi münecimler uğursuz addettikleri bir takımyıldızı hakkında uyarılmışlar ve yolculuğunu ertelemesini tavsiye etmişlerdir. Ancak uyarıyı duymazdan gelen Mehdî, münecimlere yolculuklarının Allah'ın ismi ve yardımıyla gerçekleşeceğini, bundan dolayı yıldızların kendi üzerlerinde herhangi bir olumsuz netice meydana getirmeyeceğini söylemiştir.⁴⁷ Diğer taraftan Ubeydullâh el-Mehdî'nin astrolojik verilere değer atfettiğini gösteren önemli bir bilgi de İfrîkiye'de şanına yaraşır bir devlet merkezi olarak inşa ettiği Mehdiye⁴⁸ şehrinin planını aslan burcunun yorumlarına göre belirlemesi olmuştur.⁴⁹ İlgili rivayetler Ubeydullâh el-Mehdî'nin astrolojiye değer atfetmesine rağmen her koşulda sunmuş olduğu verileri kabul etmediğini, ihtiyatla hareket ettiğini göstermektedir.

Halife Mansûr da astroloji ilmi alanında bilgi sahibiydi. Ancak o, astrolojik verilerin her zaman doğruyu yansıtmadığını ifade etmiştir. Bu hususla ilgili oğlu Mu'izz'e kendisinin astrolojiyi insanların bir takım ihtiyaçlarını görmek için öğrendiğini, buna rağmen çoğu kez astrolojik

⁴⁵ Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs Their History and Doctrines* (New York: Cambridge University Press, 2007), 132.

⁴⁶ Mağrib'in batısında ve Fas'ın güneydoğusunda bulunan şehir hakkında bilgi için bk. Detaylı bilgi için bk. Ebû 'Ubeyd el-Bekrî, *el-Muğrib fî zikri bilâdi İfrîkiye ve'l-Mağrib*, nşr. Mac-Guckin De Slane (Algiers: y.y., 1857), 148-152.

⁴⁷ Dâ'î İdrîs, *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtımiyyîn*, 166; Halm, *The Fatimids*, 86.

⁴⁸ Mehdiye hakkında bilgi için bk. Ahmet Kavas, "Mehdiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/387-389.

⁴⁹ Muhammed b. 'Alî İbn Hammâd es-Sanhâcî, *Ahbâru Mülûki Benî 'Ubeyd ve sîretühüm*, nşr. Tihâmî Nakra - Abdülhalîm Uveys (Kahire: Dârü Sahve, 1981), 41; Keppel Archibald Cameran Creswell, *The Muslim Architecture of Egypt* (New York: Hacker Art Books, 1978), 2; Furkan Erbaş, "Fâtımîler Döneminde Mehdiye ve Mansûriye Şehirleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2022), 413.

verileri dikkate almayı kalbine doğan bilgiler ile hareket ettiğini, zira astrolojinin önerdiği verilerin farklılıklar arzettiğini söylemiştir. Mansûr ayrıca astroloji ilmini sadece Allah'ın birliğini ikrarı ve hikmetinin yarattıklarının amelleri üzerindeki etkilerini görmek için okuduklarını ifade etmiştir.⁵⁰ Yine Mansûr'un astrolojinin batıl olduğuna dair bir kitap yazmış olduğu aktarılan bilgiler arasındadır.⁵¹

Halife Mu'izz'in de astroloji ile ilgilendiği bilinmektedir.⁵² Bir gün yanında bulunanlara astroloji ve münecimlik hakkında bahsederken, astrolojinin Allah'ın irade ve kudretini göz önünde bulundurarak öğrenilmesi durumunda bir sakınca olmadığını, fakat bu ilim aracılığıyla geleceğe dair bir öngöründe bulunmanın yanlış ve hatalı bir davranış olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca babası Mansûr'un astrolojiyi gayet iyi bir şekilde bilmesine rağmen ihtiyatı elden bırakmadığını belirtmiştir.⁵³

Mu'izz'in astroloji ilmine bakış açısını ortaya koyan başka rivayetlere de sahibiz. O, huzurunda bulunan bir münecim ile ilk insan olan Âdem'in yaratılışı hakkında tartışmıştır. Münecim, Âdem'den önce de varlık âleminin bulunduğunu savununca Mu'izz, Âdem'den önce bir varlık âlemi varsa bu âlemin keyfiyetinin ne olduğunu söylemesi gerektiğini, eğer söyleyemiyorsa iddiasının geçersiz olduğunu ifade ederek münecim ile aynı görüşte olmadığını ifade etmiştir.⁵⁴ Mu'izz'in yanına gelen bir münecime çeşitli lütuflarda bulunması, görmüş olduğu bazı rüyaları münecimlere danışması ise onun astroloji ilmine vâkıf kimselere değer verdiğini göstermesi açısından önem arz etmektedir.⁵⁵ Bu bilgiler Mağrib bölgesi Fâtımî halifelerinin saraylarında münecimleri istihdam ettiklerini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Diğer bir rivayete göre münecimler içerisinde buldukları yılın kurak ve kıtlık içerisinde geçeceğini ifade etmelerine rağmen aradan kısa bir süre geçtikten sonra o yıl günlerce devam edecek şekilde yağmur yağmıştı. Bu durum Mu'izz'in huzurunda ifade edilince o, geleceği ön görme anlamında söylenen bu tarz sözlerin gayba taş atma

⁵⁰ Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 131-132; Halm, *The Fatimids*, 86.

⁵¹ Temîm b. Mu'izz-Lidînullâh el-Fâtımî, *Dîvânü Temîm b. Mu'izz-Lidînullâh el-Fâtımî*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1957), 204.

⁵² Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 148; 'Alî İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düveli'l-Munkatî'a*, nşr. André Ferrê (Kahire: Institut Français d'archéologie orientale, 1972), 27; Cemâlüddîn Yûsuf İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 4/43, 75; Etienne-Marc Quatremère, "Du Khalife Fatimite Moëzz-li-din-Allah", *Journal Asiatique* 3/3 (1837), 207.

⁵³ Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 439.

⁵⁴ Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 440.

⁵⁵ Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 325-327; 431-433.

anlamına geldiğini ve bundan sakınılması gerektiğini belirterek söz konusu davranışı kınamıştır.⁵⁶

Bu bilgilerden Mağrib dönemi Fâtımî halifelerinin astroloji ilmine karşı ilgi duydukları ve astroloji ilmi hakkında bilgi sahibi oldukları anlaşılmaktadır. Bununla birlikte astroloji ilminin verilerini hayatlarının bütününe yansıtmadıkları görülmektedir. Astrolojiyi daha çok teyit edici mahiyette kullandıkları anlaşılan halifeler, özellikle astrolojiyi gelecekte haber verme anlamında kullanmamışlar, bilâkis bunu yapan müneccimleri kınamışlar ve ilmin bu işlevle kullanılmasının İslâm ile bağdaşmadığını ifade etmişlerdir. Netice itibarıyla astrolojinin değerli bir ilim olduğunu kabul eden halifeler, astrolojiyi dengeli ve ölçülü düzeyde gündemlerinde tutmuşlardır. Siyasî erkin bu yaklaşımı Mağrib'de astroloji ilmine yönelik ilgi ve alakanın canlı tutulmasını sağlamıştır.

Halife Mu'izz döneminde astrolojinin şehir yerleşimlerinde kullanıldığına dair ilginç bir rivayet bulunmaktadır. Buna göre Mu'izz'in Slav asıllı kumandanı Cevher es-Sıkillî (ö. 381/992), 358 (969) yılında Mısır'ı ele geçirip⁵⁷ İhşîdîler'i ortadan kaldırdığında efendisi Mu'izz'in talimatıyla Mısır'ın merkez şehri Fustât'ın kuzeyine Fâtımîler'in fethini ve şanını temsilen yeni bir hilâfet merkezi yapmaya karar vermiştir. Rivayete göre Kâhire⁵⁸ olarak isimlendirilecek şehrin temel atma işleminden hemen önce kumandan Cevher es-Sıkillî müneccimleri toplayarak onlara Fustât'ın dışına yeni bir şehir kurmak istediğini söylemiştir. Müneccimler şehrin temellerinin kazılmasından hemen önce bir gök cismi belirlemişler ve temellere konulan iki payanda arasına ipler ve üzerlerine çalması için ziller bırakmışlardır. Müneccimler, işçilere zillerin hareket etmesine göre ellerindeki taş ve toprakları temele koymalarını söylemişler, daha sonra hep birlikte uygun vakti beklemeye koyulmuşlardır. Kısa süre içerisinde bir karga temelde bulunan iplerden bir tanesinin üstünde bulunan zile konarak hareket etmesini sağlamış, böylece bütün asılı ipler hareket etmeye başlamıştır. Orada bulunan işçiler iplerin müneccimler tarafından hareket ettirildiğini sanınca ellerindeki taş ve toprakları temele bırakarak şehrin

⁵⁶ Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 532-533.

⁵⁷ Kâhire'nin kuruluşu Fâtımîler'in henüz Mısır'a intikal etmedikleri bir dönemde gerçekleşmiştir. Şehrin kurulmasından bir süre sonra 362 (973) yılında hilâfet merkezi Kahire'ye taşınmış ve bu vakitten itibaren Fâtımîler'in Mısır dönemi başlamıştır.

⁵⁸ Fâtımîler dönemi Kâhire şehri hakkında bilgi için bk. Aydın Çelik, *Fâtımîler Döneminde Kahire şehri* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001). Halife Mu'izz döneminde şehrin kuruluşu ve gelişimi hakkında bilgi için ayrıca bk. Furkan Erbaş, *Kahire'nin Kurucusu Fâtımî Halifesi Mu'izz-Lidînilâh* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024), 343-356.

temelini atmaya başlamışlardır. Tam bu esnada olanları gören müneccimler uğursuz addedilen Merîh (Kâhirü'l-Felek) gezegeninin ortaya çıktığını görmüşler ve bağırmişlardır. Ancak müneccimlerin bağırması işe yaramamış, neticede uğursuz addedilen bir vakitte şehrin temelleri atılmış ve bundan sonra şehrin adı Kâhire olarak belirlenmiştir.⁵⁹ İlgili rivayet her ne kadar mübalağalı ve efsanevî bir tarzda aktarılmış olsa da Fâtımîler'in astroloji ilmine verdikleri değerin bilindiğine işaret etmektedir. Bu rivayetler bize Mağrib dönemi Fâtımî halifelerinin, bazı önemli işlerin veya imar faaliyetlerinin başında astroloji ilminin verilerini dikkate aldıklarını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

D. Harita Tasarımı ve Dolma Kalemin İcadı

Kaynaklarda Halife Mu'izz'in içerisinde dünya haritasını andıran bir ipek dokuma ördürdüğü ifade edilmektedir. Makrîzî'nin ifadesine göre meblağı yirmi iki bin dinar eden mavi tüster ipeğinin üzerinde altın ve gümüşten sırmalarla işlenmiş haritalar yer almaktaydı. Burada yeryüzünün çeşitli yerlerindeki dağların, denizlerin, şehirlerin, nehirlerin ve yolların hatta Mekke ve Medine şehirlerinin haritaları isimleri ile birlikte yazılmıştı. Haritanın sonunda ise "Mu'izz'in talimatıyla onun Beytullâh'a olan tutkusu ve Rasûlullâh'ın yaşadığı yerleri açıklamaya yönelik (çabası sonunda) 353 (964-965) yılında tamamlanmıştır," yazılıydı.⁶⁰ Bu rivayet Fâtımîler'in coğrafya ilmine ilgi ve alaka duyduklarını göstermesinin yanında harita ve haritacılığı da önemsediklerini ortaya koyması açısından önemlidir.

Kaynakların aktardığına göre usturlapların yapılmasına büyük önem atfeden Halife Mu'izz döneminde önemli bir buluş gerçekleştirilmiştir. Bilindiği üzere Ortaçağ'da hokka ve mürekkep yazı yazmak için olmazsa olmaz araçlar arasındaydı. Uzun yıllar bu şekilde yazım işlemi gerçekleşmiş,

⁵⁹ Ahmed b. 'Alî el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi-zikri'l-hitati ve'l-Âsâr*, thk. Muhammed Zeynuhum-Mediha eş-Şerkâvî (Kahire: Mektebetü Medbûlâ, 1998), 2/91; Muhammed b. Ahmed İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr fî vekâ'i'd-dühûr*, thk. Muhammed Mustafâ (Kahire: Heyetü'l-Mısriyyeti'l-âmmeti li'l-kitab, 1984), 1/185; Stanley Lane-Poole, *The Story of Cairo* (London, 1906), 118; a.mlf, *A History of Egypt in the Middle Ages* (New York, 1901), 103; Seyfettin Kaya, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Astronomi, Astroloji ve Gözlemleri* (İstanbul: Selenge Yayınları, ts.), 65.

⁶⁰ Makrîzî, *el-Hitat*, 2/181; Zekî Muhammed Hasan, *Künûzü'l-Fâtımiyyîn* (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1937), 53; Jonathan M. Bloom, *Arts of the City Victorious Islamic Art and Architecture Fâtımîd North Africa and Egypt* (New Haven: Yale University Press, 2007), 46; Corcî Zeydân, *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, çev. Nejdî Gök (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 2/724; Ali Asgar Hussamuddin Alibhai, *Through The Eyes of Jûdhar: Reconstructing the Tenth-Century World of a Fâtımîd Chamberlain* (Cambridge: Harvard Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018), 191-192. Araştırmacı Bakır yapılan ürünün duvar halısı olduğunu ifade etmektedir. Bk. Bakır, "Ortaçağ İslâm Dünyasında Dokuma Sanayi", 808.

nihayet Avrupa'da XVII. yy'dan itibaren gövdesinde mürekkebi barındıran tükenmez, dolma ve pilot gibi kalemlerin icat edilmesiyle hokkaya olan ihtiyaç azalmıştır. Ancak İslâm tarihinde meydana gelen çok önemli bir hâdise Avrupa'daki buluştan yaklaşık yedi asır önce ilk dolma kalem prototipinin Mu'izz tarafından Mağrib'de ortaya konulduğunu gözler önüne sermektedir. Halife Mu'izz'in kadısı Nu'mân b. Muhammed'in eserinde aktardığı rivayete göre bir gün Mu'izz kendisine hokkaya ihtiyaç duymaksızın kalemin içerisine konulan mürekkep sayesinde yazı yazılabilecek şekilde bir kalem icat etmek istediğini söylemiştir. Böylece yazı yazmak istendiğinde kaleme önceden mürekkep doldurulacak, böylece hokkaya ihtiyaç duyulmayacaktı. Kalem kullanılmadığında ise mürekkep akmadan kalemin içerisinden kuru bir şekilde kalacaktı. Ayrıca bu sayede kalemin hokkanın içerisinden kalma zarureti ortadan kalkmış olacaktı. Halife Mu'izz'in ifadeleri karşısında hayretini gizleyemeyen Kâdî Nu'mân, bunun gerçekten olabileceğine pek ihtimal vermemiş görünmektedir. Neticede Mu'izz kafasında tasarladığı bu planı çok geçmeden bir zanaatkâra iletmiştir. Birkaç gün sonra zanaatkâr tarafından Mu'izz'e altından bir dolma kalem takdim edilmiştir. Mu'izz kalem ile yazma teşebbüsünde bulunmuş, ancak kalemin olması gerekenden daha fazla mürekkep bıraktığını görerek zanaatkâra iyileştirilmesi için geri göndermiştir. Çok geçmeden Mu'izz'in eline içerisinden mürekkep bulunan işlevsel bir kalem geçmiştir. Kâdî Nu'mân, kalemi görünce hayretini gizleyememiş ve böyle bir kalemin bir başkası tarafından ortaya konulamayacağını ifade etmiştir.⁶¹ Nitekim mürekkebi içerisinden barındıran kalem bu tarihten yaklaşık yedi asır sonra ancak XVII. yy'da icat edilebilmiştir.⁶² Bazı araştırmacılar da mevcut duruma dikkat çekerek Mu'izz'in Mağrib bölgesinde içerisinden mürekkep bulunan bir kalem icat etmesinin devrim niteliğinde bir adım olduğunu ifade etmişlerdir.⁶³ Burada dikkat çekilmesi gereken noktalardan birisi de ortaya konulan bu buluşun neden devamlılık arz etmediği ve o dönemde kaldığı yönündedir. Bilindiği üzere özellikle İslâm dünyasının pozitif bilimlere önemli derecede katkıda buldukları h. III-IV. (m. IX-X.) yüzyıllardaki birtakım buluşların geliştirilmeye ve üretilmeye dayalı mantık ile ele alınmaması ve lokâl düzeylerde kalması bu dönemlerin genel karakteristik özelliklerindendi. Mevcut buluşların yerel düzeyde kalması, icatların dışa açılmamasını ve bu

⁶¹ Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 319-321; Halm, *The Empire of the Mahdi*, 369-370; Erünsal, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Kitap ve Kütüphane*, 282-283.

⁶² Edmund Bosworth, "A Mediaeval Islamic Prototype of the Fountain Pen?", *Mediaeval Arabic Culture and Administration* (London: Variorum Press, 1982), 229-234.

⁶³ Halm, *The Empire of the Mahdi*, 369.

nedenle yaygınlık kazanamamasına sebebiyet vermiştir. Nitekim bu dönemlerdeki bazı buluşların sadece dönemin kroniklerinde kendilerine yer bulmaları mevcut durumu açıklamaya yeterlidir. Bu zaviyeden bakıldığında Halife Mu'izz tarafından tasarlanan kalemin bilgisinin neden sadece Kâdî Nu'mân'ın eserinde yer aldığı ve kalemin kendi bölgesinde dahi yaygınlık kazanmadığı anlaşılabilir. Netice itibarıyla içerisinde mürekkep bulunan kalemin Avrupa'da icat edilmesinden çok önce Fâtımî halifesi Mu'izz tarafından icat edilmiş olması İslâm medeniyet tarihinde dikkat çekici bir adım olarak yerini almıştır.

Sonuç

Mağrib'de kurulan Fâtımî devleti kısa süre içerisinde siyasî açıdan büyük bir gelişme kaydederek ve Mağrib, Sicilya, Mısır, Suriye ve Hicaz gibi topraklarda hâkimiyetini sağlayarak dönemin en güçlü İslâm devletleri arasında yerini almıştır. Bu açıdan bakıldığında tarih yazımında Fâtımîler'in siyasî tarihine ağırlık verilmiştir. Ancak Fâtımîler, İslâm tarihinde sadece siyasî tarih itibarıyla etkili olmamışlardır. Sınırlı sayıdaki kaynaklar onların medeniyet tarihine de önemli derecede katkı sunduklarını gözler önüne sermektedir. Özellikle Mağrib döneminde Fâtımî halifeleri entelektüel kişilikleriyle dinî ilimlerin yanında bazı bilimsel faaliyetlere de önemli derecede katkı sunmuşlardır.

Ağlebîler'den kalan Beytülhikme'nin bölgenin kültür ve medeniyet açısından gelişimine katkı sunduğunu fark eden Fâtımîler, buradan önemli ölçüde yararlanmışlardır. Beytülhikme'de yer alan birçok kitabın Fâtımî saray kütüphanesine taşınmasıyla halifeler, felsefe, tıp ve astronomi gibi ilimler hakkında bilgi veren birçok kitabı inceleme fırsatı bulmuşlardır. Kaynaklarda halifelerin günlük yaşamlarında çoğu kez Aristo, Eflâtun, Batlamyus ve Galen gibi antik dönem filozoflarına atıflarda bulunmaları, Grek birikimini reddetmediklerini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu mükteşebatı önemseyen halifeler, zaman buldukça felsefe ile ilgilenmişler hatta cami ve mescitlerdeki özel oturumlarda felsefe derslerinin yapılmasına zemin hazırlamışlardır. Bununla birlikte Fâtımî halifelerinin felsefenin İsmâilî dâîleri ve halk tabanında karşılık bulmasına müsaade etmemeleri, Mağrib'de aristokrat çevrenin dışında felsefe ile uğraşanların sayısının artmasını engellemiştir. Felsefenin kaçınılmaz olarak akla ve sorgulamaya yönlendirdiğini iyi bilen siyasî erk, ideolojilerine yönelik herhangi bir eleştirinin gelmemesi için hassas davranmıştır.

Tıp ve eczacılık ilmine büyük önem atfeden halifeler, Ağlebîler döneminden kalan birçok hekimi ve eczacıyı himâye ederek çalışmalarında

desteklemişler ve böylece Mağrib'de tıp ve eczacılığın gelişmesine önemli derecede katkı sunmuşlardır. IV. (X.) yy'da yetişen önde gelen tıp bilginlerinden İshâk el-İsrâîlî, İbnü'l-Cezzâr, Mûsâ b. el-Âzâr, oğulları İsmâîl ve İshâk ve Ya'kûb b. İshâk gibi hekimlerin bu dönemde serbest çalışma alanları bularak özel ilaç ve karışımlar hazırlayabilmeleri, Fâtımî halifelerinin kendilerine sağladığı imkânlar dâhilinde gerçekleşmiştir. Ayrıca bu dönemde Fâtımî halifelerinin himaye ve destekleriyle tıp ve eczacılık alanında önemli eserler kaleme alınması, sonraki dönemlerde bu alanlarda yazılacak eserlerin ortaya çıkmasının zemini hazırlamıştır.

Fâtımîler'in astronomi ve astrolojiye olan ilgi ve alakaları Mağrib'de bu alana dair önemli gelişmelerin yaşanmasına sebebiyet vermiştir. Astronom ve gökbilimcilerin himâye edilmesiyle ilgili alanlara dair önemli eserler vücuda getirilmiştir. Ayrıca bu dönemde bizzat sarayın yönlendirmesi ve teşvikiyle usturlapların yapılmasına ve bunların artış göstermesine imkân sağlanmıştır. Usturlapların icat edilmesi ve yaygınlaşmasıyla Mağrib'de astronomi ileri bir düzeye gelmiştir. Bu dönemdeki gökbilimcilerin astronomi, gezegenlerin hareketleri ve aritmetiğe dair eserler kaleme almış olmaları, Mağrib'de gözlemevlerinin de bulunduğu dair fikir vermektedir. Astronomi ile yakından ilintili olan astroloji ilmi de bu dönemde Fâtımîler tarafından desteklenmiştir. Halifelerin astroloji ilmine dair tahsil görmeleri ve münecimleri yanı başlarında görevlendirmeleri, bu dönemde astroloji ilminin ilgi görmesine yol açmıştır. Şehirlerin kurulması aşamasında astrolojik verilerden yararlanılması, Mağrib dönemi Fâtımî halifelerinin başvurdukları bir yöntem olmuştur. Bununla birlikte halifelerin gök cisimlerinin varlıklarına ve hareketlerine olan ilgi ve alakaları astrolojik yorumları tümüyle kabul etmelerine sebebiyet vermemiş aksine verileri değerlendirmeye tabi tutarak yıldız ilminin kati surette yakın ilim olmadığına dikkat çekmişlerdir. Bu dönemde en dikkat çekici gelişmelerin başında dolma kalemin icat edilmesi gelmiştir. Yazı işleriyle oldukça meşgul olunması hasebiyle alet ve edevatı geliştirmeye yönelik atılan adım kendi dönemi için önemli bir buluş olmuştur. Mürekkebi içinde barındıran dolma kalemin icat edilmesiyle yazı işlerinde zamandan tasarruf yapılabilmektedir. Avrupa'da XVII. yy'dan itibaren icat edilebilen dolma vb. kalemlerin Mağrib'de X. asrın ikinci yarısında icat edilebilmiş olması bu dönemde Fâtımîler'in bilimsel faaliyetlere attıkları değeri göstermesi açısından önem arz etmektedir. Dolma kalemin tasarlanabilmiş olması Fâtımî yöneticilerinin entelektüel seviyelerini ortaya koymasının yanında İslâm medeniyet tarihine sunmuş olduğu katkı açısından da dikkat çekici mahiyette olmuştur. Yine bu dönemde bir dokumanın üzerinde dünya

haritasının tasarlanmasına yönelik yapılan çalışmalar Fâtımîler'in coğrafya ve haritacılık alanlarına ilgi duyduklarını göstermesi bakımından dikkate değer olmuştur.



Hakem: Dış, Bağımsız.

Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Yazar Katkıları:

Fikir: FE; **Kavramsallaştırma:** FE; **Literatür Taraması:** FE; **Veri Toplama:** -; **Veri İşleme:** -; **Analiz:** -; **Yazma – orijinal taslak:** FE; **Yazma – inceleme ve düzenleme:** FE.

3. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

4. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

ARSLANTAŞ, Nuh. *İslâm Dünyasında İktisadi Ve İlmi Hayatta Yahudiler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009.

ATÂULLÂH, Hıdır Ahmed. *El-Hayâtü'l-Fikriyye Fî Mısır Fi'l-‘asri'l-Fâtımî*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1989.

BAKIR, Abdülhalik. "Ortaçağ İslâm Dünyasında Dokuma Sanayi". *Belleten* 64/241 (2000).

BEKRÎ, Ebû 'Ubeyd. *El-Muğrib Fî Zikri Bilâdi İfrîkiyye Ve'l-Mağrib*. Nşr. Mac-Guckin De Slane. Algiers: Y.Y., 1857.

BİR, Atilla - KAÇAR, Mustafa. "Usturlap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 42. İstanbul: Tdv Yayınları, 2012.

BOSWORTH, Edmund. "A Mediaeval Islamic Prototype Of The Fountain Pen?", *Mediaeval Arabic Culture And Administration*. London: Variorum Press, 1982.

CEVZERÎ, Ebû 'Alî Mansûr El-Azîzî. *Sîretü'l-Üstâz Cevzer*. Thk. Muhammed

- Kâmil Hüseyin-Muhammed Abdülhâdî Şâire. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1954.
- CRESWELL, Keppel Archibald Cameran. *The Muslim Architecture Of Egypt*. New York: Hacker Art Books, 1978.
- ÇELİK, Aydın. *Fatimiler Döneminde Kahire Şehri*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- ÇUBUKÇU, Asri. "Muiz-Lidînilâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 31. İstanbul: Tdv Yayınları, 2006.
- DAFTARY, Farhad. *The Ismâ'îlîs Their History And Doctrines*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- DÂ'İ İDRÎS, 'İmâdüddîn. *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtımiyyîn Bi'l-Mağrib El-Kismü'l-Hâs Min Kitâbi 'Uyûni'l-Ahbâr*. Thk. Muhammed El-Ya'Lâvî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1985.
- DAYF, Şevkî. *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî, Asru'd-Düvel Ve'l-İmârât*. Kahire: Menşurâtu Zevi'l-Kurbâ, 1992.
- DOĞRUYOL, Hasan. "İbnü'l-Cezzâr, Ebû Ca'Fer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/1-3. İstanbul: Tdv Yayınları, 2000.
- ERBAŞ, Furkan. "Fâtımî Devlet Adamı Üstâz Cevzer Es-Sıkillî (Ö. 362/973)". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/49 (2024), 303-325.
- ERBAŞ, Furkan. "Fâtımîler Döneminde Mehdiye Ve Mansûriye Şehirleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2022), 411-430.
- ERBAŞ, Furkan. "Fâtımîler'de Slav Asıllı Devlet Görevlileri". *Harran İlahiyat Dergisi* 47 (2022), 150-166.
- ERBAŞ, Furkan. *Kahire'nin Kurucusu Fâtımî Halifesi Mu'izz-Lidînilâh*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.
- ERÜNSAL, İsmail E. *Ortaçağ İslâm Dünyasında Kitap Ve Kütüphane*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2018.
- HALM, Heinz. *The Empire Of The Mahdi: The Rise Of The Fatimids*. Çev. Michael Bonner. Leiden: Brill, 1996.
- HALM, Heinz. *The Fatimids And Their Traditions Of Learning*. London: I.B. Tauris & Co., 1997.
- HASAN, Zekî Muhammed. *Künûzü'l-Fâtımiyyîn*. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1937.
- İBN CÜLCÜL, Süleymân B. Hassân. *Tabakâtü'l-Etîbbâ' Ve'l-Hükemâ'*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

- İBN EBÎ USAYBÎ‘A, Ahmed B. El-Kâsım. ‘*uyûnü’l-Enbâ’ Fî Tabakâti’l-Etubbâ’*. Nşr. Nizâr Rızâ. Beyrut: Dârü’l-Mektebeti’l-Hayât, 1965.
- İBN HALLİKÂN, Ahmed B. Muhammed. *Vefeyâtü’l-A‘Yân Ve Enbâ‘u Ebnâ‘i‘z-Zamân*. Thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dârü Sâdır, 1977.
- İBN HAMMÂD Es-Sanhâcî, Muhammed B. ‘Alî. *Ahbâru Mülûki Benî ‘ubeyd Ve Sîretühüm*. Nşr. Tihâmî Nakra - Abdülhalîm Uveys. Kahire: Dârü Sahve, 1981.
- İBN İYÂS, Muhammed B. Ahmed. *Bedâ‘i‘u‘z-Zühûr Fî Vekâ‘i‘d-Dühûr*. Thk. Muhammed Mustafâ. Kahire: Heyetü’l-Mısriyyeti’l-Âmmeti Li’l-Kitab, 1984.
- İBN ‘İZÂRÎ, Ahmed B. Muhammed. *El-Beyânü’l-Muğrib Fî Ahbâri Mülûki’l-Endelüs Ve’l-Mağrib*. Nşr. G. S. Colin, E.Levi Provençal. Beyrut: Dârü’s-Sekâfe, 1980.
- İBN TAĞRÎBERDÎ, Cemâlüddîn Yûsuf. *En-Nücûmu‘z-Zâhire Fî Mülûki Mısr Ve’l-Kâhire*. Nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1992.
- İBN ZÂFİR, ‘Alî. *Ahbâru‘d-Düveli’l-Munkatı‘A*. Nşr. André Ferrê. Kahire: Institut Français D’archéologie Orientale, 1972.
- İBNÜ’L-ESİR, ‘Alî B. Muhammed. *El-Kâmil Fî‘t-Târîh*. Thk. Ebü’l-Fidâ‘ Abdullâh El-Kâdî. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1987.
- İBNÜ’L-KIFTÎ, ‘alî B. Yûsuf. *İhbâru’l-‘ulemâ’ Bi-Ahbâri’l-Hükemâ’*. Thk. İbrâhim Şemseddîn. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005.
- KÂDÎ NU‘MÂN, B. Muhammed. *El-Mecâlis Ve’l-Müsâyerât*. Thk. Habîb El-Fakî Ve Dğr. Beyrut: Dârü’l-Muntazar, 1996.
- KÂDÎ NU‘MÂN, B. Muhammed. *Kitâbü İftitâhi‘d-Da‘Ve*. Nşr. Farhad Daftary. Tunus: Eş-Şeriketü‘t-Tunisiyye Li‘t-Tevzî‘, 1986.
- KÂDÎ ‘abdülcebbar, Ebü’l-Hasen B. Ahmed. *Teshâtü Delâ‘ili‘n-Nübüvve*. Thk. Abdülkerîm Osmân. Beyrut: Dârü’l-Arabiyye, Ts.
- KALKAŞENDÎ, Şihâbüddîn Ahmed. *Subhu’l-A‘şâ Fî Sinâ‘ati’l-İnşâ*. Thk. Dârü’l-Kütübi’l-Hadîviyye. Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-Hadîviyye, 1914.
- KAVAS, Ahmet. “Mehdiye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/387-389. Ankara: Tdv Yayınları, 2003.
- KAYA, Mahmut. “Beytülhikme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/88-90. İstanbul: Tdv Yayınları, 1992.
- KAYA, Mahmut. “Dârülhikme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 8. İstanbul: Tdv Yayınları, 1993.

- KAYA, Seyfettin. *Ortaçağ İslâm Dünyasında Astronomi, Astroloji Ve Gözlemevleri*. İstanbul: Selenge Yayınları, Ts.
- KİNDÎ, Muhammed B. Yûsuf. *Kitâbü'l-Vülât Ve Kitâbü'l-Kudât*. Nşr. Rhuvon Guest. Leiden: Y.Y., 1912.
- LANE-POOLE, Stanley. *The Story Of Cairo*. London, 1906.
- LEWIS, Bernard. "Paltiel: A Note". *Bulletin Of The School Of Oriental And African Studies* 30/1 (1967).
- MAKRÎZÎ, Ahmed B. 'alî. *El-Mevâ'îz Ve'l-İ'tibâr Bi-Zikri'l-Hitati Ve'l-Âsâr*. Thk. Muhammed Zeynuhum-Medîha Eş-Şerkâvî. Kahire: Mektebetü Medbûlâ, 1998.
- MAKRÎZÎ, Ahmed B. 'alî. *İtti'Âzu'l-Hunefâ' Bi-Ahbâri'l-E'immeti'l-Fâtımiyyîne'l-Hulefâ'*. Thk. Cemâlüddîn Eş-Şeyyâl. Kahire: Meclisu'l-A'lâ Li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1996.
- MAKRÎZÎ, Ahmed B. 'alî El-. *Kitâbü'l-Mukaffâ' El-Kebîr*. Thk. Muhammed El-Ya'Lâvî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1991.
- NÜVEYRÎ, Ahmed B. 'Abdüvehhâb. *Nihâyetü'l-Ereb Fî Fünûni'l-Edeb*. Thk. Necîb Mustafâ Fevvâz-Hikmet Keşle Fevvâz. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- PEDERSEN, Johannes. *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*. Çev. Mustafa Macit Karagözoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- QUATREMÉRE, Etienne-Marc. "Du Khalife Fatimite Moêzz-Li-Din-Allah". *Journal Asiatique* 3/3 (1837).
- SAFEDÎ, Halîl B. İzzeddîn. *El-Vâfi Bi'l-Vefeyât*. Thk. Ahmed El-Arnaûd - Türkî Mustafâ. Beyrut: Dârü İhyâ'i't-Turâsi'l-Arabî, 2000.
- SÂİD EL-ENDELÜSÎ, Ebü'l-Kâsım. *Tabakâtü'l-Ümem*. Nşr. Louis Cheikho. Beyrut: El-Matbaatü'l-Kâtûlikıyye, 1912.
- SARIÇAM, İbrahim - ERŞAHİN, Seyfettin. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- ŞAHİN, Hasan - CİHAN, Ahmet Kamil. "İshak B. Süleyman El-İsrâîlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/544-546. İstanbul: Tdv Yayınları, 2000.
- TEMİM, B. Mu'izz-Lidînillâh El-Fâtımî. *Dîvânü Temîm B. Mu'izz-Lidînillâh El-Fâtımî*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1957.
- UMEYRÎ, Semîre. *El-Hayatü's-Sekâfiyye Li'd-Devleti'l-Fâtımiyye Bi Bilâdi'l-Mağribi'l-İslâmî*. Cezayir: Bouira Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi,


2015.

YILDIZ, Firdevs. *Ortaçağ İslâm Dünyasında Bir Yahudi Hekim Ve Filozof: İshak El-İsrâîlî*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

ZEYDÂN, Corcî. *İslâm Uygarlıkları Tarihi*. Çev. Nejdet Gök. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.



SCIENTIFIC ACTIVITIES IN THE FĀTIMĪDS OF THE MAGHRIB PERIOD (297-362/909-973)

 Furkan ERBAŞ^a

Extended Abstract

The Fātimīds (297-567/909-1171), who belonged to the Ismā'īlī Shi'ism, became an influential political and military power in the region in a short period of time after its establishment in Ifrīqiyya, east of Maghrib. Acting with an expansionist approach, the state not only conquered Maghrib and Sicily but also took Egypt under its sovereignty in 358 (969). The Fātimīds, who became one of the greatest powers of the Islamic world after this stage, ensured that the khutbas were read in their name in Hijāz. In 362 (973), when the center of the caliphate was moved from Mansūriya to the newly established Cairo, the sixty-year period of the Maghrib ended and the Egyptian period of the Fātimīds began. In contrast to the Egyptian period, the Maghrib period of the Fātimīds has been a period that has been less researched and about which fewer studies and evaluations have been made. Studies on the Maghrib period have mostly focused on the political and military activities of this state. However, during the Maghrib period, the Fātimīds took important steps not only in political and military terms but also in terms of cultural and civilizational history.

The Fātimīd caliphs of the Maghrib period, al-Mahdī, al-Qā'im, al-Mansūr, and al-Mu'izz, contributed significantly to the history of Fātimīd civilization by supporting positive sciences in the region. The caliphs, who were regarded as innocent imams and authorities in religion by the Ismā'īlī tradition to which they belonged, were raised well from childhood and studied positive sciences as well as religious sciences. As a result, the caliphs supported scientific activities in the Maghrib, both within and outside the palace, and contributed to fields such as philosophy, medicine, pharmacy, astronomy, and astrology. Undoubtedly, one of the motives that supported the Fātimīd

^a Res. Asst. Ph.D., Iğdır University, erbasfurkan@gmail.com

caliphs interest in scientific activities was the scientific accumulation they inherited from the Aghlebīd dynasty, which they eliminated. The Fātimīds, who tried to benefit from the scientific acquis of this dynasty to the maximum extent, were able to incorporate many philosophers, astronomers and physicians from this period. The existence of the Bayt al-Hikma, which also dates back to this period, contributed greatly to the support of scientific activities by the Fātimīds.

According to the sources, there were rooms next to the Bayt al-Hikme for the translation and editing committees, as well as departments for education and research in medicine, pharmacy, mathematics, geometry, astronomy, botany, etc. It is possible to say that the Fātimīds inherited a worldview in which positive sciences would be taught and supported from the Aghlebīds. The caliphs, who were also very fond of books, created a large library in Maghrib and contributed significantly to the formation of what is considered to be one of the largest libraries in the Islamic world after the caliphate center was moved to Cairo. Therefore, in addition to the Fātimīd caliphs own predispositions, the Bayt al-Hikma from the Aghlebīd period also helped to nurture their interest in scientific activities. According to the sources, the Fātimīd caliphs were particularly interested in branches of science such as philosophy, medicine, pharmacy, astronomy and astrology. The caliphs, who were very interested in books on philosophy, were especially knowledgeable about ancient Greek philosophers. Many physicians engaged in medicine and pharmacy were appointed in the palace or in places close to the palace during this period. Physicians were supported in their studies, thus contributing to the advancement of medicine in the Maghrib. The caliphs, who were also interested in astronomy, supported the work of astronomers in this period. Especially in this period, progress was made in astronomy with the construction of astrolabes. The caliphs, who were also interested in astrology, which means star sciences, surrounded themselves with astrologers and took their interpretations into consideration. The fact that maps were designed during this period reveals the interest of the caliphs in the science of geography. The Fātimīds of the Maghrib period, who were very interested in books and writing, also made an important contribution to the history of Islamic civilization by inventing the fountain pen.

The fact that the Fātimīds also attached importance to branches of science such as philosophy, medicine, pharmacy, astronomy and astrology and made some inventions makes it necessary to examine the developments in the Maghrib period in this sense. The fact that most of the studies on the history of the Fātimīd caliphs of the Maghrib period, whose scholarly level is

understood to have been at an advanced level, have focused on political history seems to have caused the scientific activities of this period to be ignored. However, a careful reading of the history of the Fātimīd state shows that the scientific activities of this state in the Maghrib period were rich. From this perspective, it is important to trace the scientific activities of the Fātimīds in the Maghrib.

Keywords: Islamic History, Maghrib, Shī'a, Fātimīds, Scientific Activities.



Peer-review: External, Independent.

Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Author Contributions:

Concept: FE; **Conceptualization:** FE; **Literature Search:** FE; **Data Collection:** -; **Data Processing:** -; **Analysis:** -; **Writing – original draft:** FE; **Writing – review & editing:** FE.

3. Ethics approval:

Not applicable.

4. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.





bilimname 52, 2024/2, 517-538

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 24.05.2024, Kabul Tarihi: 10.09.2024, Yayın Tarihi: 31.10.2024

doi: 10.28949/bilimname.1489267

MİZACI KORUYAN NEDİR? İBN SİNA'YA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER ÖZELİNDE BİR DEĞERLENDİRME

Esranur ORAL^a

Ahmet Kamil CİHAN^b

Öz

İbn Sina'ya göre mizaç, yan yana olan cisimlerdeki birbirine zıt niteliklerin, karşılıklı etkileşiminden meydana gelen yeni bir özelliktir. Mizaçta karışan nitelikler zâti suretlerini korumakla birlikte niteliksel özelliklerini bilfiillikleri kısıtlanmış şekilde sürdürürler. Mizaçta bir araya gelen zıt nitelikler tabiatları gereği birbirinden uzaklaşmaya doğru meylederler, ancak bir kuvvetin onları bir arada tutması sayesinde mizaç mümkün olur. Bu makalenin araştırma konusu İbn Sina felsefesinde mizacı koruyan kuvvenin ne olduğu sorusu etrafında şekillenen tartışmalardır. Bu çalışmanın amacı İbn Sina'nın mizaç anlayışına göre mizacı bir araya getiren ve koruyan kuvvenin ne olduğunu araştırmak, Mes'ûdî ve Semerkandî'nin bu konudaki itirazlarına yer vermek, Râzî'nin ve Tûsî'nin bu eleştirilere karşı cevaplarını açıklamak ve nihayetinde bu tartışmalar ışığında bir değerlendirmede bulunmaktadır. Tartışmaların odağında yer alan problemlerden birincisi, mizacı bir araya getirenin nâtık nefis olup olmadığı sorusu; ikincisi nefsin mi mizacın mı diğerinden daha önce olduğu sorusu; üçüncüsü mizacı bir araya getiren ile onu koruyan kuvvenin aynı mı farklı mı olduğu sorusudur. Mes'ûdî ve Semerkandî, İbn Sina'yı nâtık beşerî nefsi, beden mizacının koruyucusu olarak vazettiği gerekçesiyle eleştirmişler ve bu anlayışın doğuracağı çelişkilere dikkat çekmişlerdir. Râzî bu itirazın temelini bir yanlış anlamaya dayandığını dolayısıyla sistemde bir tutarsızlık oluşturmadığını düşünmektedir. Tûsî'nin çözümü İbn Sina'nın çelişkili gibi görünen ifadelerinin bir kısmının mizacın oluşum aşamasıyla ilgili olup bir kısmının oluşumunu tamamladıktan sonraki hali için geçerli olduğunu göstermekten geçmektedir. Ez cümle İbn Sina'ya göre cansız varlıklarda mizacı koruyan kuvve göksel hareketler iken canlı varlıklarda mizacı koruyan şey maddi oluşum sürecinde anne babanın nefsi, daha sonra bireyin kendi nefsidir.

Anahtar kelimeler: İslam Felsefesi, İbn Sina, Mes'ûdî, Mizaç, Nefs.

^a Arş. Gör. Dr., Erciyes Üniversitesi, eoral@erciyes.edu.tr

^b Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, akcihan@erciyes.edu.edu.tr



WHAT PRESERVES THE MIXTURE? AN EVALUATION OF THE CRITICISMS AGAINST AVICENNA

Abstract

The theory of mixture is an important part of Avicenna's natural philosophy. According to Avicenna, mixture is a new quality that arises from the mutual activity of opposite qualities in bodies that are side by side. Although the qualities mixed in mixture preserve their essential forms, they maintain their qualitative properties in a way that restricts their actuality. Thus, when the mixture is disturbed, the mixed elements can return to their original state. This is because the elements transform during mixture, but their essential forms are preserved. The opposite qualities that come together in mixture tend to move away from each other due to their nature, but mixture becomes possible only because a force holds them together. The research topic of this article is the debates in Avicenna's philosophy centered around the question of what is the force that preserves the mixture. The aim of this study is to investigate what is the force that unites and protects the mixture according to Avicenna's understanding of mixture, to include al-Mas'ūdī and Samarqandī's objections on this issue, to explain al-Rāzī's and al-Ṭūsī's responses to these criticisms, and finally to make an evaluation in the light of these discussions.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Islamic Philosophy, Ibn Sina, Mas'ūdī, Mixture, Temperament, Nafs.



Giriş

Mizaç kavramı İbn Sina (ö. 1037) sisteminde ay-altı alemdeki varlıkların heyulasının ilahi feyz yoluyla suretleri kabul etmesinin önündeki engellerin kaldırılması ve suretleri kabul edecek şartların ortaya çıkmasıyla birlikte istidadın oluşması süreçlerini içine alan maddi hazırlık aşamasını ifade etmek için kullanılır. Daha önce Aristoteles (m.ö. 322) ve Galen (ö. 216) düşüncesinde karşılaştığımız mizaç tartışmaları, mizaç esnasında korunanın suret mi nitelikler mi olduğu sorusu etrafında şekillenmiştir. İbn Sina'nın mizaç anlayışının tarihsel değeri, onun bu tartışmaya yeni bir perspektif kazandırmış olmasından kaynaklanır. Aristoteles ve devamındaki şerh geleneğine dahil olan düşünürler suret-nitelik ayrımı yapmadıkları için niteliklerin birleşip ayrışmasını oluş için yeterli görmüşlerdir. İbn Sina bu açıklama tarzının eksik olduğunu düşünmüş ve sureti de niteliklerin kendisinden kaynaklandığı, karışım esnasında korunan şeylerden biri olarak

şemaya dahil etmiştir. İbn Sina'nın mizaç teorisine göre, mizaç esnasında suretler olduğu gibi korunurken, nitelikler bilfiillikleri eksilmiş bir halde bulunmaktadır.¹ Daha sonra bu teoriye göre mizacı bir araya getirenin ve koruyanın ne olduğu sorusu gündeme gelmiştir. Meseleye dair İbn Sina metinlerindeki birbiriyle uyuşmayan ifadeler İbn Sina şarihleri arasında farklı yorumlara ve tartışmalara neden olmuştur.

Bu makalede İbn Sina'nın mizaç teorisine göre mizacı neyin koruduğuna ilişkin Şerefüddin el-Mes'ûdî'nin (ö. 1194) ve Şemseddin Semerkandî'nin (ö. 1322) eleştirilerini ele almayı ve bu eleştirilere Fahreddin Râzî'nin (ö. 1210) ve Nasiruddin Tûsî'nin (ö. 1274) vermiş olduğu cevapları İbn Sina'nın konuya dair ifadeleri bağlamında tartışarak bir değerlendirmede bulunmayı amaçlıyorum. Bunu yaparken tartışmanın zeminini oluşturduğu için öncelikle İbn Sina'nın mizaç ve nefis görüşüne kısaca yer verip bu ikisi arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğunu özetleyeceğim. Sonrasında Mes'ûdî'nin ve Semerkandî'nin eleştirilerini ve Râzî'nin ve Tûsî'nin cevaplarını ele alıp bu eleştirilerin üzerine bina edildikleri İbn Sina metinlerindeki uyumsuz ifadeleri yorumlamaya ve itirazların haklılığını tartışmaya çalışacağım. Sonuç olarak tüm bu tartışmaların ve yorumların ışığında İbn Sina sisteminde mizacı koruyanın ne olduğuna dair bir değerlendirmede bulunmayı amaçlıyorum.

A. İbn Sina'ya Göre Mizaç Nefs İlişkisi

Mizaç teorisi, İbn Sina'nın doğa felsefesinin önemli bir parçasıdır. İbn Sina'ya göre duyulur evrenindeki mevcutların çoğu, bileşenlerden oluşur ve mizaç teorisi ay-altı alemdeki bileşimlerin daha alt bileşimlerin karışımıyla nasıl meydana geldiğini açıklamaya çalışır.² İlk aklın İlk Neden'den sudur etmesiyle başlayan var oluş süreci ay-üstü alemde aynı kurala uyarak onuncu akla kadar devam eder. Onuncu akıl olan Faal Akıl'dan sonra İbn Sina'nın *el-âlemu'l-unsurî* dediği, maddesi hareketinden dolayı üstündekinden farklılaşan ve oluş bozuluşa tabi olan bir yapı olarak dünya ortaya çıkar.³ Daha sonra tüm somut varlıklar dört unsurun dört nitelikle farklı oranlarda bir araya gelmesiyle farklılaşarak ve çoğalarak varlık kazanır.

¹ Mehmet Zahit Tiryaki, "Fahreddin er-Râzî'nin Mizaç Teorisi", içinde *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed. Mehmet Zahit Tiryaki ve Kübra Bilgin Tiryaki (İstanbul: Nobel Yayınları, 2016), 157.

² İbrahim Halil Üçer, "İbn Sina'nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/ el-Kevn ve'l-Fesad VI'nın Karşılaştırmalı Bir Analizi", *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed. Kübra Bilgin Tiryaki - Mehmet Zahit Tiryaki (İstanbul: Nobel Yayınları, 2016), 97.

³ İbrahim Aksu, *İbn Sinâ Felsefesinde Mizâc Kavramı ve Nefs İle Olan İlişkisi* (Yüksek Lisans, 2012), 33.

İbn Sina mizacı “yan yana olan cisimlerdeki birbirine zıt niteliklerin, karşılıklı etkinliğinden meydana gelen yeni bir nitelik”⁴ olarak tanımlar. Bu tanım mizacın iki temel özelliğine referansta bulunur; birincisi karışacak niteliklerin birbirine temas etme zorunluluğu, ikincisi bu niteliklerin zıt nitelikler olması. Mizacın bir diğer hususiyeti karışım anında bu zıt niteliklerden birinin diğerine galip gelip onun cevherini dönüştürmeyecek şekilde her iki niteliğin fiil ve infial üzerinde karar kılacağı bir noktada dengiyi sağlamalarıdır.⁵ Eğer bir niteliğin tamamen kaybedilip bir diğerinin kazanılması söz konusu olursa burada mizaç yerine değişimden (*istihâle*) söz edilebilir; yahut nitelikler olduğu gibi kalarak bir arada bulunurlarsa bu durumda ortaya çıkan şey mizaç değil birleşim (*terkip*) olur.⁶ Ayrıca karışım bozulduğunda karışan unsurlar eski haline dönebilmelidir. Çünkü mizaç anında unsurlar dönüşmekte ve fakat zâtî suretler korunmaktadır.⁷ Şayet dönüşen şey suretler olsaydı bu durumda bir suretin kaybedilmesiyle bozulmuş/*fesad* diğerinin kazanılmasıyla oluş/*kevn* gerçekleşirdi. Dünyadaki tüm fizikî varlıklar ve dahi insan bedeni bu suret ve niteliklerin karışmasından meydana gelmiştir; ancak insan yalnızca bedenden ibaret bir varlık olmayıp bununla birlikte bir de nefis sahibidir.

İnsanın bedenle birlikte bir de nefsinin olduğu fikri İbn Sina’dan çok daha öncelere dayanmaktadır. İbn Sina felsefesinde beden ve nefis birbirinden farklı iki cevher olmalarına karşın her biri ancak diğerinin var olmasıyla bireysel varlık kazanır ve ikisi birlikte insan dediğimiz bütünü oluştururlar. Dolayısıyla nefsin ne olduğu, kuvveleri, nasıl fiilde bulunduğu, bedenle ilişkisi, bedenden önceki ve sonraki hali İbn Sina felsefesinde geniş yer tutmaktadır. İbn Sina’ya göre; nefis alet sahibi doğal cismin ya da bilkuvve hayat sahibi cismin ilk yetkinliğidir.⁸ Nefisler mahiyet ve suret itibarıyla

⁴ Ebû Ali el-Hüseyin İbn Sina, *Kitâbu’s-Şifâ Oluş ve Bozuluş*, trc. Muammer İskenderoğlu (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 47; Ebû Ali el-Hüseyin İbn Sina, *Kitâbu’s-Şifâ Fizik I*, trc. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 43.

⁵ İbn Sina, *Oluş ve Bozuluş*, 47 ve 49.

⁶ İbn Sina, *Oluş ve Bozuluş*, 47.

⁷ İbn Sina, *Oluş ve Bozuluş*, 102-103; Ebû Ali el-Hüseyin İbn Sina, *Kitâbu’s-Şifâ Metafizik II*, trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 76.

⁸ Ebû Ali el-Hüseyin İbn Sina, *Nefsin Halleri Nefsin Sonsuzluğu ve Yeniden Yaratılması Hakkında Risale*, trc. Ömer Ali Yıldırım (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 30. İbn Sina *Kitâbu’n-Nefs*’te nefsi şöyle tanımlamaktadır: “Buna göre şimdi deriz ki, nefis için, kendisinden ortaya çıkan fiillere kıyasla kuvve denmesi doğru olur. Aynı şekilde ona, duyulur ve akledilir suretlerden kabul ettiği şeye kıyasla başka bir anlam üzere kuvvet denmesi de caizdir. Yine ona, içine yerleştiği maddeyle birlikte ikisinden bitkisel veya hayvansal cevherin oluşmasına kıyasla suret denmesi de doğrudur. Ve yine ona kendisiyle cinsin yüksek ya da düşük türlerde meydana gelmiş bir tür olarak yetkinliği talep etmesine kıyasla da yetkinlik denilir. Çünkü cinsin doğası, kendisine yalın ya da yalın

birbirlerinden farklı değildir. Çünkü onların suretleri tektir. Şu halde nefis, ancak mahiyeti kabul edicilik açısından ya da mahiyetin bireyselleşme noktasında kendisine dahil olduğu şeyle yani bedenle farklılaşır. Nefis bedenden önce soyut bir mahiyettir ve bedenden önce bir zât olarak bulunması imkansızdır.⁹ Bu durumda nefislerin bedenlerle birleşmeden önce sayı bakımından zâti bir çokluğa sahip olmaları da imkansızdır.¹⁰ Ancak nefis varlığa geldikten sonra bedene ihtiyaç duymayarak kendi zâtıyla kâim olan bir cevherdir. Yani nefis bedene tamamen yerleşmiş (*muntabi'un*) bir şey ya da bedenle kâim bir cevher olmayıp bedenle bireyselleşmektedir. Bu bireyselleşme nefste bulunan, belirli bir bedendeki işleri idare etme isteğini doğuran muayyen bir meyilden dolayıdır.¹¹ O halde nefis sadece kendi kullanımına uygun bir beden ortaya çıktığında bireyselleşmektedir. Ortaya çıkan bu beden nefsin meskeni ve aletidir. Var olan her nefsin cevherinde herhangi bir bedenle birlikte olmak vardır.¹² Ne zaman dört unsur ve dört niteliğin karışım süreci tamamlanır ve bu imtizaçtan da kendisine ait bir mizaca yani dört nitelik ve unsurdan oluşan yapıya sahip bir beden ortaya çıkarsa, beden mizacındaki itidal ile uyumlu olarak, sadece o bedene has olmak kaydıyla eş zamanlı olarak nefis yaratılır.¹³ Anlaşılmaktadır ki beden ile nefis arasında biri diğerini var edecek şekilde bir sebeplilik ilişkisi yoktur.

Birlikte var olan ve bireyselleşen bu iki cevher bu birlikteliği mizaç dağılına kadar devam ettirirler. Şu hâlde insandaki canlılığın, hareketliliğin, algılamanın ve iradeli fiiller ortaya koyabilmenin sebebi mizaç ile mi nefis ile

olmayan ayrımın doğası eklenmiş olarak meydana gelmedikçe, eksiktir, tanımlanmıştır. Eklendiği zaman tür, yetkinleşir. Buna göre ayrım, tür olması bakımından türün yetkinliğidir ve her bir türün yalın bir ayrımı yoktur. Sen bunu zaten biliyordun. Aksine yalın ayrım, zâtları madde ve suretten bileşik olan türler içindir ve onlardan suret, yetkinliği olan şeyin yalın ayrımıdır. Sonra her suret bir yetkinliktir ama her yetkinlik bir suret değildir. Zira Melik, şehrin yetkinliğidir; Kaptan geminin yetkinliğidir. Yoksa bunlar şehrin ve geminin iki sureti değildirler. Zâtı ayrık olan hiçbir yetkinlik, madde için ve maddede bir suret değildir. Maddede olan suret, maddede doğallaşmış ve onunla kâim olan bir surettir. Keşke türün yetkinliğinin türün sureti olduğu söylenebilse! Gerçekte, terminoloji şeyin maddeye kıyasla suret, bütüne kıyasla gaye ve yetkinlik, hareket ettirmeye kıyasla fâil ilke ve hareket ettirici kuvve olması şeklinde sabitleşmiştir."Ebû Ali el-Hüseyin İbn Sina, "Kitabu'n-Nefs", *eş-Şifâ, et-Tabiiyyât*, thk. İbrahim Medkur v.dğr. (Kum: Mektebetü Âyetullahi'l-Uzmâ, 1975), 6-7. Ayrıca bkz. Muhittin Macit, "Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2014): 72-73.

⁹ İbn Sina, *Nefsin Halleri*, 100.

¹⁰ İbn Sina, *Nefsin Halleri*, 102.

¹¹ İbn Sina, *Nefsin Halleri*, 90-98.

¹² İbn Sina, *Nefsin Halleri*, 102.

¹³ Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 3. Bs (İstanbul: İFAV, 2012), 103-113; Aksu, *İbn Sînâ Felsefesinde Mizâc Kavramı ve Nefs İle Olan İlişkisi*, 69-70.

mi ilişkilidir? İbn Sina bu soruya cevaben *İşârât'ın Yersel ve Göksel Nefsler* başlığını taşıyan üçüncü namatında önce nefsin uyku, uyanıklık ve sarhoşluk hallerindeki durumunu ve havada asılı halde nasıl kendini algılayabildiğini açıklamıştır. Daha sonra iradeli fiillerin ve algının kaynağına dair soruşturmasında cisimliliğin ve mizacın iradeli fiillerin ve algılamının sebebi olamayacağını, bunların nefsten kaynaklandığını ispatlamıştır. Buna göre; canlılar kendi cisimliliğinden başka bir şey sebebiyle hareket eder. Mizaç, doğal meyli birleşmeye doğru değil ayrılmaya doğru birbirini iten zıt nitelikler arasında gerçekleştiği için bu nitelikleri kaynaşmaya zorlayan bir kuvvenin olması gerekir. Mizacın sebebi olan bu kuvve mizacın kendisi olamaz çünkü kaynaşmanın sebebi ve koruyucusu olan şeyin mizaçtan önce olması gerekir. Bu kaynaşma, bir araya getiren şey zayıfladığında veya yok olduğunda dağılmaya meyleder. Dolayısıyla canlıları hareket ettiren, algılamalarını sağlayan ve bu mizacı koruyan kuvveler nefis adı verilen başka bir şeyden dolaydır. Bu nefis insan bedeninin parçalarında ve tamamında tasarrufta bulunan cevherdir. İnsandaki bu cevher tektir, hatta hakikatte insan ondan ibarettir. Onun insan bedeninin azalarına yayılmış alt kolları ve kuvveleri vardır.¹⁴

Mizaçta bir araya gelen zıt niteliklerin normalde birbirlerini zıt yönlerde doğru itmeleri ve birbirlerinden uzaklaşmaları gerekir. Çünkü tabiatlarındaki zıtlık doğal bir meyil ile bir arada bulunmalarına engel olur. O halde mizaç esnasında bu zıt niteliklerin bir arada tutulmasını sağlayan şey kendi tabiatları dışında başka bir kuvve olmalıdır. Ayrıca bu kuvve mizaçtan önce var olmalıdır ki onun birleştirmesi sayesinde zıt nitelikler bir araya gelip mizacı oluşturabilsinler. İbn Sina bu kuvvenin nefis olduğunu söylemiştir. Buna göre insanın mizacını bir araya getiren ve koruyan şey nefsidir ve dahi insan hakikatte bu nefsten ibarettir. Ancak mizaçtan önce var olan bu kuvvenin nefis olması, nefsin mizacın istidadının tamamlanmasından sonra ortaya çıkan bir cevher olmasıyla çelişiyor görünmektedir. İbn Sina'nın mizaç anlayışını ve nefsin mizaç ile olan ilişkisini kısaca bu şekilde özetledikten sonra bu açıklamanın neden olduğu eleştirilere geçebiliriz. Zira İbn Sina'nın telif edilmeye muhtaç görünen bu ifadeleri yorumcularını bir hayli meşgul etmiştir.

B. Mizacı Bir araya Getiren Nâlık Nefs Midir?

İbn Sina'nın *İşârât*'taki deliline göre; zıt kuvvetleri mizaca mecbur bırakan şey, mizaca tâbi olmayan bir kuvvedir ve bu kuvve mizaçtan önce var

¹⁴ Ebû Ali el-Hüseyin İbn Sina, *İşâretler ve Tembihler*, trc. Ali Durusoy v.dğr. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 109.

olmuştur. Mizacı bir arada tutan (*câmi'*) ve koruyan (*hâfiz*) bu kuvveye nefis denebilir. Bu nefis kişiyi kendisi kılan şeydir. Bu açıklamayı esas alan Mes'ûdî İbn Sina'nın nâtik beşerî nefsi, beden mizacının koruyucusu olarak vazettiğini iddia etmiştir.¹⁵ Çünkü İbn Sina hem mizacı bir araya getiren ve koruyan kuvvenin mizaçtan önce var olduğunu hem bu kuvvenin nefis olduğunu hem de bu nefsin insanı insan kılan cevher olduğunu söylemiştir. Buna göre tasarrufta bulunduğu bedene insan olma özelliğini verdiğine göre bu nefis beşerî nâtik nefis olmalıdır ve mizacı bir araya getiren ve koruyan kuvve bu nefis olduğuna göre varlığı mizaçtan önce olmalıdır. Bu durumda nâtik nefsin varlığı o nefse ait beden mizacından önce var olmuş olmalıdır. Ancak İbn Sina bu nefsin, hem ayrılmaya neden olan zıt keyfiyetler arasında vâki olan bitişmeden sonra varlığa geldiğini söylemiş hem de onu imtizaç etmek zorunda bırakmıştır. Mes'ûdî'ye göre İbn Sina'nın nefis anlayışının bir neticesi olarak nâtik nefis, ancak beden yaratılışı tamamlandıktan sonra ve içindeki mizacın itidaliyle var olan istidadın hazır olmasından sonra var olur. Nefis bedenle ilişkili olduğu için ve beden de onun aracı olduğu için bu böyledir. İstidadın tamamlanması, mizacın tamamlanması ve uzuvların yaratılışının tamamlanmasıyla. Bütün bu sürecin illetinin, kendisinden sonra varlığa gelen nâtik nefis olması mümkün değildir. Bu gayet açıktır ve bunda şüphe yoktur.¹⁶ Mes'ûdî'ye göre nâtik nefsin mizacın koruyucusu olması mümkün değildir. Çünkü nâtik nefis beden varlığının tamamlanmasıyla var olur ve mizaç beden oluşum sürecine ilişkin bir durumdur.

Bu itirazda dikkati çeken şey Mes'ûdî'nin, İbn Sina'nın mizacı koruyan nefis olduğuna dair açıklamasındaki nefsin, nâtik nefis olduğunu düşünmesidir. Ancak İbn Sina mizacı koruyan kuvvenin nâtik nefis olduğunu açık bir şekilde dile getirmemiştir. Yapmış olduğu alıntılardan anladığımız üzere Mes'ûdî'nin böyle düşünmesinin nedeni İbn Sina'nın mizacı koruyan nefis hakkında "sendeki bu cevher tektir, hatta hakikatte o sensin" demesidir. Bu ifadeye göre, eğer nefsanî kuvvelerin tüm filleri yalnız bir nefsten kaynaklanıyorsa mizacı koruma eylemi de o nefsten sadır olmalıdır ve bu nefis kişiyi kendisi yapan cevher ise nâtik nefis olmalıdır. Şu hâlde İbn Sina'nın *İşârât*'taki deliline göre mizacı koruyan nâtik nefis olması gerekir. Benzer şekilde Şemsüddin Semerkandî de aynı gerekçe ile aynı itirazı gündeme

¹⁵ Şerefüddîn Mes'ûdî, "el-Mebâhis ve's-Şükûk ale'l-İşârât ve't-Tenbihât", *Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al-Dîn al-Mas'ûdî's Commentary on The Ishârât*, thk. Ayman Shihadeh, *Islamic Philosophy, Theology and Science*, v. 95 (Leiden ; Boston: Brill, 2016), 205-206.

¹⁶ Mes'ûdî, "el-Mebâhis", 205-206.

getirmiş ve mevzu bahis olan cevherin neden hayvanî nefis değil de insanî nefis olarak vazedildiğini sormuştur.¹⁷

Râzî, Mes'ûdî ve Semerkandî'nin eleştirisinin, ellerindeki *İşârât* metninden kaynaklanan bir yanlış anlamaya dayandığını düşünmektedir. Râzî'ye göre; İbn Sina "sendeki bu cevher tektir, hatta hakikatte o sensin" sözüyle nefsin, bu kuvvelerin hepsinin ilk yöneticisi olduğunu ve bu kuvveleri eylemlerine yönelten hareket ettirici olduğunu kastetmemiştir. Üstelik O, bu söze *İşârât*'ta yer verdiği, nefsin mizaç olmadığı açıklamasının bir gereği ve neticesi olarak da yer vermemiştir. Aksine bunu yeni bir konunun başlangıcı olarak zikretmiştir. Râzî'nin burada dikkat çekmek istediği nokta, bu cümle İbn Sina'nın kitabında bir konunun bitip diğerinin başladığı yeni paragrafın ilk cümlesi olarak konumlandırıldığında Mes'ûdî'nin yukarıda kurmuş olduğu ilişkinin kurulamayacağıdır. Bizim elimizdeki metinlerde¹⁸ bu delilin yer aldığı yüz kırkinci paragraf "...Dolayısıyla hareket ettiren, algılayan ve mizacı koruyan güçler senin nefis olarak isimlendirebileceğin başka bir şeydir. İşte bu senin bedeninin parçalarında ve tamamında tasarruf eden cevherdir." cümlesiyle bitmektedir. Yüz kırk birinci paragraf "İşte sendeki bu cevher tektir, hatta hakikatte o sensin. Ve o cevherin organlara dağılmış dalları ve kuvveleri vardır." cümlesiyle başlamaktadır. Her ne kadar iki ayrı paragrafa bölünmüş olsa da ikinci paragrafın "İşte sendeki bu cevher..." (فهذه الجوهر فيك واحدة) diyerek öncesine referansla başlaması konunun devam ettiğini ve yeni cümlede bahsedilen nâtik nefsin önceki cümledeki mizacı koruyan nefis olduğunu düşündürmektedir. Dolayısıyla Mes'ûdî ve Semerkandî, İbn Sina'nın kastının nâtik nefis olduğunu düşünmekte oldukça haklı görünüyorlar. Ancak Râzî'ye göre ikinci cümleyi ilkiyle ilişkilendirmemek gerekir. Evet İbn Sina cümleye "fe" harfiyle başlamıştır ve "fe" harfi ardışıklık içindir; bu nedenle cümleye bu şekilde başlaması bu cümlenin kendisinden önce söylenen cümlelerin neticesi olduğunu hissetmektedir; ancak buradaki "fe" harfinin tevil edilmesi gerekmektedir. Zira "fe"nin genel kullanımı sebebiyle açık bir hakikati terk etmek makul değildir.¹⁹

¹⁷ Semerkandî Şemsüddîn, "Beşârâtü'l-İşârât", *Şemsüddin Semerkandî'nin Beşârâtü'l-İşârât Adlı Eserinin 3. Bölümünün Tahkik ve Değerlendirmesi*, thk. Sadi Yılmaz, 2010, 48.

¹⁸ İbn Sina, *İşâretler ve Tembihler*. Hasan Melikşâhî, *El-İşârât ve't-Tenbihât*, trc. Tahir Uluç, 2 c. (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021). Nasîruddîn Tûsî, *el-İşârât ve't-Tenbihât li Ebî Ali b. Sina mea Şerhi Nasîruddîn et-Tûsî*, thk. Süleyman Dünya (Kâhire: Dâru'l-Meârif, t.y.).

¹⁹ Fahreddin Râzî, "Cevâbâtü'l-Mes'âli'l-Buhâriyye", *Fakhr al-Din al-Razi's Respons to Sharaf al-Din al-Mas'udi's Critical Commentary on Avicenna's Ishârât* (Hartford Seminary, 2014), 29.

Râzî'ye göre; İbn Sina'nın buradaki amacı, *ahlâtı*/temel sınırları bir araya getirenin mizaç ve mizaca tâbi olan bir şey olmayıp nefsanî bir kuvve olduğunu açıklamaktır. Ona göre bu maksat oldukça açıktır. Dolayısıyla Mes'ûdî'nin itirazı geçersizdir. Eğer İbn Sina, insan bedeninin parçalarını bir araya getirenin nâtik nefis olduğunu kastetseydi bu itiraz geçerli olurdu. Ancak İbn Sina bunu açıkça ifade etmediği için yukarıdaki pasajdan bu sonucu çıkarmak doğru olmaz. Râzî'ye göre bedenin parçalarını bir araya getiren nâtik nefis değildir; ancak bedenin cüzlerden oluşması tamamlandıktan sonra ona eklenen şeyleri bir araya getirenin onun nefsi olduğunda şüphe yoktur.²⁰ İbn Sina'nın buradaki ifade tarzına bakınca ve o dönemdeki metinlerin paragraflara ayrılmamış olma ihtimalini göz önünde bulundurunca Mes'ûdî ve Semerkandî mizacı koruyan nefsin nâtik nefis olduğunu düşünmekte oldukça haklılar. Ancak Râzî bir bütün olarak okunduğunda İbn Sina'nın kastının nâtik nefis olamayacağını bildiği için burada genel kurala aykırı, istisnai bir kullanım olduğunu düşünmektedir.

Mizacı bir araya getirenin nâtik nefis olup olmaması tartışması mizaç ile nefis arasındaki öncelik sonralık tartışmasını beraberinde getirmiştir. Tûsî *İşârât* şerhinde bu meseleyi açıklarken bu minvaldeki şu itiraza yer vermiştir: "Bu noktada bu konuyla ilgili şu meşhur soru gündeme gelebilir: Siz dediniz ki: mürekkep varlıklar, muhtelif mizaçları sebebiyle ilkelerinden suretlerini kabul etmeye hazır olurlar. Buna göre bu mizaçların, ilgili suretlerden önce olması gerekir. Şimdi de diyorsunuz ki: Canlının sureti olan nefis, bu canlının unsurlarını bir araya getirendir. Ve unsurları bir araya getirenin, mizaçtan önce olması gerekir. Bu bir çelişkidir."²¹ Tûsî'nin bu itirazı meşhur bir soru olarak aktarmasından anlaşılan o ki bu mesele Mes'ûdî ve Semerkandî dışındaki şarihlerin de gündeminde yer almıştır.

İbn Sina metinlerine göre duyulur alemdeki varlıkların mizaçları suretlerini kabul edecek belli bir hazırlık aşamasını tamamladıktan sonra sureti almaya hazır hale gelirler. Daha sonra o mizaca uygun suret ortaya çıkar ve bu suretin maddesiyle buluşması neticesinde oluş gerçekleşir. Buna göre mizaç suretten önce var olmalıdır. Aynı şekilde canlı varlıkların suretleri nefis olduğuna göre canlıların mizaçları nefislerinden önce var olmuştur. Diğer yandan İbn Sina mizacı bir araya getirenin nefis olduğunu ifade etmiştir. Buna göre nefsin mizaçtan sonra değil önce var olması gerekir. Şarihlerin bu meselede çelişkili gördükleri nokta yalnızca mizacı bir araya getirenin nâtik nefis olması değil aynı zamanda İbn Sina'nın ifadelerine göre

²⁰ Râzî, "Cevâbâtü'l-Mes'âli'l-Buhâriyye", 28.

²¹ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 354.

mizacın mı nefsin mi önce olduğuna dair çelişkilerin olmasıdır.

C. Mizacı Bir Araya Getiren ve Koruyan Kuvveler

Bu iki probleme eşlik eden üçüncü bir mesele mizacı bir araya getiren kuvve ile bu bileşimi koruyan kuvvenin aynı olup olmadığı sorusudur. Şayet mizacı bir araya getiren kuvve ile onu koruyan kuvve tek bir şey ise bu tek kuvvenin hem mizaçtan önce var olması hem de mizacın var olmasıyla varlığa gelmesi gerekir ki bu bir çelişkidir. Şayet mizacı bir araya getiren kuvve ile mizacı koruyan kuvve farklı şeylerse ve her ikisi için de nefis demek mümkün oluyorsa bu durum nefsin tek bir cevher olmasıyla çelişmektedir. Dolayısıyla bu tartışmada bir neticeye varabilmek için İbn Sina metinlerinde mizacı bir araya getiren ile mizacı koruyan kuvvenin aynı şey mi farklı şeyler mi olduğunun araştırılması gerekir.

İbn Sina'nın meşhur talebelerinden Behmenyar (ö. 1066), hocasına bu soruyu sormuş ve ondan insan bedenindeki unsurları bir araya getiren şeyin (*câmi*), aynı zamanda onun koruyucusu (*hâfiz*) olduğunun delilini talep etmiştir. İbn Sina bu soruya: "Olmayan şeye nasıl delil getireyim! Nefs, bir araya getirenin ve koruyanın kendisi değil kaynağıdır." diyerek cevap vermiştir.²² Buradan anlaşılıyor ki İbn Sina'ya göre mizaçta birleşen unsurları bir araya getiren şey ile onları koruyan şey birbirinden farklıdır, üstelik bunlar nefsin kendisi değil kaynaklık ettiği başka şeylerdir. Lakin İbn Sina, Şifa'nın nefis kitabının birinci makalesinin üçüncü faslında: "Her canlının bedeninin unsurlarını kendine beden olmaya münasip şekilde bir araya getiren (cem eden), telif eden, terkip eden ve gerekli düzen üzere bu bedeni koruyan nefsidir." demiştir.²³ Buradan da -Behmenyar'a verdiği cevabın aksine- unsurları bir araya getiren ve koruyanın tek bir şey olup farklı şeyler olmadıkları ve bu tek şeyin nefis olduğu sonucu çıkmaktadır.

Râzî Mes'ûdî'nin itirazını değerlendirirken İbn Sina'nın Behmenyar'a verdiği bu cevabı nakletmiş ve bu ayrımı gerekçelendirerek daha da berraklaştırmıştır. Buna göre, mizaç esnasında zıt özellikleri bir araya getiren şey nebatî ve hayvanî nefislerdeki bir kuvvedir. Bu kuvvenin fiilleri farklı farklı olup tek tarzda değildir, dolayısıyla bu kuvve nefsanî bir kuvvedir ve birleşimin nedenidir. Aynı zamanda bu birleşme kendisini ayırışmadan koruyacak bir şeye ihtiyaç duyar. Bu durumda bu unsurları birleştiren şey, bu bileşimi koruyan şeyden başkadır. Yani Râzî mizacı bir araya getiren ile

²² Ebû Ali el-Hüseyn İbn Sina, *el-Mübâhasât*, thk. Muhsin Bîdârfer (Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1413), 123.

²³ İbn Sina, "Kitâbu'n-nefs", 25.

onu koruyanın farklı şeyler olduklarını düşünmektedir.²⁴

Mes'ûdî'ye göre bedendeki bu fiillerin kendisinden kaynaklandığı daha önce varlığa gelmiş bir kuvvenin bulunması kaçınılmazdır. Bu kuvvenin nefis olarak isimlendirilmesinde bir sakınca yoktur. Ancak bu kuvve, nâtık nefis dışında bir şeydir. Bu kuvve, diğer hayvanlar ve bitkilerde de bulunmaktadır. Nebatî nefis olarak adlandırılan bu kuvvenin bir benzeri insan bedeninde de yer almaktadır. Ancak o, insan bedeninde -hatta yalnızca insan değil, hayvan bedeninde de- mevcut olması açısından tabiat diye isimlendirilir. Ve insan bedeninde bulunuşu, nâtık nefsin varlığa gelişinden daha öncedir. Bedende ve beden azalarında, nâtık nefsin var olmasından önce de sonra da tasarruf eden işte bu kuvvelerdir. Mizacı, iltıamı ve imtizacı da nâtık nefis değil yine bu kuvveler korumaktadır.²⁵ Yani insan bedenindeki unsurları bir araya getiren ve bu birlikteliğin sürekliliğini sağlayan, iki farklı şey değildir; nâtık nefsin varlığından önce de sonra da eylemde bulunan bu kuvveler, nebatî nefsin kuvveleridir.

Böylece insan türünün ilk insandan sonraki tüm fertleri nebatî kuvvelerin (üreme, büyüme ve beslenme kuvvesinin) faaliyetleri sonucunda bir mizaca sahip olmaktadır. Bu iddiayı doğrulamanın bir yolu, insan bedeninin var olmaya başladığı ancak henüz nâtık nefse sahip olmadığı zamanki halini bilmektir. Bu nedenle olsa gerek bu bağlamda ceninin bedeninde ve bedeninin kısımlarında nâtık nefis var olmadan önce tasarrufta bulunanın ne olduğu sorusu gündeme gelmiştir. Mes'ûdî mizacı bir araya getiren ve koruyanın aynı şey olduğunu, ancak bu kuvvenin kesinlikle nâtık nefis olamayacağını bilakis nebatî nefis olması gerektiğini düşünmektedir. Şu durumda bu nebatî nefsin kime ait olduğunun açıklanması gerekir. Mes'ûdî, ceninin bedeninin azalarında henüz orada hayat yaratılmamışken eylemde bulunanın, annenin nefsi olmasını muhtemel görmektedir. Ancak bu, annenin nebatî ve hayvanî nefsi olabilir; nâtık nefsi olamaz. Eğer bir kimse "Cenin bedeninde ve bedeninin azalarında nâtık nefis var olmadan önce tasarruf eden annenin nefsidir; ancak nâtık nefis var olunca, tasarruf sırası ona geçer." derse nebatî kuvvelerin varlığını reddetmiş olur. Çünkü ceninin nâtık nefsi var olana kadar annenin nefsinin ceninin bedenindeki eylemleri devam eder ve bu eylem yetkisi, var olduğu anda nâtık nefse intikal ederse bu durumda, nâtık nefsten önce var olan nebatî kuvveler yok sayılmış olur. Mes'ûdî, İbn Sina'nın sistemine sadık kalarak bu kuvveleri inkâr etmenin mümkün olmadığını üstelik İbn Sina'nın "sendeki bu cevher tektir ve onun

²⁴ Râzî, "Cevâbâtü'l-Mes'âli'l-Buhâriyye", 27.

²⁵ Mes'ûdî, "el-Mebâhis", 206-208.

azalarına yayılmış kuvve ve fer'leri vardır" sözünün de bu kuvvelerin varlığını ihsas ettiğini düşünmektedir.²⁶ Hem zaten bedendeki bu tasarruflar, nâtik nefsin eylemlerinden olsaydı, bu kuvvelerin varlığının bir manası olmazdı. Dahası bu kuvvelerin var olup olmadığı bilinemezdi. Çünkü kuvvenin varlığının zorunlu olduğuna eyleminin varlığıyla hükmedilir. Şayet eylemi olmasaydı, kuvvenin varlığına zihni hangi delil götürebilirdi? Nebatî, hayvanî ve insanî nefsler, ancak eserleri ve eylemleriyle bilinebilir. Eylemlerin farklı farklı olduğu görüldüğünde, burada nefisler olarak adlandırılan farklı kuvvelerin var olduğuna hükmedilir. Nebatî nefis olarak adlandırılan şey, hayvanda bir fazlalık ile birlikte bulunur; hayvanlarda bulunan nefis ise, insanlarda bir fazlalık ile birlikte bulunur.²⁷

Râzî'ye göre Mes'ûdî önce nefsin varlığının mizaç aracılığıyla istidadın oluşmasından sonra olduğunu iddia edip, devamında mizacın var olabilmemesinin nefsten dolayı olduğunu ifade etmiş ve bu açıklamanın neden olacağı kısır döngüden kaçınmak için bir araya getirenin annenin nefsi olmasının mümkün olup olmadığını tartışmış ve neticede bir araya getirenin anne-babanın nefsi olmasının mümkün olmadığını, aksine anne-babanın nebatî kuvvesinin bir araya getiren olduğunu ifade etmiştir. Ancak Râzî'ye göre birleştirenin anne babanın nebatî kuvvesi olması ile anne-babanın nefsi olması aynı şeydir.²⁸ Ona göre; ceninin bedeninin parçalarını bir araya getiren şey, anne-babasının nefsidir ve bu birleşimi koruyan, ilk olarak bu bedenın şekillendirici/*musavvira* kuvvesi, sonra nâtik nefsidir. Anne-babanın nefsi bedenın kısımlarını bir araya getirdikten sonra bu birleşimi koruyan şey, büyütme ve şekillendirme ile bu maddede eylemde bulunan, kuvve-i musavviradır. Bu kuvve, cenini oluşturan bütün aşamalarda varlığı devam eden tek kuvve değildir. Bilakis o ceninin maddesinin farklı istidatlarına münasip olarak, bu münasebetin devamında var olan bir kuvvedir. Bu madde nâtik nefsi kabul için hazırlığı tamamlanana kadar musavviranın tasarrufunda kalır. Allah'ın takdiriyle ona nâtik nefis taalluk ettikten sonra artık nâtik nefis, zâtı gereği değil onun organlarına yayılmış kuvveler vasıtasıyla bu birleşimin koruyucusu olur.²⁹

Tûsî, İbn Sina'nın *Şifa*'daki ve *İşârât*'taki açıklamaları ile Râzî'nin burada ifade ettikleri ve Mes'ûdî'nin şerhine reddiye olarak yazdığı risalesinde İbn Sina'dan naklettikleri arasındaki farklılığına işaret eder ve bu açıklamanın doğuracağı diğer problemlere dikkat çeker. Örneğin eğer mizacı

²⁶ Mes'ûdî, "el-Mebâhis", 208.

²⁷ Mes'ûdî, "el-Mebâhis", 208.

²⁸ Râzî, "Cevâbâtü'l-Mes'âli'l-Buhâriyye", 29.

²⁹ Râzî, "Cevâbâtü'l-Mes'âli'l-Buhâriyye", 27.

yöneten annenin nefsi ise; bu yönetim bir süre sonra nasıl nâtikaya geçer? Bu gibi durumlar yalnızca tabii olmayan iki fail arasında irade ile gerçekleşebilir. Bir diğer soru musavvira kuvvesinin, şayet bu kuvve yönetici bir kuvveyse ve nefsin araçları mesabesinde olan ve nefse hizmet eden kuvvelerden birisiyse, kendisinin hizmetçisi olduğu nefis var olmadan önce nasıl hizmet edeceği sorusudur. Hiçbir araç kendini kullanan olmadan iş yapamazken bu kuvve nasıl kendi başına eylemde bulunabilir?³⁰ Tûsî tüm bu itirazları ve çelişkileri gidermek için insandaki nefsin ve mizacın nasıl var olduğunu mümkün olduğunca detaylı ve tartışmaya mahal bırakmayacak şekilde açıklamaya çalışmıştır.

Tûsî'ye göre; anne-babanın nefsi, öncelikle çekme kuvvesiyle yiyecek parçalarını bir araya getirir, ardından bunları ahlal haline getirir ve üreme kuvvesiyle ahlattan meni maddesini ayırır. Ve onu, maddeyi insana dönüştürme kabiliyeti olan bir kuvveyi kabule hazır hale getirir. Böylece bu madde, bu kuvve sayesinde meniye dönüşür. Ve bu kuvve, tıpkı madenlerin sureti gibi meninin mizacının koruyucu sureti olur. Sonra meni, rahimde elde ettiği potansiyeller nedeniyle orada yetkinleşerek çoğalır. Bu çoğalma, maddenin korunmasının yanında nebatî fiillerin de kendisinden kaynaklanacağı daha yetkin bir nefsi kabule hazır hale gelene kadar sürer. Ardından bu kuvve besini çeker ve onu bu maddeye ekler. Böylece onu büyütür ve madde onun kendisini büyütmesiyle yetkinleşir. Böylece bu musavvira, kendisinden kaynaklananlarla birlikte, bu eylemlerin de kaynağı olmuş olur. Bu durum, önceki bütün eylemlerle birlikte, kendisinden aynı şekilde hayvanî eylemlerin kaynaklandığı daha yetkin bir nefsi kabul istidadına ulaşana kadar devam eder. Aynı şekilde ondan bu hayvanî eylemler sadır olur ve böylece beden tamamlanır. Devamında bu kuvve kendisinde nâtik nefsi kabul edecek potansiyel oluşana kadar gelişir ve yetkinleşir. Böylece önceki eylemlerin tamamıyla birlikte ondan nutk sâdır olur ve bu nefis, ecel kapısını çalana kadar bedende idareci olarak varlığını devam ettirir.³¹

Tûsî meseleyi daha açık ve anlaşılır hale getirebilmek için somutlaştırıcı bir teşbih yapar. Bu kuvvelerin varlığının başlangıcından soyut bir nefis haline gelene kadarki yetkinleşme sürecini, kendisine yaklaştırılan ateşin sıcaklığıyla kömürde yakıcılığın oluşmasına benzetmektedir. Bir ateş kömüre yaklaştırıldığında kömürde ilk olarak yaklaştırılan bu ateşten dolayı bir yanma oluşur, sonra bu yanış artar.

³⁰ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 355.

³¹ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 355.

Kömür bu sıcaklık dolayısıyla kor olmaya hazır hale gelir ve bu korlaşma nedeniyle kendisine yaklaştırılan ateşte olduğu gibi yakıcı bir ateş çıkarmaya hazır hale gelir. Kömürde meydana gelen ateşimsi sıcaklığın ilk aşaması bu koruyucu surete benzer. Bu sıcaklığın artması nebatî fiillerin başlamasına, kor haline gelmesi hayvanî fiillerin başlamasına, alevlenip yakacak hale gelmesi ise nâtik nefse benzemektedir.³²

Buradan anlaşılmaktadır ki menilerde vâki olan besin parçacıklarını bir araya getiren anne-babanın nefsidir, ancak bu onun koruyucusu değildir. İbn Sina'nın "bir araya getiren koruyandan başkadır" sözü bu itibardır. Beden tamamlanana kadar ve ömrün sonuna kadar kendisine ilave edilen yeni besin parçalarını bir araya getiren ve mizacı koruyan, doğacak olanın nefsidir. İbn Sina'nın "o tektir" sözü de bu itibardır.³³ Böylece her iki açıdan da problem çözülmüş olur. Yani varlığının ilk evresinde menideki besin parçacıklarını bir araya getiren anne-babanın nefsi iken bu birlikteliği koruyan anne-babanın nefsi değildir. Bu aşamada bir araya getiren ile bu birleşimi koruyan birbirinden farklı iki şeydir. Daha sonra beden tamamlanana kadar ve nefis kendisinden ayrılana kadar ihtiyaç olan parçaları bir araya getiren ve bu birlikteliği koruyan bu canlının kendi nefsidir. Bu aşamada ise bir araya getiren ve koruyan farklı iki şey değil tek bir şeydir. Her iki durumda da değişmeyen ilke -bu nefis bizzat ona ait olsun ya da olmasın- mizacın var olabilmek ve varlığına devam edebilmek için nefse ihtiyaç duyduğudur.

Sonuç

Sonuç olarak mizacı koruyanın ne olduğu tartışmasının üç ana problem etrafında şekillendiğini görmüş olduk. Bu problemlerden birincisi, mizacı bir araya getirenin nâtik nefis olup olmadığı sorusu; ikincisi nefsin mi mizacın mı diğerinden daha önce olduğu sorusu; üçüncüsü mizacı bir araya getiren ile onu koruyan kuvvenin aynı mı farklı mı olduğu sorusudur. Bu sorulara İbn Sina metinlerinde cevap arayan şarihler İbn Sina'nın telif edilmesi gereken farklı açıklamalarıyla karşılaşmışlar ve tutarsız gibi görünen bu durumu eleştirmişlerdir. İbn Sina insan bedenindeki unsurları bir araya getiren ve koruyan kuvvenin nefis olmadığını; ancak nefsten kaynaklanan bir şey olduğunu, ayrıca bu kuvvenin, bitişmesi mizaçtan önce olan bir kuvve olduğunu söylemiştir. İbn Sina'nın yukarıda ele aldığımız uzlaştırılmaya muhtaç gibi görünen ifadeleri nefis anlayışının daha derinden kavranmasıyla birlikte uyumlu hale gelmektedir.

³² Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 355-356.

³³ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 356.

İnsanî nefis hem nâtık nefsin kuvvelerine hem hayvanî nefsin kuvvelerine hem de nebatî nefsin kuvvelerine sahip tek bir nefstir. Bazen bu kuvveler için de nefis ifadesi kullanıldığından sanki insanda nâtık nefisle birlikte ve fakat ondan ayrı bir de nebatî ve hayvanî nefis varmış gibi anlaşılır. Oysa fiilleri farklı farklı olan bu kuvveler tamamı tek bir cevher olan insanî nefsin kuvveleridir. Dolayısıyla bu kuvvelerin fiilleri hem birbirinden farklı kuvvelere ait olup hem de tek bir nefse aittir. Mes'ûdî belki bu inceliği göz ardı ettiği için mizacı bir araya getiren ile koruyan kuvvelerin hem nefis olup hem birbirinden farklı olmasının nefsin tek bir cevher olmasıyla çelişeceğini düşünmüştür. Ancak İbn Sina'nın Behmenyar'a verdiği cevabı hatırlarsak 'nefis bir araya getirenin ve koruyanın kendisi değil kaynağıdır' demişti. Bize göre İbn Sina'nın burada kastettiği mana mizacı bir araya getiren ve koruyan şeyin aynı nefsin farklı kuvveleri olduğudur. Dolayısıyla tek bir nefis olması açısından bakarsak bir araya getiren ve koruyan bu nefsin dışında bir şey değildir, yani onunla aynıdır. Farklı kuvveler olması açısından bakarsak evet mizacı bir araya getiren kuvve farklı, onu koruyan kuvve farklıdır. Mes'ûdî ya kendisi nefsin kuvvelerini kabul etmeyen bir düşünür olduğu için ya da nefis ile kuvveleri arasındaki bu ilişkiyi göz ardı ettiği için İbn Sina'ya itiraz ederek mizacı koruyanın nâtık nefis olamayacağını iddia etmiş ve ceninin bedeninde nâtık nefis var olmadan önce eylemde bulunanın annenin nebatî nefsi olduğunu ileri sürmüştür.

Râzî ise Mes'ûdî'nin -mizacı koruyanın nâtık nefis olduğunu iddia ettikleri gerekçesiyle- filozoflara itiraz etmesinin haksız bir eleştiri olduğunu düşünmektedir. Zira o, mizacı bir araya getiren ile koruyan şeyin arasını net bir şekilde ayırarak -ve İbn Sina'nın Behmenyar'a verdiği cevapta aynı ayırımı yapıyor olmasını delil getirerek- Mes'ûdî'nin itirazının dayandığı temelin aslında onun iddia ettiği gibi olmadığını göstermek istemiştir. Râzî'ye göre ceninin bedenini bir araya getiren anne babanın nefsidir. Bu birleşimi koruyan ise ilk aşamada ceninin kendi nebatî nefsi/kuvve-i musavvirası daha sonra ise kendi nâtık nefsidir. Tûsî İşârât şerhinde tüm bu tartışmalara yer vermekle birlikte İbn Sina'nın asıl kastının ne olduğunu açıklayarak konuyu tamamlamış gibidir. Tûsî'nin çözümü İbn Sina'nın ifadelerinin bir kısmının mizacın oluşum aşamasıyla ilgili olup bir kısmının oluşumunu tamamladıktan sonraki hali için geçerli olduğunu göstermekten geçmektedir.

Tüm bu tartışmaları takip ederken meselenin ay-altı alemdeki tüm mevcudatı içine alacak şekilde ele alınmayıp yalnızca canlıların mizacına yönelik tartışıldığını göz ardı etmemek gerekir. Dolayısıyla bu tartışma bedeni nefisle ilişkili olan varlık alanıyla sınırlı olduğu için cansız varlıkların

mizacını bir araya getiren ve koruyanın ne olduğu sorusuna cevap aramamaktadır. İbn Sina'ya göre unsurî alemdeki varlıklardan cansız olanların mizaçlarını bir araya getiren, mizaçtaki niteliklerin ölçülerini belirleyen ve muayyen bir vakte kadar bu birlikteliği koruyan şey semavî hareketlerdir. Çünkü göksel dairesel hareketler oluş, bozuluş ve dönüşümün ilk sebepleridir. Unsurî alemdeki varlıklardan canlı olanların mizacını ise nefsin kendisiyle bireyselleşeceği maddesel hazırlık süreci tamamlanana kadar aynı türün bir önceki bireyinin nefsi (insan için anne babasının nefsi) bir araya getirir. Bireysel bir nefse sahip olduğu andan itibaren canlıların maddesel varlığını bir arada tutan şey kendi nefslere dir. Mizaçta istidat tamam olup bu maddi yapı, sahip olduğu istidata göre bireyselleşecek nefsi kabul ettiği andan itibaren bu canlının bireysel nefsi mizacını korumaya başlar. Daha sonra bu nefis, oluş için gerekli koşulların sağlanmasıyla birlikte yeni bireyin mizacının bir araya getirilmesini sağlar ve kendi bireysel nefsinin tasarrufuna geçene kadar onu bir arada tutar. Bu şekilde üreme, çoğalma ve peş peşe gelmeyle canlı türler korunmuş olur.

Mizacı koruyanın ne olduğu tartışması izini sürebildiğimiz kadarıyla İbn Sina ile mizaç meselesine dahil olmuş ve ilk İbn Sina şarihleri arasında kendine yer bulmuştur. Mizaç teorilerinin tarihine baktığımızda mizaç esnasında muhafaza edilenin ne olduğu sorusu Aristo'dan İbn Sina'ya kadar pek çok düşünürü meşgul etmişken mizacı koruyanın ne olduğu sorusunun İbn Sina sonrasında tartışılmaya başlandığını görüyoruz. Mizaç esnasında korunanın ne olduğu sorusuna verilen çeşitli yanıtlar Aristo, İbn Sina, Râzî metinleri³⁴ üzerinden takip edilebildiği gibi; mizacı koruyanın ne olduğu tartışmasını Râzî'nin, Tûsî'nin ve Mes'ûdî'nin zikrettiğimiz metinleri üzerinden okumak mümkündür. Böyle bir okuma bize göstermektedir ki, mizacı koruyanın ne olduğuna dair tartışmalar, İbn Sina'nın çelişkili gibi görünen ifadelerinden kaynaklanmıştır. İbn Sina'nın bazı yorumcuları bu çelişkili ifadelerle dikkat çekerek onu eleştirirken bazı yorumcuları bu eleştirileri cevaplamış ve çelişkili gibi görünen ifadeleri telif etmişlerdir. Bu araştırmanın neticesinde biz görüyoruz ki İbn Sina'ya göre canlı varlıkların mizacını oluşum esnasında bir araya getiren kuvve, türün bir önceki bireyinin nefsidir. Yani insan için anne babasının nefsidir. Mizaç tamamlandığı andan itibaren bireyin kendi nefsi devreye girer ve kendi mizacının koruyucusu olur. Öncesinde bir mizaçtan söz edemediğimiz için koruyucu bir kuvveden de söz edemiyoruz. Bu aşama hakkında konuşurken

³⁴ Tiryaki, "Fahreddin er-Râzî'nin Mizaç Teorisi"; Üçer, "İbn Sina'nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/ el-Kevn ve'l-Fesad VI'nın Karşılaştırmalı Bir Analizi".

mizacı bir araya getiren ve koruyan kuvvenin farklı olduğunu söylemek doğrudur. Mizaç tamamlandı kendi bireysel nefsinin kabul ettikten sonra nefis bu mizacın bütünlüğünü koruduğu gibi bir yandan da nebati kuvvenin fiilleriyle bedenini büyümesini ve çoğalmasını sağlar. Dolayısıyla bu nebati kuvve alınan gıdaların bedenle bir araya getirilmesi, bedene katılıp, dahil edilmesini sağladığı için oluşum aşamasında değilse de gelişim aşamasında mizacı bir araya getirmiş olur. Bu aşama hakkında konuşurken mizacı bir araya getiren ve koruyan kuvvenin aynı olduğunu söylemek doğrudur. Anlayabildiğimiz kadarıyla İbn Sina mizacın nefisle ilişkisinin oluşum aşamasında farklı, sonrasında farklı olduğunu düşünmekle birlikte bu ayrımı net bir şekilde ifade etmediği için bu mesele bir tartışma alanına dönüşmüştür.



Hakem: Dış, Bağımsız.

Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma "Şerefüddin el-Mes'ûdî ve felsefesi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

2. Yazar Katkıları:

Fikir: EO; **Kavramsallaştırma:** EO; **Literatür Taraması:** EO; **Veri Toplama:** -; **Veri İşleme:** -; **Analiz:** -; **Yazma – orijinal taslak:** EO; **Yazma – inceleme ve düzenleme:** EO.

3. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

4. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

AKSU, İbrahim. *İbn Sinâ Felsefesinde Mizâc Kavramı ve Nefs İle Olan İlişkisi*. Yüksek Lisans, 2012.

DURUSOY, Ali. *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. 3. Bs. İstanbul: İFAV, 2012.


- İBN SİNA, Ebû Ali el-Hüseyin. "Kitabu'n-Nefs". *eş-Şifâ, et-Tabiiyyât*. İbrahim Medkur, George Ganavatî, Saîd Zâid. Kum: Mektebetü Âyetullahi'l-Uzmâ, 1975.
- İBN SİNA, Ebû Ali el-Hüseyin. *el-Mübâhasât*. Thk. Muhsin Bîdârfer. Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1413.
- İBN SİNA, Ebû Ali el-Hüseyin. *İşâretler ve Tembihler*. Trc. Ali Durusoy - Muhittin Macit - Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İBN SİNA, Ebû Ali el-Hüseyin. *Kitâbu's-Şifâ Fizik I*. Trc. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İBN SİNA, Ebû Ali el-Hüseyin. *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*. Trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İBN SİNA, Ebû Ali el-Hüseyin. *Kitâbu's-Şifâ Oluş ve Bozuluş*. Trc. Muammer İskenderoğlu. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- İBN SİNA, Ebû Ali el-Hüseyin. *Nefsin Halleri Nefsin Sonsuzluğu ve Yeniden Yarattılması Hakkında Risale*. Trc. Ömer Ali Yıldırım. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- MACİT, Muhittin. "Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 26 (2014). <https://doi.org/10.15370/muifd.02345>.
- MELİKŞÂHÎ, Hasan. *El-İşârât ve't-Tenbihât*. Trc. Tahir Uluç. 2 Cilt. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- MES'ÛDÎ, Şerefüddîn. "el-Mebâhis ve's-Şükûk ale'l-İşârât ve't-Tenbihât". *Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al-Dîn al-Mas'ûdî's Commentary on The Ishârât*. Ayman Shihadeh. 193-289. *Islamic Philosophy, Theology and Science*, v. 95. Leiden ; Boston: Brill, 2016.
- RÂZÎ, Fahreddin. "Cevâbâtü'l-Mes'âili'l-Buhâriyye". *Fakhr al-Din al-Razi's Respons to Sharaf al-Din al-Mas'udi's Critical Commentary on Avicenna's Ishârât*. Hartford Seminary, 2014.
- ŞEMSÜDDÎN, Semerkandî. "Beşârâtü'l-İşârât". *Şemsüddin Semerkandî'nin Beşârâtü'l-İşârât Adlı Eserinin 3. Bölümünün Tahkik ve Değerlendirmesi*. Sadi Yılmaz. 2010.
- TİRYAKÎ, Mehmet Zahit. "Fahreddin er-Râzî'nin Mizaç Teorisi". *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. Ed. Mehmet Zahit Tiryaki - Kübra Bilgin Tiryaki. 155-178. İstanbul: Nobel Yayınları, 2016.

TÛSÎ, Nasîruddîn. *el-İşârât ve't-Tenbihât li Ebî Ali b. Sina mea Şerhi Nasîruddîn et-Tûsî*. Thk. Süleyman Dünya. Kâhire: Dâru'l-Meârif, t.y.

ÜÇER, İbrahim Halil. "İbn Sina'nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/ el-Kevn ve'l-Fesad VI'nın Karşılaştırmalı Bir Analizi". *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. Ed. Kübra Bilgin Tiryaki - Mehmet Zahit Tiryaki. 97-123. İstanbul: Nobel Yayınları, 2016.



WHAT PRESERVES THE MIXTURE? AN EVALUATION OF THE CRITICISMS AGAINST AVICENNA

 Esranur ORAL^a

 Ahmet Kamil CİHAN^b

Extended Abstract

The theory of mixture is an important part of Avicenna's natural philosophy. According to Avicenna, mixture is a new quality that arises from the mutual activity of opposite qualities in bodies that are side by side. Although the qualities mixed in mixture preserve their essential forms, they maintain their qualitative properties in a way that restricts their actuality. Thus, when the mixture is disturbed, the mixed elements can return to their original state. This is because the elements transform during mixture, but their essential forms are preserved. The opposite qualities that come together in mixture tend to move away from each other due to their nature, but mixture becomes possible only because a force holds them together. The research topic of this article is the debates in Avicenna's philosophy centered around the question of what is the force that preserves the mixture. The aim of this study is to investigate what is the force that unites and protects the mixture according to Avicenna's understanding of mixture, to include al-Mas'ūdī and Samarqandī's objections on this issue, to explain al-Rāzī's and al-Ṭūsī's responses to these criticisms, and finally to make an evaluation in the light of these discussions.

As far as we can trace, the discussion of what preserves the mixture was included in the issue of mixture with Avicenna and found its place among the early commentators of Avicenna. When we look at the history of mixture theories, we see that while the question of what is preserved during mixture has occupied many thinkers from Aristotle to Avicenna, the question of what preserves the mixture began to be discussed after Avicenna. The various

^a Res. Asst. Ph.D., Erciyes University, eoral@erciyes.edu.tr

^b Prof., Erciyes University, akcihan@erciyes.edu.edu.tr

answers to the question of what is preserved during mixture can be traced through the texts of Aristotle, Avicenna, and al-Rāzī, and it is possible to read the discussion of what preserves the mixture through the texts of al-Rāzī, al-Ṭūsī, and al-Mas'ūdī.

Such a reading shows us that this issue was discussed around three main problems. The first of these problems is the question of whether it is the intelligible soul that brings the dispositions together; the second is the question of whether the soul or the disposition is prior to the other; and the third is the question of whether the force that brings the disposition together and the force that protects it are the same or different. Al-Mas'ūdī and al-Samarqandī criticized Avicenna for positing the intuitive human soul as the guardian of the body's mixture and drew attention to the contradictions that would arise from this understanding. Al-Rāzī thinks that this objection is based on a misunderstanding and therefore does not constitute an inconsistency in the system. Al-Ṭūsī's solution is that some of Avicenna's seemingly contradictory statements are related to the formation stage of the mixture and some of them are valid for its state after it has completed its formation.

As a result of this research, we see that these debates about what preserves the mixture stem from Avicenna's seemingly contradictory statements. In our opinion, in Avicenna's system, the force that brings together the mixture of living beings during their formation is the soul of the previous individual of the species. In other words, for humans, it is the soul of their parents. From the moment the mixture is completed, the individual's own soul comes into play and becomes the guardian of its own mixture. Since we cannot speak of a mixture before, we cannot speak of a protective force. When talking about this stage, it is correct to say that the force that brings the mixture together and the force that protects it are different. After the mixture is complete and accepts its own individual soul, the soul protects the integrity of this mixture, while at the same time ensuring the growth and reproduction of the body through the actions of the natural force. Therefore, since this vegetative force enables the food to be brought together with the body and incorporated into the body, it brings the mixture together, if not in the formation stage, then in the development stage. When talking about this stage, it is correct to say that the force that brings together and protects the mixture is the same. As far as we can understand, Avicenna thinks that the relationship of the mixture with the soul is different in the formation stage and different afterwards, but since he does not express this distinction clearly, this issue has turned into an area of debate.

Keywords: Islamic Philosophy, Ibn Sina, Mas'ūdī, Mixture, Temperament, Nafs.



Peer-review: External, Independent.

Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work has been derived from a dissertation “Sharaf al-Dîn al-Mas'ūdî and his philosophy”.

2. Author Contributions:

Concept: EO; **Conceptualization:** EO; **Literature Search:** EO; **Data Collection:** -; **Data Processing:** -; **Analysis:** -; **Writing – original draft:** EO; **Writing – review & editing:** EO.

3. Ethics approval:

Not applicable.

4. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.





bilimname 52, 2024/2, 539-569

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 30.05.2024, Kabul Tarihi: 05.09.2024, Yayın Tarihi: 31.10.2024

doi: 10.28949/bilimname.1492531

MINİMALİZM VE MANEVİYAT ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA

Betül ÖZCAN^a

Ayşe Şentepe LOKMANOĞLU^b

Öz

Modern çağda pek çok insan ev, iş ve tüketim ekseninde bir hayat yaşamaktadır. Bu durum insanlar üzerinde birçok olumsuz etki oluşturabilmektedir. Ortaya çıkan olumsuz etkilerden bir kaçış yolu olarak insanlar, farklı düşünce ve yaşam biçimlerine yönelmişlerdir. Yönelinen yaşam biçimlerinden biri de minimalizmdir. Bu çalışmanın amacı, minimalizm ve maneviyat arasındaki ilişkiyi incelemektir. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması kullanılmıştır. Bu doğrultuda minimalist yaşam tarzını benimsemiş kişilerin uygulamalarını, yaşadıkları duygusal ve manevi değişimlerini öğrenmek amacıyla, Kasım-Aralık 2022 tarihinde 21 katılımcı ile yarı yapılandırılmış mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Katılımcılara minimalizm kavramına dair fikirleri, yaşadıkları değişimler ve hayatlarına etkileri sorulmuştur. Ayrıca maneviyat kavramıyla ilgili olarak katılımcıların maneviyat tanımlarına, manevi yaşantılarına ve minimalizm ile maneviyat ilişkisine dair sorular yöneltilmiştir. Örneklem grubuna ulaşmak için amaçlı örnekleme ve kartopu tekniği kullanılmıştır. Ulaşılan verilerin değerlendirilmesinde, betimsel ve içerik analizi yöntemleri kullanılmıştır. Minimalist yaşamı benimseyen katılımcıların minimalizm kavramına dair düşünceleri ve maddeyle ilişkilerini düzenlemeleriyle beraber yaşadıkları birçok duygu ve değişim tespit edilmiştir. Huzur, yardımlaşma, anlamlı hayat arayışı, hayvan sevgisi, çevre duyarlılığı katılımcıların yaşadıkları duygu ve değişimler arasındadır. Bununla birlikte katılımcıların maneviyat kavramına dair görüşleri ve minimalizm ile maneviyat arasında ilişkiler kurdukları da tespit edilmiştir. Ayrıca katılımcılar maneviyat kavramını din ile ilişkilendirerek açıklamışlardır. Çalışmanın sonucunda, katılımcıların yaşadıkları değişim ve duygular aracılığı ile maneviyatlarının güçlendiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar kelimeler: Din Psikolojisi, Minimalizm, Maneviyat, Sadelik.



^a Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, betul.akar.ozcan@gmail.com

^b Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, asentepel@sakarya.edu.tr

A QUALITATIVE STUDY ON MINIMALISM AND SPIRITUALITY

Abstract

In the modern age, many people live a life centered around home, work and consumption. This situation has many negative effects on people. As a way of escape from the negative effects, people have turned to different ways of thinking and living. One of these lifestyles is minimalism. The aim of this study is to examine the relationship between minimalism and spirituality. Qualitative research method was adopted in the study. In this direction, semi-structured interviews were conducted with 21 participants in November-December 2022 in order to learn the practices, emotional and spiritual changes experienced by people who have adopted a minimalist lifestyle. The participants were asked about their ideas about the concept of minimalism, the changes they have experienced and its effects on their lives. In addition, questions were asked about the participants' definitions of spirituality, their spiritual experiences and the relationship between minimalism and spirituality. Purposive sampling and snowball technique were used to reach the sample group. Descriptive and content analysis methods were used to evaluate the data obtained. Many emotions and changes experienced by the participants who adopted a minimalist life were identified, along with their thoughts on the concept of minimalism and the organization of their relationships with matter. Peace, cooperation, search for a meaningful life, love for animals, environmental sensitivity are among the emotions and changes experienced by the participants. In addition, the participants' views on the concept of spirituality and the relationship between minimalism and spirituality were also identified. Participants also explained the concept of spirituality by associating it with religion. As a result of the study, it was concluded that the participants' spirituality was strengthened through the changes and emotions they experienced.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Psychology of Religion, Minimalism, Spirituality, Simplicity.



Giriş

İnsanların gereksinimleri ve eğilimleri doğrultusunda tarih boyunca çeşitli alanlarda pek çok hareket ortaya çıkmıştır. Resim, müzik, edebiyat gibi alanlarda meydana gelen bu hareketlerin bazıları yaşam tarzı olarak da kabul edilmiştir. Minimalizm, başlangıçta bir sanat akımı olsa da günümüzde yaygın bir yaşam felsefesi haline gelmiştir.

Minimalizm terimi, Fransızca kökenli “minimum” kelimesinden türetilmiştir. Minimum, “bir şeyin en az ya da en küçük miktar (nitelik,

derece) olarak kabul edilen” bir kavramdır. Matematiksel bağlamda ise, minimum, bir değişkenin alabileceği en düşük değer, asgari ya da en alt basamak olarak tanımlanır (TDK, 1998, s. 1567). Mies Van Der Rohe, minimalizmi şöyle açıklar: “Minimalizm, yoksunluk ya da eksiklik değil, bilinçli bir tercihtir. Zor olanı seçmek ve azla çok iş yapmaktır.” Bu felsefeyi “Az, daha fazladır” sözüyle özetler (Islakoğlu, 2006, s. 4).

Minimalizmin kavramının kökenlerine, bazı düşünce ve inanç sistemlerinde rastlanmıştır. Bu nedenle minimalizmin tarihi daha da eskiye götürülebilir. Minimalizm terimi ilk olarak 20. yüzyılın başlarında, özellikle politik bir bağlamda kullanılmıştır. 1960'ların ortalarına geldiğinde ise minimalizm, başta heykel ve resim olmak üzere mimarlık, müzik gibi sanat alanlarında ve edebiyatta da etkili bir şekilde yer bulmuştur (Karaca, 2021, s. 336). Sanat alanında bu terim ilk kez Richard Wallheim'in dönemin sanatçılarının eserlerini yaratırken minimal çaba sarf ettiklerini belirttiği “minimalist” adlı yazısından türetilmiştir (Akbulak, 2019, s. 20). Minimalizm terimi özellikle resim ve heykel gibi sanatsal alanlarda daha sık kullanılsa da tüketim kültürüne yeni bir bakış açısı sunan bir yaşam felsefesi olarak da tanımlanabilir. Başka bir deyişle, minimalizm bilimden sanata kadar çeşitli alanlarda ve günlük yaşamda da kendine yer bulabilen bir kavramdır.

Minimalizm, yaşam felsefesi olarak özellikle 2008 sonrasındaki kapitalist sistemde yaşanan ekonomik krizle birlikte öne çıkmıştır. Bu dönemdeki ekonomik zorluklar ve artan borçlanma gibi faktörler, minimalizmi daha popüler hale getirmiştir (Dopierała, 2017; Murphy, 2018). Minimalizm, takipçileri tarafından bir pazarlama eğilimi olarak değil, aşırı tüketimin yerine bireyin ihtiyaçlarını farklı bir yaklaşımla karşılamanın bir alternatifi olarak ve tüketim karşıtı maneviyatın bir örüntüsü olarak farklı biçimlerde algılanarak kabul edilmektedir (Dopierała, 2017, ss. 70-71). Minimalizm, insanların günlük yaşamlarındaki nesnelere değerlerini ve konumlarını saptamalarına yardımcı olmaktadır. Miktar bakımından, minimalizm gereksiz fazlalıklardan kurtulmayı ve yalnızca işlevsel ve kullanışlı nesnelere odaklanmayı hedeflemektedir. Nitelik açısından ise, dayanıklı ürünleri tercih etmeyi ve tek kullanımlık ürünleri almamayı önermektedir. Minimalizm, kişinin statü, saygı ve itibar kazanma amacıyla harcamalardan kaçınmayı reddetmekte; bunun yerine bireyin maddi odaklılıktan kurtulup ihtiyaçlarını basite indirgeme yolunu hedeflemektedir. İlk olarak, minimalizm nesnelere kurulan ilişkileri düzenlemeyi amaçlamaktadır. İkinci aşamada ise, hayatta gerçekten önemli olan değerleri keşfetmeye yönelik bir yaklaşım sunmaktadır (Błoński & Witek, 2019). Millburn ve Nikodemus (2019), minimalizmi “Hayatın gereksiz

karmaşıklığını azaltma, temel şeylere odaklanma ve mutluluk, doyum ve özgürlük bulma aracı olarak” tanımlamışlardır. Minimalist bir yaşam tarzı benimseyen birey, sahip olduğu eşyaları azaltarak hayatındaki karmaşıklığı azaltırken, daha fazla enerji ve zaman kazanmaktadır. Bu ekstra zaman ve enerjiyi kullanarak, minimalist birey materyalist olmayan anlam kaynaklarına odaklanabilmektedir. Bu noktada karşımıza maneviyat kavramı çıkmaktadır.

Maneviyat kavramının sözlükte iki tanımı bulunmaktadır. Bunlardan ilki maddi olmayan manevi şeylerdir. Tanımda geçen manevi kavramı ise “görülmeyen, duyuyla sezilebilen, soyut, ruhani, tinsel, maddi karşıtı” olarak ifade edilmiştir. Maneviyat kavramının ikinci tanımı ise “yürek gücü, moraldir” (TDK, 1998). Maneviyat, tek bir kabul edilmiş tanıma sahip olmayan, birçok yönü bulunan bir kavramdır. Bu belirsizlik, kavramın incelenmesini zorlaştırmış ve bir süre psikoloji bilimi için bir tabu olarak kabul edilmiştir (Şahin vd., 2017, s. 688).

Maneviyat kavramı, farklı zaman dilimlerinde farklı anlamlar taşımıştır. 12. yüzyılda maneviyat, bireyin psikolojik yönünü vurgulamak için kullanılırken; 15.-16. yüzyıllarda dindarlıkla ilişkilendirilmiştir. Yirminci yüzyıldan itibaren ise maneviyatın psikoloji alanında popülerlik kazanmasıyla birlikte kavram yeniden tanımlanma sürecine girmiştir (Başak, 2022, s. 15; Apak & Acar, 2018, s. 336). Maneviyat kavramı, artık insanın olumlu duygularını içeren daha geniş bir anlam taşıyan bir kavram haline gelmiştir. Maneviyatla ilgili çalışmalar, tanım tartışmalarının da ötesine geçerek daha özgün konuları ele almaya başlamıştır (Düzgüner, 2013).

Maneviyat kavramını daha detaylı anlayabilmek için din ve dindarlıkla ilişkisini bilmek önemlidir. Birçok çalışmada, maneviyat ile din arasındaki ilişki, bu ilişkinin evrimi, nerede benzerlik gösterdikleri ve nerede ayrıştıkları incelenmiştir. Maneviyat çalışmaları, 2000’li yıllara kadar maneviyat ve dindarlık kavramlarının yer değiştirdiğini göstermektedir. Ancak daha sonraki dönemlerde, maneviyat ve din terimleri, anlam bakımından farklı ama birbirlerine yakın kavramlar olarak kullanılmaya başlanmıştır (Düzgüner, 2013).

Tanım zorluğuna rağmen, maneviyatla ilgili birçok teori ve alan çalışması bulunmaktadır. Günümüzde bu konuya olan ilgi artmakta olup, psikoloji, eğitim, sosyoloji, sağlık gibi birçok alanda araştırma konusu haline gelmiştir. Belirtilen farklı alanlarda maneviyat kavramının sağlık, iş hayatı, aile, sosyal hizmet, logoterapi gibi farklı kavramlarla ilişkisini ele alan

çalışmalar da mevcuttur (Apak & Abay, 2019; Berzah & Çakir, 2015; Tunç & Totan, 2021). Ancak konuyla ilgili literatür incelendiğinde maneviyat ve minimalizm arasındaki ilişkiyi doğrudan inceleyen çalışmaların sınırlı olduğu görülmektedir. Bundan dolayı minimalizm ve maneviyat arasındaki ilişkiyi incelemek çalışmanın amaçları arasındadır.

Yaşam tarzımızdan kültürümüze, davranışlarımızdan ilişkilerimize kadar birçok alanı etkileyen en önemli faktörlerden biri dindir. Din özelinde İslâm'ı düşündüğümüzde, sadelik ve ölçülülük vurgusu birçok alanda belirgin bir şekilde kendini göstermektedir. Sadelik, İslâm'ın temel ilke ve değerleri arasında özel bir konuma sahiptir. Müslümanlar arasında büyük bir öneme sahip olan ve maneviyatla da ilişkisi kabul edilen bu kavram, hayatın çeşitli alanlarında uygulanmaktadır. Bu nedenle çalışmada katılımcıların dini hayatlarına dair de bilgi edinilmiştir.

Minimalizm, birçok alanda karşımıza çıkmasına rağmen üzerinde yeterince çalışma olmayan bir kavramdır. Minimalist yaşam tarzını benimseyen kişilerin sayısının artması konunun önemini de arttırmaktadır. Minimalist yaşam tarzı kişinin madde dünyasından, maneviyatına, düşünce yapısına kadar birçok alanını etkilemektedir. Bu duruma rağmen din psikolojisi alanında, minimalist yaşam tarzını ele alan çalışmaların azlığı bu araştırmanın önemini vurgulamaktadır.

Genel çerçeveden sonra özetle bu çalışmanın amacı, minimalist kişilerin yaşadıkları değişimleri, maneviyat görüşlerini ve din anlayışlarını belirlemektir. Belirlenen amaçlar doğrultusunda çalışmanın problemleri şu şekilde belirlenmiştir.

- Minimalist yaşam tarzını benimseyenlerine göre minimalizm nedir? Yaşamlarını nasıl etkilemektedir?
- Minimalist yaşam tarzını benimseyenlerin yaşadığı duygusal ve davranışsal değişiklikler nelerdir?
- Minimalizm, bir tür maneviyat arayışı mıdır?
- Minimalist bireylerin maneviyat anlayışları ve din algıları nasıl şekillenmektedir?
- Minimalizm ve maneviyat arasındaki ilişki nasıl açıklanabilir?

A. Yöntem

Çalışmada minimalist bireylerin minimalizm deneyimlerini, minimalist olma amaçlarını, bu süreçte uygulamalarını ve yaşamlarındaki duygusal ve manevi değişimleri tespit etmek amacıyla nitel araştırma

yöntemi kullanılmıştır. Çalışmanın deseni, durum çalışması olarak belirlenmiştir. Durum çalışması, gerçek dünyadaki bir durumu, olayı, grubu veya bireyi detaylı bir şekilde incelemeyi amaçlayan bir araştırma desendir (Creswell, 2023). Katılımcılara ulaşma noktasında amaçlı örnekleme yöntemi ve kartopu tekniği kullanılmıştır. Çalışmada veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış mülakat tercih edilmiştir. Yarı yapılandırılmış mülakatta sorular önceden tasarlanmış olabilir, ancak görüşme sırasında yeni sorular eklenme veya bazı soruların çıkarılma esnekliği bulunmaktadır (Yıldırım & Şimşek, 2016).

1. Çalışma Grubu

Durum çalışmalarının amaca yönelik özellik taşıması sebebi ile, katılımcılara ulaşma noktasında amaçlı örnekleme yöntemi kullanılmış ve kendisini minimalist olarak tanımlayan bireyler araştırmaya dahil edilmiştir. Katılımcılar 26-40 yaş aralığında olup tamamı kadın 21 kişiden oluşmaktadır. Çalışma grubunun tamamının kadın olması bir tercih değildir, minimalizmi benimsemiş erkeklere de ulaşılmaya çalışılmış ancak iletişim kurulamamıştır. Katılımcıların 1'i lise, 6'sı önlisans, 10'u lisans, 4'ü ise lisansüstü mezunu kişilerdir. Çalışma grubu, genellikle lisans düzeyinde eğitim almış yüksek öğrenim derecesine sahip bireylerden oluşmaktadır. Katılımcılardan 19 kişi evli, 2 ise bekar. Katılımcılardan 14 kişi orta, 5 kişi yüksek, 2 kişi ise düşük gelir durumuna sahiptir. Çalışmanın içerisinde katılımcılar için belirlenen K1, K2 gibi kodlar kullanılmıştır.

2. Veri Toplama Aracı, Süreci ve Analizi

Minimalist bireylerin minimalizmi benimsemeleriyle beraber yaşadıkları değişim, maneviyat ve din görüşleri mülakatlar yoluyla tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmada, mülakat formunda ilk olarak katılımcıları tanıtmaya yönelik kişisel bilgi formuna yer verilmiştir. Yarı yapılandırılmış bir şekilde hazırlanan mülakat soruları, anlaşılacak şekilde açık ifadelerle oluşturulmuştur. İlk olarak 22 sorudan oluşan mülakat formu oluşturulmuştur. Ancak uzman görüşü sonrasında gerekli düzenlemeler yapılarak 26 soru ile mülakat formu oluşturulmuştur. Uygulama için 07.09.2022 tarihinde E-61923333-050.99-164485 sayılı belge ile Sakarya Üniversitesi Etik Kurulu'ndan onay alınmıştır.

Çalışmaya katılanların birçoğuna sosyal medya üzerinden ulaşılmıştır. Mülakatlar, katılımcıların farklı şehirlerde bulunması sebebi ile Zoom ve Google Meet platformları kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Mülakatlar, Kasım ve Aralık 2022 tarihlerinde yapılmıştır. Mülakatlar ortalama 30 dakika sürmüştür. Gerekçesi açıklanarak katılımcılardan ses kaydı için onay

istenmiştir, bütün katılımcılar ses kaydına onay vermiştir.

Kayıt altına alınan mülakatların araştırmacı tarafından transkripsiyonu gerçekleştirilmiştir. Hazır hale getirilen veriler kodlanmıştır. Kodlardan hareketle kategoriler ve temalar oluşturulmuştur. Elde edilen veriler betimsel ve içerik analizi kullanılarak çözümlenmiştir. Betimsel analiz, nitel verilerin önceden belirlenmiş bir yapıya dayalı olarak işlenmesini, elde edilen sonuçların açıklanmasını ve bu açıklamaların yorumlanmasını içeren bir analiz metodu olarak tanımlanır (Yıldırım & Şimşek, 2016). İçerik analizi ise yazılı, sözlü ve diğer materyallerin içerdikleri mesajları, anlamları veya dilbilgisel özellikleri bakımından nesnel ve sistemli bir şekilde sınıflandırma, sayısal verilere dönüştürme ve sonuçlar çıkarma sürecini ifade etmektedir (Tavşancıl & Aslan, 2001, s. 22).

Çalışmanın geçerlilik ve güvenilirliğini sağlamak adına iç geçerlilik, dış geçerlilik, inandırıcılık ve teyit edilebilirlik unsurlarına dikkat edilmiştir. Araştırmada geçerliliğin sağlanabilmesi için nitel araştırmalarda yetkin olan bir uzman görüşünden faydalanılmıştır ve katılımcıların cevapları doğrudan alıntılar şeklinde kullanılmıştır. İnandırıcılık ve teyit edilebilirlik noktasında ise verilerin toplanması, kodlama ve analiz sürecinde de din psikolojisi alanında ve nitel araştırmalar konusunda yetkinliği olan başka bir uzman görüşünden faydalanılmıştır.

B. Bulgular ve Yorumları

Bu başlık altında katılımcılara yöneltilen sorulara verdikleri yanıtlar üzerinden ulaşılan sonuçlara ve değerlendirmelere yer verilmiştir. Katılımcıların yanıtları ilk olarak kodlanmıştır. Belirlenen kodların ortak yönlerinin bulunmasıyla kategorilere ulaşılmıştır. Bu kategoriler üzerinden de temalara ulaşılmıştır. Ulaşılan kod, kategori ve temalar tablolaştırılarak veya kelime bulutu olarak başlıklar altına eklenmiştir.

1. Katılımcıların Minimalizm Tanımları

Kavramların zihin dünyasına ve deneyimlere etkileri nedeniyle katılımcılara minimalizm kavramından ne anladığı ve minimalizm nasıl tanımladıkları sorulmuştur. Verilen cevaplar doğrultusunda oluşturulan kodlar ve kategoriler tablolaştırılmıştır.

Katılımcıların büyük bir çoğunluğu minimalizmi sadelik/ azlık (15 kişi) olarak tanımlamışlardır. Örneğin; "Minimalizm kavramından ilk anladığım her şeyin daha azı. Daha küçük yaşam alanları daha az eşya." (K14)

Minimalizmi tanımlarken katılımcıların en çok atıf yaptığı ikinci kavram ihtiyaçtır. Katılımcılar minimalizmi, ihtiyaç kadarıyla yaşamak

Tablo 1: Katılımcıların Minimalizm Tanımları

Kategoriler	Kodlar	Katılımcı Sayısı	Katılımcılar
Düşünceden Hareketle Tanımlama	Uygulamaya Yönelik Yapılan Tanımlar	20	K1, K2, K4, K5, K6, K7, K8, K9, K10, K11, K12, K13, K14, K15, K16, K17, K18, K19, K20, K21
	Kaçınma Davranışına Yönelik Yapılan Tanımlar	5	K3, K5, K10, K11, K17
Duygudan Hareketle Tanımlama	Rahatlık, Huzur, Ferahlık, Kolaylık	6	K6, K7, K9, K12, K16, K21

şeklinde de tanımlamışlardır (8 kişi), yani eşya sayısı olarak bir sınır belirlememişlerdir. Örneğin; “Yeterli eşya ile yaşamayı anlıyorum ben. Belli bir sayı ile değil hayat dinamikleri çok farklı bana yeterli olacak eşyanın fazlasıyla olmadan yaşamayı minimalizm olarak tanımlıyorum.” (K15)

Katılımcılardan bazıları minimalizmi zaman kavramıyla da ilişkilendirmiştir. Minimalizm insanın eşyayla ilişkisini düzenleyerek aslında zaman konusunda rahatlama da sağlamaktadır. Bundan dolayı katılımcılar minimalizmi, sevdiklerine daha fazla vakit ayırmak ve hayatı daha verimli bir şekilde düzenlemek amacıyla bir yaklaşım olarak kabul etmektedirler. Katılımcıların bu ifadeleri yaşamı düzenleme olarak kodlanmıştır.

Katılımcılar minimalizmi tanımlarken tüketim kavramına da atıf yapmışlardır. Tüketim kültürü, toplumu ve bireyleri etkileyerek yaşam tarzlarını şekillendirmiştir. Tüketim kültürünün egemen olduğu toplumlarda, insanlar kendi kimliklerini oluşturmak amacıyla tüketim odaklı bir yaklaşım benimsemişlerdir (Topay & Erdem, 2019). Bu yaklaşım insan zihninde birçok olumsuzluğa sebep olmuştur. Bu noktada katılımcılar oluşan tüketim çılgınlığının olumsuzluklardan kurtulmak için minimalizmi, alternatif bir yol olarak tanımlamışlardır. Örneğin K3 bu durumu “Minimalizm denince aklıma gelen ilk şey aslında günümüz kültürünün ve tüketim anlayışının hayatımızı çok karmaşık bir hale getirdiği; minimalizmin

ise bundan bir kaçış ve protesto olduğu.” şeklinde ifade etmiştir. Bununla beraber israfa kaçmamak, israfın haram olması, yaşam şekli, özüne dönmek de yapılan tanımlamalar arasında yer almaktadır.

Ayrıca minimalizm denilince katılımcılar akıllarına huzur, rahatlık, ferahlık kavramlarının geldiğini belirtmişlerdir. Örneğin; “...Sadelik huzur geliyor benim aklıma minimalizm deyince.” (K7)

2. Katılımcıların Kendilerini Minimalist Tanımlama Kriterleri

Katılımcılara, kendilerini hangi kriterlere göre minimalist olarak tanımladıklarına dair bir soru yöneltilmiştir. Katılımcılardan alınan cevaplar kodlanmış ve Tablo 2 oluşturulmuştur.

Tablo 2: Katılımcıların Kendilerini Minimalist Tanımlama Kriterleri

Kodlar	Katılımcı Sayısı	Katılımcılar
Sadeleşme/Azalma	17	K,1K4, K5, K6, K7, K8, K9, K10, K11, K12, K14, K15, K16, K17, K18, K19, K20
Bilinçli Tüketim	6	K2, K4, K5, K6, K10, K13

Katılımcılar tarafından en çok tekrar edilen kod sadeleşme/azalmadır. Sadeleşme/azalma koduyla ifade edilen görüşlerin bazıları şu şekildedir:

“Okul öncesi eğitmeniyim, işim gereği çok fazla ıvır zıvır var hayatımda. Ama buna rağmen her alanda azalmaya başladım. Bu azalmayla beraber daha az sade şeyler tercih etmemden dolayı kendimin bu yolda yolduğunu söyleyebilirim.” (K17)

“Sadeleşmemle beraber kendimi minimalist olarak tanımlamaya başladım. Çok fazla iş yapıyormuşum çok gereksiz eşyam varmış kafamda çok fazla düşünce varmış. Bunları azaltınca kendime aileme, sosyal hayatıma daha fazla zaman ayırmaya başladım.” (K9)

“Eşyalarda azaldığım için, yeteri kadarıyla elimdekiyle mutlu olduğum için kendimin bu yolda olduğunu düşünüyorum.” (K12)

Katılımcıların cevapları doğrultusunda oluşturulan ikinci kod ise bilinçli tüketimdir. Bilinçli tüketim, tüketicilerin çevre ve topluma olan sorumluluklarına odaklanan, savurganlık ve israftan kaçınan ve aynı zamanda tüketici haklarının bilincinde olarak gerçekleştirilen tüketimi ifade edilmektedir (Akdoğan & Durmaz, 2021, s. 787). Katılımcıların bilinçli tüketim ile kodlanan ifadelerden biri şu şekildedir:

“Kendimi evlendikten yeni bir ev kurduktan sonra minimalist olarak tanımlamaya başladım Evlenirken eve tabiri caizse hiçbir eşya almadık diyebilirim... Hani her şey alınır sonra ihtiyaç olmayanlar zamanla gider sadeleşilir ya bizde tam tersiydi, evde hiçbir şey yok, ihtiyaç oldukça alıyorduk. Koli bandı mı lazım, alet çantası mı lazım, kızartma tenceresi mi lazım hep ihtiyaç oldukça aldık. Ki evde kullanılmayacak eşya olmasın.” (K13)

Yapılan farklı bir çalışmada da minimalizmi benimseyen bireyler, minimalizmi tüketimin karşıtı olarak kabul etmişlerdir (Dağ, 2020, s. 107). Bu sebeple minimalist kişilerin kendilerini tüketimle ilişkilendirerek tanımlamaları anlaşılır bir durumdur.

3. Katılımcıların Minimalizmi Benimseme Nedenleri

Katılımcılara minimalist yaşam biçimini benimsemelerinin nedenleri sorulmuştur. Alınan cevaplardan kodlar ve kategoriler oluşturulmuş ve Tablo 3'e yansıtılmıştır.

Tablo 3: Katılımcıların Minimalizmi Benimsemesinde Etkili Olan Faktörler

Kategoriler	Kodlar	Katılımcı Sayısı	Katılımcılar
Manevi Nedenler	Fazla Eşyanın Huzursuzluğu, Zihinsel Yorgunluk, Anlamli Hayat Arayışı, Doğaya Saygı	11	K2, K3, K4, K5, K6, K8, K10, K12, K16, K17, K21
Ailevi Nedenler	Aileyle Daha İyi İletişim, Çocuk	8	K1, K7, K9, K14, K15, K17, K19, K20
Zamanla İlgili Nedenler	Eşyaya Ayrılan Zamanı Azaltma, Zaman Kazanma İsteği	6	K7, K10, K14, K15, K18, K19
Ekonomik Nedenler	Satın Almanın Olumsuz Etkisi	2	K12, K15
Kişisel Nedenler	Minimalizme Yakınlık	2	K13, K16

İlk kategori manevi nedenlerdir. Bu kategori altında fazla eşyanın huzursuzluğu, anlamlı hayat arayışı, zihinsel yorgunluk ve doğa saygı kodları bulunmaktadır. Bu kategori altında değerlendirilen görüşlerden bazıları şu şekildedir:

“Aslında insanlar bunun farkına varmıyor ama çok fazla eşyalı evlerde bir bunalmışlık oluyor. Temizliğe başladığında sınırları geriliyor

hanımların bunun farkında değiller çünkü çekip itip yerleştirmek zor geliyor.” (K5)

“Yaşadığım şehir minimalist bir hayat benimsememde oldukça etkili diyebilirim. İnsanların sahip olma konusundaki yarışı, daha gösterişli şeylere olan tutkusu ve ortaya çıkan sonucun göz yoruculuğu ve geri plandaki yine bunlar uğruna verdikleri mücadele bence çok yorucu. Sadeliğin vadettiği dinginlik ve kendi halindelik, fikren bana daha çok hitap ediyor. Yani her şeye sahip olmak isteyenlerle kuşatılmış bir çevre, girdiğim ortamlarda sürekli olarak dönen ne aldım ne sattım konuları beni sade olmaya teşvik ediyor diyebilirim.” (K2)

Oluşturulan ikinci kategori ailevî nedenlerdir. Bu kategori altında aile ile daha iyi iletişim ve çocuk kodu bulunmaktadır. Katılımcılar aileleriyle daha iyi iletişim kurmak için ve çocuklarıyla daha iyi zaman geçirebilmek adına minimalizmi benimsediklerini ifade etmişlerdir. Örneğin; “Öncelikle oğlum ikincisi çalışma hayatım çok fazla yere bölünemeyeceğim için, hepsini bırakmanız da mümkün değil. Böyle olunca küçülüp daha az şeyle daha çok şey yapınca aslında çoğun gereksiz olduğunu gördüm.” (K9)

Katılımcıların bu soruya verdikleri cevaplarında zaman vurgusu dikkat çekmektedir. Katılımcılar, çok fazla eşyanın getirdiği sorumluluk ile ev işlerine daha fazla zaman harcadıklarını ve bunun sonucunda değer verdikleri şeylere ayıracak zamanları kalmadıklarını ifade etmişlerdir. Bu minvalde verilen cevaplar ise zamanla ilgili nedenler şeklinde kategorilendirilmiştir.

Bir diğer kategori ise ekonomik nedenlerdir. Yapılan minimalizm tanımlamalarında tüketime atıflar yapılmıştır. Bu doğrultu da iki katılımcımız fazla tüketimin olumsuz etkilerinden dolayı minimalizmi benimsediklerini ifade etmişlerdir. Son olarak ise, iki katılımcımız zaten sade yaşamaya istekli olduklarını ve minimalizmin kendilerine yakın geldiğini belirtmişlerdir. Katılımcıların bu ifadeleri ise kişisel nedenler olarak kategorilendirilmiştir.

4. Katılımcıların Minimalizme Dair Uygulamaları

Katılımcılara minimalist yaşam tarzına dair yaptıkları uygulamalar sorulmuştur. Alınan cevaplar doğrultusunda mevcut eşyaya karşı tutum ve tüketime karşı tutum şeklinde iki kategori oluşturulmuş ve Tablo 4’ yansıtılmıştır.

Tüketime karşı tutum kategorisindeki kodlardan biri bilinçli tüketimdir. Günümüzde birçok unsur insanı alışverişe ve daha fazla tüketime

Tablo 4: Katılımcıların Minimalist Yaşama Dair Uygulamaları

Kategoriler	Kodlar	Katılımcı Sayısı	Katılımcılar
Tüketime Karşı Tutum	Bilinçli Tüketim, Çevre Bilinci ile Tüketim	18	K1, K2, K3, K4, K5, K6, K7, K8, K9, K10, K11, K12, K14, K15, K16, K17, K19, K20
Mevcut Eşyaya Karşı Tutum	Eşyada Azalma/Sadelik, Eşyaya Bağımlılıktan Kurtulma, Eşyayı Bilinçli Kullanma, İkinci El Satış, Bağış	17	K1, K3, K5, K6, K8, K9, K10, K11, K12, K13, K14, K15, K17, K18, K19, K20, K21

yönlendirmektedir. Minimalizm bunun aksini savunmakta ve bilinçli bir tüketicî olmayı savunmaktadır. Katılımcılarda minimalizme dair uygulamalarında bilinçli tüketimden bahsetmişlerdir. Örneğin;

“Mesela bir yıl önce nişanım oldu. Ve herkes o süreçte çok fazla fikir verdi ve çevremde böyle yapılması gerekir ama diyen kişiler oldu. Ben bunların hiçbirine gerek olmadığını düşündüm ve basit sade israfa kaçmadan bir nişan organizasyonu düzenledim kendime. Yani hayatımdaki en ufak bir eşyadan en büyük olaylara kadar sadeliği tercih ediyorum. Genelde bir parça alıyorsam kaliteli bir şey almaya çalışıyorum uzun yıllar kullanabilmek için bir de o parçayı kaç farklı şekilde kullanabileceğime bakıyorum. Yani alışveriş tarzım da değişti dediğim kriterlere uygun alışveriş yapıyorum artık.” (K11)

Tüketime karşı tutum kategorisindeki ikinci kod ise çevre bilinci ile tüketimdir. Katılımcılar alışveriş yaparken aldıkları ürünlerin çevreye zarar verip vermediğine de dikkat ettiklerini belirtmişlerdir. K14’ün konuya dair ifadeleri şu şekildedir: “...Minimalist olma yoluna girince marketten aldığın poşete kullandığın bir pet şişeye kadar gidiyor bu. Bir şey alırken az alırken geri dönüşüme de katkı sağlıyorsunuz. Çevreye karşı daha duyarlı olarak yaşamaya çalışıyorum.”

Mevcut eşyaya karşı tutum kategorisinde ise eşyada azalma/sadelik, eşyayı bilinçli kullanma, eşyaya bağımlılıktan kurtulma, ikinci el satış ve bağış kodları bulunmaktadır. Ünlü minimalistler Millburn ve Nicodemus minimalizm yolculuğunda ilk olarak eşyada azalmanın gerçekleşmesi gerektiğini ve sonrasında bu durumun her alana yansıtacağını belirtmişlerdir (Millburn & Nicodemus, 2019). Katılımcılar da eşyada

azaldıklarını ve sadeleştiklerini ifade etmişlerdir. Bununla beraber mevcut eşyalarını da iyi kullandıklarını, bakım yaptıklarını ve böylece daha uzun süre kullanabilmeyi hedeflediklerini belirtmişlerdir. Ayrıca katılımcılar eşya konusunda azalırken ikinci el eşya satışı ve bağış yöntemlerini tercih ettiklerini ifade etmişlerdir.

Minimalizmin katılımcıların hayatlarındaki etkisini daha net anlayabilmek adına onlara “Minimalizmden önce hayatınız nasıldı? Minimalizmi benimsedikten sonra hayatınızda neler değişti?” sorusu yöneltilmiştir. Katılımcılar, minimalizmi benimsemeyen önce fazla eşyaya sahip olduklarını, düzensizlik yaşadıklarını, gereksiz alışveriş yaptıklarını ve maddi zorluklarla karşılaştıklarını belirtmişlerdir. Minimalizme geçtikten sonra ise alışveriş alışkanlıklarının değiştiğini, biriktirmeyi bıraktıklarını, eşyaların hizmet etme anlayışını terk ettiklerini ve ev işlerinde rahatladıklarını ifade etmişlerdir. Katılımcılar minimalizmi benimsemeyen önce, alışveriş merkezlerini gezdiklerini, alışverişten haz aldıklarını ve zaman konusunda sıkıntı yaşadıklarını söylemişlerdir. Minimalizmi benimsedikten sonra ise daha fazla faydalı aktiviteye zaman ayırdıklarını, daha mutlu olduklarını, daha planlı yaşam sürdürdüklerini, kişiliklerinin olgunlaştığını, zihinsel ferahlık, huzur, sakinlik, ekolojik farkındalık, yardımlaşma, deneyimlere yatırım yapma ve aileye yetebilme gibi ifadeler kullanmışlardır. Millburn ve Nicodemus (2019) yazmış oldukları eserlerde minimalist yaşam tarzının sadece eşya düzenlemeyle sınırlı olmadığını sağlık, ilişkiler, tutkular gibi birçok alanı etkilediğini belirtmişlerdir. Katılımcıların ifadelerinde geçen sakinlik, huzur, zihinsel ferahlık gibi kavramlar da bunu destekler niteliktedir.

5. Minimalist Yaşam Tarzının Etkileri

Katılımcılara minimalizmin olumlu ve olumsuz etkileri sorulmuştur. Katılımcılar alışveriş yaparken fazla düşünmek ve fazla eşyadan rahatsızlık duymak dışında genellikle olumlu etkilerinden bahsetmişlerdir. Katılımcıların verdiği cevaplar doğrultusunda ulaşılan kodlar ve kategoriler tabloleştirilmiştir.

Tablo 5: Minimalizmin Olumlu Etkileri

Kategoriler	Kodlar	Katılımcı Sayısı	Katılımcılar
Sosyal Etkiler	İş Yükünün Azalması, Kaliteli Hayat, Deneyimlere Yatırım Yapma, Yardımlaşma, Ekonomik İyileşme,	17	K1, K2, K4, K5, K7, K8, K10, K12, K13, K14, K15, K16, K17, K18, K19, K20, K21

	Zamanı Verimli Kullanma, Doğaya Karşı Farkındalık		
Psikolojik Etkiler	Farkındalık, Mutluluk, Olgunlaşma, Rahatlama, Huzur, Zihinsel Ferahlama	13	K1, K3, K4, K6, K8, K9, K11, K12, K14, K15, K16, K17, K18

Minimalizmin olumlu etkileri olarak en çok zikredilen zamanı verimli kullanmaktır. Katılımcılar eşya ile ilişkilerini düzenlemeleri sonucunda oluşan zamanı kitap okumak, hobiyile ilgilenmek gibi kendilerine iyi gelen şeylere ayırdıklarını belirtmişlerdir. İkinci olarak en çok tekrar eden yanıtlar ise ekonomik iyileşme ve deneyimlere yatırım yapmaktır. Minimalizm bilinçli alışverişi gerektirdiği için bu doğrudan katılımcıların ekonomik olarak durumlarını olumlu etkilemiştir. K5'in konuya dair açıklamaları şu şekildedir:

“Dediğim gibi bana artık daha fazla zaman kalıyor ve ben bu zamanı kendim için daha iyi bir şekilde değerlendiriyorum. Artık harcamalarımı düzenlediğim için ekonomik olarak daha iyi durumdayım. Artan bütçemi yeni yerler görmek, tatile gitmek için kullanmak bana iyi geliyor. Bunun dışında zaten bu bütçeyle yardımlarımı arttırdığımı belirtmiştim.”

Katılımcılar bu soruya farkındalık, mutluluk, rahatlama, olgunlaşma, zihinsel ferahlama, huzur gibi maneviyatla da ilişkilendirilebilecek olan olumlu etkilerden de bahsetmişlerdir. Bahsedilen olumlu etkilerin bir sonucu olarak, kişinin hayattan aldığı zevk ve memnuniyet seviyesinin artması gözlemlenebilir. Bu nedenle, minimalizmin yaşam memnuniyetine olumlu bir şekilde katkı sağladığı sonucuna varılabilir. Strickland'ın (2000) çalışmasında da bu çalışmada elde edilen sonuçlarla benzer şekilde, minimalizm ilkelerini uygulamanın fazlalıklardan kurtulma, zamanı daha verimli kullanma, daha az tüketme ve daha üretken olma, anın tadını çıkarma ve değerli şeylere odaklanma gibi faydaları vurgulanmıştır.

Katılımcılara minimalizmin kendilerine neler kazandırdığı sorulmuştur. Katılımcıların yanıtları kodlanmış, manevi ve maddi kazanımlar olmak üzere kategorilendirilmiştir. Mutluluk, sakinlik, huzur, imanın güçlenmesi, zihin ferahlığı kodlarına manevi kazanımlar kategorisinde yer verilmiştir. Rahatlık, temizlik, kolaylık, zaman kazanma kodlarına ise maddi kazanımlar kategorisinde yer verilmiştir. Konuya dair bazı katılımcıların ifadeleri şu şekildedir:

“Rahatlık, temizlik, kolaylık vadediyor insana minimalizm. Yeni

evlenen arkadaşlarıma daha az şey almalarını tavsiye ediyorum.” (K6)
“Kardeşim inanılmaz sever çok incik cincik şeyleri o da şu an kitap yazıyor mesela ona diyorum ki şu an kitaba yoğunlaşmak istiyorsun ama bir yerde seni bekleyen iş yükü var kafan devamlı dolu, kafanda bir şeyi netleştiremiyorsun, Bu iş yükünü eşyayı azalttığın zaman kafan netleşir zihnin ferahlar yapacağın şeye daha rahat adapte olabiliyorsun diyorum.” (K9)

Minimalizmin olumlu etkileri ve kazandırdıklarında manevi unsurları içeren yanıtların olması minimalizm ile maneviyat arasında olumlu bir ilişkinin olduğunu gösterir niteliktedir.

6. Minimalizmin Mutluluk ve Hayat Memnuniyetiyle İlişkisi

İnsanların hayattaki temel beklentileri mutlu olmak, mutlu bir yaşam sürdürmektir. Her insanın hayatında mutlu hissettiği farklı alanlar vardır ve mutluluğu etkileyen birçok etken olabilir. Bu faktörlerden birinin de minimalist yaşam tarzı olması ihtimalinden hareketle katılımcılara minimalizmin mutlulukla ve hayat memnuniyeti ilişkisi sorulmuştur. 18 katılımcı minimalizm ile mutluluk ve hayat memnuniyeti ile olumlu bir ilişkisi olduğunu belirtirken, 3 katılımcı ise minimalizm ile hayat memnuniyeti ve mutluluğu ilişkili bulmuş ancak direkt minimalizme bağlı bir durum olarak görmemişlerdir. Minimalizm ile hayat memnuniyeti ve mutluluk arasında olumlu ilişki kuran katılımcılar, genel olarak minimalizmin yaşam kalitesini yükselttiğini, memnuniyeti artırdığını, mutluluğu artırdığını ve içsel huzur sağladığını ifade etmişlerdir. Bu konuyla ilgili katılımcılardan K9’un ifadeleri şu şekildedir; “Kesinlikle doğrudan ilişkisi var. Az insan çok huzur diyoruz ya bu eşya için de geçerli. Ne kadar ufalırsak aslında kendimize yetebiliyoruz bu da bizi yaşamımızla direkt bağlantılı mutlu bir hale getiriyor.”

Günümüzde içinden çıkılmayan bir alışveriş döngüsü bulunmaktadır. Bu döngü belli bir noktadan sonra insanlarda mutsuzluk ve huzursuzluğa sebep olmaktadır. İnsanlar bu döngüden çıkabilmek adına farklı yöntemlere başvurmaya başlamıştır. Bu yöntemlerden biri de minimalizm olarak ele alınmaktadır (Sayar & Yavuz, 2023, s. 146). Farklı bir araştırmada, insanların birikim veya harcama yapmak yerine, minimalizmle yaşamlarındaki gereksizleri azaltmaya teşvik edildiği ve böylece anlamlı bir yaşama odaklanmanın mümkün olduğu belirtilmiştir. Hook vd. yapmış oldukları çalışmanın sonuçları, elde edilen bulgularla paralel bir şekilde minimalizm ile yaşam memnuniyeti arasında olumlu bir ilişki olduğunu göstermektedir (Hook vd., 2021). Başka bir araştırmada ise minimalizm, mutluluğun bir

öncülü olarak bulgulanamamıştır. Bu durum ise mutluluğu etkileyen birçok faktör olmasıyla açıklanmıştır (Matte vd., 2021).

7. Minimalizmle Beraber Yaşanan Değişimler

Minimalist yaşam biçiminin sadece eşyalar konusunda değil hayatın her alanında etkili olduğunu daha önce belirtmiştik. Minimalist bir yaşam tarzını benimsemenin sonucunda, insanların hayatlarında çeşitli değişiklikler meydana gelmektedir. Bu değişiklikler değerler konusunda da değişimleri beraberinde getirebilir. Bu noktada katılımcılara “Minimalizmi benimsedikten sonra hayatınızdaki değişimler ile değerler arasında bir bağlantı görüyor musunuz? Nasıl?” sorusu yöneltilmiştir. Katılımcıların yaşadıkları değişikliklerle birlikte değerlere olan yönelimlerini değerlendirmek için kullandıkları ifadeler kodlanmış ve iki kategori haline getirilerek tablolştırılmıştır.

Tablo 6: Minimalizmle Beraber Yönelinen Değerler

Kategoriler	Kodlar	Katılımcı Sayısı	Katılımcılar
Maneviyata Yönelim	Yardımlaşma, Çevre Duyarlılığı, Hayvan Sevgisi	18	K2, K3, K4, K5, K7, K8, K9, K10, K11, K12, K13, K14, K15, K16, K17, K18, K19, K20
Dine Yönelim	İbadete Zaman Ayırma, Sohbet Dinleme, Kuran-ı Kerim Okuma, Tasavvufa Yönelim	5	K1, K6, K8, K9, K21

Oluşturulan kategorilerden ilki maneviyata yönelimdir. Bu kategori altında yardımlaşma, çevre duyarlılığı ve hayvan sevgisi kodları bulunmaktadır. Konuya dair bir katılımcımızın ifadesi şu şekildedir:

“Minimalizmle beraber artık yıkanılabilir ped kullanmaya başladım. Oğlumda yine yıkanabilir bezler tercih ettim. Bunu eşyada azaldıkça bende oluşan bilinçle yapabildim. Doğayla ilgili sağlıkla ilgili daha bilinçliyim. Doğaya olabildiğince az zarar vermeye çalışıyorum. Raf ürünlerinden aldığım zararı da azaltmaya çalışıyorum kendi ekmeğimi kendi sirkemi yağımı yapmaya çalışıyorum.” (K17)

İkinci kategori ise dine yönelimdir. Dine yönelim kategorisi altında ibadete zaman ayırma, sohbet dinleme, Kurân-ı Kerim okuma, tasavvufa yönelim yer almaktadır. Katılımcılar minimalist yaşam tarzını benimseme

sonucunda oluşan zamanlarında dini aktivitelere daha fazla zaman ayırabildiklerini belirtmişlerdir. Katılımcılar, minimalizmi benimsemelerinin sonucunda artan farkındalık ve bilinçlilik durumuna sahiptirler. Bu artan bilinçlilik ve farkındalıkla birlikte, minimalist yaşam tarzını benimseyen katılımcılar, kendi kişilik yapılarına uygun değerlere yönelim göstermişlerdir.

Katılımcılara minimalizmden sonra hayata bakış açılarının nasıl değiştiği sorusu yöneltildiğinde de zaten en çok farkındalık olduğu yanıtı alınmıştır. Katılımcılar özellikle alışveriş konusunda farkındalık kazandıklarını ve bunun sonucunda aslında hayatta neyin değerli olduğu konusunda farkındalık kazandıklarını belirtmişlerdir. Oluşan bu farkındalık katılımcıların hayatlarını kendilerinin düzenlemesine, dış etkenlerin yönlendirmelerine daha az maruz kalmalarına, daha özgür hissetmelerine de etki etmiştir.

8. Maneviyat Kavramı

Maneviyat kavramının üzerinde anlaşmaya varılan bir tanımının olmadığından daha önce bahsedilmişti. Maneviyat kavramına farklı alanlarda farklı anlamlar yüklenmiştir. Maneviyat, bir dönem bireyin psikolojik yönünü ifade ederken bir dönem dinle ilişkilendirilerek tanımlanmıştır. Günümüzde maneviyat kavramının popülerleşmesiyle beraber, tanımlama üzerine yapılan çalışmaların sayısı da artmaktadır. Bundan dolayı katılımcıların zihinlerinde maneviyatın ne anlama geldiğini öğrenmek adına onlara “Maneviyat sizin hayatında ne anlam ifade ediyor?” sorusu yöneltmiştir. Katılımcılardan 11 kişi bu soruya huzur cevabını vermiştir. 3 katılımcı ise maneviyatı dini hayat olarak tanımlamışlardır. Ahlaklı olmak, ne için yaşadığını unutmamak, tatmin olmuş hissetmek, hayat, nefes almak, zihin ferahlığı, hayattaki en büyük zenginlik, iyi hissetmek, maddenin ötesi, ruhi denge, hayatı olduğu gibi kabullenmek, bir şeye inanmak, ruhsal anlamda etkileyen her şey, teslimiyet yapılan diğer maneviyat tanımlarıdır. Bazı katılımcıların yanıtları şu şekildedir:

“Maneviyat benim için huzurlu olmak. Kendinden mutlu ve tatmin olmuş hissetmek.” (K7) “Maneviyat bence insanın kendisi veya kendisiyle ilgili şeyler. Tamamı içsel olan şeyler olarak bir karşılığı var, o şekilde tanımlıyorum.”(K4)

“İç huzur demek yani maneviyat. Beni tatmin eden kalbimi tatmin eden benim tam olmamı sağlayan şey. Maneviyat ruhi denge demek bana göre. Hatta şöyle bir söz vardı madde arttıkça mana azalır diye buna göre yaşamaya çalışıyorum.”(K17)

“Bence maneviyat eşittir hayat. İnsan maneviyat olmadığında boşluğa düşüyor. Maneviyattan uzaklaşıp dünyaya daldığımda fark ediyorum ne yapıyoruz, niye yaşıyoruz gibi sorular aklıma geliyor. Maneviyat olmadan olmaz bence. Nehirde giderken o kayıktaki kürekler gibi. Bizi akıntıya kapılmaktan koruyor.”(K8)

Maneviyatla ilgili yapılan bazı çalışmalara bakıldığında maneviyatın, din ve dindarlıkla ilişkilendirildiği görülmektedir. Katılımcılardan bazıları da maneviyat kavramını din ile ilişkilendirmiştir. Çalışmanın örnekleme sınırlarında din ve maneviyat kavramının ilişkisini daha iyi anlayabilmek adına katılımcılar din ve maneviyat kavramlarının ilişkisi sorulmuştur. Katılımcılarımızdan 13 kişi din ve maneviyat ilişkili bulmuştur, 5 kişi din ve maneviyatın aynı olduğunu ifade etmiştir, 2 katılımcı ise din ve maneviyatın ilişkili olmadığını belirtmiştir. Din ve maneviyat ilişkili bulan bazı katılımcıların ifadeleri şu şekildedir:

“Dinlerin maneviyatı güçlendirdiğini düşünüyorum. Her dinin kendine özgü ibadetleri var ve bu ibadetler sırasında, bu hayatın sadece bir okul olduğunu ve büyük sınava hazırlık olduğunu insanlar hissediyor olmalı. Maddelere sıkı sıkı tutunmaktan çok insan iç dünyasını güzelleştirmeye odaklanmayı öğütüyor dinler. Belirli bir dine mensup kişilerin, dinlerinin gereğini yerine getirdiğinde, dinlerinin buyurduğu gibi davrandığında manevi olarak huzurlu olduğunu gözlemliyorum.” (K19)

“Maneviyat bence çok önemli bir şey hani hem dinen olaya bakmak gerekirse biraz da huzur mutluluk açısından bakmak gerekirse herkesin olması lazım. Din değil direk hani tabii namaz kılmak hani Kuran okumak vs. bunlarda ilişkili. Kendini dinleyebileceğin günde 5 dakikanın olması bile maneviyat olarak huzur katabilecek bir şey. Huzur yani hayatını olduğu gibi kabul edebilmek.” (K14)

Din ve maneviyatın aynı olduğunu belirtken bir katılımcımız ise görüşünü “İnandığımız bir hayat olarak tanımlıyorum. Maneviyatla ve din aynı şey zaten.” (K6) şeklinde ifade etmiştir.

Maneviyat ve din görüşleriyle beraber katılımcılara maneviyat düzeyleri de sorulmuştur. Katılımcılardan 15 kişi maneviyatının güçlü, 3 kişi maneviyatının orta düzey, 3 kişi ise maneviyatının zayıf olduğunu belirtmiştir. Çoğu katılımcı maneviyatlarının güçlü olduğunu belirtmiştir. Minimalizmin olumlu etkileri hakkında soru yöneltince, katılımcıların manevi boyuta dair ifadeleri, bu sonucu destekler niteliktedir. Ayrıca katılımcılar maneviyatlarının güçlü olmasını, etik değerlere uyum, yardımseverlik, dürüstlük, iç huzur, şükran, teslimiyet, maddi değerlere

önem vermeme ve dini yaşama uyum gibi faktörlere bağlamışlardır.

9. Minimalizm ve Maneviyat

Katılımcılar, yöneltilen farklı soruları maneviyata atıf yaparak cevaplamışlardır. Katılımcıların minimalizm ve maneviyat konusuna dair görüşlerine daha net ulaşabilmek adına, minimalizm ve maneviyat arasındaki ilişkiye, minimalizmin maneviyata olan etkisine dair bazı sorular yöneltilmiştir.

Katılımcılardan 19 kişi minimalizm ile maneviyatı ilişkili bulurken, 2 kişi minimalizm ile maneviyat arasında doğrudan bir ilişki görmediğini ifade etmiştir.

K2'nin yanıtı şu şekildedir; "Minimalizm daha çok mimari temelli bir kavram olduğundan doğrudan ilişkilidir diyemem. Ama sadelik bir noktada din ile ilişkili çünkü savurganlık üzerinde kısıtlayıcı bir fikir.". Ayrıca K2 dindar olmadığını belirtmiş ve maneviyatı ise ahlaklı olmak şeklinde tanımlamıştır. Minimalizm ve maneviyatın doğrudan ilişkili görmeyen diğer katılımcı ise maneviyat tanımlamalarını dikkate alarak soruyu yanıtlamıştır:

"Minimalizmin hayatıma kattığı en önemli değer, maddi şeylerin ve eşyanın peşinde koşmayı bırakmak oldu. O zaman hayatta ilgi duyduğum şeylere ve maddi değeri olmasa da benim için değerli olan aile, arkadaşlık, edebiyat, sanat, bilinçli farkındalık gibi şeylere alan açıldı. Ama eğer maneviyattan kasıt spirituality ise, aslında eğer başlangıç noktası minimalizm ise böyle bir ilişki görmüyorum. Ama başlangıç noktası bir inanç veya din ise, çoğu din sade yaşamı yücelttiği için inançlı insanların minimalizmi benimsemesi mümkün."(K3)

K3 ise dindar olmadığını belirtmiş ve maneviyatı maddi şeylerin zıttı olarak tanımlamıştır. Minimalizm ile maneviyat arasında direkt bir ilişki olmadığını düşünen katılımcılar, din ve maneviyatı ilişkili görmemelerine rağmen, maneviyat ve minimalizm arasındaki ilişki sorulduğunda dine atıf yaparak cevap vermişlerdir. Bu durum bizi katılımcıların zihninde kavramların net olmadığı sonucuna ulaştırmaktadır. Minimalizm ile maneviyatı ilişkili gören katılımcılar, minimalizmin getirdiği unsurların maneviyatlarını olumlu bir şekilde etkilediğini ifade etmişlerdir.

Minimalizm ile maneviyatı doğrudan ilişkili görmeyen iki katılımcıdan biri "Manevi doyuma ulaşmada minimalizm nasıl bir etkiye sahip?" sorusuna zaten ilişkili görmediğini ifade ederken, diğeri minimalizmin manevi yönü olan birinin bu yönünü destekleyeceğini belirtmiştir.

19 katılımcı ise, minimalizmin manevi doyuma olumlu bir etki sağladığını ifade etmişlerdir. Katılımcıların bazıları, minimalizmin şükran,

yardımlaşma, huzur, farkındalık artışı ve zaman kazanma gibi unsurlarla ilişkilendirerek manevi tatminin olumlu yönde etkilendiğini belirtmişlerdir.

“Boşta kalan zamanımızla alakalı. Kimisi kitap okuyarak mutlu olabilir kimisi cam kenarında kahve içerek mutlu olabilir boş kalan vaktimizi değerlendirirken her türlü ruhumuzu besliyoruz bu da maneviyatımıza katkı sağlıyor. Olumlu bir etkisi var yani.” (K14)

“Minimalizm insanın maneviyatını besleyen, güçlendiren bir şey. Bahsettiğim huzuru minimalizm sağlıyor. Fazla eşyanın olmaması, zihnini yormaması bu eşyaların, zihnini yoran insanları azaltman hepsi huzuru arttıran şeyler. Olumlu etkiye sahip.” (K11)

“Sahip olduklarımın yeterli olduğunu fark etmeni sağlayan bir şey biraz da başka insanlar için bir şey yapabilecek zaman konfor bütçe ayırabilmenin yollarından birisi bence bu. Kullanmadığın şeyleri başkasıyla paylaşmak birine yardım edecek zamanı yaratmak bunlar iç huzuru olarak da dönüyor. O yüzden olumlu bir etkiye sahip.” (K15)

Minimalizmin manevî doyuma ulaşmada olumlu etkiye sahip olmasını, tasavvuf ve sünnet ile ilişkilendirerek yanıtlayan katılımcılar da bulunmaktadır. Bu katılımcılar minimalizmle beraber kazandıkları zamanda tasavvufa yöneldiklerini ve Hz. Muhammed’in sadelikle ilgili tavsiyelerine uyduklarını, böylelikle maneviyatlarının güçlendiğini belirtmişlerdir. Ayrıca bir katılımcı ise minimalizmi maneviyata ulaşmada bir yol haritası olarak ifade etmiştir.

Katılımcıların minimalizmin maneviyat üzerindeki olumlu etkileriyle ilgili ifadeleri, minimalizmin bir maneviyat arayışı olup olmadığı sorusu gündeme getirmiştir. Katılımcılardan 4 kişi minimalizmin maneviyat arayışı olmadığını ancak ilişkilendirilebileceğini belirtmişlerdir. Bu katılımcılara göre her minimalizm yolculuğu maneviyatla desteklenmeyebilir ve maddi alanını düzenleyen bir kişi oluşan boşluğu farklı arayışlarla doldurabilir.

Katılımcılardan 9 kişi ise minimalizmin bir maneviyat arayışı olduğunu ifade etmişlerdir. Bu katılımcılar minimalizmle birlikte hayatlarındaki değişimlerin manevi olarak olgunlaşmalarına katkı sağladığını düşündükleri için minimalizmin bir tür maneviyat arayışı olduğunu belirtmişlerdir.

“Arayış değil bizzat kendisi diyebilirim. İnsan fark etmeden içine dönüyor, size kazandırdıklarıyla bu yönünüz daha da güçleniyor.” (K13)

“Ben minimalizmi mutluluk ve dinginlik ararken buldum. Yani bir bakıma manevi bir arayıştaydım. Benim bu arayışımın karşılık

bulduğu bir felsefe oldu çok da sevdim, hayatimin her alanında 5 yıldır uyguluyorum. Beni mutlu ediyor. O yüzden minimalizmin bir maneviyat arayışı olduğunu düşünüyorum.” (K19)

“Evet maneviyat arayışdır kesinlikle. Çünkü kişi yaptığı saçmalıkları farkına varıp kendini bulmaya çalışıyor en sonunda. Kendini bulduğunda da aslında onu doyuracak olanın maneviyat olduğunu görüyor. Daha sadelikle daha azla yetinebilip hayatın amacına gayesine ulaşma yolunda olduğunu düşünüyorum.”(K17)

Yine katılımcılar içerisinde bazıları, minimalizmin manevi alanda katkısı olduğunu bilmeden bu yola girdiklerini sonrasında bu değişimi yaşadıklarını ifade etmişlerdir.

Katılımcılardan 8 kişi minimalizmin maneviyata bir araç olarak hizmet etme potansiyelinin olması, Allah ile daha sağlam bir ilişki kurma fırsatı sunması, içsel huzuru sağlaması ve zaman kazandırması gibi nedenlerden dolayı minimalizmin bir maneviyat arayışı olabileceğini belirtmişlerdir. Konuya dair K12'nin ifadeleri şu şekildedir:

“Olabilir çok kuvvetli bence. Güncellenmiş bir şeylerin versiyonu gibi insanlarla yardımlaşma dinimizde yok mu var veya çocuklara daha güzel davranma yok mu dinimizde var ama bunların daha modernize edilmiş hali. Daha allanıp pullanıp sunulmuş hali. Kanaat etme, azla yetinme dinimizde var anneme dediğim gibi bunu bir yıldan fazla tutup kullanmıyorsan günah bunlar, aslında bizim dinimizde özümüzde olan şeyler ama bunlar minimalizmle bize daha yakın şekilde ve hayata uygulaması kolay şekilde sunuluyor. O yüzden daha kolay bir maneviyat aracı bence.”

Bu ifadeler bizi, modern hayatta kişinin dinden elde edebileceği değerleri farklı, bireysel ve daha kolay ulaşılabilir bir alandan elde etmeye çalıştığı yorumuna ulaştırabilir.

10. Katılımcıların Dini Hayatları

Maneviyat kavramının din ile ilişkili tanımlamalarının da olmasından dolayı katılımcılara dini hayatlarıyla ilgili sorular yöneltilmiştir. Katılımcılardan 19 kişi dinî inanca sahip olduklarını ve İslâm dinine mensup olduklarını belirtmişlerdir. 2 kişi ise herhangi bir kurumsal dine inanmadıklarını ancak yüce bir gücün varlığına inandıklarını ifade etmişlerdir. Katılımcılardan 13 kişi ibadet ettiğini, 1 kişi zaman zaman ibadet ettiğini, 5 kişi ise ibadet etmediğini belirtmiştir. İbadet etmediğini belirten katılımcılarımızdan bazıların ifadeleri şu şekildedir:

“Ben bir yaratıcı gücün varlığına inanıyorum onun müdahalesine de

inaniyorum fakat dinimin gereklerini yerine getirme noktasında ibadet noktasında çok aktif değilim bunu başka yollardan tatmin etmeye çalışıyorum.” (K15)

“Zorlama olmayan bir din gibi düşünmeye çalışıyorum başı açıklık kapalılık gibi. Herkesin dinini gözler önünde değil de kendi içinde yaşaması taraftarıyım. Bir insan 5 vakit namaz kıyıp Allah’a yakın olmayı tercih ediyordur kimi insan bu 5 vakite ayıracağı zamanı 5 çocuğa yardımıyla geçirip sevap almayı tercih edebilir.” (K5)

Katılımcıların ifadelerinden hareketle dinin önerdiği ahlaki değerlere odaklanmayı, zorunlu ibadetler yerine tercih edebileceklerini düşünmektedirler. Bu nedenle, bu katılımcıların bireysel dindarlık anlayışına sahip oldukları yorumu yapılabilir (Meydan & Aydın, 2020).

Katılımcılar İslâm ile minimalizmin benzerliği noktasında israf, kanaat, ihtiyaç odaklılık, savurganlık yapmamak, sade ve ölçülü olma, kanaat kavramlarını ön plana çıkarmışlardır. Katılımcılar minimalizmin öğretilerinin de İslâm’ın öğretileri ile benzer olduğunu, minimalizmde de fazlalıklara iyi bakılmadığını, ihtiyaç odaklılığın ve sadeliğin tavsiye edildiğini belirtmişlerdir. Bu kavramların yanı sıra katılımcılar, Hz. Muhammed’in sade yaşantısının da minimalizmle benzer olduğunu ifade etmişlerdir. Konuya dair “Siz iştmiyor musunuz? İştmiyor musunuz? Sade yaşamak imandandır; sade hayat sürmek imandandır.” (Ebû Dâvûd, Tereccül 2) hadisi çokça zikredilmiştir.

Sonuç

Minimalizm ve maneviyat arasındaki etkileşimin ele alındığı bu çalışma, minimalist bir yaşam tarzını benimsemenin derin ve çok yönlü etkisini ortaya çıkarmıştır. 21 katılımcıyla yapılan görüşmelerin nitel analizi sonucunda, minimalizmin geleneksel maddi sadelik sınırlarını aşarak manevi ve duygusal esenliği nasıl derinden etkilediğine dair sonuçlar elde ettik. Tamamı kadınlardan oluşan katılımcıların yaş aralığı 26-40 yaşdır. Katılımcıların çoğunluğu lisans mezunudur. Bundan dolayı minimalizmin eğitilmiş kişilere hitap ettiği söylenebilir. Ayrıca katılımcıların büyük bir çoğunluğu orta ve üst düzey gelir durumundadır. Yani, minimalizm ekonomik olarak orta ve üst düzeye hitap etmektedir.

Katılımcıların minimalizm tanımları incelendiğinde sadelik/azlık kavramlarının ön plana çıktığı görülmüştür. Minimalizmin katılımcılar tarafından rahatlık, huzur ve ferahlık olarak tanımlanması, bu anlayışın maneviyatla güçlü bir ilişki içinde olduğunu göstermektedir. Temelde sanat dünyasında ortaya çıkan minimalizm, öncelikle çeşitli sanat disiplinlerini

etkilemiş ve daha sonra günlük yaşamın bir parçası haline gelmiştir. Günlük yaşamın her yönünde basitleşmeyi simgeleyen bir yaşam tarzı haline gelen minimalizm, zaman içinde giderek popülerleşmektedir.

Günümüzde, kadınların hem iş hem ev sorumlulukları, büyük şehir yaşamının zorlukları ve sürekli aktif olma baskısı gibi etkenler, insanları zaman ve imkân açısından kısıtlı hissettirmektedir. Ayrıca, satın alma kültürü, reklam ve influencerların etkisi gibi faktörler, ruh halini olumsuz yönde etkilemektedir. Bireyler, bu olumsuz etkilerden kurtulmak için minimalist bir yaşam tarzına yönelmiştir. Katılımcılar, fazla materyal eşyanın neden olduğu stres ve olumsuz duyguları ifade etmişlerdir. Tüketim kültürü ve materyalizmin negatif etkilerini azaltmak amacıyla minimalist bir yaklaşım benimsemek, aileyle daha iyi iletişim kurmak ve zaman kazanma isteği, minimalist yaşamın tercih edilme nedenleri arasında öne çıkmaktadır.

Minimalist bir yaşam tarzını benimseyen birey, özellikle eşyalara ve tüketim alışkanlıklarına farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Bu yaklaşım, ihtiyaç odaklı tüketim ve çevre bilincine dayalı mal seçimini içermektedir. Minimalistler, sahip oldukları eşyaları azaltarak başlarlar ve mevcut eşyaları daha etkili bir şekilde kullanmak, ikinci elde satmak veya bakım yapmak gibi adımlar atmaktadırlar. Bu değişiklikler sadece maddi dünyayı etkilemekle kalmamakta; duygusal, düşünsel, eğlence ve sosyal hayat gibi birçok alanda da değişikliklere yol açmaktadır. Katılımcılar minimalizmin birçok alanda yol açtığı değişikliklerle beraber hayatlarında farkındalığın, mutluluğun, ferahlığın, sakinliğin ve huzurun daha fazla yer aldığını ifade etmişlerdir. Bu durum minimalizmin maneviyatı etkilediği durumlardan biri olarak zikredilebilmektedir.

Minimalist yaşam tarzını benimsemenin birçok etkisi söz konusudur. Katılımcılar tarafından en çok zikredilen etki ise zamandır. Katılımcılar minimalizmle beraber kendilerine, ailelerine ve sevdiği uğraşlarına daha çok zaman ayırabildiklerini ifade etmişlerdir. Yine bu etkilerden bir tanesi de ekonomidir. Minimalizm katılımcıların ekonomik olarak olumlu etkilenmelerine sebep olmuştur. Katılımcılar ayrıca huzur, rahatlama, mutluluk ve farkındalık gibi manevî olumlu etkilerden bahsetmişlerdir. Bu etkiler, hayat memnuniyetine ve kişisel mutluluğa katkıda bulunmaktadır. Minimalizmin, katılımcıların çoğunluğuna göre, mutlulukla ve hayat memnuniyeti olumlu bir ilişkisi bulunmaktadır. Ayrıca, benimsenen değerlerde yaşanan değişimlerle birlikte çevre duyarlılığı, maneviyata yönelim ve yardımlaşma gibi değerler öne çıkmaktadır. Bu durum, minimalist yaşam tarzının maneviyatla sıkı bir ilişki içinde olduğunu

göstermektedir.

Katılımcıların maneviyat kavramına yükledikleri anlamlar incelendiğinde özellikle huzur kavramı ön plana çıkmıştır. Bunun dışında katılımcılar tarafından dini hayat ve içsel şeyler kavramlarına da atf yapılmıştır. Maneviyat araştırmalarının bazı bölümlerinde, kavramın dinle olan ilişkisi de ele alınmaktadır. Bu çalışma çerçevesinde, din ve maneviyatın birbiriyle ilişkili olduğu sonucuna varılmıştır. Katılımcıların çoğunluğu maneviyat düzeylerinin güçlü olduğunu belirtmiş ve aynı zamanda minimalizm ile maneviyat arasında ilişki gördüklerini ifade etmişlerdir. Minimalizm, maneviyata ulaşmada bir tür rehber veya araç olarak görülmüştür. Minimalizm, şükür, farkındalık, huzur ve yardımlaşma gibi kavramlarla ilişkilendirilerek, kişinin maneviyatını güçlendirmede olumlu bir etkiye sahip olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca katılımcıların büyük bir çoğunluğu minimalizmin bir maneviyat arayışı olduğunu ya da maneviyat arayışı olabileceğini ifade etmişlerdir. Ancak minimalizmi maneviyat arayışı olarak görmeyen katılımcılar da bulunmaktadır.

Genel olarak baktığımızda çalışmada, kişisel dönüşüm alanına girerek yaşam memnuniyeti ve tatmini bağlamında azın nasıl çoğa dönüştüğünü incelenmiştir. Katılımcılar minimalizmi benimsedikten sonra yaşamlarında paradoksal bir bolluk olduğunu, maddi malların elden çıkarılmasının zamanın, ilişkilerin ve duygusal alanın zenginleşmesine yol açtığını anlatmışlardır. Bu minimalist felsefe, insanların materyalizm yerine anlam arayışını yansıtmakta ve hayatın maddi olmayan yönlerini vurgulayan önceliklerin yeniden ayarlanmasını önermektedir. Katılımcılar tarafından paylaşılan anlatılar, fiziksel dağınıklığın sınırlarının çok ötesine uzanan önemli bir dönüşüme ışık tutmaktadır. Minimalizmin kendini keşfetme yolculuğunu kolaylaştırdığı, duygusal netlik ve yüksek bir amaç duygusuna yol açtığı tespit edilmiştir. Yaşam tarzının fazlalıkları azaltmaya verdiği önem, iç huzur ve memnuniyet duygusunu teşvik etmekte, kişisel değerlerle uyum sağlamakta ve iç gözlem için alan yaratmaktadır. Görüşmelerden elde edilen veriler, minimalizmin estetik çekiciliğinin ötesine geçen iç gözlemsel bir yönünü ortaya çıkarmıştır. Katılımcılar minimalizmden bir tür zihinsel dağınıklık giderme, yani sürekli edinme ve sahip olma gürültüsünden kurtulma olarak bahsetmişlerdir. Bu zihinsel yükten kurtulmanın, kişinin refah duygusunun artık fiziksel nesnelerin geçici doğasına bağlı olmadığı bir zihniyet geliştirdiği gösterilmiştir. Bunun yerine, dış koşulların gelgitlerine karşı daha dirençli bir benlik duygusu ortaya çıkmaktadır.

Çalışmanın gücü, minimalizm uygulayan bireylerin yaşam

deneyimlerine özgün bir bakış sağlayan zengin anlatı verilerinde yatmaktadır. Bununla birlikte, örneklemin demografik homojenliği ve coğrafi yoğunluğu bulguların geniş çapta uygulanabilirliğini sınırlayabilir. Gelecekteki araştırmalar, farklı kültürel ve demografik perspektifleri dahil ederek ve bu bulguları daha geniş bir ölçekte doğrulamak ve genişletmek için nicel yöntemler kullanarak bu araştırmayı genişletebilir. Ayrıca erkeklerin de dahil edildiği örnekleme çalışmaları da yapılabilir.

Sonuç olarak, bu çalışma minimalist anlatıya önemli bir katkıda bulunarak minimalizmin duygusal ve ruhsal esenlik üzerindeki derin etkisini ortaya koymaktadır. Minimalizmin geleneksel materyalist bakış açısına meydan okuyarak, öz farkındalık ve ruhsal gelişime yönelik dönüştürücü bir yolculuk olma potansiyelini ortaya çıkarmaktadır. Minimalizm küresel bir önem kazanmaya devam ederken, kişisel ve ruhsal gelişim üzerindeki etkileri daha fazla araştırma için zengin bir alan sunmakta ve yaşam tarzı seçimleri ile bütünsel esenlik arasındaki etkileşime dair daha derin içgörüler vaat etmektedir.



Hakem: Dış, Bağımsız.

Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma "Minimalizm, Maneviyat ve İslâm'da Sadelik Üzerine Nitel Bir Araştırma" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

2. Yazar Katkıları:

Fikir: BÖ-AŞL; **Kavramsallaştırma:** BÖ-AŞL; **Literatür Taraması:** BÖ; **Veri Toplama:** BÖ; **Veri İşleme:** BÖ; **Analiz:** BÖ-AŞL; **Yazma – orijinal taslak:** BÖ; **Yazma – inceleme ve düzenleme:** BÖ-AŞL.

3. Etik Kurul İzni:

Bu çalışma için etik kurul izni, Sakarya Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'nun 7.09.2022 tarihli ve E-61923333-050.99-164485 numaralı kararı ile alınmıştır.

4. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.



KAYNAKÇA


- AKBULAK, D. Z. (2019). *Günümüz Tüketim Toplumunda Minimalizm ve Mikro Evler* [Yüksek Lisans Tezi]. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.
- AKDOĞAN, L., & DURMAZ, Y. (2021). Kişilik Özelliklerinin Bilinçli Tüketim Davranışı Üzerine Etkisinin İncelenmesine Yönelik Bir Çalışma. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 8(2), Article 2. <https://doi.org/10.30798/Makuiibf.809440>
- APAK, H., & ABAY, A. R. (2019). Sosyal Hizmet ve Maneviyat: Sosyal Çalışmacılar Üzerine Bir Alan Araştırması. *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 30(1), Article 1. <https://doi.org/10.33417/Tsh.516686>
- APAK, H., & ACAR, M. C. (2018). Dindarlığın bir boyutu olarak maneviyat. İçinde M. N. Doru & Ö. Bozkurt (Ed.), *Din Bilimleri: Klasik Sorunlar-Güncel Tartışmalar* (ss. 365-378). Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları.
- BAŞAK, D. (2022). *Dindarlık ve Maneviyat Tutumlarında Başını Örtüp Örtmeme Tercihini Üzerine Karşılaştırmalı Nitel Bir Araştırma* [Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- BERZAH, M. Ç., & ÇAKIR, M. (2015). İş Hayatında Maneviyat Yaklaşımı Ne Vaadediyor?. *Yönetim Bilimleri Dergisi*, 13(26), 135-149.
- BŁOŃSKI, K., & WITEK, J. (2019). Minimalism In Consumption. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, Sectio H - Oeconomia*, 53(2), Article 2. <https://doi.org/10.17951/H.2019.53.2.7-15>
- CRESWELL, J. W. (2023). *Nitel Araştırma Yöntemleri* (S. B. Demir & M. Bütün, Çev.). Siyasal Kitabevi.
- DAĞ, M. (2020). *Tüketim Kültürü Bağlamında Bir Yaşam Tarzı Olarak Minimalizm* [Yüksek Lisans Tezi]. Necmettin Erbakan Üniversitesi.
- DOPIERAŁA, R. (2017). Minimalism—A New Mode Of Consumption?: Minimalizm - Nowy Styl Konsumpcji? *Przeład Socjologiczny*, 66(4), 67-83. <https://doi.org/10.26485/Ps/2017/66.4/4>
- DÜZGÜNER, S. (2013). *Maneviyat Algısı ve Diğerkâmlıkla İlişkisi: Kan Bağıışı Örneğinde Türkiye ve Amerika Karşılaştırmalı Nitel Bir Araştırma* [Doktora tezi]. Necmettin Erbakan Üniversitesi.
- HOOKE, J., HODGE, A., ZHANG, H., VAN TONGEREN, D., & DAVIS, D. (2021). Minimalism, Voluntary Simplicity, And Well-Being: A Systematic Review Of The Empirical Literature. *The Journal Of Positive Psychology*, 18, 1-12. <https://doi.org/10.1080/17439760.2021.1991450>


- ISLAKOĞLU, P. M. (2006). *Minimalizm Kavramı ve Mimarlıkta Minimalist Yaklaşımlar* [Yüksek Lisans Tezi]. Dokuz Eylül Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.
- KARACA, G. (2021). Soyut Ama Nesnel Sanat: Minimalizm. *Sanat ve Tasarım Dergisi*, 10(2), 334-349.
- MATTE, J., FACHİNELLI, A. C., DE TONI, D., MILAN, G. S., & OLEA, P. M. (2021). Relationship Between Minimalism, Happiness, Life Satisfaction, And Experiential Consumption. *Sn Social Sciences*, 1(7), 166. <https://doi.org/10.1007/S43545-021-00191-W>
- MEYDAN, H., & AYDİN, S. (2020). Üniversite Gençliğinin Kurumsal ve Öznel Dindarlığa Bakışı ve Etkileyen Faktörler Üzerine Nitel Bir Araştırma. *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(2), 299-323. <https://doi.org/10.33460/Beuifd.726749>
- MILLBURN, J. F., & NICODEMUS, R. (2019). *Minimalizm Anlamlı Bir Yaşam* (6.Baskı). Eksik Parça Yayınları.
- MURPHY, E. L. (2018). *Less Is More Work: A Governmentality Analysis Of Authenticity Within Minimalism Discourse* [Text, Carleton University]. <https://curve.carleton.ca/8b7916a4-e55b-416d-9846-1b8b8009b587>
- ÖZCAN, B. (2023). *Minimalizm, Maneviyat ve İslam'da Sadelik Üzerine Nitel Bir Araştırma* [Yüksek Lisans Tezi]. Sakarya Üniversitesi.
- SAYAR, K., & YAVUZ, K. P. R. (2023). *Kendi Özünü Bil*. Sahi Kitap.
- STRICKLAND, E. (2000). *Minimalism:Origins* (Illustrated Edition). Indiana University Press.
- ŞAHİN, R., SARIKAYA, Y., & BALOĞLU, M. (2017). Manevi Anlam ile Maneviyat İlişkisinin İncelenmesi. *Journal Of Turkish Studies*, 12(28), 681-702. <https://doi.org/10.7827/Turkishstudies.12470>
- TAVŞANCIL, E., & ASLAN, E. (2001). *Sözel Yazılı ve Diğer Materyaller İçin İçerik Analizi ve Uygulama Örnekleri*. Epsilon.
- TOPAY, G., & ERDEM, R. (2019). Türkiye'de Tüketim Kültürünün Gelişimine Dair Kavramsal Bir İnceleme. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 35, 162-183.
- TUNÇ, B., & TOTAN, T. (2021). Aile Yaşamında Maneviyat: Aile Psikolojik Danışmasında Maneviyatın Değerlendirilmesi. *Dumlupınar Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Dergisi*, 5(1), 1-20.
- YILDIRIM, A., & ŞİMŞEK, H. (2016). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma*

Yöntemleri. Seçkin Yayıncılık.



A QUALITATIVE STUDY ON MINIMALISM AND SPIRITUALITY

 Betül ÖZCAN^a

 Ayşe Şentepe LOKMANOĞLU^b

Extended Abstract

The modern world is known for its increasing consumer culture and overemphasis on material values. This has a negative impact on individuals' quality of life and leads to emotional and spiritual problems such as stress, restlessness and dissatisfaction. In an effort to cope with these negative effects, some individuals prefer to adopt a minimalist lifestyle, moving away from traditional consumption habits and material-oriented lifestyles.

Minimalism is based on the principle of simplifying one's life, getting rid of unnecessary objects and doing more with less. This lifestyle reevaluates one's relationship with material objects and encourages a focus on the simple but meaningful aspects of life. Minimalism helps the individual to lead a more conscious and sustainable life, away from excessive consumption.

In this study, qualitative research method was adopted as the method. The design of the study is a case study. A case study is a research method in which an event or situation is examined in detail, data is collected in an organized manner, and focuses on the realization of the event in the real world. Participants were selected using criterion sampling and snowball technique and reached through social media. Semi-structured interviews were conducted with 21 participants who adopted the minimalist lifestyle. The research aimed to examine in depth the participants' thoughts on the concept of minimalism, the changes they have experienced, and the relationship between minimalism and spirituality. The interview records were transcribed by the researcher and then the data obtained were coded and organized. Categories and themes were identified on the basis of the codes, and the data were analyzed in detail using descriptive and content analysis

^a Prof., Sakarya University, betul.akar.ozcan@gmail.com

^b Assoc. Prof., Sakarya University, asentepe@sakarya.edu.tr

methods.

The findings of the study show that individuals who adopt a minimalist lifestyle experience significant changes in their relationship with material objects. Participants reported that having less material possessions made their lives more meaningful and manageable. This change created positive emotional and spiritual effects in their lives, such as more peace, cooperation, environmental awareness and love for animals.

Participants emphasized that the minimalist lifestyle also positively affected their spiritual lives. This lifestyle increased inner peace and calmness, and provided a deeper spiritual awareness and fulfillment. Spirituality was generally associated with religion by the participants, but the calmness and inner peace brought by the minimalist lifestyle led them to deepen their spirituality.

Minimalism has various perceptions in society. While it is seen by some as a fad or a passing trend, our study goes beyond these perceptions and explores the deep spiritual and psychological implications of minimalism. Minimalism questions consumption-oriented social structures and encourages individuals to make more conscious choices in their lives. This lifestyle can contribute to the adoption of more sustainable and ethical consumption habits in society.

The minimalist lifestyle not only enables individuals to lead a more conscious and sustainable life, but also increases spiritual satisfaction and inner peace. This lifestyle can also have positive effects at the social level. Moving away from material consumption can contribute to environmental sustainability and social solidarity.

Minimalism plays an important role in personal development and self-awareness journeys. This study reveals that individuals who adopt a minimalist lifestyle experience greater peace of mind, self-esteem and a sense of self-actualization. Minimalism encourages individuals to focus on deeper and more meaningful life goals instead of instant gratification and extrinsic motivations. This can lead to a significant transformation in personal development processes.

The effects of minimalism on psychological health also play an important role in this study. The research shows that adopting a minimalist lifestyle can contribute to the reduction of psychological problems such as stress, anxiety and depression. This lifestyle helps individuals to lead a less complex and more organized life, allowing them to become more mentally relaxed and focused.

The future of minimalism is growing in parallel with the growing interest in sustainable lifestyles. With a greater awareness of environmental issues and the finite nature of resources, the minimalist lifestyle is becoming more important. Minimalism can help individuals reduce their environmental footprint and produce less waste. This is an important step towards sustainability on both an individual and societal level.

This study emphasizes how minimalism and spirituality interact with each other and how they can create a positive transformation in the lives of individuals. It underlines how minimalism not only affects our relationship with material objects, but also how it can provide us with an awareness and peace of mind in a spiritual sense. The research shows that minimalism is an important tool of change for individuals and can have significant effects in the spiritual world.

Keywords: Psychology of Religion, Minimalism, Spirituality, Simplicity.



Peer-review: External, Independent.

Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work has been derived from a master thesis entitled “A qualitative research on minimalism, spirituality and simplicity in İslam.”

2. Author Contributions:

Concept: BÖ-AŞL; **Conceptualization:** BÖ-AŞL; **Literature Search:** BÖ; **Data Collection:** BÖ; **Data Processing:** BÖ; **Analysis:** BÖ-AŞL; **Writing – original draft:** BÖ; **Writing – review & editing:** BÖ-AŞL.

3. Ethics approval:

Not applicable.

Ethics Committee Approval for this study was obtained with the decision of Sakarya University Social and Human Sciences Ethics Committee dated 9.7.2022 and numbered E-61923333-050.99-164485.

4. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.

The authors declare no competing interests.





bilimname 52, 2024/2, 571-597


Araştırma Makalesi


Geliş Tarihi: 31.05.2024, Kabul Tarihi: 26.10.2024, Yayın Tarihi: 31.10.2024

doi: 10.28949/bilimname.1493337

ŞÜKÜR, KAYGI VE PSİKOLOJİK İYİ HAL ARASINDAKİ İLİŞKİLER ÜZERİNE DENEYSSEL BİR ÇALIŞMA: ŞÜKÜR EĞİTİMİ

 Faruk KARACA^a

 Hacı Yusuf ACUNER^b

 Yunus DİLEK^c

 Muharrem ATABAY^d

Öz

Bu çalışmada ortaöğretim öğrencilerine yönelik sahip olunan nimetler temalı farkındalık eğitimi aracılığıyla öğrencilerin şükür düzeylerinin artırılması amaçlanmıştır. Ayrıca şükür duygusu ile sürekli, durumluk kaygısı ve psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkinin araştırılması hedeflenmiştir. Çalışmada ön test son test ölçümlü deney ve kontrol gruplu desende deneysel araştırma yöntemi tercih edilmiştir. Çalışmanın örneklemini maksimum çeşitlilik örnekleme yöntemiyle belirlemiştir. Artvin ilindeki bir ortaöğretim kurumunda öğrenim gören öğrenciler çalışmanın örneklemini oluşturmaktadır. Çalışmada veri toplama aracı olarak “Şükür Ölçeği”, “EPOCH Ölçeği” ve “Durumluk ve Sürekli Kaygı Ölçeği” kullanılmıştır. Her ders bir etkinlik olmak üzere haftalık 2 dersten toplamda 4 hafta 8 ders sürecek olan farkındalık eğitimi hazırlanmış ve deney grubuna uygulanmıştır. Çalışmanın bulgularına göre farkındalık eğitime katılan öğrencilerin şükür düzeylerinde son test puanlarında ön test puanlarına göre anlamlı düzeyde artış olduğu görülmektedir. Ön test verilerine göre şükür ile sürekli, durumluk kaygısı arasında negatif yönde, psikolojik iyi oluş ile pozitif yönde anlamlı ilişki olduğu görülmektedir. Son test verilerine göre ise şükür ile durumluk kaygı arasında negatif yönde, psikolojik iyi oluş arasında pozitif yönde anlamlı ilişki bulunurken, sürekli kaygı arasında anlamlı ilişki olmadığı görülmektedir. Sonuç olarak hazırlanan farkındalık eğitimi amacına ulaşarak öğrencilerin şükür düzeylerini artırmaktadır. Şükreden insanların daha çok mutlu ve sağlıklı olduğu düşünülürse sağlıklı bir toplumun inşası için şükür konusunda farkındalık oluşturulması önem arz etmektedir.

Anahtar kelimeler: Din Psikolojisi, Din Eğitimi, Şükür, Kaygı, Psikolojik İyi Hal.

^a Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, faruk.karaca@erdogan.edu.tr

^b Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, yusuf.acuner@erdogan.edu.tr

^c Doktora Öğr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, yunus_dilek21@erdogan.edu.tr

^d Doktora Öğr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, muharrem_atabay21@erdogan.edu.tr



AN EXPERIMENTAL STUDY ON THE RELATIONSHIPS BETWEEN GRATITUDE, ANXIETY AND PSYCHOLOGICAL WELL-BEING

Abstract

In this study, it was aimed to increase the gratitude levels of secondary school students through awareness training on the theme of blessings. In addition, it was aimed to investigate the relationship between the feeling of gratitude and trait, state anxiety and psychological well-being. In the study, the experimental research method with pre-test post-test measurement and experimental and control group design was preferred. The sample of the study was determined by the maximum diversity sampling method. Students studying at a secondary education institution in Artvin constitute the sample of the study. In the study "Gratitude Scale", "EPOCH Scale" and "State and Trait Anxiety Scale" were used as data collection tools. Awareness training, which will last 8 lessons in total for 4 weeks, consisting of 2 weekly lessons, one activity in each lesson, was prepared and applied to the experimental group. According to the findings of the study, it is seen that there is a significant increase in the gratitude levels of the students who participated in the awareness training in their post-test scores compared to their pre-test scores. According to the pre-test data, there is a negative significant relationship between gratitude and trait and state anxiety, and a positive significant relationship with psychological well-being. According to the post-test data, there is a negative significant relationship between gratitude and state anxiety, a positive significant relationship between psychological well-being, while there is no significant relationship between trait anxiety. As a result, the awareness training prepared achieves its purpose and increases students' gratitude levels. Considering that people who are grateful are happier and healthier, it is important to raise awareness about gratitude in order to build a healthy society.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Psychology of Religion, Religious Education, Gratitude, Anxiety, Psychological Well-Being.



Giriş

Ergenlik dönemi insan hayatının kritik gelişim dönemlerinden biridir. Bu dönemde sosyal, bilişsel, fiziksel ve ahlaki açıdan önemli bir gelişim ve değişim sürecine giren ergenlerde duygusal coşkunculukların zirve yaptığı gibi bu dönem aynı zamanda karmaşa ve bocalamayı da beraberinde getirir. Duygularda derinleşmeler, ilgilerde ani canlanmalar, hayatta yeni atılımlar

ve anlamsal sorgulamalar yanında bu dönem birçok ilkin yaşanmaya başlamasıyla da dikkat çeker. Örneğin gençler hayatlarında ilk defa bedenlerindeki hızlı değişimi fark etmekte, şüpheyeye düşmekte, çatışma ve bunalım yaşamakta, ilk defa kendilerine güveni zirve yapmakta, ebeveynlerine karşı isyan etmekte, evden kaçmakta, okulu kırmaktadır (Karabekiroğlu, 2015, ss. 30-31; Karaca, 2022, s. 163).

İnsanın gelişimini hiyerarşik krizler olarak tasvir eden Erikson, ergenlik dönemine denk gelen krizi "kimlik krizi" olarak nitelemiştir (Erikson, 1963, ss. 261-263). Ben kimim sorusuna cevap bulmak ergenler için kolay değildir. Ailesinin, arkadaşlarının, okulunun, toplumun kısacası sosyal çevresinin kendisi hakkında olumlu bir imge geliştirmesini sağlayacak koşullara ihtiyaç duyan gençler gerekli şartları yakalayamadıklarında ciddi uyum sorunlarıyla karşılaşmaktadır. Yanlış ebeveyn tutumları, ekonomik yetersizlikler gibi sorunlar ise onların kendilerini yetersiz hissetmesine neden olabilmektedir (Gençtan, 1993, s. 93).

Genelde sabırsız olan ergenler kararlarını sıklıkla değiştirirler. Özgürlüklerine son derece düşkün olup, arkadaşlıklarını önemserler. Kendilerine saygı duyulmasını ister sorumluluklarını takip etmede zorlanırlar (Kanberoğlu, 2015, s. 23). Beden ve zihin dünyalarında meydana gelen hızlı değişim ve uyum problemlerinin birleşimi ergenleri güçlerini sorgulamaya yönlendirerek kendilerinden şüphe duymaya ve mutsuz hissetmeye yöneltir (Karaca, 2016, s. 137). Dönemin gelişimsel özelliklerine özgü olan bu problemler ergenlerde yeni kaygı durumlarının meydana gelmesine neden olabilir. Bu kaygılar beraberinde utangaçlık, öfke, suçluluk ve depresyon gibi başka sorunları da beraberinde getirebilir (Çivitçi, 2006, s. 29).

Kaygı, en genel anlamıyla tehlike veya talihsizlik korkusunun ya da beklentisinin yarattığı tedirginlik olarak tanımlanmaktadır (Budak, 2009, s. 418). Kaygı, genellikle zihinsel olarak kötü algılanan bir duruma tepki olarak açıklanmaktadır. Yüksek kaygı durumu hızlı kalp atışı, terleme, titreme gibi fiziksel durumların görülmesine neden olabilir (Çalışkan & Gürses, 2024, s. 33). Gelecekte kötü bir şey olacakmış gibi olduğu zaman oluşan endişe, tedirginlik, güvensizlik, kararsızlık ve çatışma gibi durumlar karşısında gösterilen tepkiler olarak ortaya çıkan kaygı (Aral & Başar, 1998, s. 8) korkuyla sık sık karıştırılmaktadır. Korku kavramı daha çok objesi belli olan durumlarda ortaya çıkan bir duygu iken kaygıda belirsizlik baskın durumdadır (Morgan, 2011, s. 208). Başka bir ifadeyle korku tehlikeli durumdan korkmayı ve bireyin kendisini savunmasına yönelik hissettiği

dürtüyü ifade ederken kaygı etkili ve hoş olmayan bir önsezi duygusunu ifade etmektedir (Öhman vd., 2000, s. 308).

Literatürde kaygının nedenleri olarak birçok faktörden bahsedilmektedir. Bu görüşler genel olarak fizyolojik ve ruhsal nedenler olarak iki boyutta ele alınmaktadır. Fizyolojik boyutta genetik ve beyindeki sinir sisteminin gelişmesi sonucu oluşan kaynaklar yer alırken, psikolojik boyutta ise deneyimler kaygıya neden olabilmektedir (Legerstee vd., 2011, s. 320). Aile ve çevre gibi sosyal faktörlere duyarlı olan kaygı, kişilik gibi bireysel faktörlere de duyarlıdır. Bu yüzden bireyin yetiştiği aile yapısına, içinde bulunduğu çevreye ve kişilik yapısına göre kaygı ortaya çıkabilmekte ve seviyesi değişebilmektedir. Salgın hastalıklar, savaşlar, ekonomik problemler ve teknolojinin getirdiği olumsuz etkiler gibi faktörler insanların kaygı düzeylerinin artmasına sebep olabilmektedir. Kendisine neden olan faktörler ortadan kalkıncaya kadar bireylerde çeşitli bedensel ve zihinsel tepkilere yol açan kaygı, bu etmenler ortadan kalktığı durumlardan uzunca bir süre daha etkisini devam ettirebilmektedir.

Kaygı durumluk ve sürekli olmak üzere iki boyutta ele alınmaktadır. Durumluk kaygısı bireyin özel durumları tehdit edici olarak algılaması sonucu oluşan duygusal bir tepkidir. Belirtileri stresli durumda sinir sistemindeki uyarılma sonucu ortaya çıkan terleme, titreme, sararma, kızarma gibi değişimlerdir. Kaygıya sebep olan durum yoğun yaşandığında durumluk kaygı seviyesi yükselmekte, bu durumun ortadan kalkmasıyla düşmektedir. Sürekli kaygı ise bireyin yaşadığı olumsuz bir deneyimi sürekli tehlike ve stresli bir olay olarak algılaması ve deneyimlemesi olarak ifade edilebilir. Sürekli kaygı günlük hayatı durumluk kaygısına göre daha uzun süre etkiler. Kaynağını genellikle gelecekteki belirsizliklerin oluşturduğu sürekli kaygı durumunda birey, içerisinde bulunduğu durumları olumsuz ve kötü bir şeye neden olacakmış gibi algılar. Bu tür kaygılar yaşayan bireylerde aşırı alınganlık ve keder durumları sıklıkla görülebilir (Aydın & Tiryaki, 2017, s. 715; Özusta, 1995, s. 33; Yiğit vd., 2016, ss. 38-39).

Günümüzde gelişmeler ve değişimler hızla sürmekte ve bireyler bu değişimlere uyum sağlamada zorlanmaktadır. Güçlüklerle baş edebilme çabası içinde olan bireyler engellerle karşılaşmakta ve bunun sonucunda da kaygı düzeyleri artmaktadır (Tümerdem, 2007, s. 33). Yakın zamanda yaşanan COVID-19 süreci ve sonrasında ülkemizin de etkilendiği ekonomik sıkıntılar ergenlerin gelecek kaygılarını da artırabilmektedir. Bu durum da insanın, hayatta en önem verdiklerinin başında gelen, mutluluk ve sağlık durumlarını etkileyerek dolaylı olarak ruh sağlıklarını etkileyebilmektedir.

Ruh sağlığını etkileyici bu tür olumsuz durumlarla karşılaşan bireyler, öz kaynaklarının yetersiz kalacağını düşünerek yardım arama yönelimine girmektedir. Başlı sıkışan insanların ilk başvurdukları kaynakların başında da din ve Tanrı gelmektedir. Tanrı'yı bir tür güvenlik sığınağı olarak algılayan inanan bireyler bir taraftan ondan destek alarak zorluklarla mücadele etmeye çalışmakta diğer taraftan sabır göstererek kaygılarını yenmeye çalışmaktadır (Ayten vd., 2012, s. 48).

Ümit, cesaret, azim, pozitif bakış gibi olumlu ruh halleri kaygının oluşumunu engellediği gibi mevcut kaygının yatışmasında da son derece etkilidir. Şükür ve minnettarlık duyguları da insanın sahip olduklarının farkına varmasına sağlayarak değersizlik duygusu için önemli bir bariyer oluşturarak kaygıyı önleme ve kaygının etkisini düşürme potansiyeli taşımaktadır (Göcen, 2015; Kardeş & Yalçın, 2018). Arapça ş-k-r kökünden gelen şükür; nimeti ifade etme, teşekkür, iyiliği yapanı yüceltme, kıymet bilme manalarını ihtiva etmektedir (Mutçalı, 1995, s. 453). Türkçe sözlükte (TDK 2011, s. 2233) "Tanrı'ya duyulan minneti dile getirme" şeklinde tanımlanan şükür, terim olarak "Allah'tan veya insanlardan gelen nimet ve iyilikten dolayı minnettarlığı ifade etme, nimete söz ve fiille mukabelede bulunma, Allah'a itaat edip günah işlemekten uzak durmak suretiyle nimetin gereğini yapma" anlamına gelmektedir (Çağrıçı, 2010, s. 259).

Alanyazında daha çok teolojinin konusu çerçevesinde ele alınan şükür, pozitif psikoloji aracılığıyla psikolojinin gündemine de dahil olmuştur. Ancak şükürün psikolojide hangi kategoride inceleneceği henüz netlik kazanmış değildir. Zira o bir tutum, bir ruh hali, bir duygu, bir erdem, bir güdü ya da bir başa çıkma tarzı olarak tanımlandığı gibi bunlardan sadece biriyle tanımlanamayacak kadar geniş bir anlamı da ifade etmektedir (Emmons, 2009, s. 14; Emmons & Crupler, 2000, ss. 57-59; Emmons & McCullough, 2003, s. 377).

Şükürün mutlu olmada önemli bir etkiye sahip olduğu düşünülmektedir. Modern dönemin beraberinde getirdiği tüketim kültürü, medya başta olmak üzere çeşitli iletişim vasıtalarıyla hep daha fazlasına sahip olmayı, az olan ile yetinmeyip hep daha fazlasını istemeyi pompalamaktadır. Şükür ve kanaat duygusu ise ben merkezli ve materyalist eğilimlerin karşısında yer almaktadır (Göcen, 2015, s. 239). Fredrickson (2004) şükürün iyi oluş üzerinde olumlu etkisi olduğunu ileri sürerek, pozitif duyguları inşa etme ve genişletme kuramında şükür duygusunun, çeşitli kişisel ve sosyal bağlar kurarak, sevme ve takdir etme gibi olumlu duyguları arttırarak, depresif belirtileri azalttığını ve iyi oluşu arttırdığını açıklamıştır.

Zira psikolojik sağlık üzerinde etkisi olduğu düşünülen duygulardan biri olan şükür bireylerin hayat memnuniyetlerini, psikolojik iyi oluş düzeylerini ve ruh sağlıklarını olumlu yönde etkilemektedir (Ayten vd., 2012; Göcen, 2012; Uygur, 2016; Yılmaz Çıtır, 2016).

İyi oluş bireyin duygu durumunu ifade etmekte ve bireyin yaşamına ilişkin mutluluk hali olarak tanımlanmaktadır (Schmutte & Ryff, 1997, s. 551). İyi oluş kavramının genel olarak iki anlamı vardır. Birinci anlamı, mutluluğu temel alan hazcılık (hedonism) olup öznel iyi oluşa karşılık gelmektedir. İkincisi ise doyum verici hayatı yaşamaya odaklanan işlevsellik (eudaimonism) olup psikolojik iyi oluş olarak ifade edilmektedir. Öznel iyi oluş iyi oluşun haz boyutunu, psikolojik iyi oluş ise psikolojik işlevsel boyutunu yansıtmaktadır (Karlı, 2019, s. 175; Sarı & Çakır, 2016, s. 223; Ulu, 2018, ss. 185-189).

Öznel iyi oluş bireyin kendi yaşamını değerlendirmesidir. Bu değerlendirme bireyin yaşamından, evliliğinden ve çalışmasından memnun olması gibi bilişsel süreçler olabileceği gibi, olumlu ruh hali, duygu varlığı ve olumsuz duyguların yokluğu açısından da olabilir (Diener vd., 1998, s. 34). Yüksek öznel iyi oluş düzeyi bireyin yaşamıyla ilgili olumlu düşünce ve duyguların baskınlığını ve hayattan yüksek doyum almasını yansıtmaktadır (Myers & Diener, 1995, s. 11).

Psikolojik iyi oluş ise çok boyutlu bir kavramdır. Literatür incelendiğinde psikolojik iyi oluşla ilgili birçok tanım olduğu görülmektedir. Bazı psikologlar psikolojik iyi oluşu yaşam doyumunu refahın temel göstergesi olarak gören bilişsel süreçler olarak, bazıları fiziksel süreçleri vurgulayarak fiziksel sağlık ile yaşam kalitesi arasındaki bağlantıya vurgu yaparak tanımlamaktadır (Çiçek & Almalı, 2020, s. 245). Genel olarak psikolojik iyi oluş bireyin kendi değer ve anlam dünyasına uygun olarak oluşturduğu hedeflerine ulaşabilmesini ve bunları sürdürebilmesini, karşılaştığı olumsuzluklarla baş edebilmesini ve uyum sağlayabilmesini, anlamlı bir hayat sürebilmesini ve potansiyellerini hayata aktarabilmesini ifade eden kendini gerçekleştirme durumuna tekabül etmektedir. Bu tanımda vurgu bireyin karşılaştığı zorlukları yönetebilme becerisi üzerindedir (Keyes vd., 2002, s. 1008). Sağlıklı yaşam, işlevsel sosyal ilişkiler, günlük yaşam ve iş hayatında performans ve başarının artması gibi durumlar psikolojik iyi oluşun bireyin hayatına kattığı artı değerler olarak sayılabilir (Kermen vd., 2016, s. 21).

Yakın zamanda tecrübe edilen COVID-19 salgın sürecinin bireyleri ruhsal, fiziksel ve ekonomik açıdan etkilediği bilinmektedir. Salgın sürecinin

devamında dünyada ve ülkemizde etkisini gösteren ekonomik problemler de aynı şekilde hayat şartlarını zorlaştırmaktadır (Hacıkeleşoğlu, 2023; Kalgı, 2021). Birçok yönden ruh sağlığını olumsuz bir şekilde etkileyen bu olayların ergenler üzerindeki etkileri daha fazla olması son derece olasıdır. Zira onların içinde kararsız ruhsal durumlar ve gelecek endişesi gibi belirsizlikler umutlarını kırıp isyan duygularını ateşleme potansiyeli taşımaktadır (Kanberoğlu, 2015).

Psikolojik iyi oluşun yordayıcıları olarak kaygı, stres, şükür ve benlik saygısı gibi değişkenler üzerine çalışmalar yapılmıştır (Çelenk & Peker, 2020; Çiçek & Almalı, 2020; Ekti, 2019; Göcen, 2012; Kermen vd., 2016). Literatüre bakıldığında sonuçlar genel olarak şükürün arttığı zaman hayat memnuniyeti, psikolojik iyi oluş ve ruh sağlığı düzeylerinin de arttığını göstermektedir (Emmons & McCullough, 2003; Froh vd., 2008; Göcen, 2015; Oğuz Duran & Tan, 2013; Seligman vd., 2005). Fakat konuyla ilgili çalışmaların büyük çoğunluğu kesitsel desenli ilişkisel çalışmalar olarak dikkat çekmektedir. Şükür davranışının kaygı ve psikolojik iyi oluş üzerindeki etkisini belirleme amacını taşıyan bu çalışma, diğerlerinden farklı olarak yarı deneysel bir nitelik taşımaktadır.

A. Yöntem

Çalışmada ergenlerin şükür düzeylerini artırarak şükür, kaygı ve psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkileri incelemek amacıyla, deneysel araştırma yöntemi tercih edilmiştir. Deneysel araştırma yönteminin birkaç çeşidi vardır. Bu çalışmada ön test ve son test ölçümlü deney ve kontrol gruplu desen seçilmiştir. Bu desende en az bir bağımsız değişken bulunmaktadır. Bu bağımsız değişkenin bir veya birden çok bağımlı değişkene yapacağı etkiyi belirlemek için çalışma deney ve kontrol grupları ile yürütülmekte, her iki grupta da deney öncesi ve deney sonrası ölçümler yapılmaktadır. Deney grubuna bağımsız değişken uygulanırken kontrol grubu sabit bırakılmakta, bağımsız değişkenin yaptığı etki ölçümler sonucunda analiz edilmektedir (Can, 2018, ss. 21-28; Karasar, 2022, s. 132).

Ortaöğretim (Lise1,2,3,4) müfredatında şükür temalı bir ünite yer almamaktadır. Konu çeşitli başlıklar içerisinde serpiştirilmiştir. Örneğin 10. sınıf 1. Ünite "İnsanın Allah ile irtibat yollarını fark eder." kazanımı yer almaktadır. Bu kazanım doğrultusunda dolaylı olarak Allah'ın verdiği nimetlere değinilir ve yine dolaylı olarak şükür üzerinde durulmaktadır (MEB, 2018). Çalışmada sahip olunan nimetler temalı bir farkındalık eğitimi hazırlanmış ve dört hafta boyunca deney grubuna uygulanmıştır. Farkındalık eğitiminin temel konusu şükür duygusunun değişik faktörler açısından insan üzerindeki etkileridir. Bundan dolayı "Farkındalık eğitiminin öğrencilerin

şükür düzeyleri üzerindeki etkisi nedir?" sorusu araştırmanın temel problemini oluşturmakta olup, buna bağlı olarak şükür duygusunun artmasının durumluk, sürekli kaygı ve psikolojik iyi oluşun şükür duygusundan etkileneceği varsayılmıştır.

Çalışmanın temel varsayımından aşağıdaki hipotezler üretilmiştir:

1. Hipotezler

H1 Farkındalık düzeyi yükseldikçe şükür düzeyi de yükselmektedir.

H2 Şükür ile kaygı arasında negatif bir ilişki bulunmaktadır.

H3 Şükür ile psikolojik iyi oluş arasında pozitif bir ilişki bulunmaktadır.

2. Örneklem

Çalışma grubu amaçlı örnekleme yönteminin bir çeşidi olan, evrende incelenen problemle ilgili benzeşik farklı durumlara sahip kişilerin çalışmaya katılmasını amaçlayan, "maksimum çeşitlilik örnekleme" ile belirlenmiştir. Artvin ilindeki bir lisede öğrenim gören öğrenciler araştırmanın örneklemini oluşturmuştur. Deney grubu ile kontrol grupları oluşturulurken ölçülen "şükür" düzeyleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark olmamasına dikkat edilmiştir.

3. Veri Toplama Araçları

Araştırmada verileri toplamak için "Şükür Ölçeği", "Ergenler İçin Beş Boyutlu İyi Oluş Ölçeği (EPOCH)" ve "Durumluk ve Sürekli Kaygı Ölçeği" kullanılmıştır.

a. Şükür Ölçeği

Orijinal adı "The Gratitude Questionare, GQ-6" olan Şükür Ölçeği Emmons, McCullough ve Tsang tarafından şükür kavramını ölçmek için 2002 yılında geliştirilmiş 6 maddeden oluşan bir ölçektir. 7'li likert tipli ve tek boyutlu maddeleri içeren ölçek şükürün duygusal sıklığını, yoğunluğunu ve şiddetini ölçmek için tasarlanmıştır. Ölçekten alınabilecek en düşük puan 6 en yüksek puan 42'dir. Bu ölçek birçok kültüre uyarlanmış ve birçok araştırmada kullanılmıştır. Ölçeğin orijinaldeki Cronbach Alpha Değeri .76 ile .80 arasındadır (McCullough vd., 2002). Türkçeye uyarlamasını yapan Göcen şükür ölçeğinin Kaiser-Mayer-Olkin (KMO) Değerini .72, Cronbach Alpha değerini de .72 olarak bulmuştur (Göcen, 2012, s. 129). Bu değerler şükür ölçeğinin güvenilirliği için yeterli kanıt sayılmıştır (Can, 2018, ss. 46-49).

b. EPOCH Ölçeği

Orijinal adı "The EPOCH Measure of Adolescent Well-Being" olan EPOCH Ölçeği Kern ve arkadaşları tarafından geliştirilmiş 20 maddeden oluşan bir ölçektir (Kern vd., 2016). 5'li likert tipli ve 5 alt boyutu olan

maddelerden oluşmaktadır. Ters puanlanan maddeleri yoktur. Ölçekten alınabilecek en düşük puan 20 en yüksek puan 100'dür. Ölçeğin Türkçeye uyarlanması Demirci ve Ekşi tarafından 2015 yılında yapılmıştır. Ergenlerin iyi oluş düzeylerini ölçmeyi amaçlayan ölçeğin Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısının değeri .90 bulunmuştur. Ölçeğin ölçüt geçerliliğini test etmek için Oxford Mutluluk Ölçeği-Kısa formu ile karşılaştırması yapılmış, Oxford Mutluluk Ölçeği le arasında .61 olarak pozitif yönde yüksek düzeyde anlamlı bir ilişki olduğu görülmüştür (Demirci & Ekşi, 2015).

c. Durumluk ve Sürekli Kaygı Ölçeği

Türkçeye uyarlaması Öner ve Le Compte tarafından 1983 yılında yapılmıştır. Her iki ölçek 4'lü likert tipli 20'ser den toplam 40 maddeden oluşmaktadır. Her iki ölçekten alınabilecek en düşük puan 20 en yüksek puan 80'dir. Durumluk Kaygı Ölçeğinde bireylerin içinde bulunduğu andaki duruma ilişkin duygu durumları ve nasıl hissettikleri belirlenmeye çalışılmıştır. Sürekli Kaygı Ölçeğinde ise bireylerin genelde nasıl hissettiklerine ve hangi duyguların yaşadıklarına odaklanılmıştır. Cronbach Alpha Düzeyi Durumluk Kaygı Ölçeği için 0.94 ile 0.96 arasında, Sürekli Kaygı Ölçeği için 0.83 ile 0.87 arasında hesaplanmıştır (Öner & Le Compte, 1983).

4. Uygulama ve İşlem

Deney ve kontrol grupları oluşturulduktan sonra her ders bir etkinlik olmak üzere haftalık 2 dersten toplamda 4 haftalık 8 ders süresince farkındalık eğitimi deney gruplarına uygulanmıştır. Kontrol gruplarıyla normal müfredatla ders işlenmeye devam edilmiştir. Son testler 4 haftalık 8 ders süren farkındalık eğitimi sonucunda uygulanmıştır.

Şükür düzeyleri açısından birbirlerine benzerliklerini test etmek amacıyla deney ve kontrol gruplarına şükür ölçeği ön test olarak uygulanarak gruplar belirlenmiştir. İlgili skorlar aşağıda verilmiştir.

Tablo 1. Deney grubu ve kontrol grubundaki katılımcıların şükür düzeylerine ilişkin ön test puanlarının karşılaştırılmasına ilişkin bağımsız gruplar t- testi sonuçları

Ölçek	Gruplar	N	\bar{x}	S	Sd	t	p
Şükür	Deney	112	30,1607	5,35001	222	,975	,330
	Kontrol	112	29,4375	5,74030			

Tablo 1 incelendiğinde Şükür Ölçeğinde deney grubu öğrencilerinin puan ortalaması ile ($\bar{x}_D=30,16$) kontrol grubu öğrencilerinin puan ortalaması ($\bar{x}_K=29,44$) arasında anlamlı bir fark olmadığı görülmektedir [$t(222)= 0,975$, $p>0,05$].

Farkındalık eğitiminin en temel konusu var olan nimetlerin farkına varmadır. Birinci hafta ilk olarak günlük hayatta neden teşekkür ettiğimiz üzerinde durulmuştur. Öğrenciler kâğıtlar dağıtılmış ve bugün bu zamana kadar teşekkür ettikleri birinin olup olmadığını ve neden teşekkür ettiklerini yazmaları istenmiştir. Gün içerisinde teşekkür kelimesini kullanmayanların dün, bugün kullanmayanların son bir hafta, son bir hafta içerisinde kullanmayanların son bir aydaki durumlarını yazmaları istenmiştir. Devamında aynı etkinlik süre olarak bugün, dün, hafta, ay Allah'a teşekkür edip etmediklerini isimsiz bir şekilde bir kâğıda yazıp katlamaları istenmiştir. Sonuçlar tablolaştırılmıştır. Öğrencilerin insanlara daha çok teşekkür ettikleri, Allah'a ise çok az teşekkür ettikleri ortaya çıkmıştır. Ders "Allah'a ne kadar da az teşekkür ediyormuşuz" cümlesiyle bitirilmiştir. Öğrencilerden ikinci hafta etkinliğine gelene kadar istedikleri bir kişiden bu zamana kadar Allah'a en çok teşekkür ettikleri üç nedeni sormaları ve sonuçları yazıp getirmeleri istenmiştir. İkinci hafta etkinliğinde insanların Allah'a en çok teşekkür etme nedenleri tablosu oluşturulmuştur. Sakıp Sabancı'nın oğlu Metin Sabancı'yı anlattığı video izlettirilmiştir (Youtube, 2021). "Sağlık en büyük nimetlerden biriymiş" cümlesi ile etkinlik bitirilmiştir. Üçüncü hafta öğrencilerden sağlık konusunda yaşadıklarını anlatmaları istenmiştir. Özellikle hastanede yatan ya da refakat eden kişilerin yaşadıklarını ve duygularını ifade etmeleri söylenmiştir. Üçüncü hafta anne-baba videoları eşliğinde bir aileye, kardeşe sahip olmanın da büyük bir nimet olduğu üzerinde durulmuştur. Dördüncü hafta kanaat temalı videolar ile elinde var olan nimetlerin kıymetinin bilinmesinin asıl zenginlik olduğu konusuna değinilmiştir. Var olan nimetin kıymetini bilme ile ilgili filozofların, İslam alimlerin, batı ve Türk düşünürlerinin sözleri ile eğitim sonlandırılmıştır.

Son test uygulaması yapıldıktan sonra en az üç ay geçtikten sonra izleme uygulaması yapılmaktadır. Ancak çalışmanın son testleri uygulandıktan sonra eğitim öğretim yılının sona ermesine üç aydan kısa bir süre kaldığı ve 12. Sınıf öğrencilerinin mezun olması ve öğrencilere tekrar ulaşılarak veri toplama araçlarının uygulanmasının zorluğundan dolayı izleme uygulaması yapılamamıştır.

5. Veri Analizi

Araştırmada ulaşılan tecrübi veriler SPSS paket programının ilgili modülleri kullanılarak analiz edilmiştir. Analiz işleminin parametrik mi yoksa non-parametrik mi yapılacağına karar vermek için normallik değerlerine bakılmıştır. İstatistik olarak anlamlılık için asgari düzey $p < .05$

kabul edilmiştir. Betimsel istatistiğe göre ölçek puanlarının normalliğini gösteren tablo aşağıda sunulmuştur.

Tablo 2. Normal Dağılım Değerleri

	Skewness (Çarpıklık)	Kurtosis (Basıklık)
Şükür Ölçeği Ön Test/Deney	-,338	-,315
Şükür Ölçeği Ön Test/Kontrol	-,201	-,540
Şükür Ölçeği Son Test/Deney	-,430	-,181
Şükür Ölçeği Son Test/ Kontrol	-,181	-,467

Tablo 2'ye bakıldığında şükür ölçeğinde çarpıklık ve basıklık değerlerinin 2 ile -2 arasında olduğundan dolayı şükür ölçeği puanlarının dağılımları normal dağılım gösterdiği kabul edilebilir (Tabachnick & Fidell, 2013, ss. 79-83).

Şükür ölçeği normallik dağılım testinin ardından verilerin analizi ve hipotezlerin test edilmesi amacıyla çalışmada ilişkisiz örneklem t testi, ilişkili örneklem t testi ve Pearson Momentler Çarpım Korelasyon analizleri yapılmıştır.

B. Bulgular ve Yorum

Araştırmanın temel amacı çerçevesince katılımcıların farkındalık eğitimi aldıktan sonra şükür düzeylerinde değişiklik olup olmadığı incelenmiştir. Bu çerçevede öncelikli olarak araştırma problemlerinden biri olan “Farkındalık eğitiminin uygulanması deney grubu ile kontrol grubu arasında şükür düzeyleri açısından anlamlı bir fark meydana getirmiş midir?” sorusuna cevap aranmaya çalışılmıştır.

Deney ve kontrol grubundaki öğrencilerin şükür ölçeği son test uygulamasından aldıkları puanların ilişkisiz örneklem için t- testi sonuçları tablo 3’te gösterilmiştir.

Tablo 3. Deney grubu ve kontrol grubundaki katılımcıların şükür düzeylerine ilişkin son test puanlarının karşılaştırılmasına yönelik t- testi sonuçları

Ölçek	Gruplar	N	\bar{x}	S	Sd	t	p
Şükür	Deney	112	31,7143	5,49107	222	3,641	,000
	Kontrol	112	28,9196	5,98517			

Tablo 3 incelendiğinde Şükür Ölçeğinde deney grubu öğrencilerinin puan ortalaması ile ($\bar{x}_D=31,71$) kontrol grubu öğrencilerinin puan ortalaması ($\bar{x}_K=28,92$) arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farkın bulunduğu

görülmektedir [$t(222)=3,641, p<0,05$]. Bu sonuçlara göre farkındalık eğitimi amacına ulaşmış ve deney grubu öğrencilerinin şükür düzeylerini kontrol grubu öğrencilerinin şükür düzeylerinden anlamlı düzeyde yükseltmiştir.

Daha sonra araştırmanın birinci hipotezi çerçevesinde deney ve kontrol grubundaki öğrencilerin şükür ölçeğinin ön test-son test uygulamasından aldıkları puanların karşılaştırmasına yönelik ilişkili örneklem için t testi yapılmıştır. İlişkili örneklem t- testi verileri tablo 4' te verilmiştir.

Tablo 4. Deney grubu ve kontrol grubundaki katılımcıların şükür düzeylerine ilişkin ön test- son test puanlarının karşılaştırılmasına ilişkin t- testi sonuçları

Ölçek/Gruplar		N	\bar{x}	S	Sd	t	p
Şükür/Deney	Ön test	112	30,1607	5,35001	111	-3,320	,001
	Son test	112	31,7143	5,49107			
Şükür/Kontrol	Ön test	112	29,4375	5,74030	111	1,170	,244
	Son test	112	28,9196	5,98517			

Tablo 4 incelendiğinde Şükür Ölçeğinde deney grubu öğrencilerinin ön test puan ortalaması ($\bar{x}_D=30,16$) ile son test puan ortalaması ($\bar{x}_D=31,71$) arasında anlamlı bir fark olduğu görülmüştür [$t(111)=-3,320, p<0,05$]. Kontrol grubu öğrencilerinin ise ön test puan ortalaması ($\bar{x}_K=29,43$) ile son test puan ortalaması ($\bar{x}_K=28,91$) arasında anlamlı bir fark görülmemiştir [$t(111)= -1,170, p>0,05$].

Ön test- son test karşılaştırma sonuçlarına göre farkındalık eğitimi amacına ulaşmıştır ve deney grubu öğrencilerinin şükür ölçeği son test puanları ön test puanlarına göre artış göstermiştir. Hesaplanan farklılık istatistiksel olarak anlamlı düzeydedir. Kontrol grubu öğrencilerinin şükür ölçeği puanları da etkinliklerin etkili olduğunu destekler niteliktedir. Kontrol grubu öğrencilerinin şükür ölçeği puanlarında son test puanlarında anlamlı düzeyde olmasa da ön test puanlarına göre düşüş olduğu görülmüştür. Kısaca farkındalık eğitiminin düzenlendiği grubun şükür düzeylerinde meydana gelen artış belirgin olup, sonuçlar çalışmanın H1 hipotezini "Farkındalık düzeyi yükseldikçe şükür düzeyi de yükselmektedir." desteklediğini göstermektedir.

Literatür incelendiğinde şükür ile ilgili deneysel çalışmaların sayıca az olduğu görülmektedir. Yapılan çalışmalar incelendiğinde çalışma sonuçlarıyla benzer sonuçlara ulaşıldığı görülmektedir. Göcen 11-12 yaş grubundaki çocuklara "şükür günlükleri" tutturarak yaptığı çalışmada

katılımcıların şükür ve hayat memnuniyetleri ile ilgili duygu, düşünce ve davranışlarında fark oluşturmayı amaçlamıştır. Çalışma sonuçlarına göre, şükür günlükleri çocukların şükretme ve yaşam memnuniyeti düzeylerinde artışa katkı sağlamıştır (Göcen, 2015). Seligman ve arkadaşlarının yaptıkları çalışmada da katılımcıların genel yaşam kalitelerini geliştirmek için her gün ayrı ayrı minnettar oldukları üç şeyi yazmalarını istemişlerdir. Çalışmanın bulgularına göre katılımcıların mutluluk düzeylerinde artış olduğu görülmüştür (Seligman vd., 2005). Froh, Sefick ve Emmons yaptıkları araştırmada çocuklar ve gençler arasında şükürün durumunu ve gelişim sürecini ele almışlardır ve katılımcılardan iki hafta boyunca şükrettikleri şeylerin listelerini tutmalarını istemişlerdir. Araştırma sonucunda şükrettiklerini yazanların okul ve yaşam memnuniyetlerinin daha yüksek olduğunu tespit etmişlerdir (Froh vd., 2008).

Çalışmada ele alındığı gibi literatürdeki birçok çalışmada da şükür düzeyini artırmaya yönelik şükür günlüğü, şükür listeleri, şükür temalı eğitim gibi aktivitelerin bireyler üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Bu tür çalışmaların bireylerin farkında olmadığı nimetlerin farkına varmalarında etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca yapılan çalışmalara bakıldığında daha çok çocuklar ve ergenler üzerinde yapıldığı görülmektedir. Çocukluk döneminin ben merkezietçiliği ve ergenlik döneminin kendine özgü problemleri sahip olunan nimetlerin değerinin anlaşılmasında zorlanmalarına neden olabilmektedir. Bu yüzden şükür gibi farkındalık gerektiren değerlerin gelişimin görece hızlı seyrettiği bu dönemlerde bireylere kazandırılmasının önemi ön plana çıkmaktadır.

Araştırmanın diğer bir problemi ise şükür ile kaygı ve psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkidir. Bu çerçevede katılımcıların şükür skorları ile, sürekli ve durumluk kaygı skorları hesaplanmıştır. Ön teste ait korelasyon sonuçları tablo 5'te, son teste ait korelasyon sonuçları ise tablo 6'da gösterilmiştir.

Tablo 5. Ön test şükür, sürekli kaygı, durumluk kaygı ve iyi oluş arasındaki korelasyon katsayıları

	Sürekli Kaygı	Durumluk Kaygı	Psikolojik İyi Oluş
Şükür	-,139*	-,207**	,477**

* p<,05 ** p<,01

Tablo 5 incelendiğinde ön test sonuçlarına göre şükür ile sürekli kaygı arasında (r=-,139; p<,05) negatif yönde düşük düzeyde anlamlı bir ilişki, durumluk kaygısı arasında (r=-,207; p<,01) negatif yönde düşük anlamlı bir

ilişki, iyi oluş arasında ($r=,477$; $p<,01$) pozitif yönde orta düzeyde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Buna göre katılımcıların şükür düzeyleri artarken psikolojik iyi oluş düzeyleri de artmakta, sürekli ve durumluk kaygı düzeyleri azalmaktadır.

Tablo 6. Son test şükür, sürekli kaygı, durumluk kaygı ve iyi oluş arasındaki korelasyon katsayıları (pearson korelasyon testi)

	Sürekli Kaygı	Durumluk Kaygı	Psikolojik İyi Oluş
Şükür	-,079	-,238**	,465**

* $p<,05$ ** $p<,01$

Tablo 6 incelendiğinde şükür ile durumluk kaygı arasında ($r=-,238$; $p<,01$) negatif yönde düşük düzeyde anlamlı bir ilişki, iyi oluş arasında ($r=,465$; $p<,01$) pozitif yönde orta düzeyde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Şükür ile sürekli kaygı arasında anlamlı ilişki tespit edilememiştir ($r=-,079$; $p>,05$). Buna göre katılımcıların şükür düzeyleri artarken psikolojik iyi oluş düzeyleri de artmakta, durumluk kaygı düzeyleri de azalmaktadır. Sürekli kaygı ile şükür arasındaki ön testte hesaplanan negatif korelasyon ise istatistiksel olarak anlamlılığını yitirmiştir. Bu bulgular “Şükür ile kaygı arasında negatif bir ilişki bulunmaktadır” hipotezini kısmen doğrulamaktadır.

Yapılan araştırmalar incelendiğinde şükür ile kaygı arasında yapılan çalışmaya rastlanamamakla birlikte şükür ile anksiyete, depresyon gibi kaygı ile bağlantılı durumlarla ilgili çalışmalar olduğu görülmektedir. Özsoy (2020) stresli yaşam olayları ve depresyon ilişkisinde şükür ve maneviyatın rolü adlı çalışmasında katılımcıların şükür ve maneviyat düzeyleri arttıkça depresif belirti düzeylerinin azaldığı sonucuna ulaşmıştır. Çiçek ve Almalı (2020) COVID-19 pandemisi sürecinde kaygı, öz yeterlilik ve psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkiyi özel sektör ve kamu çalışanlarının karşılaştırılması şeklinde ele almıştır. Araştırma sonuçlarına göre pandemik kaygı psikolojik oluşu olumsuz yönde etkilemektedir. Ayrıca araştırmada COVID-19 salgınının neden olduğu kaygı ile psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkinin çalışılan sektöre göre değişiklik gösterdiği görülmektedir. Pandemik kaygı özel sektör çalışanlarını kamuda çalışanlara göre daha fazla etkilemiştir. Wood ve arkadaşlarının (2008) yaptığı çalışmada ise şükürün sosyal destek gelişimine katkıda bulunduğu ve doğal terapötik bir yolla stres ve depresyona karşı koruyucu bir etkiye sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Yukarıda da değinildiği gibi yapılan birçok araştırma sonucunda şükreden insanların daha az kaygı ve anksiyete düzeyine sahip oldukları ve

daha az depresyon yaşadıkları görülmektedir. Şükretmenin insanda mutsuzluğa neden olan birçok durumu azalttığı ve bunun da bireylerin ruh sağlığını olumlu yönde etkilediği söylenebilir.

Şükür ile durumluk kaygısı arasında her iki ölçümde de belirlenen anlamlı negatif ilişkinin, kaygının sürekli boyutunda ikinci ölçümde elde edilememiştir. Bu durumun oluşmasında hazırlanan eğitimin süresinin kısa olmasından kaynaklanıyor olabileceği düşünülmektedir. Ergenlerde gelecek kaygısının baskın olması, bu kaygının durumluk kaygısından ziyade sürekli kaygı ile ilişkilendirilmesinden dolayı dört haftalık eğitimin sürekli kaygıyı düşürememesinin nedeni olarak görülebilir. Katılımcıların kaygı seviyelerindeki yüksekliğin daha çok durumluk olarak eğitim öğretim faaliyetlerinden kaynaklandığı söylenebilir. Ancak katılımcıların görece yüksek olan kaygı seviyelerinin farkındalık eğitiminden sonra düşmesi son derece önemli bir bulgudur.

Şükür ile iyi oluş arasındaki ilişkiyi anlamak için yapılan pearson momentler çarpımı korelasyon analizi sonuçlarına göre farkındalık eğitimi öncesinde yapılan ön test sonuçlarına göre şükür ile psikolojik iyi oluş arasında ($r=,477$; $p<,01$) pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu görülmüş, son test sonuçlarında da iki değişken arasındaki ilişki hemen hemen aynı değerde ($r=,465$; $p<,01$) ölçülmüştür. Bu sonuçlar “Şükür ile psikolojik iyi oluş arasında pozitif bir ilişki bulunmaktadır” hipotezini desteklemektedir.

Çalışmada ulaşılan sonuçların konuyla ilgili literatürle paralellik arz ettiği söylenebilir. Örneğin Ekti yaptığı araştırmada ergenlerin şükretme davranışı ile psikolojik iyi olma düzeyleri arasında pozitif yönde, orta kuvvette anlamlı düzeyde bir ilişki olduğunu tespit etmiştir (Ekti, 2019, s. 106). Göcen’in çalışmasının sonuçlarına göre de bireylerin psikolojik iyi olma düzeyleri ile şükretme düzeyleri arasında pozitif yönde anlamlı ilişki olduğu görülmektedir (Göcen, 2012, s. 179). Yetişkin örneklem üzerinde dindarlık, şükür ve mutluluk arasındaki ilişkiyi konu edindiği araştırmada Eserler şükür ile mutluluk arasında pozitif ilişkiler bulgulamıştır (Eserler, 2022, s. 83). Batı dünyasında yapılan çalışmalarda da benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Ortony ve arkadaşları (1988), Lazarus ve Lazarus (1994), McCullough ve arkadaşları (2002) araştırmalarında şükreden bireylerin, daha az şükredenlere göre psikolojik iyi olmada ve pozitif duygulara sahip olmada daha yüksek düzeye sahip olduklarını tespit etmişlerdir. Toussaint ve Friedman bir psikoterapi kliniğinde çoğunluğu genel sıkıntı ve yaşam kalitesi sorunları yaşayan ayakta tedavi gören 72 hasta üzerine yaptığı araştırmada şükretme ve iyi olma arasında güçlü ve tutarlı ilişki olduğunu tespit etmiştir

(Toussaint & Friedman, 2009). Mc Cullough (2002, s. 30) umut gibi şükürün de bireyin yaşamına anlam katarak hedefler koymasına ve bunun sonucunda bireyin yaşamdan memnuniyet duymasına katkı sağlayan bir faktör olarak değerlendirmiştir. Çalışmada ortaya çıkan bulgular da bu görüşü destekler niteliktedir.

Çalışmada hazırlanan şükür temalı farkındalık eğitiminin temel amacı, ergenlere var olan nimetler konusunda farkındalık oluşturarak şükür düzeylerini artırmaktır. Bu çerçevede dini temelde hazırlanan eğitimde, ergenlerin Allah'ın verdiği nimetlerin ve vermediği musibetlerin farkına varmaları ve çevrelerindeki insanların yaşadıklarını empatik bir çerçevede ele alarak buldukları konumu değerlendirmeleri amaçlanmıştır. Literatür incelendiğinde din, dindarlık ve dini başa çıkma konularıyla şükürün ele alındığı görülmektedir (Ayten vd., 2012; Eserler, 2022; Kalgı & Özen, 2021; Korkmaz vd., 2023; Yılmaz Çıtır, 2016). Korkmaz ve arkadaşlarının (2023) yaptığı çalışmada dini başa çıkma, şükür, takdir etme ve anksiyete ilişkisi incelenmiştir. Çalışma bulgularına göre pozitif dini başa çıkmanın takdir etme ve şükürü anlamlı düzeyde yordadığı sonucuna ulaşılmıştır. Bir başka çalışmada da şükür duyma ile içsel dini yönelim, öznel dindarlık algısı ve din-önem düşüncesi arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler olduğu bulgulanmıştır (Kalgı & Özen, 2021). Göcen de çalışmasında şükür ile dini yönelim arasında olumlu bir ilişki olduğu sonucuna ulaşmıştır (Göcen, 2014). Literatürdeki çalışmalar neticesinde din, dindarlık ve dini başa çıkma ile şükür arasında ilişkinin olduğu görülmektedir. Şükür temalı bir eğitimin hazırlanmasında dini kaynaklara başvurulmasının içeriklerin zenginleşmesine ve eğitimin istenilen düzeye ulaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Mevcut çalışmanın bulguları da bu düşünceyi destekler niteliktedir.

Sonuç

Şükür günümüz insanının sorunlarını gidermek ve gelişimlerini desteklemek için ilk olarak Seligman tarafından danışmalarında şükür geceleri ve şükür ziyaretleri önermesini kullanmasıyla psikoloji dünyasına girmiştir (Seligman vd., 2005). Daha sonra şükür psikoloğu olarak bilinen Emmons ve McCullough yaptıkları çalışmada şükür listeleri ve şükür mektuplarının kullanılmasıyla alanda yer bulan şükür kavramı, bugün birçok kitap, makale ve tez çalışmasıyla "şükür psikolojisi" çalışmalarına evrilmiştir (Emmons & McCullough, 2003). Şükürün insanın mutluluğunu sağlamada etkili olduğu ve "kaygı çağı" diye adlandırılan günümüzde önemli bir konuma sahip olduğu görülmektedir (Çakmak & Hevedanlı, 2005).

Hızlı bir gelişim ve değişimin meydana geldiği ergenlik dönemi büyük oranda gelecek ekseninde algılanmakta ve birçok ergen bir an evvel büyümek isterken bir taraftan da geleceğin belirsizliğinden ötürü azımsanmayacak düzeyde kaygı yaşamaktadır. Gelecek kaygısının ilgi dağınıklığıyla birleşmesi ise çoğu kere sahip olunan nimetlerin farkına varılmasını maskeleyerek ve bu durum belki de iyi oluşun anahtarı ve kaygının dengeleyicisi olabilecek “şükür” davranışını engellemektedir. Çalışma bulguları ilgileri dağınık ve yüksek düzeyde gelecek kaygısı yaşayan gençlere uygun bir yöntemle verilebilecek olan farkındalık eğitiminin özlerinde bulunan minnettarlık duygularını ortaya çıkarabileceği ve bu durumun kaygılarını yatıştırıp psikolojik sağlıklarını koruyabileceğini ortaya koymuştur. Zira farkındalık eğitime tabi tutulan deney grubundaki öğrencilerin şükür düzeyi bu eğitime tabi tutulmayanlardan istatistiksel olarak anlamlı düzeyde yüksek çıkmıştır. Farkındalık eğitime tabi tutulmayan kontrol grubu öğrencilerinin ön test ve son testte ölçülen düzeylerinin istatistiksel olarak anlamlı bir düzeyde farklılaşmaması da bu sonucu teyit etmektedir. Ayrıca deney grubundan elde edilen tecrübi verilerde şükür skorları ile kaygı skorları arasındaki negatif korelasyonlar aynı sonucu desteklemektedir. Yerli ve yabancı diğer birçok araştırmada ortaya çıktığı gibi şükür ile psikolojik iyi hal arasında ölçülen pozitif korelasyon da şükür ve minnettarlık duygusunun mutluluğu artırmada kilit rol oynadığını ima etmektedir. Ancak şunu da ilave etmek gerekir ki etkileri oldukça pozitif olan bu iki eğilimin ortaya çıkması o kadar kolay gerçekleşmemekte, çoğu insan şükürden çok aynı zamanda bir psikolojik savunma mekanizması olan “şikâyet” yönelimi sergilemektedir. Bu durumda hayat deyim yerindeyse iki “ş” arasında bir salınmaya tekabül etmektedir. Gelişimin temel kavramı olan “farkındalık” burada da karşımıza çıkmakta, şükür için insanlar farkındalıklarını yükseltecek içsel veya dışsal uyarıcılara ihtiyaç duymaktadır. Buna göre şükreden bireyler yetiştirebilmek için öğretim sistemi içerisinde bu tür farkındalık eğitimlerinin bulunmasının önemi ortadadır. Bu bağlamda gerek örgün eğitimde gerekse yaygın eğitimde şükür temasına yeterince yer verilmesi ve olaya bir zihniyet perspektifinden bakılması önem arz etmektedir.

COVID-19 süreci ve sonrasında yaşanan ekonomik sıkıntılar tüketim kültürünün baskın etkisi altında yaşayan gençleri daha çok etkilemektedir. Şükreden insanların daha çok mutlu ve sağlıklı olduğu düşünülürse sağlıklı bir toplumun inşası için tüketim kültürü üzerinden verilen yaşam tarzlarının sorgulanması ve gençlerin ellerindeki nimetlerin farkına varmalarını konusunda desteklenmesinin önemi ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden ilk ve

ortaöğretimdeki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi müfredatında şükür temalı bir ünite eklenmesi ve mevcut temaların zenginleştirilmesi önem arz etmektedir. Ayrıca şükürün bireylerin psikolojik iyi oluşuna sağladığı katkı göz önüne alındığında şükür temasının psikolojik danışma süreçlerinde bir teknik olarak kullanılmasının yaygınlaştırılması danışma sürecine önemli katkılar sağlayacağı düşünülmektedir.



Hakem: Dış, Bağımsız.

Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Yazar Katkıları:

Fikir: FK-HYA-YD-MA; **Kavramsallaştırma:** FK-HYA-YD-MA; **Literatür Taraması:** FK-HYA-YD-MA; **Veri Toplama:** YD-MA; **Veri İşleme:** YD-MA; **Analiz:** FK-HYA-YD-MA; **Yazma – orijinal taslak:** FK-HYA-YD-MA; **Yazma – inceleme ve düzenleme:** FK-HYA-YD-MA.

3. Etik Kurul İzni:

Bu çalışma için etik kurul izni, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'nun 20.04.2022 tarihli ve 2022/81 numaralı kararı ile alınmıştır.

4. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.



KAYNAKÇA

ARAL, N., & BAŞAR, F. (1998). Çocukların Kaygı Düzeylerinin Yaş, Cinsiyet, Sosyo Ekonomik Düzey ve Ailenin Parçalanma Durumuna Göre İncelenmesi. *Eğitim ve Bilim*, 22(110).

AYDIN, A., & TİRYAKİ, S. (2017). A Study on the Determination of the Factors Affecting the Anxiety Level of University Students (KTU Sample). *Kastamonu University Journal of Forestry Faculty*, 17(4), 715-722. <https://doi.org/10.17475/kastorman.282559>

AYTEN, A., GÖCEN, G., SEVİNÇ, K., & ÖZTÜRK, E. E. (2012). Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve

- Hastane Çalışanları Üzerine Ampirik Bir Araştırma. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12(2), 45-79.
- BUDAK, S. (2009). *Psikoloji Sözlüğü*. Bilim Ve Sanat Yayınları.
- CAN, A. (2018). *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi* (6. bs). Pegem Akademi.
- ÇAĞRICI, M. (2010). *Şükür*. TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sukur>
- ÇAKMAK, Ö., & HEVEDANLI, M. (2005). Eğitim ve Fen-Edebiyat Fakülteleri Biyoloji Bölümü Öğrencilerinin Kaygı Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(14), 115-127.
- ÇALIŞKAN, M., & GÜRSES, İ. (2024). Dindarlık ile Nevrotiklik ve Nevrotik Eğilimler Arasındaki İlişkiye Dair Yapılmış Araştırmalar Üzerine Bir Alanyazın İncelemesi. *Rize İlahiyat Dergisi*, 26, Article 26. <https://doi.org/10.32950/rid.1338453>
- ÇELENK, B., & PEKER, A. (2020). Ergenlerde Benlik Saygısının, Stresle Başa Çıkma Tarzları ile Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkideki Aracılık Rolü. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 7(4), 147-162.
- ÇİÇEK, B., & ALMALI, V. (2020). COVID-19 Pandemisi Sürecinde Kaygı Özyeterlilik ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişki: Özel Sektör ve Kamu Çalışanları Karşılaştırması. *Journal of Turkish Studies, Volume 15 Issue 4*, 241-260. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.43492>
- ÇİVİTÇİ, A. (2006). Ergenlerde Mantıkdışı İnanç ve Sürekli Kaygı İlişkisi. *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 7(12), 27-39.
- DEMİRCİ, İ., & EKŞİ, F. (2015). Ergenler İçin Beş Boyutlu İyi Oluş Modeli: EPOCH Ölçeği'nin Türkçe Formunun Geçerliliği ve Güvenirliği. *Gençlik Araştırmaları Dergisi*, 3(3), 9-30.
- DIENER, E., SAPPYTA, J. J., & SUH, E. (1998). Subjective Well-Being Is Essential to Well-Being. *Psychological Inquiry*, 9(1), 33-37. https://doi.org/10.1207/s15327965pli0901_3
- EKTİ, F. B. (2019). *Ergenlerde Psikolojik İyi Olma ve Şükür Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma Diyarbakır Örneği* [Yüksek Lisans Tezi]. Dicle Üniversitesi.
- EMMONS, R. A. (2009). *Teşekkür Ederim* (N. Kül, Çev.). Doğan Kitap.
- EMMONS, R. A., & CRUPLER, C. A. (2000). Gratitude as a Human Strength: Appraising the Evidence. *Journal of Social and Clinical Psychology*,

- 19(1), 56-69. <https://doi.org/10.1521/jscp.2000.19.1.56>
- EMMONS, R. A., & MCCULLOUGH, M. E. (2003). Counting Blessings Versus Burdens: An Experimental Investigation of Gratitude and Subjective Well-Being in Daily Life. *Journal of Personality and Social Psychology*, 84(2), 377-389. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.84.2.377>
- ERIKSON, E. H. (1963). *Childhood and Society* (Second Edition). W.W. Norton Company.
- ESERLER, T. (2022). *Yetişkinlerde Dindarlık, Şükür ve Mutluluk İlişkisi Üzerine Nücel Bir Araştırma* [Yüksek Lisans Tezi]. Sakarya Üniversitesi.
- FREDRICKSON, B. L. (2004). Gratitude, Like Other Positive Emotions, Broadens and Builds. İçinde R. A. Emmons & M. E. McCullough (Ed.), *The Psychology of Gratitude* (Annotated edition, ss. 145-166). Oxford University Press.
- FROH, J. J., SEFICK, W. J., & EMMONS, R. A. (2008). Counting Blessings in Early Adolescents: An Experimental Study of Gratitude and Subjective Well-Being. *Journal of School Psychology*, 46(2), 213-233. <https://doi.org/10.1016/j.jsp.2007.03.005>
- GENÇTAN, E. (1993). *Çağdaş Yaşam ve Normaldışı Davranışlar* (7. bs). Remzi Kitapevi.
- GÖCEN, G. (2012). *Şükür ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Alan Araştırması* [Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi.
- GÖCEN, G. (2014). *Şükür Pozitif Psikolojiden Din Psikolojisine Köprü*. Dem Yayınları.
- GÖCEN, G. (2015). Bir Değer Eğitimi Örneği Olarak Şükür Günlükleri. İçinde R. Kaymakcan, N. Tınaz, Z. Ş. Altın, M. Zengin, A. Y. Okudan, & H. Yiğit (Ed.), *Değerler ve Eğitimi—II: (İstanbul 2012): Sempozyum Bildirileri Kitabı* (1. basım). Değerler Eğitim Merkezi.
- HACIKELEŞOĞLU, H. (2023). Exploring the Associations among Fear of Covid-19, Religious Coping, and Mental Health Outcomes. *Rize İlahiyat Dergisi*, 24, Article 24. <https://doi.org/10.32950/rid.1342115>
- KALGI, M. E. (2021). Covid-19 Salgınına Yakalanan Kişilerde Dindarlık ve Dinî Başa Çıkma. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 21(1), 131-150. <https://doi.org/10.33420/marife.908432>
- KALGI, M. E., & ÖZEN, M. (2021). COVID-19 Hastalığını Geçirmiş Bireylerin Şükür ve Dindarlık Durumlarının İncelenmesi. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47, 161-175.
- KARABEKİROĞLU, K. (2015). *Anne-Babalar için Ergen Ruh Sağlığı Rehberi*.

Say Yayınları.

- KARACA, F. (2016). *Din Psikolojisi*. Eser Ofset Matbaası.
- KARACA, F. (2022). *Dini Gelişim Psikolojisi*. KDY Yayınları.
- KARASAR, N. (2022). *Bilimsel Araştırma Yöntemi Kavramlar İlkeler Teknikler* (37. bs). Nobel Akademik Yayıncılık.
- KARDAŞ, F., & YALÇIN, İ. (2018). Şükran: Ruh Sağlığı Alanında Güncel Bir Kavram. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 10(1), Article 1. <https://doi.org/10.18863/pgy.334494>
- KARSLI, N. (2019). Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık İlişkisi: Trabzon İlahiyat Örneği. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15, Article 15. <https://doi.org/10.32950/rteuifd.549409>
- KERMEN, U., TOSUN, N. İ., & DOĞAN, U. (2016). Yaşam Doyumu ve Psikolojik İyi Oluşun Yordayıcısı Olarak Sosyal Kaygı. *Eğitim Kuram ve Uygulama Araştırmaları Dergisi*, 2(1), 20-29.
- KERN, M. L., BENSON, L., STEINBERG, E. A., & STEINBERG, L. (2016). The EPOCH Measure of Adolescent Well-Being. *Psychological Assessment*, 28(5), 586-597. <https://doi.org/10.1037/pas0000201>
- KEYES, C. L. M., SHMOTKIN, D., & RYFF, C. D. (2002). Optimizing Well-being: The Empirical Encounter of Two Traditions. *Journal of Personality and Social Psychology*, 82(6), 1007-1022. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.82.6.1007>
- KORKMAZ, S., AKYÜREK, R., & KARAÇALI, M. (2023). Dini Başa Çıkma, Şükür, Takdir Etme, Endişe ve Anksiyete İlişkisi. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(2), Article 2. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1305224>
- LAZARUS, R. S., & LAZARUS, B. N. (1994). *Passion and Reason: Making Sense of Our Emotions*. Oxford University Press.
- LEGERSTEE, J. S., GARNEFSKI, N., VERHULST, F. C., & UTENS, E. M. W. J. (2011). Cognitive Coping in Anxiety-Disordered Adolescents. *Journal of Adolescence*, 34(2), 319-326. <https://doi.org/10.1016/j.adolescence.2010.04.008>
- MCCULLOUGH, M. E. (2002). Savoring Life, Past and Present: Explaining What Hope and Gratitude Share in Common. *Psychological Inquiry*, 13(4), 302-304.
- MCCULLOUGH, M. E., EMMONS, R. A., & TSANG, J.-A. (2002). The Grateful Disposition: A Conceptual and Empirical Topography. *Journal of Personality and Social Psychology*, 82(1), 112-127.

<https://doi.org/10.1037/0022-3514.82.1.112>

- MEB. (2018). *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 9-12. Sınıflar Öğretim Programı*. T.C. Millî Eğitim Bakanlığı Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı. <http://mufredat.meb.gov.tr/ProgramDetay.aspx?PID=319>
- MORGAN, C. T. (2011). Genel Uyarılmışlık Hali, Duygu ve Heyecanlar, Farkındalık. İçinde S. Karakaş & R. Eski (Ed.), *Psikolojiye Giriş* (19. bs, ss. 193-220). Eğitim Kitabevi.
- MUTÇALI, S. (1995). *Arapça-Türkçe Sözlük*. Dağarcık Yayınları.
- MYERS, D. G., & DIENER, E. (1995). Who is Happy? *Psychological Science*, 6(1), 10-19. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.1995.tb00298.x>
- OĞUZ DURAN, N., & TAN, Ş. (2013). Minnettarlık ve Yaşam Amaçları Yazma Çalışmalarının Öznel İyi Oluşa Etkisi. *Turkish Psychological Counseling and Guidance Journal*, 4(40), 0. <https://doi.org/10.17066/pdrd.84026>
- ORTONY, A., CLORE, G. L., & COLLINS, A. (1988). *The Cognitive Structure of Emotions*. Cambridge University Press.
- ÖHMAN, A., FLYKT, A., & LUNDQVIST, D. (2000). Unconscious Emotion: Evolutionary Perspectives, Psychophysiological Data, and Neuropsychological Mechanisms. İçinde R. Lane & L. Nadel (Ed.), *Cognitive Neuroscience of Emotion* (ss. 296-327). NY: Oxford University Press.
- ÖNER, N., & LE COMPTE, A. (1983). *Süreksiz (Durumluk) Sürekli Kaygı Envanteri El Kitabı*. Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- ÖZSOY, E. (2020). *Stresli Yaşam Olayları ve Depresyon İlişkisinde Şükür ve Maneviyatın Rolü* [Yüksek Lisans Tezi]. İbn Haldun Üniversitesi.
- ÖZUSTA, H. Ş. (1995). Çocuklar İçin Durumluk-Sürekli Kaygı Envanteri Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması. *Türk Psikoloji Dergisi*, 10(34), 32-44.
- SARI, T., & ÇAKIR, S. G. (2016). Mutluluk Korkusu ile Öznel ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, 5(4), 222-229.
- SCHMUTTE, P. S., & RYFF, C. D. (1997). Personality and Well-Being: Reexamining Methods and Meanings. *Journal of Personality and Social Psychology*, 73(3), 549-559. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.73.3.549>
- SELIGMAN, M. E. P., STEEN, T. A., PARK, N., & PETERSON, C. (2005). Positive Psychology Progress: Empirical Validation of Interventions. *The American Psychologist*, 60(5), 410-421.


<https://doi.org/10.1037/0003-066X.60.5.410>


- TABACHNICK, B. G., & FIDELL, L. S. (2013). *Using Multivariate Statistics* (6th edition). Pearson.
- TOUSSAINT, L., & FRIEDMAN, P. (2009). Forgiveness, Gratitude, and Well-Being: The Mediating Role of Affect and Beliefs. *Journal of Happiness Studies*, 10(6), 635-654. <https://doi.org/10.1007/s10902-008-9111-8>
- TÜMERDEM, R. (2007). Dicle Üniversitesi Eğitim Fakültesi ve Fen-Edebiyat Fakültesi Kimya Son Sınıf Öğrencilerinin Kaygılarını Etkileyen Etmenler. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(20), 32-45.
- TÜRK DİL KURUMU. (2011). *Türkçe Sözlük*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ULU, M. (2018). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Psikolojik İyi Oluşları ile Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/37, 183-215. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.414012>.
- UYGUR, A. E. (2016). *Değerler Sisteminin (Dini Başa Çıkma, Affedicilik ve Emmons Şükür Ölçekleri Açısından) Anksiyete Duyarlılığı Üzerindeki Yordayıcı Etkisi: Metakognisyonların Aracı Rolü* [Yüksek Lisans Tezi]. Üsküdar Üniversitesi.
- WOOD, A. M., MALTBY, J., GILLET, R., LINLEY, P. A., & JOSEPH, S. (2008). The Role of Gratitude in the Development of Social Support, Stress, and Depression: Two Longitudinal Studies. *Journal of Research in Personality*, 42(4), 854-871. <https://doi.org/10.1016/j.jrp.2007.11.003>
- YILMAZ ÇITIR, Y. (2016). *Ergenlik Döneminde Dindarlık, Şükür ve Hayat Memnuniyeti (İstanbul Pendik Örneği)* [Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi.
- YİĞİT, R., DİLMAÇ, B., DENİZ, M. E., & HAMARTA, E. (2016). Sürücülerin Sürekli ve Durumluk Kaygılarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi. *International Journal of Eurasia Social Sciences*, 2011(4), 37-44.
- YOUTUBE. (2021). *Sakıp Sabancı Oğlu Metin Sabancı'yı Anlatıyor (1995)*. <https://www.youtube.com/watch?v=ktfHImdgSO4>.




AN EXPERIMENTAL STUDY ON THE RELATIONSHIPS BETWEEN GRATITUDE, ANXIETY AND PSYCHOLOGICAL WELL-BEING

 Faruk KARACA^a

 Hacı Yusuf ACUNER^b

 Yunus DİLEK^c

 Muharrem ATABAY^d

Extended Abstract

Adolescence is one of the critical developmental periods of human life. In this period, emotional excitement peaks in adolescents who enter a significant development and change process in terms of social, cognitive, physical and moral aspects, and this period also brings with it confusion and confusion. In addition to deepening emotions, sudden revivals of interests, new breakthroughs in life and semantic inquiries, this period also attracts attention with the beginning of many firsts. For example, young people realize the rapid changes in their bodies for the first time in their lives, they become suspicious, they experience conflict and depression, their self-confidence peaks for the first time, they rebel against their parents, run away from home, and skip school (Karaca, 2022: 163; Karabekiroğlu, 2015: 30-31). Anxiety is defined in its most general sense as the uneasiness caused by the fear or expectation of danger or misfortune (Budak, 2009:418). Anxiety is considered in two dimensions: state and continuous. State anxiety is an emotional reaction that occurs when an individual perceives special situations as threatening. Symptoms are changes such as sweating, trembling, yellowing and flushing that occur as a result of stimulation in the nervous system in stressful situations. The level of state anxiety increases when the situation that causes anxiety is experienced intensely, and decreases when this situation disappears. Trait anxiety can be expressed as

^a Prof., Recep Tayyip Erdoğan University, faruk.karaca@erdogan.edu.tr

^b Prof., Recep Tayyip Erdoğan University, yusuf.acuner@erdogan.edu.tr

^c Ph.D. Student, Recep Tayyip Erdoğan University, yunus_dilek21@erdogan.edu.tr

^d Ph.D. Student, Recep Tayyip Erdoğan University, muharrem_atabay21@erdogan.edu.tr

the individual's perception and experience of a negative experience as a constant danger and stressful event. Trait anxiety affects daily life for a longer period of time than state anxiety. In the case of constant anxiety, which is usually caused by uncertainties in the future, the individual perceives the situations he is in as negative and will cause something bad. Extreme irritability and grief can often be observed in individuals experiencing such concerns (Aydın and Tiryaki, 2017:715; Özusta, 1995:33; Yiğit et al., 2016:38,39).

The rapid change in today's world makes it difficult for people to keep up with it. Individuals trying to cope with difficulties encounter obstacles and as a result, their anxiety levels increase. This situation affects people's happiness and health and indirectly threatens their mental health. Individuals who encounter stressful situations tend to seek help, thinking that their own resources will be insufficient, and God is one of the first sources that people in trouble turn to. Believers who perceive God as a kind of safe haven, on the one hand, try to cope with difficulties by getting support from Him, and on the other hand, they try to overcome their anxiety by showing patience (Ayten et al., 2012:48). Positive moods such as hope, courage, determination, and positive outlook prevent the formation of anxiety and are also extremely effective in relieving existing anxiety. Feelings of gratitude and gratitude create an important barrier to the feeling of worthlessness by making people aware of what they have, and have the potential to prevent anxiety and reduce its effect.

It is thought that gratitude has an important effect on happiness. The consumption culture brought by the modern era encourages us to always have more, not to be satisfied with what is less, and to always want more through various means of communication, especially the media. The feeling of gratitude and contentment stands as the last stronghold against self-centered and materialistic tendencies (Göcen, 2015:239). Fredrickson (2004) suggested that gratitude has a positive effect on well-being, and in his theory of building and expanding positive emotions, he stated that gratitude reduces depressive symptoms and increases well-being by establishing various personal and social bonds and increasing positive emotions such as love and appreciation. Because gratitude, which is one of the emotions thought to have positive effects on psychological health, positively affects individuals' life satisfaction, psychological well-being levels and outlook on life (Ayten et al., 2012; Göcen, 2012; Uygur, 2016; Yılmaz Çıtır, 2016).

Psychological well-being is a multidimensional concept. When the literature

is examined, it can be seen that there are many definitions of psychological well-being. Some psychologists define psychological well-being as cognitive processes that see life satisfaction as the main indicator of well-being, while others emphasize physical processes and emphasize the connection between physical health and quality of life (Çiçek and Almalı, 2020:245). In general, psychological well-being corresponds to the state of self-actualization, which expresses the individual's ability to achieve and maintain the goals he has created in accordance with his own world of values and meaning, to cope with and adapt to the negativities he encounters, to live a meaningful life and to transfer his potentials to life. In this definition, the emphasis is on the individual's ability to manage the difficulties he encounters (Keyes, Shmotkin and Ryff, 2002:1008). Situations such as healthy living, functional social relationships, increased performance and success in daily life and business life can be considered as the positive values that psychological well-being adds to an individual's life (Kermen, Tosun and Doğan, 2016:21).

In this study, it was aimed to increase the gratitude levels of secondary school students through awareness training on the theme of blessings. In addition, it was aimed to investigate the relationship between the feeling of gratitude and trait, state anxiety and psychological well-being. In the study, the experimental research method with pre-test post-test measurement and experimental and control group design was preferred. The sample of the study was determined by the typical case sampling method. Students studying at a secondary education institution in Artvin constitute the sample of the study. There are 112 students in the experimental group and 112 students in the control group. In the study, the "Gratitude Scale" adapted to Turkish by Göcen, the "EPOCH Scale" adapted to Turkish by Demirci and Ekşi, and the "State and Trait Anxiety Scale" adapted to Turkish by Öner and Le Compte were used as data collection tools. Awareness training, which will last 8 lessons in total for 4 weeks, consisting of 2 weekly lessons, one activity in each lesson, was prepared and applied to the experimental group. The analysis of the experimental data obtained in the study was made through the SPSS program. In order to analyze the data and test the hypotheses, unrelated samples t test, related samples t test and Pearson Product Moment Correlation analyzes were performed in the study. According to the findings of the study, it was observed that there was a significant increase in the post-test scores in the gratitude levels of the students who participated in the awareness training compared to the pre-test scores. According to the pre-test data, there was a negative significant relationship between gratitude and trait and state anxiety, and a positive significant relationship with

psychological well-being. According to the post-test data, it was found that there was a negative significant relationship between gratitude and state anxiety and a positive significant relationship between psychological well-being, while there was no significant relationship between trait anxiety. As a result, the awareness training prepared achieved its purpose and increased the gratitude levels of the students. Considering that grateful people are happier and healthier, it is important to raise awareness about gratitude in order to build a healthy society. For this reason, the importance of adding a gratitude-themed unit and enriching the existing themes in the Religious Culture and Moral Knowledge curriculum in primary and secondary education has been pointed out, and it has also been suggested that gratitude be used as a technique in psychological counseling processes due to its contribution to the psychological well-being of individuals, in hospitals, clinics with long-term treatment, The contributions of providing a grateful understanding of life in the work carried out with convicts in social service institutions and organizations, nursing homes, love homes, and prisons are mentioned.

Keywords: Psychology of Religion, Religious Education, Gratitude, Anxiety, Psychological Well-Being.



Peer-review: External, Independent.

Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Author Contributions:

Concept: FK-HYA-YD-MA; **Conceptualization:** FK-HYA-YD-MA; **Literature Search:** FK-HYA-YD-MA; **Data Collection:** YD-MA; **Data Processing:** YD-MA; **Analysis:** FK-HYA-YD-MA; **Writing – original draft:** FK-HYA-YD-MA; **Writing – review & editing:** FK-HYA-YD-MA.

3. Ethics approval:

Ethics Committee Approval for this study was obtained with the decision of Recep Tayyip Erdoğan University Social and Human Sciences Ethics Committee dated 4.20.2022 and numbered 2022/81.

4. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

5. Competing interests:

The authors declare no competing interests.






bilimname 52, 2024/2, 599-654

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 31.05.2024, Kabul Tarihi: 10.09.2024, Yayın Tarihi: 31.10.2024

doi: 10.28949/bilimname.1493564

MANZUM BİR PEYGAMBERLER TARİHİ: ŞEVKET GAVSÎ'NİN TÂRÎH-İ ENBİYÂ'SI

 Ramazan ÇELİK^a

Öz

Hz. Âdem'den başlayarak Hz. Muhammed'e (sav) kadar gelen peygamberlerin hayatını, tebliğ faaliyetlerini, kavimlerinin yaşadığı bazı önemli hadiseleri anlatan eserlere genel olarak *kısas-ı enbiya* ya da *peygamberler tarihi* adı verilir. *Kur'ân-ı Kerîm*'de üçü ihtilafli olmak üzere yirmi sekiz peygamber ismi zikredilir. Bu peygamberlere ait kıssalar anlatılır. Kimi peygamberlerin kıssaları tafsilatlı anlatılırken bazılarının hayatları özetle nakledilmiştir. Kıssaları *Kur'ân*'da zikredilen peygamberlerle ilgili bazı hadiseler *Tevrat* ve *İncil*'de de geçmektedir. Kitab-ı mukaddesten alınan rivayetlerin *Kur'ân*'daki kıssalarla birleştirilerek belli bir sistem dâhilinde tefsir, tarih ve bazı hadis kaynaklarında yer almasıyla *kısas-ı enbiya* metinleri vücuda gelmiş ve İslam kültüründe bu türün ilk müstakil örnekleri hicri II. asırdan itibaren yazılmaya başlanmıştır. Bu alandaki en meşhur Arapça eserler *Kisâ'at* (ö. 189/805) ve *Sa'lebî'ye* (ö. 427/1035) ait kısas-ı enbiyalardır. Sonradan yazılan peygamberler tarihine ait kitaplar bu iki eserin tercümesi ya da özeti mahiyetindedir. Bu türde bilinen ilk Türkçe eseri *Kısasü'l-enbiyâ* adıyla Rabgûzî Nâsıruddîn (ö. 710/1310'dan sonra) yazmıştır. Rabgûzî'den sonra manzum/mensur, müellifi bilinen/bilinmeyen daha pek çok Türkçe kısas-ı enbiya yazılmıştır. Edebiyatımızda kısas-ı enbiya türünde yazılan eserlerden biri de Şevket Gavsî'nin *Manzum Târîh-i Enbiyâ'sı*dır. Eser 1896 yılında Osmanlı Türkçesiyle yayımlanmıştır. Şimdilik ilk bölümüne ulaşılabilen eserde Hazret-i Âdem'den Hazret-i Hud'a kadar olan peygamberler hakkında bilgi verilmiştir. Besmele konulu bir manzume ile başlayan 301 beyitlik eser, mesnevi nazım şekliyle ve aruz ölçüsüyle yazılmıştır. Klasik edebiyat geleneğine bağlı olarak tevhid, naat, çehar-yar ve methiye bölümleriyle devam eden 46 sayfalık eserde 13 şiir başlığına yer verilmiştir. Çalışmada Şevket Gavsî'nin *Manzum Târîh-i Enbiyâ'sı* şekil ve muhteva özellikleriyle incelenecek ve çalışmanın sonunda manzumenin çeviri yazılı metni verilecektir.

Anahtar kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Kısas-ı Enbiya, Şevket Gavsî, Manzume, Mesnevi.

^a Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi, ramazancelik129@gmail.com



A HISTORY OF THE PROPHETS IN VERSE: ŞEVKET GAVSÎ'S HISTORY OF THE PROPHETS

Abstract

The works that describe the lives of the prophets from Adam to Prophet Muhammad (peace be upon him), their missionary activities, and some important events experienced by their people are generally called the history of the prophets. Twenty-eight prophets are mentioned in the *Qur'an*, three of whom are controversial. The stories of these prophets are narrated. The stories of some prophets are told in detail, while the lives of others are summarized. Some of the events related to the prophets whose stories are mentioned in the *Qur'an* are also mentioned in the *Torah* and the *Bible*. By combining the narrations taken from the *Qur'an* with the stories in the *Qur'an* and including them in tafsir, history and some hadith books within a certain system, the texts of the *Qisas al-anbiya* came into existence and the first independent examples of this genre in Islamic culture began to be written from the second century of Hijri. The most famous Arabic works in this field are the Qisâ'î (d. 189/805) and Sa'lâbî's (d. 427/1035) *qisas al-anbiya*. Later books on the history of the prophets are translations or summaries of these two works.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Turkish Islamic Literature, Kısas-i Enbiya, Şevket Gavsî, Poem, Masnavi.



Giriş

Kâinatın yaratılışından başlayarak peygamberlerin hayatını, tebliğ faaliyetlerini, küfürle mücadelelerini anlatan eserlere *kısâs-ı enbiyâ*, *tevârih-i enbiyâ*, *ahbâr-ı enbiyâ* ya da *peygamberler tarihi* adı verilir. *Kur'ân-ı Kerîm*'de peygamberler ve kavimleri hakkındaki hadiselerle ilgili *kıssa* ya da *kısas* kelimeleri zikredilmez fakat aynı anlama gelebilecek şekilde bir surenin ismi de olan *kasas* tabiri kullanılır (Âl-i İmrân, 3/62; Yûsuf, 12/3; el-Kasas, 28/25). İnsanlık tarihi ile yakın bir ilişkisi olan kıssalar, *Kur'ân*'ın yaklaşık dörtte birini oluşturur.¹

Kur'ân-ı Kerîm'de yirmi beş peygamber ismi geçer. Peygamberliği ihtilafı olan Hz. Lokman, Hz. Üzeyr ve Hz. Zülkarneyn ile bu sayı yirmi sekize

¹ Mustafa Kara, "Kur'ân Kıssalarında Konu ve Kapsam Merkezli Bir Analiz", *İslâmî İlimler Dergisi* 9, sy 1 (2014): 94.

çıkarılabilir. Bununla beraber isimleri ve kıssalarına yer verilmeyen daha pek çok peygamber olduğu bildirilmektedir.² Bir hadis-i şerifte beyan edildiğine göre yüz yirmi dört bin peygamber gelmiştir.³ Kimi peygamberlerin kıssaları tafsilatlı bir şekilde anlatılırken bazı peygamberlerin hayatları kısaca nakledilmiştir. Hz. Âdem, Hz. İbrahim, Hz. Yusuf, Hz. Musa ve Hz. İsa'nın hayat hikâyeleri ve tebliğ faaliyetleri ayrıntılı anlatılır.⁴ Kıssaları geniş malumat ihtiva ettiği için adlarını peygamber isimlerinden alan sureler de vardır (Yûsuf 12/1-111; İbrâhîm 14/1-52; Muhammed 47/1-38; Nûh 71/28). *Kur'ân-ı Kerîm*'de zikredilen bazı peygamberlerin, hadiselerin ve kişilerin büyük bir bölümü *Tevrat* ve *İncil*'de de anlatılmaktadır. Bundan dolayı peygamberler tarihi yazımında *İsrailiyat* denilen Yahudi ve Hristiyan kaynaklarından da istifade edilmiştir.⁵ *Kur'ân* bir tarih kitabı olmadığı için hadiseler genellikle ibret için zikredilmektedir. *Kur'ân-ı Kerîm*'in tarihî hadiselerden bahsetmesi, onun asıl gayesi olan dinî maksadı gerçekleştirecek ölçü ve miktardadır. *Kur'ân* bu hadiseler vasıtasıyla Allah'ın birliğini, yüce kudretini, benzersiz isim ve sıfatlarını insanların anlamasını istemektedir.⁶ Bütün peygamberler İslam dininin esaslarını tebliğ etmişlerdir.⁷

“*Kur'ân*'daki kıssalarda kronolojik bir sıralama, hiyerarşi, zaman ve mekân vurgusu gibi tarihî teferruat bulunmamakta hatta bazen tarihî unsurlar bütünüyle hafzedilerek ‘tebliğ, hidâyet ve ibret’ gayeleri çerçevesinde doğrudan kıssadan alınacak hisseye vurgu yapılmaktadır.”⁸

Kur'ân-ı Kerîm'de özetle zikredilen bir kısım bilgiler ehl-i kitaba ait

² “Daha önce kıssalarını sana anlattığımız peygamberler gönderdik. Anlatmadığımız (nice) peygamberler de gönderdik.” (en-Nisâ 4/164).

“Andolsun, senden önce de peygamberler gönderdik. Onlardan sana anlattıklarımız da var, anlatmadıklarımız da var.” (el-Mü'min 40/78). Çalışmada zikri geçen ayet mealleri şu kaynaktan alınmıştır: Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin, çev., *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 12. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011).

³ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned 5/265-266; İbn Hibbân, es-Sahîh, 2/77; M. Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi*, 15. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 9; Abdullah Aydemir, *İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5.

⁴ M. Süreyya Şahin, “Kısas-ı Enbiyâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 494.

⁵ Bu konuda ayrıntı için bk. Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrailiyyat*, (Ankara: DİB Yayınları, 1979).

⁶ İdris Şengül, “Kur'ân Kıssalarının Tarihî Değeri”, *Diyanet İlmî Dergi* 32, sy 4 (1996): 65.

⁷ Köksal, *Peygamberler Tarihi*, 22.

⁸ Hindî Mahmûd, *Kısas-ı Enbiyâ: Peygamber Kıssaları (İnceleme-Tenkitli metin-Tıpkıbasım)*, ed. Ahmet Karataş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 27.

metinlerden istifade edilerek genişletilmiş ve sahabe zamanından itibaren İslami literatüre girmiştir. Kitab-ı mukaddesten alınan rivayetlerin *Kur'ân*'daki kıssalarla birleştirilerek belli bir sistem içerisinde tefsir, tarih ve bazı hadis kitaplarında yer almasıyla *kısas-ı enbiya* metinleri vücuda gelmiş ve İslam kültüründe bu türün ilk müstakil örnekleri kaleme alınmıştır.⁹ *Kısas-ı enbiya* kitapları arasında sadece bir ya da birkaç peygamberin hayatını anlatan eserler de vardır. Özellikle Hz. Yusuf ve Hz. Süleyman hakkında yazılan bu tür kitapların edebî yönü güçlüdür.¹⁰ Hz. Süleyman'ı anlatan Süleyman-nâmeler¹¹ ve Hz. İbrahim'in hayatını anlatan Halil-nâmeler¹² meşhurdur. Hakkında müstakil bir mesnevi yazılmamakla birlikte edebiyatımızda kıssalarına en çok atıfta bulunulan peygamberlerden biri de Hz. İsa'dır.¹³

Kur'ân'da anlatılan kıssaların genel anlamda üçe ayrıldığı söylenebilir: Bunlar peygamberlerin kendi kavimlerini irşad etmeleri ve bununla ilgili mucize göstermeleri, peygamberliği kesin olmayan şahıslar ve bazı toplumlarla ilgili hadiseler, bir de Hz. Peygamber (sav) dönemindeki olayların anlatımıdır.¹⁴ Peygamberler tarihinde bu hadiselerin geneline yer verilir. *Kısas-ı enbiyalarda* mucizeler önemli bir yer tutar. Mucizeler Allah tarafından peygamberlere verilen olağanüstü hâllerdir. Allah lutfetmedikçe peygamberler mucize gösteremez.¹⁵ *Kısas-ı enbiyalarda* zikri geçen hadiselerin bir kısmı tefsir, hadis şerhleri ve İslam tarihiyle ilgili eserlerde de görülmektedir. *Kur'ân* ve hadislerde zikri geçen peygamberlerle ilgili bilgiler doğrudan ayet ve hadislere dayanmakta, diğer bilgiler ise genellikle İsrailiyat'tan alınmaktadır. Bu bilgilerin dinler tarihi bakımından tenkidi yapılmak şartıyla bu eserlerin yazıldıkları dönemden itibaren insanların dinî menkabe, destan ve hikâye ihtiyaçlarını karşıladığı söylenebilir.¹⁶

⁹ Şahin, "Kısas-ı Enbiyâ", 494-95; Hindî Mahmûd, *Kısas-ı Enbiyâ: Peygamber Kıssaları (İnceleme-Tenkitletli metin-Tıpkıbasım)*, 29.

¹⁰ İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 5. Baskı (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999), 242.

¹¹ Hüseyin Akkaya, "Şemseddin Sivasî'nin Süleymâniyyesi" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1988); Kadir Alper, "Türk Edebiyatında Süleymân-Nâmeler", *Turkish Studies* 9, sy 7 (2014): 147-163.

¹² Ayhan Güldaş, "Abdülvâsi Çelebi ve Halilnâme'si" (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1985).

¹³ Seydi Kiraz, "Türk İslam Edebiyatında Bir Peygamber Portresi Hz. İsa", *EKEV Akademi Dergisi* 18, sy 60 (2014): 261-280.

¹⁴ Remzi Kaya, "Kur'ân-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy 2 (2002): 34-35.

¹⁵ Aydemir, *İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler*, 3.

¹⁶ Günay Tümer, "Bir Türkçe Kasas-ı Enbiyâ", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXII (1978): 398.

Arap edebiyatında kısas-ı enbiya türünde ilk eser veren müellif Vehb b. Münebbih'tir (ö. 110/728). İsrailiyata ait rivayetlerin ilk olarak onun vasıtasıyla İslam kültürüne girdiği bilinmektedir.¹⁷ Bu alandaki en meşhur ve ilk müstakil eserler ise Kisâî'nin (ö. 189/805) *Kitâbu Bed'i'd-dünyâ ve kısasi'l-enbiyâ'sı* ve Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *Kitâbu Arâisü'l-mecâlis fî kısasi'l-enbiyâ'sı*dır.¹⁸ Sonradan yazılan peygamberler tarihine ait eserler, bu iki eserin tercümesi ya da özeti mahiyetindedir. Bunların dışında Ebû Rifâa Ammârre el-Fârisî'nin *Bed'ü'l-halk ve Kasasü'l-enbiyâ'sı*, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kinânî et-Tarafî'nin *Kısas-ı Enbiyâ'sı*, İbn Kesîr'in *Kasasü'l-enbiyâ'sı* ve Abdülvehhâb en-Neccâr'ın *Kasasü'l-enbiyâ'sı* bu türde yazılan eserlerden bazılarıdır. Muhammed b. Hasan ed-Dandurmî ve İbrâhim b. Halef en-Nîsâbü'rî ise Farsça kısas-ı enbiya yazan müelliflerdir.¹⁹

Türkçe manzum ve mensur kısas-ı enbiyalar da yazılmıştır. Kaynağını doğrudan *Kur'ân-ı Kerîm*'den alan, hadis-i şerifler, kitab-ı mukaddes ve sözlü kültür unsurlarıyla beslenen kısas-ı enbiya türü Türk İslam edebiyatının beslendiği en mühim kaynaklardan biri olmuştur.²⁰ Türk edebiyatında kısas-ı enbiya önemli bir tür olarak görülmüş ve anlatılan kıssalar vasıtasıyla toplumun İslam'ı öğrenmesi ve ahlaki bakımdan eğitilmesi hedeflenmiştir.²¹ Bu türde bilinen ilk Türkçe eseri *Kısasü'l-enbiyâ* adıyla Rabgûzî Nâsıruddîn (ö. 710/1310'dan sonra) yazmıştır. Harezmi Türkçesiyle mensur olarak yazılan eser *Kısas-ı Rabgûzî* adıyla meşhur olmuştur.²² Çağatay sahasında yazılan bir diğer önemli eser Ali Şir Nevâyî'nin (ö. 906/1501) *Târîh-i Enbiyâ ve Hükemâ'sı*dır. Eserde Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e (sav) kadar gelen peygamberlerle bazı hakîmlerin menkabelerine yer verilir.²³ Bu ilk eserlerden sonra Türkçe birçok kısas-ı enbiya yazılmıştır. Yazma eser kütüphanelerinde çoğu Kisâî ve Sa'lebî'nin eserlerinin tercümesi mahiyetinde kim tarafından yazıldığı, mütercimi, müstensihî bilinen ya da

¹⁷ Şahin, "Kısas-ı Enbiyâ", 495.

¹⁸ Hindî Mahmûd, *Kısas-ı Enbiyâ: Peygamber Kıssaları (İnceleme-Tenkitli metin-Tıpkıbasım)*, 30.

¹⁹ Şahin, "Kısas-ı Enbiyâ", 495.

²⁰ Ahmet Karataş, "Türk-İslam Kültür ve Edebiyatında Kısas-ı Enbiyâ Türü", *Diyanet İlmî Dergi* 49, sy 3 (2013): 119.

²¹ Murat Keklik, "Manzum Bir Kısas-ı Enbiyâ", *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi* 8, sy 21 (2021): 218.

²² XIX. yüzyıldan itibaren Taşkent ve Kazan'da birçok kez basılan eseri Türkiye'de Aysu Ata neşretmiştir. Bk. Aysu Ata, *Nâsıruddîn bin Burhânüddîn Rabgûzî, Kısasü'l-Enbiyâ [Peygamber Kıssaları], I-II*. (Ankara: TDK Yayınları, 1997).

²³ Eser hakkında yapılan bir çalışma için bk. Alişir Nevâyî, *Târîh-i Enbiyâ ve Hükemâ: (Metin-Aktarma-Dizin-Tıpkıbasım)*, ed. Vahit Türk (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2018).

bilinmeyen birçok kısas-ı enbiya bulunmaktadır. Bu eserlere farklı isimlerle yazılan fakat benzer muhtevalı siyer-i enbiya, mucizat-ı enbiya, megazi kitapları da ilave edilebilir.²⁴ *Mecelle* müellifi Ahmed Cevdet Paşa'nın (1823-1895) *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ'sı*²⁵, İrşâdî Bayburdî (ö. 1877) ve Ağlababa Bayburdî (ö. 1958), *Kıyas-ı Enbiyâ'sı* ve Mustafa Asım Köksal'ın (1913-1998) *Peygamberler Tarihi* bu türdeki önemli eserlerden bazılarıdır.²⁶

Klasik edebiyatımızda yazılan kısas-ı enbiyaların geneli mensurdur. Manzum olarak yazıldığı tespit edilen en eski Türkçe *Kıyas-ı Enbiyâ XVI*. yüzyıl şairi Hindî Mahmûd'a (ö. 987/ 1579'dan sonra ?) aittir.²⁷ Mesnevi nazım şekliyle yazılan 7867 beyitlik eser, yaklaşık 220 bölümden oluşur.²⁸ Bir diğer Türkçe manzum *Kıyas-ı Enbiyâ* Manastırlı Mehmed Rif'at'ın (ö. 1325/1907) çocuklar için yazdığı 377 beyitlik mesnevidir.²⁹ II. Abdulhamit ve Meşrutiyet Dönemlerinde, 1315/1898-1338/1920 yılları arasında edebiyatımızdaki kısas-ı enbiya türü ile ilgili eser sayısında bir artış görülür. M. Nuri Şeydâ'nın *Mücmel Târîh-i Enbiyâ'sı* (1315), Râşid Bey'in *Zübde-i Târîh-i Enbiyâ'sı* (1323), Hüseyin Hıfzî'nin *Hulâsa-i Târîh-i Enbiyâ'sı* (1323), Mehmed Şâkir Bey'in *Mu'cizât-ı Enbiyâ'sı* (1327), Rif'at Bey'in *Târîh-i 'Âli-i Enbiyâ'sı* (1327), Abdülkâdir Kadrî'nin *Enbiyâ ve İslâm Târîhine Hazırlık*'ı (1330), Ali Şeyyâd'ın *Târîh-i Enbiyâ ve İslâm*'ı (1338) bunlardan bazılarıdır.³⁰

²⁴ Karataş, "Türk-İslam Kültür ve Edebiyatında Kıyas-ı Enbiyâ Türü", 120.

²⁵ Ahmet Cevdet Paşa yaklaşık 700 sayfalık eserinin kısa bir bölümünü Hz. Muhammed'e (sav) kadar gelen peygamberlere ayırmış [Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1966), 17-45.], geri kalan daha hacimli bölümde Hz. Peygamber'in (sav) hayatı, hulefa-yı raşidin ve Emeviler üzerinde durmuştur.

²⁶ Edebiyatımızda müstakil kısas-ı enbiyalar yazılmakla birlikte sadece bir peygamberin hayatına dair eserler ya da divan, mesnevi gibi klasik edebiyat kitapları ve halk kültürüne ait eserlerin bazı bölümleri peygamber kıssalarına ayrılmıştır. Çağdaş dönemde de peygamberlerin hayatına dair birçok eser kaleme alınmıştır. Bu konuda ayrıntı için bk. Karataş, "Türk-İslam Kültür ve Edebiyatında Kıyas-ı Enbiyâ Türü", 122-26.

²⁷ Müellifi, müstensih ve istinsah kaydı belli olmayıp dil ve anlatım özelliklerinden hareketle XIII ya da XIV. yüzyıla ait olduğu düşünülen ve bu alandaki ilk manzum eser olabileceği değerlendirilen bir kısas-ı enbiya için bk. Saim Kıstırak, "Enbiyâ-nâme (İnceleme-Metin-Sözlük-Dizin-Tıpkıbasım)" (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2023).

²⁸ Eser Ahmet Karataş tarafından doktora tezi olarak çalışılmış ve Yazma Eserler Kurumu tarafından basılmıştır. Bk. Ahmet Karataş, "Hindî Mahmûd Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Kıyas-ı Enbiyâ'sının Tenkidli Metni I-II" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011); Hindî Mahmûd, *Kıyas-ı Enbiyâ: Peygamber Kıssaları (İnceleme-Tenkitli metin-Tıpkıbasım)*.

²⁹ Manastırlı Mehmed Rif'at'ın *Kıyas-ı Enbiyâ'sı* için bk. Zeynep Güngör, "Manastırlı Mehmed Rif'at'ın Tuhfetü'l-İslâm'ı (İnceleme-Metin)" (Yüksek Lisans Tezi, Bartın Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 120-157.

³⁰ Hindî Mahmûd, *Kıyas-ı Enbiyâ: Peygamber Kıssaları (İnceleme-Tenkitli metin-Tıpkıbasım)*, 33-34.

Bu artışın sebepleri arasında bu dönemde Osmanlı coğrafyasında ortaokul ve lise seviyesinde okullaşma oranının yükselmesi ve bu eserlerin genelinin çocuklara yönelik yazılmış olması sayılabilir.³¹

II. Abdulhamit Dönemi'nde (1876-1909) yazılan bir diğer Türkçe kısas-ı enbiya ise Osmanlı'nın son dönem âlimlerinden Şevket Gavsî'ye (1873-1954) aittir. Danişzade Şevket Gavsî *Manzum Târîh-i Enbiyâ* adlı eserile bu türün önemli bir müellifidir. Kitabını bölüm bölüm yayımlamayı planladığı düşünülen Gavsî, eserin ilk kısmında Hazret-i Âdem'den Hazret-i Hud'a kadar olan hadiseleri mesnevi nazım şekliyle anlatır. Diğer bölümlerine ulaşamayan *Manzum Târîh-i Enbiyâ*, 1313/1896 yılında Osmanlı Türkçesi ile İstanbul'da basılmıştır.³²

Bu makalede üzerinde durulan Şevket Gavsî'nin *Manzum Târîh-i Enbiyâ'sı*, herhangi bir akademik çalışmaya konu olmamıştır. Çalışmada Mahmud Şevket Gavsî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verildikten sonra sanatçının mesnevi nazım şekliyle yazdığı *Manzum Târîh-i Enbiyâ'sının* 301 beyitlik ilk bölümü, şekil ve muhteva özellikleriyle incelenecektir. Sonunda ise manzumenin çeviri yazılı metni verilecektir.

A. Daniş-zâde Mahmud Şevket Gavsî

1. Hayatı

Neyzen, şair, musikişinas, mesnevihan Mahmud Şevket Bey 1290/1873 yılında İstanbul'da doğdu. Silistre muhafızı Şehid Musa Paşa-zâde Hasan Daniş Bey'in oğludur.³³ Şevket Bey'in babası Yüzbaşı Hasan Daniş Bey, Mudanya kaymakamlığı da yapmış divan sahibi bir şairdir.³⁴ Asıl adı *Mahmud* olan Şevket Bey, şiirlerinde Gavsî mahlasını kullanmış, Soyadı Kanunu'ndan sonra, 1938 yılında *Özdenmez* soyismini almıştır. Edirne Askerî Rüşdiyesinde ve Mülkî İdâdisinde eğitim gördükten sonra İstanbul'a gelip

³¹ Araştırmalara göre Sultan II. Abdulhamit Dönemi (1876-1909) Osmanlı coğrafyasında okullaşma oranı ve talebe sayısında önemli ölçüde artış söz konusudur. Buna göre Abdulhamit'in tahta çıktığı 1876 yılına kadar imparatorlukta toplam 7 idadi (lise) varken 1906 yılında bu rakam 93 resmî, 11 hususi 5 de askerî olmak üzere toplam 109'a yükselmiştir. Talebe sayısı başlangıçta 400 civarında iken 1909 yılında bütün idadilerdeki talebe sayısı 20000 civarındadır. Rüşdiye (ortaokul) sayısı artmamakla birlikte bu okullardaki talebe sayısı 1795'ten 6000'e çıkmıştır. Ayrıntı için bk. Bayram Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, t.y.), 126-203.

³² Daniş-zâde Şevket Gavsî, *Manzûm Târîh-i Enbiyâ* (İstanbul: İstipan Matbaası, 1313).

³³ Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, c. 1 (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969), 466. Farklı bir kaynakta Şevket Gavsî Bey'in Edirne'de doğduğu yazar. Bk. Recep Uslu, "Özdönmez, Mahmut Şevket Gavsî", *Ansiklopedik Sözlük, Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (2019), <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/ozdonmez-mahmut-sevket>.

³⁴ Yılmaz Öztuna, *Türk Musikisi Ansiklopedisi*, c. 1 (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969), 227.

Mekteb-i Mülkiyeye devam etti. Harbiye Nezaretinin muhtelif birimlerinde 28 sene çalıştıktan sonra emekliye ayrıldı. Hayatının geri kalanında resmî mekteplerde 42 yıl muallimlik yaptı. Müzik ile de yakından ilgilenen şair, 38 bestesi olan bir musikişinastır.³⁵ Yenikapı Mevlevihanesi neyzenbaşı Hilmi Dede'den ney öğrendi ve 1924 yılına kadar burada ney üfledi.³⁶ Uzun yıllar musiki ile iştigal eden ve birçok bestesi olan Gavsî Bey'in, "üstadane" ney üflediği rivayet edilir.³⁷ Mevleviliğiyle tanınan Gavsî, Yenikapı Mevlevihane'sinde ney meşki ile beraber on sekiz yıl *Mesnevi* okutmuştur.³⁸ Son zamanlarını mahrumiyet ve maddi sıkıntı içerisinde geçiren Gavsî Bey, 1954 yılında, 81 yaşında vefat etti. Edirnekapı Mezarlığı'na defnedildi.³⁹

2. Eserleri

Gavsî Bey'in ilk şiir kitabı 1891 yılında, henüz 18 yaşında iken yayımladığı *Bahar-ı Hevesim*'dir.⁴⁰ Aynı isimli ikinci ve üçüncü şiir kitabı *Gülzâr-ı Şebâb*'⁴¹ 1894'te yayımladı. Mesnevi nazım şekliyle yazdığı *Manzum Târîh-i Enbiyâ*'nın ilk bölümü ise 1896'da yayımlandı. Manzum eserlerinin dışında *Münthebât-ı Farisî*, *Kavâid-i Farisîye*, *Nesirlerim* adında üç mensur eseri ayrıca babasının tercüme-i hâlini anlattığı *Şair Dâniş Bey* adlı bir eseri daha vardır.⁴² 1909-1920 yılları arasında *Beyanülhak*, *Peyam-ı Sabah*, *Donanma Mecmuası*, *Peyam-ı Edebi*, *İslamın Nuru* gibi gazete ve dergilerde edebiyat ve musikiye dair bazı yazılarıyla birkaç şiiri yayımlandı.⁴³

B. Manzum Târîh-i Enbiyâ

Daha 18 yaşındayken yazdığı şiirleriyle dönemin ünlü edebiyat ve

³⁵ Şevket Gavsî Bey'in musiki hakkındaki görüşleri ve bir makalesi için bk. Recep Uslu, "Neyzen Mahmut Şevket Özdönmez (ö.1954) ve Türk Müziği Görüşleri" (Eyupsultan Sempozyumu XI, İstanbul, 2011), 103-25; Erol Başara, "Dânişzâde Şevket Gavsî'nin Mûsikîmiz ve Taksîmler'le İlgili Bir Makalesi", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIV, sy 1 (2010): 125-131.

³⁶ Öztuna, *Türk Musikisi Ansiklopedisi*, 1:227.

³⁷ İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 1:466.

³⁸ Bayram Ali Kaya, *Tekke Kapısı: Yenikapı Mevlevihânesi'nin İnsanları* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2012), 312.

³⁹ Uslu, "Özdönmez, Mahmut Şevket Gavsî".

⁴⁰ Eser hakkında bir makale yazılmıştır. Bk. Hulusi Eren, "Nev-Heves' Bir Şairin İlk Şiirleri: Dâniş-zâde Şevket Gavsî'nin 'Bahâr-ı Hevesim' Adlı Şiir Mecmuası", *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 4, sy 6 (2022): 1779-1807.

⁴¹ Eser hakkında bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Bk. Tuğba Birdal, "Dânişmendzâde Şevket Gavsî'nin Gülzâr-ı Şebâb'ının Transkripsiyonu ve İncelemesi" (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013).

⁴² İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 1:466; Kaya, *Tekke Kapısı: Yenikapı Mevlevihânesi'nin İnsanları*, 312.

⁴³ Uslu, "Özdönmez, Mahmut Şevket Gavsî".

sanatçıları arasında dikkat çeken Şevket Gavsî'nin⁴⁴ bir diğer önemli eseri de *Manzum Târîh-i Enbiyâ'* dır. Mesnevi nazım şekliyle yazılan eser, İstanbul'da 1313/1896 yılında neşredilmiştir. Eserin başında müellifi, *Bâb-ı Ser-‘askerî Sûvâri Dâ'iresi Tahrîrât Kalemî Ketebesinden Dâniş-zâde Şevket Gavsî* şeklinde yazılmıştır. Manzumede, kâinatın yaratılışından başlayarak 13 başlıkta Hazret-i Âdem'den Hazret-i Hûd'a kadar olan peygamberlerin kıssaları anlatılır. Bu husus, eserin başında şu cümlelerle ifade edilir: *Hilkat-ı 'âlemden bed' ile Hûd Aleyhi's-selâm'ın bi'setine kadar olan vukû'âtı ihtivâ ider*. Eser klasik mesnevi yazma geleneğine uygun olarak kaleme alınmıştır. Besmeleyle ve besmeleye dair beş beyitlik bölümle başlayan manzume, tevhid, münacat, na't, çehar-yar, Sultan Hamid'e methiye ve sebab-i telif bölümleriyle devam eder:

Her nebîye yazarak ayrı fusûl

Minnetu'llâha merâm buldı husûl (42)

beytinde şair, her peygamber için bir bölüm yazdığını söyler. Fakat kütüphanelerde sanatçının bahsettiği diğer bölümlere rastlanmamıştır. Bundan dolayı eserin 301 beyitlik ilk bölüm haricindeki kısmı hakkında bir bilgiye ulaşılamamıştır.

1. Eserin Kayıt Bilgisi

Toplamda 46 sayfalık, 301 beyitlik eser 1313/1896 yılında İstanbul'da İsteban Matbaası'nda Arap alfabesi ile basılmıştır. Satır sayısı 18'dir. Çeşitli kütüphanelerde birden fazla baskısı mevcuttur. Tespit edilebildiği kadarıyla eserin bulunduğu kütüphaneler ve kayıt/demirbaş numaraları şöyledir: Ankara Milli Kütüphane, 06 Mil EHT A 25948; Ankara Milli Kütüphane, EHT 1954 A 797; İBB Atatürk Kitaplığı, Nadir Eserler bölümü, Bel_Osm_K.00154 demirbaş numarası; İBB Atatürk Kitaplığı, MC_Osm_K.00237/01 demirbaş numarası; M.Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi, Basma Eserler Bölümü, Fen-Edebiyat Fakültesi Koleksiyonu F02535 numara; Yapı Kredi Araştırma Kütüphanesinde 024630 demirbaş numarası ve D 26812 1897 yer numarası. Eserin 34 sayfalık eksik bir nüshası ise İsam Kütüphanesinde 209 ÖZD.M 1895/1313 numarayla kayıtlıdır.

⁴⁴ Muallim Naci (ö. 1893) tarafından *Şâir-i mâder-zâd* (anadan doğma şair) olarak vasıflandırılan Servet-i Fünun şairi İsmail Safa (ö. 1901), Gavsî'nin şiirlerini okuyup şaşkınlık ve hayranlığını gizleyemez. Bunu *Bahar-ı Hevesim* adlı kitabına dörtlük şeklinde yazdığı bir takrizde şöyle dile getirir "Muktedir görmedeyim ey Gavsî/Fıtraten şi'r ile inşâda seni/ Vâlihîm sevk iden isti'dâda/ Bu güzel sözleri inşâda seni" Eren, "Nev-Heves' Bir Şairin İlk Şiirleri: Dâniş-zâde Şevket Gavsî'nin 'Bahâr-ı Hevesim' Adlı Şiir Mecmuası", 1793.

2. Eserin Yazılış Sebebi

Gavsî Bey, manzumenin 36-49. beyitleri arasında eseri yazma sebebini anlatır. *Sebeb-i telif* olarak adlandırmanın mümkün olduğu bu bölümde şair, Hâkânî Mehmed Bey'i (ö. 1015/1606) örnek aldığını dile getirir. *Zekâ timsali*, *misilsiz* ve *deha sahibi* olarak nitelen Hâkânî; yazdığı *Hilye*'siyle Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvet vasıflarını nazmetmiş ve bu ihlaslı eseriyle cennete liyakat göstermiş. Onun eseri her okudukça canlara safa bahşeder. Habibullah'ın (sav) aşkı onu mest etmiş ki o muhabbetle böyle kıymetli bir eser kaleme almış. Gavsî Bey, eserini Hâkânî'nin yaptığı gibi hayırla yâd edilmeye bir vesile olmak amacıyla kaleme aldığını ifade eder. Eserinde her peygambere ayrı bir bölüm ayırma tasavvurunu dile getirir:

Eyledim işte bunu der-uhde
Nazm-ı târîh-i rûsul itmekde (41)

Her nebîye yazarak ayrı fusûl
Minnetu'llâha merâm buldı husûl (42)

Gavsî Bey, eseri kaleme almakta meşhur olma gibi bir maksat taşımadığını söyleyip kendinin çok aciz olduğunu, hüner sahibi birinin çıkıp cihanda makbul olabilecek böyle bir manzum peygamberler tarihi yazması gerektiğini dile getirir. Mağfirete sebep olsun diye eser yazımında epeyce mesai harcadığını ifade edip Allah'ın lütuf ve ihsanına sığır:

İştihâr itme degildir fikrim
Var benim sâdece şu bir fikrim (44)

Çıka bir ehl-i hüner meydâna
Koya bir şöyle eser meydâna (45)

Ola makbûl-i cihân ol eseri
Yayıla âleme sıyt-ı hüneri (46)

Olayım fahır ile ben de rûşen
Göre teşvîkimi âlem-i ahsen (47)

Sebeb-i mağfîret olsun diye ben,
Eyledim hasr-ı zamân u dil ü ten (48)

Eylesün lutfına erzân âmîn!

Müste'ânım olan ol Rabb-ı Mu'în (49)

3. Tür ve Şekil Özellikleri

Manzum Târîh-i Enbiyâ, isminden de anlaşılacağı üzere, kısas-ı enbiya türünde bir eserdir. Gavsî, kâinatın yaratılışından başlayarak Hz. Âdem'den Hz. Peygamber'e (sav) kadar olan peygamberlerin hayatını ve başlarından geçen hadiseleri anlatmayı hedeflemiştir. Fakat kitap eksik kalmış veya tamamlanmışsa da geri kalan bölümüne ulaşamamıştır. İlk bölümü yayımlanan eserde Hazret-i Âdem Aleyhisselamdan Hazret-i Hud Aleyhisselama kadar olan peygamberler hakkında bilgi bulunmaktadır. Eserin sonunda "Birinci kısmın sonu" ifadesi vardır. Buradan, eserin devamı geleceği düşünülmektedir fakat kütüphanelerde eserin devamı mahiyetinde bir çalışmaya şu ana kadar ulaşılmamıştır.

Servet-i Fünun edebiyatının başladığı tarihte (1896) yayımlanan eser, klasik İslam kültüründeki mesnevi geleneğini devam ettirir. Mesnevi geleneğinde tevhid, münacat, Hz. Peygamber (sav) ve raşit halifeler hakkında na'tler, kitabın adına yazıldığı kişi hakkında methiye bölümleri bulunur. Sonra eserin niçin yazıldığı ifade edilir. Esas konuya bu bölümlerden sonra geçilir.⁴⁵ *Manzum Târîh-i Enbiyâ*'da bu klasik geleneğin büyük ölçüde devam ettiği görülür. Eserin *Bed'-i kelâm* başlıklı ilk beş beyti, *besmele-nâme* mahiyetinde bir bölümdür (1-5). Sonraki sekiz beyit tevhitir (6-13). Tevhitten sonra dokuz beyitlik Hz. Peygamber (sav) için na't (14-22), ardından üç beyitte çehar-yâr na'ti vardır (23-25). Sonraki on beyitte ise Sultan Abdulhamit'e methiye bölümü bulunmaktadır (26-35). Methiyenin devamındaki on dört beyitte eserin yazılış sebebi üzerinde durulur (36-49). Münacat bölümü mesnevi geleneğindeki klasik düzenden farklılık arz eder. Sebeb-i teliften sonra başlayan *İntibah* başlıklı on dört beyitlik bölümde şair; aczini, kusurlarını ve günahlarını dile getirip Cenab-ı Hakk'ın mağfiretine sığınır (50-63). Şair, bu bölümdeki bir beyitte mahlasını kullanır:

O ki âlûde-i çirk-âb-ı günâh

Ya'nî Gavsî-yi kerem-hâh-ı ilâh (61)

Esas konuya 64. beyitten itibaren başlanır. 46 sayfalık eserde 13 şiir başlığı bulunur. Her başlık belli bir konuya ya da bir peygamber kıssasına ayrılmıştır.

⁴⁵ Haluk İpekten, *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*, 21. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 61.

4. Dil, Anlatım ve Vezin Özellikleri

Manzumede genel olarak açık, anlaşılır bir üslup ve samimi bir dil kullanılmıştır. Kimi beyitlerde Servet-i Fünun Dönemi'ne has süslü, sanatlı ifadeler yer verilse de bütününde açık ve sade bir anlatım tercih edildiği söylenebilir. Okuyucularına peygamberler tarihini anlatma amacı taşıyan müellifin eserinde öğreticilik, hikemî tarz ve didaktik hususiyetler ön plandadır. Kimi beyitlerde okuyucuyla sohbet edası görülür ve nasihat edilir:

Meselâ çâh-ı belâya düşürür
Yine sen hamd ile hâke yüzü sür (80)

Tahkiyeli anlatımın olduğu beyitlerde yalın bir dil ve üslup, sıfatların ön planda olduğu bölümlerde sanatlı bir anlatım dikkat çeker. Bu bakımdan çok sade Türkçe ile söylenmiş beyitlerin yanında sanatlı ifadelerin, Arapça ve Farsça tamlamaların yoğun olduğu beyitler de görülmektedir:

Çıkdı sonra oradan oldu iyi
Atladı hepsi görüp de bu şeyi (260)

Şehriyâr-ı haşem-ârâ-yı serîr
Tâcî-dâr-ı hükm ü pür-tebîr (26)

Şair, anlatımda tekrara düşmeme adına belli bir konunun işlendiği beyitlerde arka arkaya aynı ifadeyi tekrar etmek yerine kelimelerin eş anlamlılarını kullanmaya özen göstermiştir: *ferište-melek, keşti-gemi, derya-deniz-yem, zağ-karga, yıl-sal*. Az sayıda bazı arkaik kelime ve ekler de kullanılmıştır: *ur-* (vur-), *uş-* (toplan-), *anlar* (onlar), *buldukda* (bulduğunda). Kimi beyitlerde cinas sanatının zarif örnekleri görülür:

*Yiyemem ben Hudâ ki nehy **itdi***
*İstedigin kadar sen ekl **it di*** (157)

*Cümle insânlar ol dem **azdı***
*Tâbî'-i emr-i ilâhî **azdı*** (225)

*Sapdılar hayf dalâle **anlar***
*Azalup râh-ı ilâhî **anlar*** (226)

Matbu eser metninde virgül (,), soru işareti (?), iki nokta (:), ünlem (!), tırnak işareti ("") gibi noktalama işaretleri kullanılmıştır. Özellikle diyalog ifadeleri ve iktibas bölümleri çift tırnak içinde verilmiştir. Bölüm geçişlerinde

üç yıldız (***) gibi özel işaretlere yer verilmiştir. Deyimlerin yoğun olarak kullanıldığı bazı beyitler de dikkat çeker:

Asmadı kimse kulak sözlerine

Aldılar dürlü belâ gözlerine (233)

Manzumede genellikle ek hâlinde redif kullanılmakla beraber sözcük ve söz grubu hâlinde redife de yer verilmiştir:

Diyerek nâzır-ı fermân idi Nûh

Kadire hâzır-ı fermân idi Nûh (231)

Şevket Gavsî, eserinde iki ayet ve iki kutsî hadisten kısmî iktibas yapmıştır. İlk ayet iktibas, A'râf suresin 172. ayetinde bulunan "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" mealindeki "elestu birabbikum" ifadesinden yapılmıştır. Bir beyitte, ayetteki "elest" kelimesi zikredilmiştir:

Dizdi saf üzre ol ervâaa ilâh itdi hitâb

Kim (elest...) oldı mücerred ol hitâb-ı Müstetâb (71)

İkinci ayet iktibası Bakara suresinin 32. ayetinden yapılmıştır. Bir beyitte "Melekler, 'Seni bütün eksikliklerden uzak tutarız. Senin bize öğrettiklerinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur. Şüphesiz her şeyi hakkıyla bilen, her şeyi hikmetle yapan sensin' dediler." mealindeki "Kâlû subhâneke lâ 'ilme lenâ illâ mâ 'allemtenâ(s) inneke ente-l'alîmu-lhakîm(u)" ayetindeki "sübhâneke lâ 'ilmelenâ" ifadelerine yer verilmiştir:

"Sübhâneke lâ 'ilmelenâ..." bilmeyiz el-hak!"

"Bildirsen anı biz biliriz böylece ancak!" (99)

Eserin başında, Hz. Peygamber (sav) methi sadedinde yazılan na't-ı şerifte, şüpheli olmakla beraber kimi kaynaklarca kutsî hadis olarak kabul edilen "Sen olmasaydın, sen olmasaydın (ey Muhammed), felekleri yaratmazdım." anlamındaki "Levlâke levlâke le-mâ halaktü'l-eflâke" ifadesinden sadece "Levlâk" kelimesi alınarak kısmî iktibas yapılmıştır:

O ser-efrâz-ı resûlân-ı ilâh

Hilkat-i 'âleme levlâk-i güvâh (16)

Başka bir beyitte, yine kutsî hadis olarak değerlendirilen "Ben, gizli bir hazine idim, bilinmeyi diledim, bunun için (beni bilmeleri için) yaratıkları yarattım." mealindeki "Küntü kenzen mahfiyyen fe-ahbebtü en u'refe fe-balektü'l-halka li-u'refe (li-ya'rifünü)" ifadesinden sadece "Küntü kenzen" ifadesi alınarak kısmî iktibas yapılmıştır:

"Küntü kenzen..." mâ'nâ-yı kudsîsi üzre ol ilâh

‘Âleme bildirme zâtın istemiş bî-iştibâh (64)

Mesnevi nazım şekli ve beyit nazım birimiyle yazılan metinde aruz ölçüsü kullanılmıştır. Mesnevilerde genellikle aruzun kısa kalıpları tercih edilir.⁴⁶ Manzumede ağırlıklı olarak remel bahrinin *fe‘ilâtün fe‘ilâtün fe‘ilün* kalıbı kullanılmakla birlikte aruz ölçüsünün farklı kalıplarına da yer verilmiştir.⁴⁷ Şairin vezni başarılı kullandığı beyitler olsa da metinde birçok vezin kusuru vardır. Manzumede vezne çok dikkat edilmediği, anlatımın ön planda tutulduğu söylenebilir. Kimi beyitlerde imale, zihaf, med gibi uygulamalar görülür. Metninde kullanılan aruz kalıpları beyit numaralarıyla birlikte şöylece gösterilebilir:

Beyit Aralığı	Kullanılan Aruz Kalıbı
(1-63)	<i>Fe‘ilâtün Fe‘ilâtün Fe‘ilün</i>
(64-74)	<i>Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilün</i>
(75-81)	<i>Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilün</i>
(82-85)	<i>Mefâ‘ilün Mefâ‘ilün Mefâ‘ilün Mefâ‘ilün</i>
(86-89)	<i>Mef‘ülü Mefâ‘ilü Mefâ‘ilü Fe‘ülün</i>
(90)	<i>Mefâ‘ilün Mefâ‘ilün Mefâ‘ilün Mefâ‘ilün</i>
(91-92)	<i>Mef‘ülü Mefâ‘ilü Mefâ‘ilü Fe‘ülün</i>
(93-113)	<i>Mefâ‘ilün Mefâ‘ilün Mefâ‘ilün Mefâ‘ilün</i>
(114-134)	<i>Mef‘ülü Mefâ‘ilün Fe‘ülün</i>
(135)	<i>Mef‘ülü Mefâ‘ilü Mefâ‘ilü Fe‘ülün</i>
(136-137)	<i>Mef‘ülü Mefâ‘ilün Fe‘ülün</i>
(138-178)	<i>Fe‘ilâtün Fe‘ilâtün Fe‘ilün</i>
(179-216)	<i>Fe‘ilâtün Fe‘ilâtün Fe‘ilâtün Fe‘ilün</i>
(198-216)	<i>Mef‘ülü Fâ‘ilâtü Mefâ‘ilü Fâ‘ilün</i>
(217-223)	<i>Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilün</i>
(224-301)	<i>Fe‘ilâtün Fe‘ilâtün Fe‘ilün</i>

⁴⁶ A.g.e.

⁴⁷ Aynı şiirde farklı vezinlerin kullanılması, eserin yazıldığı dönemin genel özelliklerindedir. Bk. Cem Dilçin, Örnekleriyle Türk Şiir Bilgisi, 6. Baskı (Ankara: TDK Yayınları, 2000), 385.

5. Muhtevası ve Bölümleri

Bed'-i kelâm başlıklı ilk beş beyitte besmelenin önemi üzerinde durulur. *Besmele-nâme* mahiyetindeki bölümün ilk beyti

Besmeleyle ideyim bed'-i sühan

Ola tâ vech-i ifâde rûşen (1)

şeklindedir. Şair, ifadelerinin açık ve anlaşılır olması için söze besmeleyle başladığını dile getirir. Diğer dört beyitte de besmelenin her müşkilin kâşifi ve gönlün karanlıklarını aydınlatan bir nur olduğu anlatılır. Besmelenin her işte rehber olması durumunda kolaylık yoluna ulaşılır. Küçük bir çocuğa ilk olarak besmele öğretilmesi onun ilim ve irfanına sebep olur. Besmele, insanı nice bilinmezliklere mahrem edip âlemin âlimi eyler (b. 1-5).

Altıncı beyitten on dördüncü beyte kadar olan kısım, herhangi bir başlık konulmamış olsa da, tevhit bölümüdür. Bölümde Cenab-ı Hakk'ın bütün kâinatın yaratıcısı olduğu, insan tenine can bağışladığı, bir avuç toprağı bereketli hâle getirdiği, lütfuyla suyu gökte tuttuğu, yerine göre salverip tufan oluşturarak Kahhar ismini tecelli ettirdiği, fezayı ziynetle tanzim ettiği, arzı ve semayı nurlandırdığı, yıldızları, ayı ve güneşi belli bir nizamla devrettiği belirtilir. Allah birdir, onun benzeri yoktur. İki âlem onun azametinde delildir. Bölümün son iki beytinde Vahid, Vehhab, Samed olan Allah'a sayısız hamd ü senalar edilir (b. 6-13):

Şükür, in'âmına, ihsânına çok

Çünkü başka bize bir Mün'im yok (13)

On dördüncü beyitten yirmi üçüncü beyte kadar olan dokuz beyitlik kısım, na't özelliği gösterir. Bölümde Hz. Peygamber'in (sav) resullerin ve cihanın fahri olduğu ifade edilir. Mustafa onun namı, Muhammed ise ünvanıdır. Allah'ın en sevgili kulu ve müştakı odur. Bütün peygamberlerin en üstünüdür. Onun vücudu âlemin yatarılış sebebidir. Hz. Peygamber (sav) insanlık kitabının satır başı, bilinen ve bilinmeyen varlıkların mukaddimesi, ümmetlerin suhufu, peygamberlik halkasının sonu, kullarına hadsiz hesapsız nimetler veren Allah'ın fermanını getiren, dünya ve ahiret iklimlerinin sultanı, ümmetin şeriatını vaz eden, sünnet hükümlerini bina eden gibi vasıflarla tavsif edilir. Hz. Peygamber'e (sav) salatuselam getiririlir. Onun ailesi ve ashabının cennete vasıl olanların öncüsü olması temenni edilir (b.14-22).

Ki o peygamber-i muhtâr-ı Hudâ

Salavât ile selâm olsun ana (21)

Ola hem vâsıl-ı pîş-i cennât
Âl ü evlâd-ı resûl üzre salât (22)

Sonraki üç beyit Hz. Peygamber'in (sav) en yakın arkadaşları olan dört büyük halife (çehar-yâr) hakkındadır. Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin ashabın seçkinleri oldukları, onların dini yücelttikleri, Allah'ın onların içtihatlarını beğenip tasdik ettiğini, biz ümmetinin de onlar için sabah akşam *radiyallahu teala* (Allah onlardan razı olsun) duasını etmemiz gerektiği belirtilir (b. 23-25).

Olahım anlar için subh u mesâ
"Radiyallâhu Te'âlâ" gûyâ (25)

Yirmi altıncı beyitten otuz altıncı beyte kadar olan on beyitlik bölüm Sultan Abdulhamit Han'a methiyedir. Abdulhamit Han, tahtının etrafı maiyeti ve askerleriyle süslenmiş, hüküm ve tedbir sahibi bir padişah olarak vafedilir. O, seleflerinin medar-ı iftiharıdır. Çok cömerttir; derya gibi lütuf, dalgaları gibi mürüvvet sahibidir. Büyük bir devlete nasip olmuş hükümdarın küçük bir lütfu bile çok kıymetlidir. Milletini nimetlere gark etmiş, şefkat ve şevketini göstermiştir. Kalbi hükümlerinin ilham kaynağı, fikri âlemin nizamıyla meşgul, eli cömertlik menbaı, acze düşmüş olanların elinden tutan yüce bir insan; hilafet makamında duran eşsiz bir padişaktır:

Ya'nî ol Hazret-i Sultân Hamîd
O hilâfet-makar, ol şâh-ı ferîd (32)

Memleketini abad eden sultanın, evliya ahlaklı ve kutub gibi güzel tabiatlı olduğu belirtilir. Gavsî, onun zamanını *asr-ı şahane* olarak niteler ve birçok hayırlı eser bırakan ve hayır işlerinin yapılmasına vesile olan padişaha dua eder (b. 26-35):

'Asr-ı şâhânede yazdım bir eser
'Ömr-i şâhânesi olsun evfer (34)

Ola milyonla eserler zâhir
Nice hayrâta o kim bâ'isdir (35)

Otuz altıncı beyitten sonraki bölüm sebep-i telif bölümdür. On dört beyitlik kısımda şair, *Hilye* sahibi Hâkânî Mehmed Bey'i (ö. 1015/1606) örnek alarak bu eseri kaleme aldığını belirtir. Hâkânî, Hz. Peygamber'in (sav) vasıflarını ihlaslı bir şekilde yazdığı eseriyle cennete liyakat kesbetmiştir:

Nazm ile vasf-ı nübüvvet itmiş
O hulûsuyla cinâna gitmiş (37)

Okunuldukça cana safa veren eserinden dolayı onun ruhunun şad olması için Cenab-ı Hakk'a niyaz eder. Gavsî de her bir peygambere ayrı bir fasıl açarak peygamberler tarihini nazmen yazmakla böyle halis bir niyet taşıdığını belirtir. Şairin amacı şöhret kazanmak değil, *makbûl-i cihân* bir eser meydana getirmektir. Kendisine mağfiret sebebi olsun diye yazdığı, aczinin itirafı mahiyetindeki bu eser için epey mesai harcadığını dile getirir (b. 36-49).

Eserdeki ikinci başlık *İntibah*'tır. Ellinci beyitten altmış dördüncü beyte kadar olan on dört beyitlik bölümde şair, kıyamet manzaralarını gözler önüne serip kendi aczini dile getirir. Pişmanlıklarını ifade edip Allah'tan mağfiret talep eder. Buna göre hesap ve mizan vakti geldiğinde kulun tek kurtarıcısı iman olacaktır. Kiminin gamlı kimin de mutlu olduğu o acayib mecliste ümmet, mahşer arsasında toplanacaktır. Amel defterleri açılıp adalet terazisi kurulduğunda gayb perdesi açılır, fezaya nur saçılır. Hâkim-i mutlak olan Allah, muhakkak halka hesabını soracak, günahı çok olanlar azap çekmeden cennete giremeyecekler. Ancak Hakk'ın mağfiretine mazhar olmuş kimse ceza çekmeden Firdevs cennetine girecektir. Merhameti çok olan eşsiz yaratıcımız olan Allah'ın af ve gufranı çoktur. Bu yolda kula ümit lazımdır fakat korkusuz bu mümkün değildir. Şair, sözü kendine getirir. Siyah yüzü ve günahlarıyla Allah'ın keremine muhtaç olduğunu, onun affını her an rica ettiğini, sabah akşam gözyaşı döktüğünü söyleyip Allah'tan mağfiret talep eder. Aksi hâlde hüsrana düşeceğini dile getirir (b. 50-63):

O ki âlûde-i çirk-âb-ı günâh
Ya'nî Gavsî-yi kerem-hâh-ı ilâh (61)

İdiyor 'afvını her ân ricâ
Döküyor eşk-i terin subh u mesâ (62)

Bizi 'afvı ile kalsun ğufrân
Oluruz yoksa dûcâr-ı hüsrân (63)

Eserdeki üçüncü bölüm *Hilkat-ı Âlem* başlığını taşır. On sekiz beyitlik bölüm, altmış dördüncü beyitten seksen ikinci beyte kadardır. Bölümde âlemin yaratılış gayesi üzerinde durulur. Kendini gizli bir hazine (Küntü kenzen) olarak tarif eden Hak Teâla zatını âleme bildirmek maksadıyla kâinatı, toprağı ve dokuz kat gökleri yaratmıştır. Semavat ve zemindeki mahlûklar Allah'ı bir bilsinler diye hikmeti üzere kâinatı tanzim etmiştir. Bütün mahlûkatı besleyen ve yetiştiren Allah, altı günde âlemi icat eylemiştir.

O mekândan münezzehtir. Hazret-i Rabb-ı Alîm kendinden başka hiçbir şey yokken ruhları yarattı. Ruhları saf üzre hizaya dizip elest bezminde onlara sorular sordu. Ruhların bir kısmı Cenab-ı Hakk'ı tasdik etti. Tasdik etmeyen bir zümre ise küfre düştü. O vakit mümin ve kâfir ruhlar seçildi. İşte dünyadaki bütün insanlar o ezel meclisinin mazharlarıdır:

Ol hitâb-ı 'izzete virdi cevâbı ser-te-ser
Bir tarâf ervâhdan Allâh'ı tasdik itdiler (72)

İtmedi bir zümre tasdik 'ubûdiyyet-i merâm
Oldılar anlar da ol hâletle küfr içre müdâm (73)

Mü'min ü kâfir seçildi rûhlardan ol zamân
Mazhar-ı kâl-i ezel dünyâdaki hep merdümân (74)

Allah, ruhlar beden suretine girmeden kazayı tayin etti. Beşerin mazhar olduğu bu hâle *takdir* ya da *kader* denildi. İnsanlığın bütün amelleri ve hâlleri kader levhasında yazılıdır. Gerek hayır gerek şer, zerre kadar bir hareket bile kaderin hükmüyle meydana gelir. İnsanların başına gelen bazı zorlu, sıkıntılı hâller olsa da bunlara sabredince neticede hayır ve mutluluk vardır. Mesela insan kimi zaman bela kuyusuna düşer, böyle bir hâlde de hamd ile şükretmelidir. Allah'ın lütuf ve ihsanı hadsiz, nihayetsizdir ve bu ihsanlara nail olmayan insan yoktur (b. 64-81):

Meselâ çâh-ı belâya düşürür
Yine sen hamd ile hâke yüzi sür (80)

Lutf u ihsânına pâyân yokdur
Nâ'ili olmadık insân yokdur (81)

Peygamberler tarihinin anlatımına dördüncü bölümde başlanır. Bölümün üst başlığı *Halk-ı Âdem ü Havvâ*, alt başlığı ise *Hilkat-ı Âdem 'Aleyhisselâm'*dır. Seksen ikinci beyitten başlanarak toplamda otuz iki beyitte Hz. Âdem'in yaratılışı anlatılır. Manzumeye göre Cenab-ı Hak bütün eşyayı kalem, cennet, cehennem, dünya ve ahireti yarattıktan sonra Hz. Âdem'i yaratmayı irade etti. Bir halife yaratacağını meleklerle ilan etti. Melekler bu izzetli sözü işitince hep birden cesarete gelip şöyle bir sorular: "Ya Allah, biz sabah akşam seni hamd ile tesbih ederken zat-ı ulûhiyetini takdis ederiz. Hâl böyle iken sen doğru yoldan çıkıp haddi aşacak bir kimse yaratmak irade eylesin. Bu insan nesli dünyaya gelip azgınlıkla kan dökecek,

zatına isyan edecek. Böyle bir zümre mi yaratmak dilersin?"

*Hûn-rîz olacak, eyleyecek zâtına 'isyân
Dünyâya gelüp nesli anın ya'nî ki insân* (89)

*Bir böyle 'aceb zümre mi tahlîk dilersin?
Ol âfet-i dünyâyâ mı ta'lik dilersin?* (90)

Bu sözler karşısında Cenab-ı Hakk'ın, felekleri dehşetle titreten şu heybetli cevabı sudur etti: "Hikmetlerim size asla malum olmaz! Ondaki hükümleri en doğru biçimde zatım bilir. Onun yaratılışında nice apaçık hikmetler var ancak o hikmetler size gizlidir."

*Olmaz size mâ'lûm o hikmetlerim aslâ
Zâtım bilirim andaki ahkâmımı hakkâ* (91)

*Halk itmedeki hikmet anı nice 'ayândır
Ancak size ol hikmet ise ser-nihândır* (92)

Hakk'ın kelamı can kulağına erişince bütün ehl-i sema, Allah korkusundan sessizliğe büründü. Cenab-ı Hak kuru balçıktan bir ceset terkihi etti. Hz. Âdem'i dört unsurdan (anâsır-ı erbaa) yarattı. İlahi ruhunu ona nefh eyledi, bununla beraber bütün varlıkların isimlerini ona öğretti:

*İdüp rûh-ı ilâhîsin ana nefh eyledi ihyâ
Bütün esmâ-yı mevcûdâtı tâ'lîm itdi hem Mevlâ* (95)

Hz. Âdem'e can gelince melekler Cenab-ı Hakk'a muhatap oldular. Allah onlara "Önceki sözlerinizde sadıksanız mevcudatın isimlerini sayın!" buyurdu. O an melekler kusurlarını anlayıp itiraf ettiler, Allah'a dua edip bilgisizliklerini beyan ettiler. "Seni tenzih ederiz! Bize öğrettiğinden başka hiçbir bilgimiz yoktur. En kâmil ilim ve hikmet sahibi şüphesiz sensin." (el-Bakara, 32) cevabını verdiler. Allah Hz. Âdem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti. Allah'ın seçkin dostu Hz. Âdem eşyanın isimlerini bir bir saydı. Bunu gören melekler, Mevlâ'nın huzurunda mahcup oldular. Allah, Hz. Âdem'in neslini Hz. Muhammed'in (sav) nuruyla, nice peygamberler, ashab ve salihlerle müşerref kıldığını meleklerle bildirince onların hepsi lal olup Hakk'ın hikmetini tasdik ettiler. Allah meleklerle Hz. Âdem'e secdeyi emretti, melekler hemen saf saf olup bu emri ifa eyledi. Fakat iblis kibrinden dolayı secdeden imtina etti. Allah şeytanın bu hâlini kınadı. O lanetli merduda şöyle dedi: "Zatım Âdem'i vasıtasız olarak kudretimle halketmişken seni ona secde etmekten meneden şey nedir?" Lanetli, isyankâr, kötü amel işleyen şeytan

kibirle şöyle dedi: “Onu çamurdan yarattın, beni ateşten. Ben ondan daha hayırlıyım, ona secde edemem.” Şeytan, bu kibirli sözden sonra Allah’ın huzurundan lanet ve nefretle kovuldu. İblis Hz. Âdem’in nesline düşman oldu, onları sürekli azdırmaya, yoldan çıkarmaya ve dalalete düşürmeye gayret etti (b. 82-113):

*Ol demden oldı nesl-i Âdem’e iblîs de düşmen
Tedârik eyledi iğvâ vü idâlâlaten ol demden* (113)

Metnin beşinci bölüm başlığı *Hilkat-ı Havvâ ‘Aleyhisselâm’*’dır. Cenab-ı Hak Hz. Âdem’in hilkatinden sonra onu cennetine dâhil edip ihsanlarına nail eyledi. Her istediği onun huzuruna geldi, melekler her emrini ifa eyledi. Sadece yalnızlık için Allah’a müracat etti. Hemcinsini arzuladı. Allah da ona Hz. Havva’yı ihsan etti. Allah Hz. Âdem’in cennette uyuduğu bir vakit ondan habersizce Hz. Havva’yı yarattı. Ay yüzlü eşini Hz. Âdem’in bedeninden halkeyledi:

*İtmeksizin ol Safî’yi âgâh
Havvâ’yı yaratdı enver Allâh* (122)

*Ol mâh-ruhı ten-i Safî’den
Halk eyledi ol ilâh-ı ahsen* (123)

Hız. Âdem uykudan uyanınca yanında nur gibi parlayan simasıyla Hz. Havva’yı gördü. Ona hayretle ve hayranlıkla baktı, Allah’a binlerce hamd eyledi. Bu lütuftan Hz. Âdem çok memnun oldu, hisleri coştı, duyguları kabardı. Hz. Âdem’le eşi vecde gelip birlikte Allah’a secde kıldılar. Hz. Âdem gül yanaklı eşine ismini sordu, “Havva” cevabını aldı. Epeyce sohbet ettiler, birbirlerine iltifatta bulunup âşık oldular. Cenab-ı Hak onları eş eyledi, her ikisine de bolca lütuf ve ihsanda bulundu. Cennette makamlar verdi. Lakin Allah’ın onlara şöyle bir ikazı oldu: “Cennetimi sizin zevkinize verdim ancak şu ağacın meyvelerini size yasakladım.” diye ihtarda bulundu. Bu emre itaat etmeye söz verdiler:

*“Cennâtımı virdim size zevk itmege ancak”
“Bir şu şecer esmârını itdim nehy-i mutlak”* (135)

*Bu emre mutâba’âtde anlar
Vâ’d itdi ikisi de berâber* (136)

Altıncı bölüm *Hubût-ı Âdem ü Havvâ* başlıklıdır. Kırk beyitlik bölümde Hz. Âdem ve Hz. Havva’nın, şeytanın batıl sözlerine aldanarak Allah’ın

emrine uymamaları ve cennetten dünyaya gönderilmeleri anlatılır. Manzumede anlatıldığına göre Hz. Âdem bir gün cennette istirahat ederken Hz. Havva'ya cennet bahçesini gezmeyi tavsiye etti. İblis bu sırada yılan suretinde cennete girip Hz. Havva'yı aldatmayı başardı. Şöyle ki şeytan Hz. Havva'ya "Hak bu ağaçtan sizi niye meneder? Dinleyin beni, bunun sebebini size izah edeyim. Bu ağacın meyvesinden kim yerse cennette ebedi kalır. Allah bu ağacı sizden esirgedi, sabah akşam durmadan bu meyvelerden yiyin." Bu sözleri işiten Hz. Havva şeytana inandı ve ağacın meyvesinden yedi. Şeytan Hz. Havva'yı kandırdığını görünce "Götür ondan Safî'ye, o da yesin. Arkadaşsız yemek sana reva mı?" dedi, Hz. Havva'ya veseve verip kayboldu. Bir rivayete göre o meyve hurma idi, bir başka rivayete göre de buğday. Hz. Havva o yemişlerden alıp Hz. Âdem'in nezdine gitti. Onu uykudan uyandırıp durumu izah etti. Kendi yediğini haber verip Hz. Âdem'in yemesi için de çok ısrar etti. Hz. Âdem evvela direndi. Dedi ki "Sana gelen şeytandır, bizim Allah'tan uzak olmamızı ister. Allah onu yasakladı, sen istediğin kadar yiyebilirsin ama ben yemem." Hz. Havva daha çok rica edip ısrarcı oldu. Hz. Âdem'de eşine karşı olan aşk denizi coştı, kendinde onu reddetme takati kalmadı. Meyveden istemeye istemeye yedi. Yedi amma hemen "Eyvah!" dedi. Üzerlerindeki elbiseleri kayboldu, çıplak kaldılar. Allah onların üstündeki cennet elbiselerini hemen çıkardı. Ağaç yapraklarıyla örtünmeye çalışarak ağlaşıp utanç içinde kaldılar. Allah heybet emrini göstererek onları kınadı. Dediler ki: "Merhamet kıl bize, zulmeyledik biz nefsimize." Hayret ve şaşkınlıkla ağlayıp Hakk'tan mağfiret dilediler. Ne kadar istiğfar kıldılarsa da Cenab-ı Kahhar onları affetmedi. Sonunda onları yeryüzüne inzal eyledi.

Âhir ol Hak vâcibe'l-ibcâl

Rûy-ı arz üzre eyledi inzâl (168)

Hz. Âdem, Sri Lanka'da Nud Dağı üzerindeki Serendib'e, Hz. Havva Cidde'ye indirildi. Her ikisi de ah ile efgan eyledi. Hz. Âdem yeryüzüne indikten sonra Mevla'ya çokça tevbeler etti. Gece gündüz yaptığı tevbeleri kabul edildi ve mağfirete mazhar oldu. Hak'tan ona bir vahiy geldi, Safiyyullah çok mutlu oldu. Allah Mekke'ye gitmesini emretti, Hz. Âdem bu emri yerine getirdi. Mekke tarafına gelip Hz. Havva'yı buldu, Hakk'a çok şükreyledi. İki can yeniden vuslata nail oldular. Birlikte Allah'ın huzurunda secdeye kapandılar. Orada bir hayli durup Allah'ın emrine muntazır oldular (b. 138-178):

Gitdi ol cânibe Safî vaktâ

Buldu Havvâ'yı kıldı Hakk'a senâ (176)

*Nâ'il-i vuslat oldı ol iki cân
Oldı birlikde sâcid-i Sübhân* (177)

*Turdılar böyle haylî gün orada
Emrine intizâr için orada* (178)

Eserdeki yedinci bölüm başlığı *Kâbil ve Hâbil'*dir. On dokuz beyitlik bölümde Hz. Âdem'in çocuklarının yaratılışı, Kabil'in Habil'i öldürmesi anlatılır. Keremi nihayetsiz olan Hak Teâla dünyada insan neslinin çoğalmasını diledi. Fermanını Hz. Âdem yerine getirdi. Eşine yaklaştı, Hz. Havva hafif bir yük yüklendi. İlk hamilelikten tek batında Kabil ile onun ikizi ay gibi bir kız dünyaya geldi. İkinci hamilelikte Habil ile yine bir kız çocuğu doğdu. Yirminci doğuma kadar bu tarz üzere kırk çocuk ikiz olarak dünyaya geldi. Allah farklı batınlarda doğan bir erkek ve bir kız kardeşin evlenmesine müsaade etmişti. Hz. Âdem Hakk'ın bu fermanını Kabil ile Habil'e açıkladı ki birbirlerinin kız kardeşleriyle evlensinler. Kabil kardeşini kıskandı ve iki kardeş kavga etmeye başladı. Kabil aynı batında doğduğu kız kardeşini Habil'e vermemek için kardeşiyle mücadele edip Habil'i öldürdü. Kabil, kardeş katili olmakla, cihanda adam öldürme (kıtâl) fiilinin başlatıcısı oldu.

*Kıskanup Hâbil'i Kâbil bu işde hayfâ!
Eyledi ol iki kardaş birbiriyle gavgâ* (187)

*Virmemek hâheri Kâbil ki ol kurdı,
Kardaşı Hâbil'i öldürdi nihâyet urdı* (188)

*Bâdî-i fi'l-i kîtâl oldı cihânda Kâbil
Evvelâ kardaşına olması ile kâtil* (189)

Kabil bu haset fiilini işledi fakat kardeşinin cansız bedenini ne yapacağını bilemedi, hayrette kaldı. Bu sırada emr-i Hak'la iki karga yere inip Kabil'in karşısında kavga ettiler. Biri diğer kargayı öldürdü ve toprağı kazarak ölü kargayı defnetti. Bu acayip hâli gören Kabil "Eyvah, yazık bana!" dedi. Beşeriyet aczini itiraf eyledi. Kargayı taklit ederek toprağı kazıp kardeşinin naaşını defnetti. Kabil, kardeşini öldürerek rahata ermedi, bilakis o kanın derin hüznünü gönlünde duydu. Kendi kendini bir hayli suçladı, pişmanlık duydu. Nedametiyle her an figan eyledi. Anne ve babası ondan nefret etti, Kabil'in içi daraldı ve sürekli sıkıntı yaşadı (b. 179-197):

*Kendine eyledi bir haylî 'itâb u tekdîr
Nâdimetiyle olup hâline her-gâh nefîr* (196)

Vâlid ü vâlidesi eyledi andan nefret

Kaldı Kâbîl bu sûretle hemân pür-zucret (197)

Sekizinci bölümün başlığı *Vefât-ı Âdem ü Havvâ*'dır. Bölümde Hz. Âdem'in oğlu Hz. Şit'in doğumu, Hz. Âdem'in vefatı, defnedilmesi, Tufan'da naaşının gemiye alınması ve Tufan'dan sonra naaşının Hz. Nuh tarafından asıl yerine konulması, Hz. Havva'nın vefatı üzerinde durulur. Metne göre Hz. Âdem, Habil'in katlinden beş yıl sonra vefat etmiştir:

Beş sâl katl-i Hâbil'i geçdikde ol zamân,

Oldı cihândan Safî-i bü'l-beşer nihân (198)

Hz. Âdem yüz otuz yaşına gelince Hz. Şit doğmuştu. Vefat edip Firdevs cennetine gittiğinde ise dokuz yüz otuz yaşında idi. Vefatında Hz. Âdem'in mümin, kâfir kırk bin evladı vardı. Hz. Şit, babasının naaşını Ebu Kubeys Dağı'ndaki bir mağaranın içine defnetti. Tufan zuhur edince Hz. Nuh, atası Hz. Hz. Âdem'in nurlu naaşını gemiye aldı. Tufan bitince yine asıl yerine götürüp defnetti. Hz. Âdem'e on suhuf nazil olmuştu. Hz. Âdem'in vefatından bir yıl geçmişti ki Hz. Havva da vefat edip ukbaya göçtü (b. 198-206):

Fevt-i Safî'yi bir sâl geçdikde göçdi hem,

Havvâ da gitdi dünyâdan uhrâya bil o dem (206)

Eserdeki müstakil dokuzuncu başlık *Hazret-i Şît Aleyhisselâm*'dır. Bölümde teferruata girilmeden Hz. Şit'in neslinden gelenler anlatılır. Hz. Âdem vefat edince Hz. Şit cihana peygamber oldu. Yaşı yüzü geçtiğinde oğlu Enoş dünyaya geldi. Hz. Şit dokuz yüz on iki yaşında vefat etti. Oğlu Enoş onun naaşını defnetti. Enoş yüz doksan yaşına geldiğinde oğlu Kînân doğdu. Kînân yüz yetmiş yaşına gelince oğlu Mehlâil doğdu. Mehlâil yüz otuz yaşına geldiğinde Hz. Âdem'in vefatı vukubuldu:

Yüz otuz yaşına geldi bu kimse dahi

Oldı bu yılda vuku 'iyâfete fevt-i Safî (213)

Mehlâil'in yaşı yüz altmışa gelince oğlu Yared dünyaya geldi. Yared yüz altmış iki yaşına gelince oğlu Ber doğdu. Onun oğlu da Ahnuh'dur. Hz. İdris'in ismine Ahnuh da denilmiştir, diğer namı da Sânyâ'dır (b. 207-216).

İsmine Ahnûh da gerçi dinildi ana

Hazret-i İdrîs de nâm-ı dîger Sânyâ (216)

Eserin yedi beyitlik onuncu bölüm başlığı *Hazret-i İdrîs Aleyhisselâm*'dır. Bölümde kısaca Hz. İdris'in vasıfları ve oğulları anlatılır. Buna göre Allah, Hz. İdris'i peygamber olarak seçti ve ona otuz suhuf inzal eyledi. Hz. İdris yüz altmış beş yaşına gelince oğlu Metuşelah doğdu.

Metuşelah da yüz altmış beş yaşındayken Lâmek adlı oğlu dünyaya geldi. Lâmek yüz seksen yaşındayken oğlu Hz. Nuh doğdu.

*Lâmek de yüz seksen yaşındayken toğup Nûh Nebî
Mû'ciz-nümâ-yı 'âlem oldu dehrde hurşîd gibi* (220)

Kalem ile yazı yazan, kıyafet diken ve zırh yapan ilk insan Hz. İdris'tir. Cenab-ı Hak lütuf eseri olarak onu üç yüz altmış beş yaşında iken daha ölmeden yani canlı olarak semavata yükseltti (b. 217-223).

*Sırr-ı semâvîye anı mazhar ki itmîşdi Hudâ
Hem üç yüz altmış beş yaşında oldu ol eflâk-câ* (222)

*Ya'nî bu sinde zinde hâliyle anı lutf-ı ilâh
Ref' eyledi Me'vâ-yı 'alîyyine ol bî-cây-gâh* (223)

On birinci bölüm *Hazret-i Nûh Aleyhisselâm* hakkındadır. Bölümde insanların sapkınlıkları, yoldan çıkmaları ve Hz. Nuh'un onları irşada çalışması anlatılır. Hz. İdris'in Cenab-ı Hak'ın yüksek katına çıkarılmasından sonra insanlar azgınlık yapmaya başladılar. Hak yolundan ayrılıp dalalete saptılar. Elleriyle yaptıkları putlara tapmaya başladılar. Ayrıca Ved, Nesir, Yegûs, Yeuk gibi putları ilah edindiler. Hz. Nuh peygamber olmadan önce insanların bu sapkınlıklarına şaşırıp "Bu insanlar niçin doğru yola gitmiyorlar?" diye hayretini dile getiriyordu. Hz. Nuh, Allah'ın emri ile peygamber seçildi ve insanları irşada başladı. Kimse onun sözlerine kulak asmayıp çeşitli belalara maruz kaldılar. Hz. Nuh'un irşadından rahatsız olup sözlerinden nefret ettiler. Onu tazibe başladılar. Hz. Nuh Allah'ın dergâhına sığındı. Dedi ki: "Yâ Rab! Kavmimi gece gündüz Hakk'a davet ediyorum fakat benim peygamber olarak gönderilişim onlara asla faide vermedi, bana kulak asmadılar. Davetim netice vermiyor, onları imha etmeye de gücüm yok. Onlara birçok hoş kelam söyledim ama parmaklarıyla kulaklarını kapadılar, beni bir an bile görmemek için başlarını elbiseleriyle örttüler. Senin emirlerine biat etmeyip kibirleniyorlar. Bana birçok eziyet ediyorlar. Buna rağmen onları davete devam ederim fakat bu kavim imana felmez."

*Pa[r]mağıla tıkadılar gûşu
Söyledim haylî kelâm-ı hoşu* (240)

*Örttiler başlarını sevb ile
Görmemekçün beni bir lahzâ bile* (241)

*Bî'ate kibr idiyorlar hayfâ
İiyorlar kuluna cevr ü cefâ* (242)

*İderim da'vete ikdâm yine
Gelmez îmâna ol akvâm yine* (243)

H. Nuh bunu Rahman'a arz etti, kavmi ise belayı hak etti. H. Nuh Allah'ın onlara bahsettiği birçok nimeti hatırlatıp bir hayli nasihat etti. Nasihatını dinleyen olmadı. O da "Ey Allah'ım bunlar kâfir oldular, sana çokça isyan ediyorlar, Dilerim bunlardan bir ten bile kalmasın, sen hepsini mahvet." niyazda bulundu. Kahra layık olan kâfir kavmi için beddua eyledi (b. 224-249):

*Bed-du'â eyledi kâfirler için
Oldılar berzede-i kahr bütûn* (249)

Eserdeki on birinci bölümün başlığı *Tûfân*'dır. Bu son bölüm yaklaşık elli beyittir. Kahhar olan Allah'ın kâfir kavimlerin mahvolması için emri sadır oldu. Allah H. Nuh'a belanın geleceğini bildirdi ve bir gemi yapmasını emretti. H. Nuh gemi yapmaya başlayınca kavmi başına toplandı. Onunla alay etmeye başladılar. H. Nuh sabretti. Gemi inşası ilerledikçe o zalim kavim gemiye girip içine bevlettiler, daha başka edepsizlikler yaptılar. Bu sırada kavmin başına çeşitli belalar gelmeye devam etti. Hepsini uyuz illetine mübtela oldu. O güruhtan uyuz olmuş ismi meçhul biri, gemiye düştü ya da biri onu gemiye attı. Çıktıktan sonra iyileşti. Bunu gören herkes gemiye atladı. Üstlerini, başlarını sürerek gemiyi temizlediler. Bu hâldeki hikmeti anlamayarak hayret ettiler. Yine küfür üzerinde ısrar edip Hakk'ın gazabına müstehak oldular. H. Nuh'la alay etmeye devam ettiler.

*"Hani evvelce idi peygamber!
Şimdi olmuş bakınız bir dülger"* (264)

*Diyerek eylediler istihzâ
Oldılar cümlesi küfrân gûyâ* (265)

Bu sözlerine karşılık H. Nuh "Ben de size sonra gülerim, Kahhar olan Allah'ın afeti size gelecek, feryadınıza bakmadan hepimizi kahredecek." dedi. Tam bu sözlerin söylendiği anda tandırdan su kaynamaya başladı. O melek yüzlü peygambere şu yolda emir geldi: "Gark olmayı hak etmiş ve kâfir olanlardan kimseyi gemiye alma!" H. Nuh emrin gereğini yerine getirdi. Tufan koptu, yağmurlar yağarken gemiyle deryaya çıktı. İnanan insanları ve

çift olmak üzere her cins hayvanı gemiye aldı. Gemide yetmiş beş Müslüman kimse vardı. Her tarafı dehşetli zulmet bulutları kapladı. Bela yağmuru o kadar yağdı ki gökyüzü sanki tufana gark oldu.

*Kapladı çünkü sehâb-ı zulmet,
Cihet-i erba'ayı pür-dehşet* (274)

*Yağdı ol rütbe ki bârân-ı belâ
Sanki Tûfân'a garîk oldu semâ* (275)

Hiz. Nuh'un Kenan adlı oğlu babasına itaat etmekten kaçtı, dalalet ehlinden oldu. Babası ona "Oğlum gitme, fitne ateşinin yoluna rağbet etme!" dediye de diğeri ismi Yam olan Kenan, "Beni koruyacak bir bağa girerim ya da dağa çıkarım, kurtulurum. Veya bela denizine girerim." dedi. Tam bu anda büyük bir dalga gelip baba ile oğulun arasını ayırdı. Dalga diğeri boğulanlarla birlikte Yam'ı gark etti.

*İtdi ol mevc kapup Yâm'ı garîk
Anı mağrûklara itdi refîk* (282)

Gemi dağ gibi dalgalar üzerinde, denizde yüzmeye başladı. Deniz üzerinde kırk gün durmadan dolaştı. Kâfir kavim dalgalar arasında kalıp boğuldu. Allah arza emretti ki: "Suyu yut!" Semaya dedi ki: "Suyu tut!" Gökyüzü suyu tutmaya, toprak da yutmaya başladı. Azgınlık ve haddi aşma belasının tufanı gitti. Necat bulan müminler Allah'a şükretti. Geminin altındaki sular bitince gemi Cudi Dağı'nın tepesinde durdu. Cenab-ı Hak Hiz. Nuh'a karaya çıkmasını emretti.

*Bitdi vaktâ ki sular keştide
Turdu re's-i cebel-i Cûdî'de* (290)

*Kıldı fermân Hudâ-yı Rahmân
Karaya çıkmasını Nûh'un o ân* (291)

Hiz. Nuh ile kavmi gemiden çıktılar. Selametli bir uykuya daldılar. Gemi, bu büyük belayı hatırlamaya ve halkın ibret almasına sebep olmak için bir hayli zaman orada durdu. Peygamberlik geldiğinde Hiz. Nuh'un elli yaşında olduğu rivayet edilir. Tufan başladığında ise altı yüz yaşında idi. Cenab-ı Hak üç yüz elli sene sonra Hiz. Nuh'un ruhunu kabzetti.

*Yaşı altı yüz idi ol demler,
Ki zuhûr eyledi Tûfân'dan eser* (296)

Üç yüz elli sene sonra eyvâh
Nûh'unun ruhunu aldı Allâh (297)

Âlemlerin Rabbi olan Allah, insanları Hz. Nuh'un neslinden çoğaltmayı irade etti. Bundan dolayı Hz. Nuh'a *ikinci Âdem* denilir. Bu namı âleme yayıldı. O Nebî'nin Hakk'a iman eden Sâm, Hâm ve Yâfes adlı oğulları vardı. Âlem bunlardan fer alıp insanlığın nesli bunlardan çoğaldı (b. 250-301).

Dinilir Nûh'a ikinci Âdem
Oldı bu nâmı da zîb-i 'âlem (299)

Sâm, Hâm, Yâfes adıyla var idi
Mü'min-i Hak o Nebî'nin veledi (300)

Türedi nesl-i beşer bunlardan
Aldı 'âlem dahi fer bunlardan (301)

Sonuç

Kıyas-ı enbiya ya da peygamber tarihi olarak bilinen eserlerde genel olarak kâinatın yaratılışı, ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem'den başlayıp son peygamber Hz. Muhammed'e (sav) kadar gelen peygamberlerin hayat hikâyeleri ve kavimlerinin başına gelen ibretli hadiseler anlatılır. Bu eserlerde zikri geçen olaylardan insanların ders almaları, şerlerden uzaklaşıp hayra yönelmeleri hedeflenir. Bu türde yazılan bazı kitaplarda *Kur'ân*'da zikredilen bütün peygamberlerin hayatına yer verilir, bazılarında ise Hz. Yusuf, Hz. Süleyman, Hz. Musa gibi bir ya da birkaç peygamberin kıssası anlatılır. Kıyas-ı enbiya türünde ilk eser veren müellif Arap edebiyatından Vehb b. Münebbih'tir (ö. 110/728). Bu alandaki ilk müstakil eserleri veren müellifler ise Kisâî (ö. 189/805) ve Sa'lebî'dir (ö. 1035). Sonradan yazılan peygamberler tarihine ait eserler bu iki müellifin eserlerinin tercümesi ya da özeti mahiyetindedir.

Arapça ve Farsça kıyas-ı enbiyaların yanında Türkçe manzum ve mensur kıyas-ı enbiyalar da yazılmıştır. Kaynağını doğrudan *Kur'ân-ı Kerîm*'den alan, hadis-i şerifler, kitab-ı mukaddes ve sözlü kültür unsurlarıyla beslenen kıyas-ı enbiya türü Türk İslam edebiyatının beslendiği en mühim kaynaklardan biri olmuştur. Bu türde bilinen ilk Türkçe eseri *Kıyasü'l-enbiyâ* adıyla Rabgûzî Nâsiruddîn (ö. 710/1310'dan sonra) yazmıştır. Harezmi Türkçesiyle mensur bir şekilde yazılan bu ilk eserden sonra yine Doğu Türkçesiyle yazılan Ali Şir Nevâyî'nin (ö. 906/1501) *Târîh-i Enbiyâ ve*

Hükemâ'sı dikkat çeker. Bu eserler dışında Türk edebiyatında manzum/mensur pek çok kısas-ı enbiya yazılmıştır. Kütüphanelerde çoğu Kisâf ve Sa'lebî'nin eserlerinin tercümesi mahiyetinde müellifi, mütercimi, müstensihi bilinen ya da bilinmeyen birçok Türkçe kısas-ı enbiya bulunmaktadır. Bu alandaki müstakil eserlerin yanında mesnevilerde ya da divanlarda eserin bir bölümünde kısas-ı enbiyaların anlatıldığı örnekler de vardır. Klasik edebiyatımızda yazılan kısas-ı enbiyaların geneli mensurdur. Manzum olarak yazıldığı tespit edilen en eski Türkçe *Kısâs-ı Enbiyâ* XVI. yüzyıl şairi Hindî Mahmûd'a (ö. 987/ 1579'dan sonra ?) aittir. II. Abdulhamit ve Meşrutiyet Dönemlerinde, 1315/1898-1338/1920 yılları arasında edebiyatımızdaki kısas-ı enbiya türü ile ilgili eser sayısında bir artış görülür. Bu zaman diliminde yazılan Türkçe eserlerden biri de Şevket Gavsî'nin *Manzum Târîh-i Enbiyâ'sı*dır.

Eser 1313/1896 yılında İstanbul'da, İstepan Matbaası'nda, Osmanlı Türkçesi ve Arap alfabesi ile basılmıştır. Şimdilik ilk bölümüne ulaşılabilen manzumede kâinatın yaratılışından başlayarak 11 başlıkta Hazret-i Âdem'den Hazret-i Hud'a kadar olan üç peygamberin kıssaları anlatılır Besmele hakkında bir manzume ile başlayan 301 beyitlik eser, mesnevi nazım şekliyle ve aruz ölçüsüyle yazılmıştır. Klasik edebiyat geleneğine bağlı olarak tevhid, naat, çehar-yar ve Sultan Hamid'e methiye bölümleriyle devam eden eser 46 sayfadır. Şair Gavsî Bey, eserin başında *Hilye* sahibi Hâkânî Mehmed Bey'i (ö. 1015/1606) örnek aldığını, Hâkânî'nin yaptığı gibi hayırla yâd edilmeye bir vesile olmak amacıyla eserini kaleme aldığını ve her peygamber için bir bölüm yazmayı düşündüğünü ifade eder. Fakat kütüphanelerde sanatçının bahsettiği diğer bölümlere ulaşamadığı için eldeki ilk bölüm haricinde eserin devamı hakkında bilgimiz yoktur.

Manzum Târîh-i Enbiyâ'da klasik mesnevi geleneğinin büyük ölçüde devam ettiği görülür. *Bed'-i kelâm* başlıklı ilk beş beyit *besmele-nâme* mahiyetinde bir bölümdür (1-5). Sonraki sekiz beyit tevhit (6-13) şiiridir. Devamındaki dokuz beyitte Hz. Peygamber (sav) için na't (14-22), ardından üç beyitte çehar-yâr na'ti vardır (23-25). Sonraki on beyitte ise Sultan Abdulhamit'e methiye bölümü bulunmaktadır (26-35). Methiyenin devamındaki on dört beyitte eserin yazılış sebebi üzerinde durulur (36-49). Münacat bölümü mesnevi geleneğindeki klasik düzenden farklılık arz eder. *İntibah* başlıklı on dört beyitlik bölümde şair, aczini, kusurlarını ve günahlarını dile getirip Cenab-ı Hakk'ın mağfiretine sığınır (50-63). Bölümdeki bir beyitte şair *Gavsî* mahlasını kullanır. Esas konuya 64. beyitten itibaren başlanır. Manzumede 11 başlıktan her biri belli bir konuya ya da peygamber kıssasına ayrılmıştır.

Eserde genel olarak açık, anlaşılır bir üslup ve samimi bir dil kullanılmıştır. Kimi beyitlerde Servet-i Fünun Dönemi'ne has süslü, sanatlı ifadeler yer verilse de eserin bütününde sade bir anlatım tercih edildiği söylenebilir. Tahkiyeli anlatımın olduğu beyitlerde yalın bir dil ve üslup, sıfatların yoğun olduğu bölümlerde sanatlı anlatım dikkat çeker. Arapça ve Farsça tamlamaların yoğun olduğu beyitler de görülmektedir. Eserde ağırlıklı olarak remel bahrinin *fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün* kalıbı kullanılmakla birlikte aruz ölçüsünün farklı kalıplarına da yer verilmiştir. Bu durum, eserin kaleme alındığı dönemin genel eğilimiyle paralellik göstermektedir. Aruzun başarılı kullanıldığı beyitler olmakla beraber vezin kusuru olan birçok beyit örneği de vardır. Söz konusu durum, şairin biçimden ziyade muhtevayı önceliğine işaret sayılabilir.

Bu çalışmayla Dâniş-zâde Şevket Gavsî'nin kaynaklarda ismi zikredilen ancak hakkında herhangi bir çalışmaya rastlanmayan *Manzum Târîh-i Enbiyâ* adlı eserinin ilk kısmı şekil ve muhteva bakımından incelenmiş, eserin çeviri yazılı metni verilmiş, literatüre kazandırılması hedeflenmiştir.



Hakem: Dış, Bağımsız.

Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Yazar Katkıları:

Fikir: RÇ; **Kavramsallaştırma:** RÇ; **Literatür Taraması:** RÇ; **Veri Toplama:** -; **Veri İşleme:** -; **Analiz:** -; **Yazma - orijinal taslak:** RÇ; **Yazma - inceleme ve düzenleme:** RÇ.

3. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

4. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

AHMED CEVDET PAŞA. *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*. İstanbul: Bedir

Yayınevi, 1966.

AKKAYA, Hüseyin. “Şemseddin Sivasî'nin Süleymâniyyesi”. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1988.

ALİŞİR NEVÂÎ. *Târih-i Enbiyâ ve Hükemâ: (Metin-Aktarma-Dizin-Tıpkıbasım)*. Editör Vahit Türk. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2018.

ALPER, Kadir. “Türk Edebiyatında Süleymân-Nâmeler”. *Turkish Studies* 9, sy 7 (2014): 147-163.

ALTUNTAŞ, Halil, ve Muzaffer ŞAHİN, çev. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. 12. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011.

ATA, Aysu. *Nâsırüddîn bin Burhânüddîn Rabgûzî, Kısasü'l-Enbiyâ [Peygamber Kıssaları], I-II*. Ankara: TDK Yayınları, 1997.

AYDEMİR, Abdullah. *İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

AYDEMİR, Abdullah. *Tefsirde İsrailiyyat*. Ankara: DİB Yayınları, 1979.

BAŞARA, Erol. “Dânişzâde Şevket Gavsî'nin Mûsikîmiz ve Taksîmler'le İlgili Bir Makalesi”. *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIV, sy 1 (2010): 125-131.

BİRDAL, Tuğba. “Dânişmendzâde Şevket Gavsî'nin Gülzâr-ı Şebâb'ının Transkripsiyonu ve İncelemesi”. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

DÂNiŞ-ZÂDE ŞEVKET GAVSÎ. *Manzûm Târih-i Enbiyâ*. İstanbul: İstipan Matbaası, 1313.

DİLÇİN, Cem. *Örnekleriyle Türk Şiir Bilgisi*. 6. Baskı. Ankara: TDK Yayınları, 2000.

EREN, Hulusi. “Nev-Heves' Bir Şairin İlk Şiirleri: Dâniş-zâde Şevket Gavsî'nin 'Bahâr-ı Hevesim' Adlı Şiir Mecmuası”. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 4, sy 6 (2022): 1779-1807.

GÜLDAŞ, Ayhan. “Abdülvâsi Çelebi ve Halilnâme'si”. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1985.

GÜNGÖR, Zeynep. “Manastırlı Mehmed Rıfat'ın Tuhfetü'l-İslâm'ı (İnceleme-Metin)”. Yüksek Lisans Tezi, Bartın Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

HİNDÎ MAHMÛD. *Kısas-ı Enbiyâ: Peygamber Kıssaları (İnceleme-Tenkitli metin-Tıpkıbasım)*. Editör Ahmet Karataş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

İNAL, Mahmud Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. C. 1. İstanbul: Milli Eğitim

- Basımevi, 1969.
- İPEKTEN, Haluk. *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*. 21. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- KARA, Mustafa. "Kur'ân Kıssalarında Konu ve Kapsam Merkezli Bir Analiz". *İslâmî İlimler Dergisi* 9, sy 1 (2014): 69-102.
- KARATAŞ, Ahmet. "Hindî Mahmûd Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Kısas-ı Enbiyâ'sının Tenkidli Metni I-II". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- KARATAŞ, Ahmet. "Türk-İslam Kültür ve Edebiyatında Kısas-ı Enbiyâ Türü". *Diyanet İlmî Dergi* 49, sy 3 (2013): 113-126.
- KAYA, Bayram Ali. *Tekke Kapısı: Yenikapı Mevlevîhânesi'nin İnsanları*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2012.
- KAYA, Remzi. "Kur'ân-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy 2 (2002): 31-58.
- KEKLİK, Murat. "Manzum Bir Kısas-ı Enbiyâ". *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi* 8, sy 21 (2021): 217-245.
- KISTIRAK, Saim. "Enbiyâ-nâme (İnceleme-Metin-Sözlük-Dizin-Tıpkıbasım)". Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2023.
- KİRAZ, Seydi. "Türk İslam Edebiyatında Bir Peygamber Portresi Hz. İsa". *EKEV Akademi Dergisi* 18, sy 60 (2014): 261-280.
- KODAMAN, Bayram. *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, t.y.
- KÖKSAL, M. Asım. *Peygamberler Tarihi*. 15. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- ÖZTUNA, Yılmaz. *Türk Musikisi Ansiklopedisi*. C. 1. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969.
- PALA, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. 5. Baskı. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999.
- ŞAHİN, M. Süreyya. "Kısas-ı Enbiyâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 25:494-95. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- ŞENGÜL, İdris. "Kur'ân Kıssalarının Tarihî Değeri". *Diyanet İlmî Dergi* 32, Sy 4 (1996): 63-91.
- TÜMER, Günay. "Bir Türkçe Kasas-ı Enbiyâ". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Xxii (1978): 297-404.

USLU, Recep. "Neyzen Mahmut Şevket Özdönmez (ö.1954) ve Türk Müziği Görüşleri", 103-25. İstanbul, 2011.

USLU, Recep. "Özdönmez, Mahmut Şevket Gavsı". Ansiklopedik Sözlük. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2019. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/ozdonmez-mahmut-sevket>.

YILMAZ, Mehmet. *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2013.



EK 1: Manzûm Târîh-i Enbiyâ

Manzûm Târîh-i Enbiyâ

Birinci Kısım

"Hilâkat-ı 'âlem"den bed' ile "Hüd "Aleyhi's-selâm"ın bi'şetine kadar olan
vukû'âtı ihtivâ ider

Mü'ellifi

Bâb-ı Ser-‘askerî Süvârî Dâ’iresi Tahrîrât Kalemî Ketebesinden

Dâniş-zâde Şevket Gavsî

İstanbul

(İstapan) Maṭba‘ası- ‘Atîk Zabtîye Şoḡaḡı’nda numara 78

1313/1896

[s. 3]⁴⁸

Bismi’llâhi’r-rahmâni’r-raḥîm

Bed’-i Kelâm

[Fe’ilâtün Fe’ilâtün Fe’ilün]

1. Besmeleyle ideyim bed’-i süḡan
Ola tâ vech-i ifâde rûşen

Besmele kâşif-i her müşkildür
Nür-baḡş-ı zulümât-ı dildür

⁴⁸ Köşeli parantez içine alınan bölüm ve başlıklar manzumenin aslında olmayıp metnin tanzimi için ya da muhtevaya göre tarafımızca konulmuştur.

- Besmele olsa her işde reh-ber
Pey-revin yüsre ol îşâl eyler
- Tıfla ilk olması bir besmele-ḥā'n
Kim olur bâis-i 'ilm ü 'irfân
5. Nice mübhemlere maḥrem eyler
Âdemi 'âlim-i 'âlem eyler
***49
- [s. 4.] **[Tevhîd]**
- Ḥaḳ Te'âlâ o ilâh-ı tâhir
Ḥâlîḳ-ı kevn ü mekân ol Ḳâdir
- O ki cân-baḥş-ı ten-i insândır
Bir avuç topraḡı feyz erzândır
- O ki luṭfiyla şuyı gökte tutar
O ki ḳahrıyla olur tûfân-bâr
- O ki zînetde tanzîm-i fezâ
O ki envâr-res-i arz u semâ
10. Devr-fermâ-yı nücûm u meh ü mihr
Seyr-i meges âmir-i ecrâm-ı sipihr
- Birdir aşlâ aña yoḳdur emşâl
İki 'âlem aña bürhân-ı celâl
- Ḥamd, Allâh'ıma bî-ḥadd ü 'aded
Kim odur Vâḥid ü Vehhâb u Şamed
- Şükür, in'âmına, iḥsânına çok
Çünkü başka bize bir Mün'im yoḳ
- [s. 5.] **[Na't]**
- Ḥâzret-i faḫr-i rûsul faḫr-i cihân
Muştafâ nâm u Muḫammed 'ünvân
15. Zât-ı maḥbûb Ḥudâ-yı Maḫmûd
Ḥâzret-i Aḫmed müştâḳ-ı Vedûd
- O ser-efrâz-ı resûlân-ı ilâh

⁴⁹ Osmanlı Türkçesi ile basılmış eserin, bölüm aralarındaki yıldız işaretleri ve beyitlerde kullanılan noktalama işaretleri çeviri yazıda aynıyla muhafaza edilmiştir.

Ḥilḳat-i ‘āleme *levlāk*⁵⁰-i güvāh

Ki o ser-saṭr-ı kitāb-ı insān
Ki o dībāce-i mevcūd u nihān

Ki o şīr-āzāde şuḥf-ı ümem
Ḥātīme-baḥş-ı risāletdir o hem

Ki o fermān-revā-yı Mennān
İki iḳlīm üzere ol sulṭān

20. Vāzı‘-ı şer‘-i şerīf-i ümmet
Nāşir-i ḥükm-i münif-i sünnet

Ki o peygamber-i muḥtār-ı Ḥudā
Şalavāt ile selām olsun aña

Ola hem vāşıl-ı pīş-i cennāt
Āl ü evlād-ı resül üzre şalāt

[s. 6.]

[Medḥ-i Çehār-yār]

Çār-yār-ı güzīn ü aşḥāb
Nezdine de irişe hem bu ḥiṭāb

Dīni anlardır iden böyle büleñd
İctihādātını Ḥaḳ itdi pesend

25. Olalım anlar için şubḥ u mesā
“Raḍiyallāhu Te‘ālā” gūyā

[Medḥ-i Sulṭān Ḥamīd]

Şehriyār-ı ḥaşem-ārā-yı serīr
Tāc-dār-ı ḥükm ü pür-tedbīr

O ki eslāfına faḥr u ser-tāc
Luṭf-ı deryā vü mürüvvet-i emvāc

Bir küçük luṭfi deger biñ dehre
Bir büyük devlete olmuş behre

⁵⁰ Bu kelime, kudsî hadis olup olmadığı şüpheli olan “Sen olmasaydın, sen olmasaydın (ey Muhammed), felekleri yaratmazdım.” mealindeki “Levlāke levlāke le-mâ halaktü'l-eflāke” sözünden iktibas edilmiştir. Mehmet Yılmaz, Kültürümüzde Ayet ve Hadisler. (İstanbul: Kesit Yayınları, 2013): 456.

- [s. 7.]
30. Ğark ider ni'metine milletini
Gösterir şefkat ile şevketini
35. 30. Kâlbi ilhâmîna ser-i hüküm
Fikri meşgûl-ı nizâm-ı 'âlem
- Yedidir menbâ'-ı cûd u ihsân
Dest-gîr-i 'aceze, hâtem-şân
- Ya'nî ol Hâzret-i Sultân Hamîd
O hilâfet-mağar, ol şâh-ı ferîd
- Ķudsiyetle melik-i mülk-i âbâd
Evliyâ-sîret ü aktâb-ı nihâd
- 'Aşr-ı şâhâneде yazdım bir eşer
'Ömr-i şâhânesi olsun evfer
35. Ola milyonla eşerler zâhir
Nice hayrâta o kim bâ'îşdir
- ***
[Sebeb-i Te'lîf]
- Şâhib-i hilye o timşâl-i zekâ
Ya'nî Hâkânî bî-mişl ü dehâ
- Naẓm ile vaşf-ı nübüvvet itmiş
O hülûşuyla cinâna gitmiş
- Şâd ola rûhı cinânda haqqâ,
Oķunulduķca virir câna şafâ
- [s. 8.]
40. Eylemiş mest anı 'aşķ-ı Hâbîb
Cur'a-nüş olduğı demde o lebîb
40. Anı ol bâde ki bî-hüş itmiş
Ķayreti vaşfi ferâmüş itmiş
- Eyledim işte bunu der-'uhde
Naẓm-ı târîh-i rûsul itmekde
- Her nebîye yazaraķ ayrı fuşûl
Minnetu'llâha merâm buldı huşûl
- 'Aczimi mu'terefim ser-te-ser

Bu kitâbım dağı işbât eyler

İştihâr itme degildir fikrim
Var benim sâdece şu bir fikrim

45. Çıka bir ehl-i hüner meydâna
Koya bir şöyle eşer meydâna

Ola maqbûl-i cihân ol eşeri
Yayıla ‘âleme şıyt-ı hüneri

Olayım fağır ile ben de rüşen
Göre teşvîkimi ‘âlem-i ağsen

[s. 9.] Sebeb-i mağfired olsun diye ben,
Eyledim haşr-ı zamân u dil ü ten

Eylesün luţfına erzân âmîn!
Müste‘ânım olan ol Rabb-i Mu‘în

[s. 10.] **İntibâh**

50. Gelecek vaqt-i hesâb u mîzân
Müncî’-i ‘abd o dem ancak îmân

Ne ‘aceb meclis olur bilseñ o dem
Kimi mağmûm, kimisi hurrem

‘Arşa-i maşşere ümmet tolucağ
Kimi handân, kimi giryân olucağ

Açılup defter-i a‘mâl-i beşer
Kurulup bezm-i ‘adâlet yer yer

O zamân perde-i gaybî açılır
O feżâyâ dađı nûrı saçılır

55. Şoracağ halka muhaqqâğ Allâh
‘Amelin hâkim-i muţlâđ Allâh

İşte ol dem ki me‘âşî çokdur
Bî-‘azâb cennete girmek yoğdur

Yoğ, ‘ukûbetsiz de girer Firdevs’e
Mazhar-ı ‘afv-ı Hağ olmuş kimse

[s. 11.] ‘Afv u gufrânı nihâyetsizdir

Merhamet Tañrı'sıdır yok eşi bir

Lâzım ümîd bu yolda kıluna
Havfsız lîk ne mümkün buluna!

60. Bâ-huşûş âh bu nâ-çiz kılı
Rû-siyâhâne cesed-hîz kılı

O ki âlûde-i çirk-âb-ı günâh
Ya'nî **Gavsî**-yi kerem-h^vâh-ı ilâh

İdiyor 'afvını her ân ricâ
Döküyor eşk-i terin şubh u mesâ

Bizi 'afvı ile kılsun gufrân
Oluruz yoksa düçâr-ı hûsrân

[s. 12.]

Hilkat-ı 'Âlem

[Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün]

"Küntü kenzen..."⁵¹ mâ'nâ-yı kudsîsi üzre ol ilâh
'Âleme bildirme zâtın istemiş bî-iştibâh

65. Eylemiş ibdâ' ya'nî kâ'inâtı cümle Haq,
Bilsün Allâh'ın diye hâk u sipîr-i nüh tîbâk

Eylesün tevhîd meskûn-ı semâvât u zemîn,
Hikmeti üzre yaratmışdır cihâmı ol Mu'în

Qavl-i *Kur'ân* üzre altı günde ol Perverdigâr
Eyledi icâd-ı 'âlem bi't-tamâm ol Kirdigâr

Lâ-mekândır bî-gümân ol Hâzret-i Rabb-i 'Alîm
Yok idi hiçbir şey andan gayrı vardı ol Kerîm

Evvel ü âhîr qabûl itmez taşavvur Zü'l-celâl
Yokluğu yokdur ezelde varlığı bulmaz zevâl

70. İtdi halk ervâhı vaqtâ ol ilâh-ı Müste'ân
Ol ezel şân ü ebed mevcûd olan Rabb-i cihân

⁵¹ Kutsî hadis veya uydurma hadis olduğu rivayet edilen bu iktibasın tam metni ve manası şöyledir: "Küntü kenzen mahfiyyen fe-ahbebtü en u'refe fe-balektü'l-halka li-u'refe (li-ya'rifûnî)" "Ben, gizli bir hazine idim, bilinmeyi diledim, bunun için (beni bilmeleri için) yaratıkları yarattım." Yılmaz, *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler*, 396.

Dizdi şaf üzre ol ervāḥa ilāh itdi ḥiṭāb
Kim (*elēst...*)⁵² oldı mücerred ol ḥiṭāb-ı Müsteṭāb

[s. 13.]

Ol ḥiṭāb-ı ‘izzete virdi cevābı ser-te-ser
Bir ṭarāf ervāḥdan Allāh’ı taṣdīk itdiler

İtmedi bir zümre taṣdīk ‘ubūdiyyet-i merām
Oldılar anlar da ol ḥāletle küfr içre müdām

Mü’min ü kāfir seçildi rūḥlardan ol zamān
Maḥzar-ı ḳāl-i ezel dünyādaki hep merdümān

[Fā‘ilātün Fā‘ilātün Fā‘ilün]

75.

Girmeden şürete ervāḥ, Ḥudā
O zamān eyledi tā‘yīn-i ḳazā

Dindi taḳdīr ü ḳader bu ḥāle
Maḥzār elbette beşer bu ḥāle

Bütün a‘māl muḥarrir levḥā
Bütün aḥvāl muḳaddir revḥā

Zerrece bir ḥareket ḥükm-i ḳader
Gerek ol ḥayr, gerekse ola şer

Ba‘zı düşvārca ḥālet vardır
Aña şabriñda sa‘ādet vardır

[s. 14.]

80.

Meşelā ḳāh-ı belāya düşürür
Yine sen ḥamd ile ḥāke yüzi sür

Luṭf u iḥsānına pāyān yoḳdur
Nā‘ili olmadıḳ insān yoḳdur

[s. 15.]

Ḥalk-ı Ādem ü Havvā

Ḥilḳat-ı Ādem ‘Aleyhi’s-selām

[Mefā‘ilün Mefā‘ilün Mefā‘ilün Mefā‘ilün]

⁵² Bu kelime A‘rāf suresinden iktibas edilmiştir. Kelimenin zikredildiği ayetin meali şöyledir: “Hani Rabbin (ezelde) Ādemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ demişti. Onlar da, ‘Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)’ demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, ‘Biz bundan habersizdik’ dememeniz içindir.” (el-A‘rāf 7/172).

Cenâb-ı Kâdir-i muṭlak yaratdı cümle eşyâyı
Kalem, levḥ ü cehennem, cenneti, dünyâyı, 'ukbâyı

Ḥitâma irdiginde bu irâdât-ı ilâhîyye
İrâde itdi ḥalk-ı Âdem'i zât-ı ilâhîyye

Melekler ḥalk olunmuşdı buyurdu anlara i'lâm,
Yaratmaḥ istedigini bir ḥalîfe eyledi ifhâm

85. Tıyunca bu ḥitâb-ı 'izzeti cümle ferîştehler
Ḥudâyâ ictisâr itdi su'âle şöylece yek-ser:

[Mef'ûlü mefâ'ilü mefâ'ilü fe'ûlün]

"Biz ḥamdiñ ile, zikriñ ile şâm u seḥergâh"
"Taḳdîs ideriz zât-ı ulühiyyetiñ Allâh!"

"Ḥâl böyle iken sen yine eylersin irâde"
"Bir kimse yaratmaḥ ki düşer baḡy ü fesâda"

[s. 16.]

"Ḥûn-rîz olacaḡ, eyleyecek zâtıña 'işyân"
"Dünyâya gelüp nesli anıñ ya'nî ki insân"

"Bir böyle 'aceb zümre mi taḥlîḡ dilersin?"
"Ol âfet-i dünyâyâ mı ta'lîḡ dilersin?"

[Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün]

90. Bu güft ü gūya karşı titredüp eflâki dehşetle
Cevâb-ı Ḥaḡ şudür itdi şu tarz üzre mehâbetle

[Mef'ûlü mefâ'ilü mefâ'ilü fe'ûlün]

"Olmaz size mâ'lüm o ḥikmetlerim aṣlâ"
"Zâtım bilirim andaki aḥkâmımı ḥaḡḡâ"

"Ḥalk itmedeki ḥikmet anı nice 'ayândır"
"Ancaḡ size ol ḥikmet ise ser-nihândır"

[Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün]

Şimâḡ-ı câna irdikde kelâm-ı Ḥaḡ surâdıḡdan
Ḥamüş oldu bütün ehl-i semâ havf itdi Ḥâlîḡ'dan

Ḥülâşâ Ḥaḡ ḡurı balçıḡdan itdi bir cesed terkîb
Yaratdı çâr-'anâşır üzre ḡıldı Âdem'i tensîb

- [s. 17.] 95. İdüp rûh-ı ilâhîsin aña nefh eyledi ihyâ
Bütün esmâ-yı mevcûdâtı tâ'lîm itdi hem Mevlâ
- Olunca rû-nümâ zinde hemân ol nüshâ-i kübrâ
Melekler oldılar Hakk'a muhâtab şöyle ser-tâ-pâ
- "Ta'dâd idiñ esmâsını mevcûdlarıñ siz!"
"Sâbıkdaki sözde siz eger şâdik iseñiz!"
- Ferîsteh cümleten oldı kuşûrun mu'teref ol ân
Kılup 'arz-ı tazarrû' şöyle cehlin eyledi ityân
- "Sübhâneke lâ 'ilmelenâ..."⁵³ bilmeyiz el-ħağ!"
"Bildirseñ anı biz biliriz böylece ancağ!"
100. Hudâ fermân kıldı Âdem'e ihbâr-ı esmayı
Şafıyyu'llâh şaydı anlara esmâ-yı eşyayı
- Bütün maħcüb kaldı ol melekler piş-i Mevlâ'da
Görünce ol ħalîfe kim olur esmâyı ihşâda
- [s. 18.] Beyân itdi Hudâ mâfi'z-zamîrin anlarıñ süsü
Dimişlerdi tenâm için "Hakk'a yarar mı bu?"
- Şafi'niñ kıldığın neslin müşerref nûr-ı Aħmed'le,
Nice peygamber ü aşhâb u şâlihlerle bi'l-cümle,
- İdince anlara inbâ'-ı ilâh zü'l-ħikem der-ħâl
Bütün taşdığ itdi ħikmet-i Hakk'ı ħalup da lâl
105. Şafi'ye secdeyi emr itdi bundan soñra ol Mevlâ
Melâ'ik şaf şaf oldı emr-i Hakk'ı eyledi îfâ
- Fağat iblîs itdi imtinâ'-ı secde kibirinden
İbâ' itdi aña da ol Hudâ fermân itmişken
- Mu'âhiz oldı şeytânı şu yolda ħâlîk-ı 'âlem
Didi şöyle o matrûd u la'îne ħağ hemân ol dem
- "Bî-vâsıta ħağ itmiş iken Âdem'i zâtım,"
"Ya'nî yed-i ħudret itmiş iken anı kâ'im,"

⁵³ Burada Bakara suresinden iktibas yapılmıştır. İktibas edilen ayet meali şöyledir: "Melekler, "Seni bütün eksikliklerden uzak tutarız. Senin bize öğrettiklerinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur. Şüphesiz her şeyi hakkıyla bilen, her şeyi hikmetle yapan sensin" dediler." (el-Bakara, 2/32).

- "Neyidi ki saña oldı aña secdeye mâni'?"
"Söyle ne için, neydi 'aceb ol şeye mâni'?"
- [s. 19.] 110. Bu isticvâba itdi şöylece izhâr-ı istikbâr
O şeytân-ı la'în, ol ser-keş-fermân u bed-girdâr
- İtdiñ beni âteşden anı halk çamurdan
Ben âhyârım elbet idemem secde aña ben
- Didi vaktâ ki şeytân bu kelâmı kibr ü naḥvetle
O dem kırb-ı Hudâ'dan tãrd idildi la'n ü nefretle
- O demden oldı nesl-i Âdem'e iblîs de düşmen
Tedârik eyledi igvâ vü idâlâlaten ol demden
- [s. 20.] **Hilkat-ı Havvâ 'Aleyhi's-selâm**
[Mef'ülü Mefâ'ilün Fe'ülün]
- Vaktâ ki Hudâ-yı gayb-ı 'âlem
İkrâm-ı Şafî'yi kıldı itmâm
115. Cennâtına dâhil itdi soñra
Elṭâfına nâ'il itdi soñra
- Ġarḳ oldı şafâ vü zevke Âdem
Şâdî ile tãldı şevke Âdem
- Her istedigı aña müheyyâ
Her emrin ider melâ'ik ifâ
- Yalnızlık için Hudâ'ya yalnız
Bed' eyledi iştikâya yalnız
- Hem-cinsini ârzü idince,
Vâdi-yi şikâyete gidince,
120. Hâḳ kıldı o maḳşadında erzân
Havvâ'yı aña idüp de iḥsân
- Cennetde uyurdu bir gün Âdem
Yoḳdu aña ḥ'âbdâş u hem-dem
- [s. 21.] İtmeksizin ol Şafî'yi âgâh
Havvâ'yı yaratdı enver Allâh
- Ol mâh-ruḥı ten-i Şafî'den

Ḥalk eyledi ol ilāh-ı aḥsen

Ādem daḥi oldı fāriḡ-i h'āb
Ol mihr-cemāli gördi pür-tāb

125. Ḥayretle aña nigāh kıldı
Biñ ḥamd ile ilāh kıldı

Bu luṭufdan Ādem oldı memnūn
Bir his ile ol dem oldı meftūn

Deryā-yı fu'ād geldi cūşa
Emvāc-ı vedād geldi cūşa

Birlikde Ḥudā'ya kıldı secde
Ādem'le refīḡi geldi vecde

Ol gül-ruḡa sordı ismin Ādem
(Havvā!)yı cevāb aldı ol dem

130. Āḡāz-ı muṣāḥabet olundu
Bir ḥaylī mülāṭefet olundu

[s. 22.] Yek-dīgere 'āşık ol iki cān,
Tezvīc kıldı Ḥaḡ'dan ol ān

Elṭāfına zāmm ile cinānı,
Ḥaḡ eyledi anlarıñ mekānı

Min-ba'd behiştde kıldı
Bī-ḥadd şafā vü zevḡ alındı

Virdikde cinānı anlara cāh,
Virmişdi şu emri lākin Allāh

[Mef'ülü Mefā'ilü Mefā'ilü Fe'ülün]

135. "Cennātımı virdim size zevḡ itmege ancak"
"Bir şu şecer eşmārını itdim nehy-i muṭlaḡ"

[Mef'ülü Mefā'ilün Fe'ülün]

Bu emre mutāba'ātde anlar
Vā'd itdi ikisi de ber-ā-ber

Bir ḥaylī zamān geçdi böyle
Perhīz idildi andan öyle

[s. 23.]

Hubû-ı Âdem ü Havvâ

[Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün]

Yine bir gün uyurdu cennetde
Hayf! Âdem bulundu gafletde

Gez buyurdu refîkâsı ammâ
Gülşen-i cenneti hezâr-âsâ

140. Böyle iblîs maqşada irdi
Hayye şeklinde cennete girdi

Diyerek es-selâm yâ Havvâ
Başladı itmege anı igvâ

Müznib itdi şu yolda Mevlâ'ya
Didi şeytân ya'nî Havvâ'ya

"İder nehy Hağ bu şecerden neden?"
"Sizi eylerim diñle âgâh ben!"

145. "İden meyve ekl ol şecerden alup"
"Mü'ebbed yaşar cennet içre kalup"

[s. 24.]

Bununçün dirîğ itdi sizden Hudâ
İdin turmayup ekl şubh u mesâ

İşidince bu sözleri Havvâ
Kandı ekl eyledi anı hayfâ

Didi şeytân görünce kandığını
Anı gerçek sözünde şandığını

"Götür andan Şafî'ye de yiye tâ"
"Arkaşsız yimek revâ mı saña?"

150. Bu sözi söyleyüp de oldı nihân
Vesvese virdi böyle ol şeytân

Bir rivâyetde nahl idi ol ber
Bir de buğday idi anı dirler

Aldı el-kışşa ol yemişlerden
Gitdi nezd-i Şafî'ye pek rüşen

- Uyğudan eyleyüp anı bîdâr
Hâli itdi hikâye ol dil-dâr
- [s. 25.] Ba'de itdi ekle çok ibrâm
Eyleyüp kendi eklini i'lâm
155. Buña Âdem qanâ'at eylemedi
Evvelâ ekle cür'et eylemedi
- Didi "şeytândır saña o gelen"
"İster ol Hâk'dan olmamız ahen"
- "Yiyemem ben Hudâ ki nehy itdi"
"İstedigiñ kadar sen ekl it di"
- Tuydı vaqtâ bu sözleri Havvâ
Bî-nihâyet Safî'ye kıldı ricâ
- Dil-i Âdem'de taşdı kılzüm-i ved
Kılmadı tâbı itmege anı red
160. Kerhen eñ soñra ol dañi yidi hayf
Yidi ammâ ki çü zamân didi hayf
- Ya'nî ol meyveyi yidikleri ân
Kıldılar şevbsiz hemân üryân
- [s. 26.] Der-'akab hil'at-i cinâmı Hudâ
Arkasından çıkardı vâ esefâ
- Berg-i cennetle neng ü şermenden,
Kıldılar ağlaşup da setr-i beden
- Vahy-i heybetle ser-nümâ olaraq,
Eyledi anları mu'âheze Hâk
165. Didiler "merhamet kıl âh bize!"
"Eyledik zulum biz bu nefsimize"
- Düşdiler zârî vü emâna hemân
İtdiler Hâk'a çok ricâ giryân
- Kıldılarsa ne rütbe istiğfâr
İtmedi 'afv anları Qahhâr
- Âhir ol Hâk-ı vâcibe'l-ibcâl
Rûy-ı arz üzre eyledi inzâl
-

- İndi arz-ı Serendîb'e Âdem
Cebel-i Nûd üzre bî-hem-dem
- 170.** İndi Havvâ da Cidde'ye o zamân
Çıkdı eflâke âh ile efgân
- [s. 27.] Âdem indikde rûy-ı gâbrâya
Çok zamân tevbe itdi Mevlâ'ya
- Hağ'dan itdi telakki-i kelimât
Mağfîret-cüy oldı öyle o zât
- Oldı maqbûl-i Hazret-i Ğaffâr
Tevbe kim eyliyordı leyl ü nehâr
- Geldi bir vahy-i Hağğ aña nâ-gâh
Şâd-mân oldı ol Şafiyu'llâh
- 175.** Mekke'ye 'azmini buyurdı Hudâ
O daği eyledi anı icrâ
- Gitdi ol cânibe Şafî vaqtâ
Buldı Havvâ'yı kıldı Hağğ'a şenâ
- Nâ'il-i vuşlat oldı ol iki cân
Oldı birlikde sâcid-i Sübhân
- Ṭurdılar böyle haylî gün orada
Emrine intizâr için orada
- [s. 28.] **Ķâbil ve Hâbil**
- [Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün]**
- Hağ Te'âlâ o Hudâ, ol keremi bî-pâyân
Diledi kim çok ola dehrde nesl-i insân
- 180.** İtdi fermânını İfâ anıñ Âdem şöyle
Oldı sâ'isi bu emriñ ṭutarak ol böyle:
- İtdi Havvâ'yı teğaşşî o Şafî-yi Raḥmân
Ṭuydı Havvâ daği bir haml-ı hafifi ol ân
- Batn-ı evvelde bu hâl üzre toğup Havvâ'dan
Geldi Ķâbil ile bir tev'eme-i mâh-beden

Oldı şānī-i teğāşşiyede yine tev'emler
Ki o Hābil ile birlikde aña bir h̄vāher

Batn-ı 'iştirinde bu tarz üzre kırk dane
Kız, oğul eyledi tevlīd o Havvā Ana

185. Batn-ı dīgerde toğan bir kız ile bir erkek,
İzdivāc eyleme meşrū' idi Haḫ' dan bī-şek

İtdi bu şer'ī Şafī Kābil ü Hābil'e beyān
Alalar yek-dīgerin h̄vāherini böyle hemān

[s. 29.]

Kıskanup Hābil'i Kābil bu işde hayfā!
Eyledi ol iki kardaş birbiriyle gāvḡā

Virmemek h̄vāheri Kābil ki ol kurdı,
Kardaşı Hābil'i öldürdi nihāyet urdı

Bādī-i fi'l-i kıtāl oldı cihānda Kābil
Evvelā kardaşına olması ile kātīl

190. İtdi vaktā ki o Kābil bu fi'l-i ḫasedi
Oldı vālih ne yapa şimdi bu mürde cesedi

Emr-i Hādī'yle inüp ḫāke bir iki karga
Kābil'e karşı turup eylediler bir gāvḡā

Biri öldürdi dīger kargayı, ḫāki kazarak
Eyledi defin o yerde anı şoñra el-ḫaḫ

Gördi bu ḫāl-i 'acībi o zamān kim Kābil
Didi efsūs u dirīḡ kendisine ol kātīl

İ'tirāf eyledi 'aczin o beşerlikde hemān
Zāḡı taḫlīd ile ḫāki kazarak itdi nihān

195. Görmedi fā'ide Kābil ki katlinden anıñ
Gördi göñlünde hem āşār-ı ḫazīniñ o qanıñ

[s. 30.]

Kendine eyledi bir ḫaylī 'itāb u tekdīr
Nādimetriyle olup ḫāline her-gāh nefīr

Vālid ü vālidesi eyledi andan nefret
Kaldı Kābil bu şüretle hemān pür-zücret

Vefāt-ı Âdem ü Havvā

[Mef'ûlü Fâ'ilâtü Mefâ'ilü Fâ'ilün]

- [s. 31.] Beş sâl katl-i Hâbil'i geçdikde ol zamân,
Oldı cihândan Şafî-i bü'l-beşer nihân
- Sinni bulunca yüz otuzu Âdem'in o dem,
Togmuşdı oğlu Şît'i bu yıl içre bâ-quadem
200. 'Ömrü tokuz yüz otuza bâliğdi ol zamân
Kim oldı 'âzim ü vâşıl-ı Firdevs ü cinân
- Ĥîn-i vefâtıda Şafî kırk biñ nefer veled
Terk itdi zümre-i kâfir ü mü'min Şamed
- Aldı Şît oğlu da cesedini defn itdi bir
Küh-ı Ebî Kubeys'deki gâr içindedir
- Zâhir olunca Tûfân, Nûh ol peygamberiñ,
Aldı gemiye koydı tenin zât-ı enveriñ
- Tûfân, zâ'il oldığı dem aldı Nûh yine
Koydı getirdi kendisiniñ dâr-ı aşlına
- [s. 32.] 205. On şuhûf Âdem'e nâzil olmuşdı ol zamân
Kim dünyâda olurdı hayâta zeynter san
- Fevt-i Şafî'yi bir sâl geçdikde göçdi hem,
Ĥavvâ da gitdi dünyâdan uĤrâya bil o dem
- [s. 33.] **Ĥâzret-i Şît 'Aleyhi's-selâm**
- Eyledi vaqtâ Şafî 'Adn iline i'tizâm
Oldı cihâna nebî Şît 'Aleyhi's-selâm
- Yüz ile yetmiş beşe geldi yaşı ol zamân
Oğlu Enoş oldı bu sâlde zîb-i cihan
- Sini tokuz yüz on ikiye çeker oldı ser
Ol daĤi Firdevs'e bu sâlde itdi güzër
210. Koydı ebeveyniniñ medfenine ol veled
Ĥâzret-i Şît oldı ol yere karîn-i Şamed
- İrdi Enoş'uñ da yüz toĤsana sini o sâl,
Oldı o (Kînân)ı da tâli'-i kevn-i melal
- Yaşdaki (Kînân) yüz yetmiş kıldı vuşul,

Ƨođdı anıñ oğlı (Mehlā'il) i buldı Һuřul

Yüz otuz yaşına geldi bu kimse dağı
Oldı bu yılda vuķū'-yäfte fevt-i Şafı

[s. 34.]

Oldı da Mehlā'il'ıñ sini yüz altmış o dem
Ƨođdı anıñ oğlı Yared başdı cihāna Ƨadem

215.

Yared yüz altmış iki yaşda iken Ƨođdı Ber,
Ođlı anıñ da bu yılda adı Aĥnūĥ'dur

İsmine Aĥnūĥ da gerçi dinildi aña
Ĥazret-i İdrīs de nām-ı dığer Şānyā

[s. 35.]

Ĥazret-i İdrīs 'Aleyhi's-selām

[Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilün]

Meb'ūs olup ol Ĥazret-i İdrīs Ĥaĥ'dan 'āleme
Nāzil otuz řuĥf oldı hem Allāĥ'dan ol ekreme

Sini yüz altmış beş iken dünyāda ol peyĥamberiñ
Pırāyesi oğlı (Metuřelaĥ) oldı dehr-i ĥamberiñ

Bu ođlınuñ da sini yüz altmış beşe geldikte bir
Ferzendi Ƨođdı kim o maĥdumuñ da (Lāmek) isimdir

220.

Lāmek de yüz seksen yaşındayken Ƨoĥup Nūĥ Nebı
Mū'ciz-nümā-yı 'ālem oldı dehrde ĥurřıd gibi

İdrīs Peyĥamberdir eñ evvel yazan ĥāme ile
Evvel diken ol zātdır eřvāb ile ĥaftān bile

Sırr-ı semāviye anı maźhar ki itmiřdi Ĥudā
Hem üç yüz altmış beş yaşında oldı ol eflāk-cā

Ya'nı bu sinde zinde ĥāliyle anı luşf-ı ilāĥ
Ref' eyledi Me'vā-yı 'aliyyine ol bı-cāy-gāĥ

[s. 36.]

Ĥazret-i Nūĥ 'Aleyhi's-selām

[Fe'ilātün Fe'ilātün Fe'ilün]

Ƨıldı vaĥtā ki Ĥudā-yı 'ālı
İdrīs'i rāfi'-i cāy-ı 'ālı

225.

Cümle insānlar ol dem azdı

- Tâbi'-i emr-i ilâhî azdı
Şapdılar hayf dalâle anlar
Azalup râh-ı ilâhî anlar
Yapdılar el ile birçok ma'būd
Tapdılar anlara ol kavm-i 'anūd
Ved ü Nesr ismi ile çok eşnām
Hem Yeğüş ile Ye'ûk ol ecsām
Bunlara 'âbid olup nev'-i beşer
İ'tikâd eyledi ma'būd anlar
- 230.** "Gitmiyorlar ne için doğru yola"
"Acabâ bunda ne hikmetler ola?"
- [s. 37.] Diyerek nâzır-ı fermân idi Nûh
Kâdire hâzır-ı fermân idi Nûh
Hak'dan encâm gelüp emr-i metîn
İtdi meb'ûş olarak dâ'vet-i dîn
Aşmadı kimse kulağ sözlerine
Aldılar dürlü belâ gözlerine
Söylediyse ne kadar ol Hâzret
O kadar eyledi anlar nefret
- 235.** Anı ta'zîbe devâm eylediler
Yapdılar her ne merâm eylediler
Nûh ki nevhâ vü âhı itdi
'Arz-ı der-gâh-ı ilâhî itdi
Didi "Yâ Râb! Gice gündüz da'vet,"
"İderim kavmimi eyle rahmet"
"Virmedi fâ'ide aşlâ ba'sim"
"Olmadı müşmir-i ışgâ bahşim"
"Da'vetim başka netice virmez"
"Küfrü imhâya elim de irmez"
- [s. 38.] **240.** "Pa[r]mağıla tıkadılar güşü"
"Söyledim haylî kelâm-ı hoşı"

“Örtdiler başlarını şevb ile”
“Görmemekçün beni bir lahzâ bile”

“Bî‘ate kibr idiyorlar hayfâ”
“İdiyorlar uluña cevr ü cefâ”

“İderim da‘vete ikdâm yine”
“Gelmez İmâna ol aqvâm yine”

İtdi vaqtâ bunı ‘arz-ı Rahmân
Oldı anlar da belâya erzân

245. Ni‘am-ı Hakk’ı idüp Nüh Enbiyâ
İtdi bir haylî naşîhat icrâ

Diñleyen olmadı nuş u pendi
Söyledi Nüh Hudâ’ya şimdi

“Oldılar bunlar ilâhî kâfir”
“Saña ‘iştân idiyorlar vâfir”

[s. 39.] “Dilerim cümlesini sen maḥv it!”
“almasun dehrde bir ten maḥv it!”

Bed-du‘â eyledi kâfirler için
Oldılar berzede-i ahr bütün

[s. 40.] **Tûfân**

250. Şâdır oldı kim o emr-i ahhâr
Maḥv ola dehrde avm-i küffâr

Bir gemi yapmayı emr itdi Hudâ,
Nüh’una eyledi ifhâm-ı belâ

Başladı yapmaya keştîyi hemân
Uşdılar başına avmi o zamân

İtdiler bî-‘aded istihzâlar
azret-i Nüh buna şabr eyler

Gördiler kim gemiyi yapmada ol
Buldılar keştîye girmeklige yol

255. Oraya bevl ider oldı anlar
Oldılar böyle edebsizlik ider

- [s. 41.] Uğradı kavim bir hâl âfetine
Oldı dü-çâr uyuz 'illetine
- [s. 41.] Mübtelâ oldı aña hepsi hemân
İtdiler âh ile feryâd u figân
- Yine olmuşdı uyuz bir kimse
O gürûhdan adı mechûl kimse!
- Düşdi yâhud anı atdı dîgeri
Oldı âlûde aña pây u seri
260. Çıkdı şoñra oradan oldı iyi
Atladı hepsi görüp de bu şeyi
- Cümlesi üste, başa sürmek ile
Pâk itdiler o keştîyi bile
- İtdi bu hâlete anlar hayret
Bilmedi hayf anı bir hikmet
- Yine küfr üzre iderler ısrâr
Ġazâb-ı Hakk'a olurlar düçâr
- "Hani evvelce idi peygamber!"
"Şimdi olmuş bakıñız bir dülger"
265. Diyerek eylediler istihzâ
Oldılar cümlesi küfrân gūyâ
- [s. 42.] Didi kim Nûh o kâfirler için:
"Gülerim ben de size şoñra bütün"
- "Gelecek âfet-i Qahhâr size"
"Qahr idüp bakmayacağ nâleñize"
- Tâm bulduğda bu sözler ol ân
Mây-i tennürdan oldı cüşân
- Geldi şu yolda o emir Nûh'a
O Nebî'ye, o ferişte-rûha
270. "Ġarğa düçâr olandan alma!"
"Hem de küffâr olandan alma!"
- Almadı Nûh da qopdı Tûfân
Çıkdı deryâya inerken bârân

- Çift olmak üzere her cinsden
Nûh aldı hayvân u insândan
- Bindi yetmiş beş er olmuşdı tamâm,
Gemiye, müslim olan buldı selâm
- [s. 43.]
275. Kâpladı çünkü şehâb-ı zulmet,
Cihet-i erba'ayı pür-dehşet
- Yağdı ol rütbe ki bārân-ı belâ
Şanki Tûfân'a garîk oldı semâ
- Veled-i Nûh ki Ken'an'dı adı
O ki âb-ı ecele çok şuşadı
- Pedere kaçdı itâ'atden ol
Oldı hayf ehl-i dâlâletden ol
- Babası söyledi "Oğlum! Gitme,"
"Reh-i nâr-ı fitneye rağbet itme!"
- Yâm "Hıfz, eyleyecek bir bâğa,"
"Giderim, ya çıkarım bir tağa,"
280. Didi "Ben böyle necâta irerim"
"Ya ki deryâ-yı belâya girerim"
- Didi vaqtâ ki o, mevc-i hâ'il
Veled ü vâlide oldı hâ'il
- İtdi ol mevc kapup Yâm'ı garîk
Anı mağrûklara itdi refîk
- [s. 44.]
285. Yüzmeye başladı keştî yemde
Tağ gibi tağalar üzere hem de
- İtdi bārân-ı felekden cereyân,
Çeşme-i arzda itdi feverân
- Gezdi kırk gün o sefine şöyle
Rüy-ı bahır üzere dem-â-dem böyle
- Oldı mağrûk o ehl-i küfrân
Oldılar çünkü bu hâle şâyân
- Didi Allâh ki arzâ "Şuyu yut!"
-

- Didi Allâh semâya “Şuyu tut!”
- Şuyunu tutmaya bed' itdi semâ
Başladı hâk daği yutmaya mâ
- Gitdi Tûfân-ı belâ-yı tuğyân
Mü'minîn eyledi Hâk'â şükrân
- 290.** Bitdi vaqtâ ki şular keştide
Turdı re's-i cebel-i Cûdî'de
- [s. 45.] Kıldı fermân Hudâ-yı Raḥmân
Karaya çıkmasını Nûḥ'ıñ o ân
- Çıkdılar ol gemiden Nûḥ ile kavm
Pek selâmetle yer eyler idi nevm
- Bādî-i yâd-ı belâ olmak için,
Halka 'ibret için 'âlemde bütün,
- Turdı bir ḥaylî zamânlar böyle,
Cebel-i Cûdî'de keştî öyle
- 295.** Elli yaşında rivâyet olunur
Bi'seti böyle hikâyet olunur
- Yaşı altı yüz idi ol demler,
Ki zuhûr eyledi Tûfân'dan eşer
- Üç yüz elli sene soñra eyvâh
Nûḥ'ıñ rûḥını aldı Allâh
- Ârzü kıldı Hudâ-yı 'âlem
Nesl-i Nûḥ'dan ide tekşîr-i âdem
- [s. 46.] Dinilir Nûḥ'a ikinci Âdem
Oldı bu nâmı da zîb-i 'âlem
- 300.** Sâm, Hâm, Yâfeş adıyla var idi
Mü'min-i Hâk o Nebî'niñ veledi
- Türedi nesl-i beşer bunlardan
Aldı 'âlem daği fer bunlardan
- (Birinci kısmıñ soñı)**
- ✻ ✻ ✻

A HISTORY OF THE PROPHETS IN VERSE: ŞEVKET GAVSÎ'S HISTORY OF THE PROPHETS

 Ramazan ÇELİK^a

Extended Abstract

The books known as *kıyas-ı enbiya* or the history of prophets generally describe the creation of the universe, the life stories of the prophets starting from the first human being and the first prophet Hz. Adam to the last prophet Hz. Muhammad (peace be upon him) and the exemplary events that happened to their people. The aim of these works is for people to take lessons from the events narrated and to turn away from evil and towards good. Some books written in this genre include the lives of all the prophets mentioned in the *Qur'an*, while others tell the stories of one or a few prophets such as Prophet Yusuf, Prophet Suleiman, and Prophet Moses. Wahb b. Munabih (d. 110/728) was the first author to write a work in the genre of short stories. The authors who wrote the first independent works in this field were Kisâî (d. 189/805) and Sa'lâbî (d. 1035). Later works on the history of the prophets are translations or summaries of the works of these two authors.

In addition to Arabic and Persian short stories, Turkish verse and prose short stories were also written. Taking its source directly from the Holy *Qur'an* and fed by hadiths, holy books and elements of oral culture, the genre of short stories of the Prophets has been one of the most important sources of Turkish Islamic literature. The first known Turkish work in this genre was written by Rabgûzî Nâsiruddîn (d. after 710/1310) under the title *Kıyasü'l-enbiyâ*. After this first work written in prose in Khwarezm Turkish, Ali Şir Nevâyî's (d. 906/1501) *Târih-i Enbiyâ ve Hükemâ*, also written in Eastern Turkish, draws attention. Apart from these works, many short stories in verse/novel form were written in Turkish literature. Most of them are translations of the works of Kisâî and Sa'lebî, and there are many Turkish short stories in libraries, whose author, translator, and author are known or

^a Asst. Prof., Erciyes University, ramazancelik129@gmail.com

unknown. In addition to detached works in this field, there are also examples in which qisas al-anbiya are narrated in a part of the work in masnavis or divans. Most of the qisas al-anbiya written in our classical literature are in prose. The oldest Turkish *Kısas-ı Enbiyâ* written in verse belongs to the 16th century poet Hindî Mahmûd (d. after 987/1579?). During the Abdulhamit II and Constitutional Monarchy Periods, between the years 1315/1898-1338/1920, there is an increase in the number of works related to the kısas-ı enbiya genre in our literature. One of the Turkish works written in this period is Şevket Gavsî's *History of The Prophets in Verse*.

The work was printed in Istanbul in 1313/1896 at Istepan Printing House in Ottoman Turkish and Arabic alphabet. In the work, the first part of which is available for now, the stories of the prophets from Hz. Adam to Hz. Hud are told under 11 headings, starting from the creation of the universe. The 301 couplet work, which begins with a verse about the besmele, is written in the form of mesnevi verse and in aruz meter. The work, which continues with sections of tawhid, naat, çehar-yar and eulogy to Sultan Hamid in accordance with the tradition of classical literature, is 46 pages long. At the beginning of the work, the poet Gavsî Bey states that he took the Hilve author Hâqânî Mehmed Bey (d. 1015/1606) as an example, that he wrote his work with the intention of being a means to be remembered with good deeds as Hâqânî did, and that he thought to write a chapter for each prophet. However, since the other chapters mentioned by the artist are not available in the libraries, we have no information about the rest of the work except for the first chapter.

In the *History of The Prophets in Verse*, the classical masnavi tradition continues to a great extent. The first five couplets titled Bed'-i kelâm are a section in the form of a besmele-nâme (1-5). The next eight couplets are a poem of tawhid (6-13). The following nine couplets are na't for the Prophet (pbuh) (14-22), followed by three couplets of çehar-yâr na't (23-25). The next ten couplets are a eulogy to Sultan Abdulhamit (26-35). In the fourteen couplets following the eulogy, the reason for the writing of the work is emphasized (36-49). The section of Munajat differs from the classical order in the masnavi tradition. In the fourteen couplets titled Intibah, the poet expresses his helplessness, flaws and sins and seeks forgiveness from God Almighty (50-63). In one couplet in the section, the poet uses the pseudonym Gavsî. The main subject starts from the 64th couplet. Each of the 11 headings in the manzum is devoted to a particular subject or a parable of a prophet.

In general, a clear, understandable style and sincere language are used in the work. Although some couplets include ornate, artistic expressions typical of

the Servet-i Fünun Period, it can be said that a clear and simple expression is preferred throughout the work. A plain language and style in the couplets with paraphrased narration, and artistic expression in the sections with dense adjectives draw attention. There are also couplets with Arabic and Persian phrases. Although *fe'ilâtun fe'ilâtun fe'ilun* pattern of the bahr al-rammel is used throughout the work, different patterns of the aruz meter are included.

In this study, the first part of Dâniş-zâde Şevket Gavsî's *History of The Prophets in Verse*, which is mentioned in the sources but there is no study about it, is analyzed in terms of form and content, the translated text of the work is given, and it is aimed to bring it to the literature.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Kısas-i Enbiya, Şevket Gavsî, Poem, Masnavi.



Peer-review: External, Independent.

Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Author Contributions:

Concept: RÇ; **Conceptualization:** RÇ; **Literature Search:** RÇ; **Data Collection:** -; **Data Processing:** -; **Analysis:** -; **Writing – original draft:** RÇ; **Writing – review & editing:** RÇ.

3. Ethics approval:

Not applicable.

4. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.





bilimname 52, 2024/2, 655-685

Research Article

Received: 05.26.2024, Accepted: 10.30.2024, Published: 10.31.2024

doi: 10.28949/bilimname.1490273

THE ROLE OF GENERATIVE ARTIFICIAL INTELLIGENCE IN MANAGING SPECULATIVE FINANCING RISKS IN ISLAMIC BANKS

 Eşref DEVABE^a

Abstract

Artificial intelligence (AI) has witnessed unprecedented growth, driven by technological advancements, data proliferation, and the increased precision of machine learning models. The role of AI has expanded beyond merely understanding our environment to actively shaping it, with generative AI, in particular, emerging as a critical tool. Generative AI produces new, innovative content across various fields, including finance, where its applications are transformative. In Islamic banking, early theorists emphasized *mudaraba*, a profit-sharing mechanism, as a means to effectively mobilize resources for economic and social development. *Mudaraba* financing promotes fair income distribution and provides a viable way to gather investment capital and allocate financial resources. However, despite its theoretical advantages, *mudaraba* financing is relatively limited in modern Islamic banks. The primary reason is the associated risk management challenges, which impact the banks, clients, and broader environmental factors, creating an urgent need for effective, practical solutions. This research investigates AI in general and generative AI in particular, focusing on their potential role in managing the risks inherent in *mudaraba* financing within Islamic banks. It aims to understand how generative AI applications can help mitigate these risks, allowing Islamic banks to protect their funds and broaden their focus beyond traditional debt-based financing. Adopting a descriptive-analytical methodology, the study first describes generative AI's mechanisms, then examines the specific risks of *mudaraba* financing, and finally analyzes AI's role in managing these risks. By integrating technological advancements, this research seeks to open new avenues for sustainable growth in Islamic finance, enabling Islamic banks to safeguard their investments while supporting broader economic development.

Keywords: Islamic jurisprudence - Generative Artificial Intelligence - Islamic Banks - *Mudaraba* Financing - Risk Management.

^a Assoc. Prof., İstanbul Sabahattin Zaim University, ashraf.dawaba@izu.edu.tr



İSLAMİ BANKALARDA SPEKÜLATİF FİNANSMAN RİSKLERİNİN YÖNETİLMESİNDE ÜRETKEN YAPAY ZEKANIN ROLÜ

Öz

Yapay zeka (YZ), hızlı teknolojik gelişmeler, veri hacmindeki artış ve çeşitlilik, bilgisayarların gücü ve hızı ile makine öğrenme modellerinin doğruluğu sayesinde büyük bir öneme sahip olmuş ve hızla büyümüştür. Artık makinelerin rolü sadece dünyamızı anlamakla sınırlı kalmayıp, aynı zamanda onu şekillendirmeye de güçlü bir şekilde katkıda bulunmaktadır. Bu bağlamda, yapay zeka teknolojilerinden biri olan üretken yapay zeka ön plana çıkarak makinelerin kullanıcılarla nasıl etkileşime girdiğini ve çeşitli alanlarda, özellikle finans alanında, yeni ve yenilikçi içerik ürettiğini göstermektedir.

İslami bankacılığın ilk teorisyenlerinin, yatırım yapılabilir nakit birikimlerini toplamada ve ekonomik ve sosyal kalkınma amaçları için mevcut mali kaynakları en iyi kullanım alanlarına dağıtmada daha etkili bir yöntem olarak gördükleri *mudaraba* (kar-zarar ortaklığı) yöntemine büyük önem verdikleri bilinmektedir. *Mudaraba*, ayrıca milli gelirin adil dağılımına doğrudan katkıda bulunur.

Ancak günümüzde İslami bankalarda *mudaraba* finansmanı sınırlı düzeydedir. Bu durum, gerek İslami bankaların kendileri, gerekse finansman müşterileri veya çevresel koşullar ile ilgili risklerin yönetilmesindeki zorluklardan kaynaklanmaktadır. Bu gerçeklik, pratik ve uygulanabilir çözümler gerektiren bir sorun teşkil etmektedir.

Bu araştırmanın amacı, genel olarak yapay zekayı ve özel olarak üretken yapay zekayı incelemek, ayrıca İslami bankalarda *mudaraba* finansmanı ve risk yönetimini teorik ve uygulamalı olarak ele almak ve bu bankalarda *mudaraba* finansmanı risklerinin yönetiminde üretken yapay zeka uygulamalarının rolünü ortaya koymaktır.

[Geniş Öz, çalışmanın sonunda yer almaktadır.]

Anahtar kelimeler: İslami hukuk, Üretken Yapay Zeka, İslami Bankalar, Mudaraba Finansmanı, Risk Yönetimi.



Introduction

In the name of Allah, the Most Gracious, the Most Merciful. Praise be to Allah, and peace and blessings be upon the Messenger of Allah, his family, companions, and all those who follow them.

Artificial intelligence (AI) has gained tremendous importance, growing rapidly with technological advancement, the increase and diversity

of data, the power and speed of computing, and the accuracy of machine learning models. Its role is no longer confined to understanding our world but has expanded to significantly shaping it. Here, generative artificial intelligence has emerged to reflect how machines interact with users, generating new and innovative content across various fields, especially the financial sector.

A. Research Problem:

Early theorists of Islamic banking focused on Mudarabah as a primary method for mobilizing and utilizing resources in Islamic banks, as it is more capable of gathering investable funds and distributing available resources for economic and social development. It also contributes directly to the fair distribution of national income.

However, the current limited use of Mudarabah financing in Islamic banks, due to the difficulty in managing its risks, whether related to the bank itself, financing clients, or surrounding conditions, presents a practical problem that requires applied solutions.

B. Research Objectives:

This research aims to explore artificial intelligence in general and generative artificial intelligence specifically, while also analysing Mudarabah financing and its risk management in Islamic banks, both theoretically and practically. It further aims to determine the role of generative AI applications in managing the risks associated with Mudarabah financing in these banks.

C. Significance of the Research:

The importance of the research lies in benefiting from technological advancements through generative artificial intelligence in managing the risks of Mudarabah financing in Islamic banks, given the marginalization of this type of financing in practical reality, in a way that enables Islamic banks to protect their funds and open up new avenues for development, instead of focusing on credit-based financing.

D. Previous Studies:

Upon reviewing existing literature, the researcher found no direct studies combining generative artificial intelligence and risk management of Mudarabah financing. However, there are related studies that address the topic indirectly.

For instance, in a study by Hussain Hamed Hassan titled “Proposed Methods for Hedging Against Risks in Investment Contracts (Mudarabah,

Musharakah, and Agency)”, published on his website¹, the author proposed using guarantees, purchase promises, and shifting the burden of proof to the trustee as hedging methods against risks. He discussed the last point extensively, paving the way for further exploration in this research, a view also supported by the International Islamic Fiqh Academy.

In another study by Halima Bazzaz and Jamal Sharfa titled “Risk Management in Mudarabah and Musharakah Financing Structures as a Necessity to Eliminate Practical Obstacles”, presented at the International Symposium on the International Financial System and Islamic Finance at Emir Abdelkader University for Islamic Sciences in Algeria (November 11-12, 2013), the authors proposed several common solutions for managing Mudarabah financing risks. These included conducting feasibility studies, securing guarantees against transgressions and negligence, increasing profit incentives for the entrepreneur (Mudarib), fragmenting capital, and restricting the Mudarabah contract. These are conventional solutions that, although relevant, do not incorporate technological advancements.

In a study by Muhammad Ruslan Muhammad Noor and Abdul Karim bin Ali titled "Risks of Mudarabah Applications in Islamic Banks and Their Management Methods," published in Al-Basira Journal, Center for Research and Community Service of the Higher Institute of Islamic Studies and Arabic Language, Makassar, Indonesia, Volume 8, Issue 1, June 2018, the researchers proposed solutions for managing the risks of Mudarabah financing, including finding clients with experience, trustworthiness, and a good reputation, and selecting and attracting them using scientific and statistical methods. They also suggested training employees and involving clients in the process. However, these are all conventional solutions.

In another study by Ibrahim Nasser Al-Sawafi titled "Risks Associated with Bank Mudarabah and Ways to Minimize Them," published in ISRA International Journal of Islamic Finance in Malaysia, Volume 12, Issue 2, December 2021, the researcher sought to provide solutions to reduce the risks of Mudarabah financing, but these were also conventional solutions, including third-party guarantees, creating investment risk reserves, and profit rate risk reserves.

Additionally, in a study by Fadl Abdul Karim titled "Developing Islamic Financial Products Through Natural Language Processing: Opportunities and

¹<https://drive.google.com/file/d/1gJ7upQQETowzJqMhNcDyEPQqv6BGCudW/view?pli=1> 14-5-2024.

Challenges," published in the Tenth International Islamic Finance Conference: Toward Islamic Finance: Integration of Principles and Technology, Doha, Qatar, February 27, 2024, the researcher did not address Mudarabah financing. Instead, the study focused on using natural language processing technology to communicate with clients, analyze Sharia texts, analyze fatwas, and improve financial disclosure for Islamic financial products.

Thus, previous studies have provided traditional and conventional solutions for managing Mudarabah financing risks. Although the last study incorporated a technological aspect, it did not address Mudarabah financing in general or its risk management in particular. Therefore, this research differs from previous studies by utilizing technology through artificial intelligence to manage Mudarabah financing risks in Islamic banks, opening the door for these banks to return to equity-based financing rather than restricting financing to credit-based models such as Murabaha.

E. Research Methodology:

To test the research hypotheses and achieve its objectives, the most suitable methodology is the descriptive-analytical approach. This involves describing generative artificial intelligence, analyzing Mudarabah financing risks in Islamic banks, and reflecting on how generative AI can play a role in managing these risks. The research also relies on field and library research to analyze the available data on the topic.

1. Defining Artificial Intelligence and Generative AI

Artificial intelligence, particularly generative artificial intelligence, plays a crucial role in daily life and is increasingly influential in the financial sector, both traditional and Islamic. It is important to understand the concept, origin, and development of generative AI and its role in the financial domain.

a. Concept of Artificial Intelligence

There are various definitions of artificial intelligence, but they generally revolve around systems or devices that simulate human intelligence to perform tasks based on the information they can gather. John McCarthy, who coined this term in 1955, defined artificial intelligence as "the science and engineering of making intelligent machines, especially intelligent computer programs, or a branch of computer science that aims to create

intelligent machines."²

Arsel Bell defined artificial intelligence as "an attempt to make ordinary machines behave like the machines we see in science fiction movies. Artificial intelligence is a science whose primary goal is to make computers, and other machines acquire the attribute of intelligence, with the ability to perform tasks that, until recently, were exclusive to humans, such as thinking, learning, creativity, and communication."³

Marvin Lee Minsky defined artificial intelligence as "the construction of computer programs that engage in tasks satisfactorily performed by humans, as they require high-level mental processes such as perceptual learning, memory organization, and critical thinking."⁴ The Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD) defined artificial intelligence as "the intelligence demonstrated by machines and programs with the aim of making predictions, providing suggestions, or making decisions that affect the real or virtual world for a group of people or objects."⁵

Thus, artificial intelligence is a way to create a computer or robot controlled by a computer or a program that thinks intelligently, just as intelligent humans do. It is the science of making machines capable of doing things that require intelligence when performed by humans. Therefore, it is a scientific system that includes methods of manufacturing and engineering so-called intelligent devices and programs. The goal of artificial intelligence is to produce autonomous machines capable of performing complex tasks using reflective processes similar to those of humans.⁶

It can be said that artificial intelligence refers to the ability of machines to simulate human intelligence by relying on deep learning algorithms and programming devices to perform these tasks efficiently and effectively.

² Ahmed Saleh SEBAA, Mohamed YOUSFI, and Omar MELOUKI, "Applying Artificial Intelligence Strategies at the International Level: The Case of the United Arab Emirates," *Mayadeen Economic Journal*, Algeria, Faculty of Economic Sciences, Commercial Sciences, and Management, University of Algiers 3, Vol. 1, No. 1 (2018): 32.

³ "Adel ABDUL NOOR, *Artificial Intelligence*, King Abdulaziz City for Science and Technology, (Kingdom of Saudi Arabia: 2005), 8."

⁴ "Abdullah MOUSA and Ahmad Habib BILAL, *Artificial Intelligence: A Revolution in Modern Technologies*, (Cairo: Arab Group for Training and Publishing, 2019), 20."

⁵ "Ministry of Artificial Intelligence, Digital Economy, and Remote Work Applications, *100 Applications and Practical Uses of Generative Artificial Intelligence*, (United Arab Emirates: April 2023), 2."

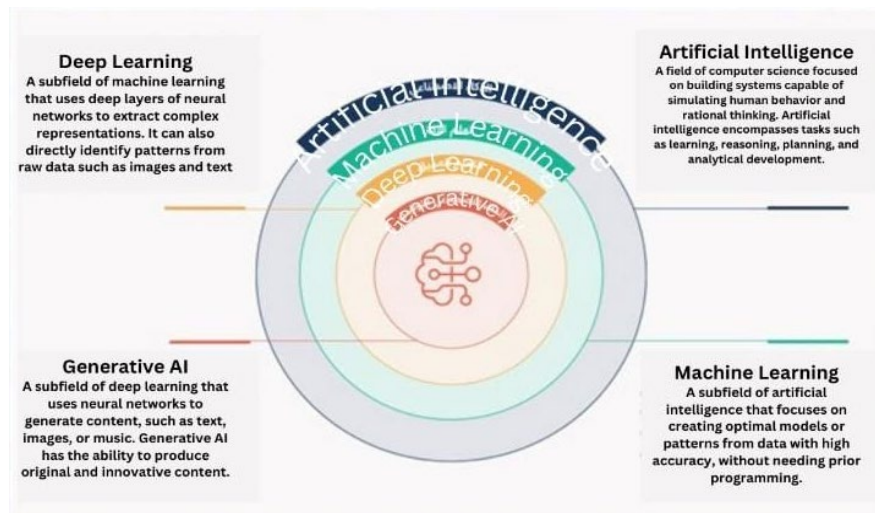
⁶ "MOUSA and BILAL, *Artificial Intelligence: A Revolution in Modern Technologies*, 20."

b. The Concept of Generative Artificial Intelligence:

While artificial intelligence refers to the ability of machines to simulate human intelligence, generative artificial intelligence emerges from it. The "Saudi Data and Artificial Intelligence Authority" defines generative artificial intelligence as: "A type of artificial intelligence that uses machine learning techniques and deep neural networks to simulate human capability in creating new data or original and innovative content, such as text, images, and videos. Generative artificial intelligence models can produce outputs of the same type as the inputs, such as from text to text, or of a different type, such as from text to an image or video clip."⁷

"And the 'Ministry of Artificial Intelligence, Digital Economy, and Remote Work Applications of the UAE' defines it as: 'A machine learning technique that has the ability to create new data such as images, texts, and audio clips based on human training of these technologies.'⁸ The World Economic Forum defines it as: 'Referring to a class of artificial intelligence algorithms that generate new outputs based on the data they have been trained on.'⁹

Figure 1: Generative Artificial Intelligence and Related Terms



Source: *Generative Artificial Intelligence*, Saudi Data and Artificial Intelligence Authority, p. 6.

⁷ Saudi Data and Artificial Intelligence Authority, *Generative Artificial Intelligence*, (Kingdom of Saudi Arabia: November 2023), 6.

⁸ *100 Applications and Practical Uses of Generative Artificial Intelligence*, 3.

⁹ Hind AL-KHALIFAH, *Introduction to Generative Artificial Intelligence*, Kingdom of Saudi Arabia: King Saud University, June 2023, 8.

It can be said that generative artificial intelligence means: the automatic creation of new and innovative content by utilizing available data to produce new data that resembles or differs from the input data, in the form of texts, images, sounds, codes, and others, which appear as if they were created and innovated by humans."

c. Origins and Evolution of Generative Artificial Intelligence:¹⁰

Artificial intelligence (AI) first appeared at the Dartmouth Conference in 1956, and it has expanded significantly over the past few years. One notable development is generative AI, which has gone through three stages. The first stage, from 1960 to 1990, marked the beginnings of generation, where early attempts were made to create AI systems capable of generating new content, particularly in natural language processing. The second stage, lasting until 2020, saw significant advancements in generative AI thanks to the emergence of new technologies like artificial neural networks, generative adversarial networks (GANs), and transformers. The third stage, from 2020 to the present, is the "generation explosion," where generative AI has become one of the most prominent fields in AI due to the increase in the volume and diversity of available data, greater computing power, and improved accuracy and complexity of machine learning models.

A key milestone in this period was the launch of ChatGPT in November 2022 by OpenAI. It uses an enhanced language model for conversations, capable of generating human-like responses. Designed to assist with answering questions, providing information, creating creative texts, and participating in open-topic conversations, ChatGPT was trained in multiple languages, relying on deep learning technology to understand texts and respond to questions. It quickly surpassed 100 million users, becoming the fastest-growing application in the history of the internet.

d. Generative AI and Finance:¹¹

The success of ChatGPT has created numerous opportunities across industries, inspiring companies to design their own large language models. The finance sector, driven by data, is now more data-intensive than ever before.

At the beginning of 2023, some major global banks such as Bank of

¹⁰ The previous reference, 10-12, Abdullah MUSA and Ahmed Habib BILAL, *Artificial Intelligence: A Revolution in Modern Technologies*, pp. 33-41.

¹¹ The previous reference, Ayoush Metal, *Generative AI in Finance*, dated 15-3-2024, <https://www.unite.ai/ar/وراء-بلومبيرجيت-fingpt-التمويل-في-التوليد-الاصطناعي-الدكاء> /, Asharq Bloomberg, dated 15-3-2024, <https://www.asharqbusiness.com/amp/article/50880>.

America, Citigroup, and Goldman Sachs imposed restrictions on the use of OpenAI's ChatGPT by their employees. In contrast, other industry peers took a more comprehensive approach, viewing generative AI tools and the individuals using them as essential assets. For example, Morgan Stanley integrated OpenAI-powered chatbots as a tool for its financial advisors. By leveraging the company's extensive research and internal data, these chatbots serve as rich knowledge resources, enhancing the efficiency and accuracy of financial operations. JPMorgan Chase has also made efforts to harness large language models for fraud detection, using email patterns to identify potential compromises. Moreover, the bank set an ambitious goal of adding up to \$1.5 billion in value with AI, aiming to achieve this by the end of last year. In June 2023, JPMorgan announced 3,600 open positions in the AI field. Goldman Sachs has also utilized the power of generative AI to enhance its software engineering capabilities, believing that its use could transform its workforce into something formidable.

According to International Data Corp (IDC), sales of software, hardware, and services required for AI systems jumped by 29% to reach \$166 billion, with projections to hit \$400 billion by 2027. The market research firm indicated that financial sector spending on AI is expected to more than double, reaching \$97 billion by 2027, with a compound annual growth rate (CAGR) of 29%, the fastest among all sectors.

Additionally, the Basel Committee on Banking Supervision concluded that AI could make financial operations more efficient, particularly in areas like credit decisions and anti-money laundering efforts. The committee, one of the world's leading authorities in banking regulation, addressed some risks associated with AI, such as understanding outcomes derived from opaque models, the potential for bias, and heightened cybersecurity risks. The European Central Bank also employs AI in applications such as automating data classification from 10 million businesses and government entities, extracting data from websites to monitor real-time product prices. The bank also uses this technology to help banking supervisors discover and analyze new news, oversight reports, and company filings.

2. Mudaraba Financing and Its Risks in Islamic Banks:

Mudaraba financing is of great importance in helping Islamic banks achieve their developmental goals on both the economic and social levels. However, its practical application has become limited due to considerations related to its risks.

a. Concept of Mudaraba Financing in Islamic Banks:

Mudaraba in the Terminology of Jurists: Mudaraba refers to the act of providing capital to someone who will trade with it in exchange for a portion of the profits. This definition is agreed upon by jurists, even though their expressions may differ.¹² It signifies an agreement between two parties in which one party, called the provider of capital (Rabb al-Mal), supplies a known amount of cash to the other party, known as the manager (Rabb al-Amal), who will work with it. The profits are to be shared in a pre-agreed and specified ratio, with the understanding that the manager is not liable for the capital unless there is negligence or wrongdoing on their part. This concept differs from "speculation" in its economic sense, which refers to buying and selling for the purpose of profiting from price differences, especially in stock exchanges.

Based on this, it can be said that mudaraba financing in Islamic banks means providing funds to clients for investment purposes, with profits shared according to their agreement. The bank bears the loss if it occurs, provided there is no wrongdoing, negligence, or violation of the mudaraba conditions by the client (the investor).

b. Legitimacy of Mudaraba:

The legitimacy of Mudaraba is established through the Quran, the Sunnah, Ijma', and reason.

From the Quran: {وَأَخْرَجُوا بِضُرُوبٍ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ} **“And others travel in the land seeking the bounty of Allah.”** [المزمل: 20] and also, {لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ { أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ} **“There is no blame upon you for seeking bounty from your Lord.”** [البقرة: 198]

In Mudaraba, there is a pursuit of bounty, request, and growth.¹³

From the Sunnah: It is narrated by Ibn Abbas (may Allah be pleased with him) that he said: "When Al-Abbas bin Abdul Muttalib would give money for Mudaraba, he would stipulate to his partner not to take it to the

¹² Ali AL-MAWARDI, *Al-Mudaraba: A Comparative Study of Islamic Jurisprudence Schools*, Applied Study, edited by Abdul Wahab Al-Sayyid Al-Siba'i Hawas, (Cairo: Dar Al-Ansar, no publication date), pp. 98-100; Alaa Al-Din Al-Kasani, *Bada'i' Al-Sana'i' fi Tartib Al-Sharai'*, (Cairo: Al-Jamaliya Press, 1328 AH), vol. 6, p. 80; Muhammad ibn Rushd, *Bidayat Al-Mujtahid wa Nihayat Al-Muqtasid*, (Cairo: Dar Al-Kutub Al-Islamiyya, 1983), vol. 2, p. 285; Abdullah ibn Qudamah, *Al-Mughni*, (Cairo: Cairo Library, 1968), vol. 5, p. 19.

¹³ 101، الماوردی، المضاربة،

sea, nor to descend into a valley, nor to buy a wet liver (i.e., livestock), and if he did that, he would be liable. He raised this condition to the Messenger of Allah (peace be upon him), and he approved it." ¹⁴

It is also narrated from Hakim bin Hizam, a companion of the Messenger of Allah (peace be upon him), that he would stipulate to a man when he gave him money for Mudaraba that he should not place his money in a wet liver, nor take it to the sea, nor descend into a valley, and if he did any of that, he would be liable for my money.¹⁵

From the Ijma': Ibn Qudamah (d. 620 AH / 1223 CE) narrated from Ibn Al-Mundhir that he said: "The scholars have agreed on the permissibility of Mudaraba."¹⁶

Ibn Rushd (d. 595 AH / 1198 CE) stated: "There is no disagreement among Muslims regarding the permissibility of Mudaraba, and it was something practiced in the pre-Islamic era that Islam approved."¹⁷

Al-Kasani (d. 587 AH / 1191 CE) mentioned regarding Mudaraba: "People have been engaging in this practice since the time of the Messenger of Allah (peace be upon him) until today in all regions, with no objection from anyone, and the consensus of every era is a proof."¹⁸

It has been narrated from a group of the companions that they engaged the orphan's wealth in Mudaraba, including Umar, Uthman, Ali, Abdullah ibn Mas'ud, Abdullah ibn Umar, Abdullah ibn Amr, and Aisha (may Allah be pleased with them all), and it has not been reported that any of their peers objected to them.¹⁹

Malik narrated from Zayd ibn Aslam, from his father, that he said: Abdullah and Ubaidullah, the sons of Umar ibn Al-Khattab, went out in an army to Iraq. When they returned, they passed by Abu Musa Al-Ash'ari, who was the governor of Basra. He welcomed them and said: "If I could find something beneficial for you, I would do it." He then said: "Indeed, there is

¹⁴ Ahmad AL-BAYHAQI, *Al-Sunan Al-Kubra*, edited by Muhammad Abdul Qadir Atta, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, no publication date), vol. 6, p. 111, Hadith No. 11611, which Al-Bayhaqi deemed weak.

¹⁵ AL-DARAQUTNI, *Sunan Al-Daraqutni*, edited by Al-Sayyid Yamani, (Beirut: Dar Al-Ma'arif, 1966), vol. 3, p. 63, Hadith No. 2033. Al-Albani stated that its chain of narration is authentic according to the conditions of the two Shaykhs.

¹⁶ IBN QUDAMAH, *Al-Mughni*, vol. 6, p. 79.

¹⁷ IBN RUSHD, *Bidayat Al-Mujtahid wa Nihayat Al-Muqtasid*, vol. 2, p. 285.

¹⁸ AL-KASANI, *Bada'i Al-Sana'i fi Tartib Al-Shara'i*, vol. 5, p. 3595.

¹⁹ AL-MAWARDI, *Al-Mudarabah*, pp. 105-106. Muhammad Al-Shawkani, *Nail Al-Awtar*, (Cairo: Dar Al-Hadith, no publication date), vol. 5, p. 267.

wealth from the wealth of Allah here; I want to send it to the Commander of the Faithful. I will give it to you as a loan so that you can purchase goods from Iraq, then sell them in Al-Madina, returning the principal to the Commander of the Faithful, and the profit will be yours." They said, "We wish for that." He did so and wrote to Umar ibn Al-Khattab to take the money from them. When they arrived, they sold the goods and made a profit. When they gave that to Umar, he said: "Did all the army receive a loan like you?" They replied: "No." Umar ibn Al-Khattab said: "You are the sons of the Commander of the Faithful, and he gave you a loan, so return the money and its profit." Abdullah remained silent, while Ubaidullah said: "It is not appropriate for you, O Commander of the Faithful, that if this wealth were to diminish or be lost, we would be liable for it?" Umar replied: "Return it." Abdullah remained silent, while Ubaidullah continued to argue. One of Umar's companions said: "O Commander of the Faithful, why don't you make it a Mudaraba?" Umar responded: "I have made it a Mudaraba." So, Umar took the principal and half of the profit, while Abdullah and Ubaidullah ibn Umar ibn Al-Khattab received half of the profit from the money.²⁰

From reason: people have a need to engage in mudaraba (profit-sharing) because there are those who possess wealth but do not know how to trade with it or make good use of it. On the other hand, there are those who have expertise in trade or in utilizing wealth but do not have the money to do so. Thus, there is a pressing need for one party to benefit from the other, resulting in mutual benefit for both parties and for society as a whole.

c. Types of Mudarabah:

i. *Unrestricted Mudaraba:*

In this type of mudaraba, there are no restrictions concerning time, place, type of work, the goods the mudarib (investment manager) trades in, or who they deal with. The mudarib has full freedom to act as they see fit without needing to consult the capital provider (rabb al-mal) except at the end of the partnership. However, this form of mudaraba is not commonly used in practical applications of mudaraba financing in Islamic banks due to the risks it poses to the capital provider.

ii. *Restricted Mudaraba:*

In this type of mudaraba, there are one or more restrictions, such as limitations on location, time, the type of goods, storage and insurance

²⁰ Malik IBN ANAS, *Al-Muwatta*, edited by Muhammad Fuwad Abdul-Baqi, (Cairo: Dar Ihya Al-Kutub Al-Arabiya, 1951), vol. 2, pp. 687-688.

conditions, or the parties with whom the mudarib (investment manager) can engage, among others. If the mudarib violates any of these restrictions, they are liable for any resulting losses. This form of mudaraba is the most common and widely used in mudaraba financing within Islamic banks because it allows the capital provider (rabb al-mal) to impose conditions and controls that they deem appropriate.

d. Practical Implementation Mechanism of Mudaraba Financing in Islamic Banks:

Through mudaraba financing, the Islamic bank provides funds to the customer (the mudarib) after conducting an assessment of the investment opportunity's viability and the customer's managerial competence. The customer exerts the necessary effort to invest the funds, either under unrestricted or restricted terms. The profits are distributed based on the agreed-upon profit-sharing ratio stated in the mudaraba contract. However, any losses are borne solely by the Islamic bank as the capital provider (rabb al-mal), unless the losses result from negligence, misconduct, or breach of contractual conditions by the mudarib (customer).

The Islamic bank executes mudaraba financing through the following steps:

a. The customer submits a comprehensive feasibility study related to the mudaraba.

b. The bank evaluates the mudaraba proposal, assessing its profitability for both the bank and the customer, and prepares a detailed report to present to the relevant financial authority.

c. Once approval is granted by the relevant financial authority, a mudaraba contract is formalized between the bank and the customer, and necessary guarantees are secured. These guarantees are not intended to ensure the bank's share in the mudaraba but to protect against risks such as mismanagement or breach of trust, should the customer be proven negligent or violate the mudaraba terms.

d. The bank disburses its share of the capital to the mudarib, either in a lump sum or in installments, according to the terms agreed upon.

e. The bank provides banking services for a fee, which is considered part of the actual expenses of the mudaraba operation and is paid to the bank.

f. The bank monitors the customer to safeguard its funds and those of its clients, without interfering in the mudarib's management of the mudaraba.

e. The Reality of Mudaraba Financing in Islamic Banks:

The early advocates²¹ of Islamic banking emphasized that mudaraba and musharaka (profit-sharing arrangements) should hold the largest share of financing in these banks. These forms of financing align well with the objectives of Islamic banks in contributing to social and economic development. However, this vision was only realized during the initial phase of these banks' operations. Over time, murabaha (cost-plus financing) became the dominant financing method, while mudaraba has significantly declined.

For instance, the following table shows the percentage of mudaraba financing to clients compared to the total financing in various Islamic banks. The percentage is quite modest, highlighting the issue of Islamic banks not leaning toward mudaraba financing.

Table 1. Percentage of Mudaraba Financing to Clients Compared to Total Financing in a Number of Islamic Banks.

Bank Name (date)	Mudarabah Profit Rate for the Fiscal Year (%)	
	2022	2023
Dubai Islamic Bank (12/31)	5.3	4
Emirates Islamic Bank (12/31)	0	0
Kuwait Finance Bank 12/31	0	0
Jordan Islamic Bank (12/31)	0	0
Abu Dhabi Islamic Bank – Egypt (12/31)	0	0
Faisal Islamic Bank of Egypt (12/31)	Not Available	Not Available
Kuveyt Turk Bank (30/06)	0	0

Source: Data prepared by the researcher based on the financial reports of these banks (2023).²²

²¹ The early theorists who laid the foundation for the emergence of Islamic banks in the 1970s include Dr. Issa Abdu, Dr. Ahmed Al-Najjar, and Dr. Mohamed Abdullah Al-Arabi. For more details, see Ashraf Mohamed Dawaba, *Fundamentals of Islamic Banking* (Cairo: Dar Al-Salam for Printing and Publishing, 2012), pp. 18-19.

²² *Integrated Annual Report for the year 2023*, (United Arab Emirates, Dubai Islamic Bank, 2023), 7. <https://argaamplus.s3.amazonaws.com/eb920b0b-68f3-4378-bc4f-e486324510f9.pdf>, Annual Report for the year 2023, (United Arab Emirates: Emirates Islamic Bank, 2023), 108, https://www.emiratesislamic.ae/-/media/ei/pdfs/financial-information/annual-report-pdf/2023/ei_annualreport_2023_arb.pdf, Annual Report for the year 2022, (Kuwait: Kuwait Finance House, 2023), 181. <https://www.kfh.com/reports/kuwait/Annual-Reports/Annual-Report-2023/document/KFH%20Annual%20Report%20Ar%202023.pdf>, Annual Report for

f. Mudarabah Financing Risks in Islamic Banks:

Mudarabah Financing Risks in Islamic Banks: Islamic banks have refrained from engaging in Mudarabah financing due to the stringent requirements for carefully selecting clients who must possess high levels of trustworthiness, integrity, and managerial competence. Additionally, Mudarabah financing requires regular monitoring, which Islamic banks find difficult to achieve, thus exposing them to high levels of risk, particularly in the face of moral decay, especially since the client is not liable except in cases of negligence or misconduct.

It can be said that Mudarabah financing faces several risks, some of which are related to the Mudarib (investment manager), some to the activity itself, some to general circumstances, and some to operational factors, as follows.²³

a. Mudarib Risks:

These risks stem from the character of the Mudarib (investment manager) himself, represented by his ethics and behaviors (trustworthiness) in reporting everything related to the investment of Mudarabah funds, especially given that "the Mudarib is a trustee of the Mudarabah funds, and his word is accepted regarding any claims of loss or damage to the funds."²⁴ Therefore, the burden of proving any misconduct, negligence, or violation of the conditions by the Mudarib falls on the capital provider, not the Mudarib.

These risks also relate to the Mudarib's ability to manage the Mudarabah and use its funds efficiently and effectively for the designated purpose, enabling him to generate future cash flows that achieve fair profitability.

the year 2023, (Jordan: Jordan Islamic Bank, 2023), 111, <https://www.jordanislamicbank.com/uploads/2024/04/annual-report-2023.pdf>, Annual Report for the year 2023, (Egypt: Abu Dhabi Bank, 2023), 4, https://www.adib.eg/media/644552/ADIBEG_Financial_Arabic_Standalone_Q4_31-12-2023.pdf, Annual Report for the year 2023, (Cairo: Faisal Islamic Bank, 2023), 21. <https://www.faisalbank.com.eg/ar/Reports>, Consolidated Balance Sheet for the year 2023, (Turkey, Kuvveyt Turk Bank, 2023). <https://www.kuveytturk.com.tr/medium/konsolide-mali-tablo-30062023-1183.pdf>

²³ Ashraf Muhammad DAWABAH, *Islamic Social Finance*, (Istanbul, Dar Al-Mudarris, 2020), 353-357. Islamic Financial Services Board, Guiding Principles for Risk Management for Institutions (Including Insurance Institutions) Offering Islamic Financial Services, (Malaysia: 2005), 13-14. https://www.ifsb.org/wp-content/uploads/2023/10/IFSB-1-December-2005_Ar.pdf

²⁴ IBN QUDAMAH, *Al-Mughni*, 5/55.

b. Activity Risks:

These risks arise from the specific risks associated with the Mudarabah activity, and they vary in nature and causes depending on the economic activities, which differ in their production and marketing conditions. The agricultural activity, in general, is influenced by various factors, including climatic conditions, water availability, and exposure to agricultural pests. Consequently, the supply of agricultural products is characterized by short-term elasticity, while the demand for them is often inelastic, especially for essential goods. On the other hand, the supply of industrial production tends to be inelastic in the short term, while the degree of demand elasticity varies depending on whether the products are essential or luxury goods.

c. General Condition Risks:

These risks arise from the surrounding general conditions that are beyond the control of the Mudarib and are also known as market risks. They relate to the upward and downward trends that occur in market prices due to economic, social, or political factors, whether in real asset markets, characterized by fluctuations in the prices of tradable assets, or in financial markets, which are associated with exchange rate risks, inflation risks, and similar factors. These risks also reflect the trends of economic cycles, both in the short term and the long term, and their impact on various activities.

d. Operational Risks:

These risks arise from operational errors within the Islamic bank, which acts as the capital provider in the Mudarabah. Consequently, they stem from human or technical errors, whether internal or external events. Among the most significant of these risks are inadequate or failed internal procedures, systems, equipment, and technological means, as well as the lack of competent human resources, both administratively and technically, to effectively support Mudarabah financing.

3. Generative Artificial Intelligence and Mudarabah Financing Risk Management in Islamic Banks:

The advancements in machine learning and deep learning algorithms have enabled the training of generative artificial intelligence models on vast datasets, including financial data.

The true evolution in the field of generative artificial intelligence lies in two aspects: first, the transformer tools, and second, advanced language models. Transformer tools are a type of machine learning that allows

researchers to train models larger than ever before without the need to predefine all the data. This has made it easier to train new models on billions of textual pages, resulting in deeper answers. Additionally, transformer tools introduced a new concept called "attention," which allows learning models to track connections between words across different pages, chapters, and books rather than focusing solely on individual sentences.

Rapid advancements in what are known as large or advanced language models, which contain billions or even trillions of learning parameters, have ushered in a new era. Generative artificial intelligence models can now write engaging text and create images. Moreover, innovations in artificial intelligence have enabled the generation of content across multiple media types, including text, graphics, and video. This has formed the basis for tools that automatically generate images from textual descriptions or create textual comments from input images. Generative artificial intelligence can also be utilized in contract design, interpretation, evidence analysis, and argumentation suggestions.²⁵

In light of this significant development in generative artificial intelligence applications, along with its distinct capabilities in the financial sector and its ability to analyze large financial datasets related to the economy as a whole, specific activities, or clients, its importance in managing Mudarabah financing risks in Islamic banks becomes evident. This ensures soundness in financial decision-making.

a. Generative Artificial Intelligence and the Stages of Mudarabah Financing Risk Management in Islamic Banks:

Risk management is viewed as a scientific approach to dealing with pure risks by anticipating potential incidental losses and designing and implementing measures that reduce the likelihood of loss or minimize the financial impact of losses that occur.²⁶

This requires an effective framework for managing Mudarabah financing risks in Islamic banks, including the presence of efficient systems to measure, monitor, report, and control the extent of risks in accordance with the bank's risk management strategies, objectives, policies, and procedures. It is essential to ensure the independence of risk management from activities that give rise to risks, with accountability to senior

²⁵ *Generative Artificial Intelligence: Concept, Opportunities, and Risks, Argaam Platform*, dated 21-3-2024. <https://www.argaam.com/ar/article/articledetail/id/1649386>

²⁶ Ashraf Muhammad DAWABAH, *Islamic Banking Finance*, (Cairo: Dar Al-Salam for Printing and Publishing, 2015), 294.

management outside the scope of the management responsible for activities that lead to the emergence of risks.

The scientific approach to managing Mudarabah financing risks necessitates the implementation of sound procedures for executing all elements of risk management, including risk identification, measurement, mitigation, monitoring, and control. It also involves leveraging generative artificial intelligence to achieve this at each stage of Mudarabah financing risk management, as follows:²⁷

i. Risk Identification:

Through generative artificial intelligence, it is possible to identify the expected types of risks associated with Mudarabah financing, whether they are risks related to the Mudarib, the activity, general conditions, or operational risks. This technology can also classify those risks and reveal their causes through a financial database on those risks.

ii. Risk Assessment:

Risk assessment is used as a planning tool and should provide a comprehensive view of the risks. After identifying the risks of Mudarabah financing, they should be measured and evaluated to ascertain the probabilities of loss, arranged according to their severity, whether they are categorized as High Risk, Moderate Risk, or Low Risk, and whether they are increasing, stable, or decreasing. This enables the necessary measures to be taken to address them, highlighting the role of generative artificial intelligence in mapping this risk matrix.

iii. Studying and Selecting Appropriate Alternatives to Address Risks:

This involves examining the alternatives necessary to handle Mudarabah financing risks and making the necessary decisions to select the appropriate alternative, whether to avoid those risks as much as possible, distribute them, or accept and manage them, especially in the presence of good risk management. In any case, the comparison between the benefits and costs resulting from those risks serves as a suitable criterion for following the appropriate method of dealing with risks. Economic and social benefits should outweigh the costs associated with those risks. Generative artificial intelligence can test the suitable alternative while ensuring that it is reviewed before implementation.

²⁷ Ashraf Muhammad DAWABAH, *Islamic Social Finance*, 359-362.

b. Generative Artificial Intelligence and Mechanisms for Managing Mudarabah Financing Risks in Islamic Banks:

Generative artificial intelligence, through its products such as texts, images, graphics, and the like, can play an important role in the mechanisms for managing Mudarabah financing risks by studying and analyzing the following:²⁸

i. The Mudarib's Character:

This reflects the traits that reveal the trustworthiness and competence of the Mudarib. It requires assessing the extent to which the client meets their obligations on time, their integrity, business relationships, practical experience, level of education, culture, lifestyle, spending habits, personal habits, social and ethical standing, position in their community, health status, and potential successors in managing the business in case of their withdrawal or death.

The importance of generative artificial intelligence lies in its ability to identify elements of the client's character and uncover their reputation by recognizing customer patterns and behaviors through analyzing vast amounts of data, particularly central bank data, while also detecting fraud and deception in an advanced manner. This provides a more proactive approach, reduces errors, and ensures safer financial transactions.

ii. The Mudarabah Process:

This reflects the feasibility of the process and its ability to generate returns commensurate with its risks. The role of generative artificial intelligence is highlighted in analyzing the feasibility study of the Mudarabah project, particularly regarding the economic viability of the project in achieving appropriate profitability, as well as social profitability for the community. It is crucial to pay attention to cash inflows and outflows and to general and administrative expenses in the Mudarabah process, as higher expenses indicate increased risks.

iii. Surrounding Conditions:

These reflect the impact of the prevailing economic conditions on the activity of speculation and the extent to which they affect the profitability generation. This requires understanding the current economic

²⁸ Ashraf Muhammad DAWABAH, *Islamic Banking Finance*, 296-300. Guiding Principles for Risk Management for Institutions (Including Insurance Institutions) Offering Islamic Financial Services, 16-66. https://www.ifsb.org/wp-content/uploads/2023/10/IFSB-1-December-2005_Ar.pdf

circumstances related to the sector in which the speculation project operates and its relation to other sectors, its position in the economic cycles, the competition it faces, and its ability to market its products, as well as changes in financial regulations such as taxes, customs duties, and others. The effects of technological developments on the project should not be overlooked.

Through generative artificial intelligence, it is possible to analyze market data and the sector in which the speculation project operates, thereby analyzing the current situation and predicting financial changes related to the economy and the sector, which helps mitigate potential risks.

iv. Guarantees:

The speculator is considered a trustee and is liable only for transgression, negligence, or violation of conditions; hence, it is not permissible to require a capital guarantee from the speculator. However, risks associated with mismanagement and breach of trust can be addressed by requiring the bank to obtain a guarantee from the speculator against transgression, negligence, or violation of conditions. Additionally, the speculator and the speculation process can be insured through Islamic cooperative insurance, with the cost of this insurance deducted from the speculation fund and settled from the profit upon its realization.

Through generative artificial intelligence, personal and real guarantees can be classified and analysed regarding their strength, appropriateness, and liquidity, if necessary, especially in cases of mismanagement or breach of trust by the speculator, in addition to discovering their legality and whether they involve fraud.

A significant issue that has hindered Islamic banks in financing speculation is determining who bears the burden of proof in the event of a loss. This burden primarily falls on the capital provider, as the speculator is considered a trustworthy person whose claims are accepted unless proven otherwise. However, this burden can be shifted from the capital provider to the trustee, as the trustee is in a position to claim against the norm and must provide evidence for their claims. There is no legal basis or consensus stating that the trustee's word is final in all cases.²⁹

Ibn al-Mundhir mentioned that there is consensus that if a person provides funds for speculation and a dispute arises where the worker presents two thousand dirhams while the capital provider claims the capital

²⁹ Hussein Hamed HASSAN, *Proposed Methods for Hedging Against Investment Contract Risks*, 13-16. Dated 20-3-2024. <https://www.hussein-hamed.com/w/eHotline>

was two thousand dirhams, and the worker claims it was one thousand dirhams with a profit of one thousand dirhams, the worker's statement prevails with an oath, unless the capital provider has evidence.³⁰

The International Islamic Fiqh Academy stated that "the burden of proof in a loss claim shifts to the speculator contrary to the original assumption, provided there are indications that contradict their claim of non-transgression." Factors that support this principle include:

- If there is a common understanding that the speculator's word is not accepted until they provide evidence for their claim of non-transgression or negligence.
- The presence of suspicion regarding the trustee's honesty in claiming non-transgression or negligence.
- The necessity to transfer the burden of proof to the speculator to protect investors' funds from loss when the speculator claims loss of the investors' funds.³¹

Accordingly, risks associated with the speculator can be mitigated to prevent those who are averse to speculation financing due to concerns about trustworthiness, even though this characteristic is not absent in societies. The key is to apply scientific methods in risk management.

v. Monitoring:

For speculation financing to succeed, the Islamic bank must monitor the speculating client. This is further emphasized by the bank's non-involvement in managing the speculation process per the conditions of Shariah-compliant speculation. This requires a specialized, diverse creative team within the Islamic bank capable of monitoring the project after granting financing to ensure its proper utilization, including periodic field visits to assist and advise when needed.

In this context, the Islamic bank should ensure that the speculator fulfils all responsibilities regarding the specifications of the investments subject to speculation, follows scientific methods in storage and marketing operations, maintains regular records of the speculation process, and

³⁰ Mohammed bin AL-MUNDHIR, *Al-Ijma'* (Consensus), (Ajman: Al-Furqan Library, 1999), 140.

³¹ See, *International Islamic Fiqh Academy Decision No. 212 (22/8) regarding the bank's guarantee for risks arising from the mismanagement of customer funds and compensating them for the resulting damages* (Kuwait: Session: 22, from: 2-5 Jumada al-Thani 1436 AH, corresponding to: March 22-25, 2015). Dated March 20, 2023. <https://iifa-aifi.org/ar/3996.html>

discloses financial statements, trading accounts, operational accounts, and investment reports related to the speculation process, ensuring the safety of the project's assets and that no prior liens or encumbrances exist.

The role of generative artificial intelligence appears to facilitate the monitoring process by providing necessary data for both office and field follow-ups. Additionally, the bank's speculation accounts can be linked through accounting software, and camera technology can be employed to monitor the speculating client.

Thus, it is possible to mitigate risks associated with speculation financing through technological means, relying on generative artificial intelligence. However, one must not overlook the risks associated with the use of generative AI applications regarding the quality of results, potential misuse, the disruption of current business models, and the creation of misleading or inaccurate information, necessitating caution and verification of information credibility when using such applications.

Conclusion:

This research aimed to explore generative artificial intelligence and its role in managing the risks of mudaraba financing in Islamic banks. It concluded with a set of findings and recommendations.

Findings:

The research yielded several key findings, including the following:

1. **Definition of Artificial Intelligence:** Artificial intelligence refers to the ability of machines to simulate human intelligence by relying on deep learning algorithms and programming on devices to perform these tasks efficiently and effectively.
2. **Historical Background:** Artificial intelligence first emerged at the Dartmouth Conference in 1956 and has expanded significantly in recent years, particularly with the rise of generative artificial intelligence.
3. **Impact of ChatGPT:** The success of ChatGPT has led to the emergence of numerous opportunities across industries, inspiring companies to design their own large language models. The finance sector, driven by data, is now more data-intensive than ever before.
4. **Mudaraba Financing in Islamic Banks:** Mudaraba financing in Islamic banks involves the banks providing funds to their clients for investment purposes, with profits shared according to their agreement, while the bank bears any losses incurred without

negligence or misconduct from the client.

5. **Historical Focus on Mudaraba:** Early theorists of Islamic banking aimed for mudaraba and partnership to dominate the financing of these banks, as these models align with Islamic banks' goals of contributing to social and economic development. However, this was only realized in the initial phase of these banks, after which murabaha (cost-plus financing) took the largest share of Islamic banking financing, significantly diminishing mudaraba.
6. **Challenges in Mudaraba Financing:** Islamic banks have shied away from mudaraba financing due to the meticulous selection of clients, requiring them to be trustworthy, highly reliable, and administratively competent. Additionally, mudaraba financing demands regular monitoring, which is challenging for Islamic banks, exposing them to high levels of risk, especially in cases of client insolvency, as clients are only liable in cases of misconduct or negligence.
7. **Risks of Mudaraba Financing:** Mudaraba financing is subject to various risks, including those related to the investor, the activity, general conditions, and operational aspects.
8. **Advancements in Machine Learning:** Developments in machine learning and deep learning algorithms have enabled the training of generative artificial intelligence models on vast datasets, including financial data.
9. **Importance in Risk Management:** Given the notable advancements in generative artificial intelligence applications, particularly in the financial sector, its significance in managing the risks of mudaraba financing in Islamic banks is apparent, facilitating rational decision-making in financing.
10. **Approach to Risk Management:** Risk management is viewed as a scientific approach to dealing with pure risks by anticipating potential incidental losses and designing and implementing measures to minimize the likelihood of losses or their financial impacts.
11. **Scientific Approach in Risk Management:** The scientific approach to managing mudaraba financing risks requires proper procedures to implement all risk management elements, including identifying, measuring, mitigating, monitoring, controlling risks, and utilizing generative artificial intelligence in each stage of managing these

risks.

12. **Role of Generative AI in Risk Management:** Generative artificial intelligence can play a crucial role in the mechanisms of managing mudaraba financing risks by studying and analyzing the investor's profile, the mudaraba process, the surrounding circumstances, guarantees, and monitoring.
13. **Caution in Using Generative AI:** The risks of using generative artificial intelligence applications, concerning the quality of results, the potential for misuse, disruption of current business models, counterfeiting, and the generation of misleading or inaccurate information, should not be overlooked. This necessitates careful consideration when employing these applications, particularly in verifying the credibility of information.

Recommendations:

In light of the findings from this research, a set of recommendations can be presented as follows:

1. **Regulatory and Legal Framework:** It is crucial to establish a regulatory, legal, and supervisory environment for the applications of generative artificial intelligence that enables Islamic banks to utilize these applications efficiently and effectively.
2. **Training in Islamic Banks:** It is important to activate training programs within Islamic banks focused on artificial intelligence applications in general and generative artificial intelligence in particular, which will provide skilled human resources capable of handling technological advancements.
3. **Central Bank Utilization:** The central bank should leverage generative artificial intelligence applications to establish an informational infrastructure about clients that facilitates the management of Islamic financing risks and prevents fraud.



Peer-review: External, Independent.

Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Author Contributions:

Concept: ED; **Conceptualization:** ED; **Literature Search:** ED; **Data Collection:** ED; **Data Processing:** ED; **Analysis:** -; **Writing – original draft:** ED; **Writing – review & editing:** ED.

3. Ethics approval:

Not applicable.

4. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.



REFERENCES

- ABDUL KARIM, Fadl. "Developing Islamic Financial Products through Natural Language Processing Technology: Opportunities and Challenges," *Tenth State Conference on Islamic Finance: Towards Islamic Financing: Integration of Principles and Technology*, Doha (2024).
- ABDUL NOUR, Adel. *Artificial Intelligence*. Saudi Arabia: King Abdulaziz City for Science and Technology, 2005.
- Abu Dhabi Islamic Bank. *Annual Report*. Egypt, 2023.
- AL-BAYHAQI, Ahmad. *Al-Sunan al-Kubra*. Edited by Muhammad Abdul Qader Atta. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiya, no publication date.
- AL-DAR QUTNI, Ali. *Sunan al-Dar Qutni*. Edited by Al-Sayyid Yamani. Beirut: Dar al-Ma'rifa, no publication date.
- AL-KASANI, Alaa al-Din. *Baday' al-Sanaye' fi Tartib al-Shara'i*. Cairo: Al-Jamal Press, 1328 AH.
- AL-KHALIFA, Hind. *Introduction to Generative Artificial Intelligence*. Saudi Arabia: King Saud University.
- AL-MAWARDI, Ali ibn Muhammad. *Mudaraba: A Comparative Study Among Jurisprudential Schools*. Edited by Abdul Wahab al-Sayyid al-Sebai Haws, Cairo: Dar al-Ansar, no publication date.
- AL-SHAWKANI, Muhammad. *Nail al-Awtar*. Cairo: Dar al-Hadith, no publication date.
- AL-SUWAFI, Ibrahim Nasser. "The Risks Associated with Mudaraba

Financing and Ways to Mitigate Them," *Isra International Journal of Islamic Finance*, Global Academy for Sharia Research in Islamic Finance (Isra), Malaysia (2021).

BAZZAZ, Halima and SHARAF, Jamal. "Risk Management of Mudaraba and Musharaka Financing as a Necessity to Overcome Practical Obstacles," *International Conference on the International Financial System and Islamic Finance*, Algeria: Prince Abdurrahman University of Islamic Sciences, (November 11-12, 2013).

DAWABEH, Ashraf Muhammad. *Islamic Banking Finance: Theoretical and Practical Foundations*. Cairo: Dar al-Salam, 2015.

DAWABEH, Ashraf Muhammad. *Islamic Social Finance*. Istanbul: Dar al-Mudarris, 2020.

Dubai Islamic Bank. *Integrated Annual Report*. United Arab Emirates, 2023.

Emirates Islamic Bank. *Annual Report*. United Arab Emirates, 2023.

Faisal Islamic Bank of Egypt. *Annual Report*. Egypt, 2023.

<https://argaamplus.s3.amazonaws.com/eb920b0b-68f3-4378-bc4f-e486324510f9.pdf>

<https://drive.google.com/file/d/1gJ7upQQETowzJqMhNcDyEPQqv6BGCudW/view?pli=1>

<https://iifa-aifi.org/ar/3996.html>

https://www.adib.eg/media/644552/ADIBEG_Financial_Arabic_Standalone_Q4_31-12-2023.pdf

<https://www.argaam.com/ar/article/articledetail/id/1649386>

<https://www.asharqbusiness.com/amp/article/50880>

https://www.emiratesislamic.ae/-/media/ei/pdfs/financial-information/annual-report-pdf/2023/ei_annualreport_2023_arb.pdf

<https://www.faisalbank.com.eg/ar/Reports>

<https://www.hussein-hamed.com/w/eHotline>

https://www.ifs.org/wp-content/uploads/2023/10/IFSB-1-December-2005_Ar.pdf

<https://www.jordanislamicbank.com/uploads/2024/04/annual-report-2023.pdf>

<https://www.kfh.com/reports/kuwait/Annual-Reports/Annual-Report-2023/document/KFH%20Annual%20Report%20Ar%202023.pdf>

<https://www.kuveytturk.com.tr/medium/konsolide-mali-tablo-30062023-1183.pdf>

<https://www.unite.ai/ar/https://eureeca.com/static/about-us>

IBN ANAS, Malik. *Al-Muwatta*. Edited by Muhammad Fouad Abd al-Baqi. Cairo: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiya, 1951.

IBN MUNDHIR, Muhammad. *Al-Ijma*. Ajman: Dar al-Furqan, no publication date.

IBN QUDAMA, Abdullah. *Al-Mughni*. Cairo: Al-Maktaba al-Qahira, 1968.

IBN RUSHD, Muhammad. *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid*. Cairo: Dar al-Kutub al-Islamiyya, 1983.

Islamic Financial Services Board. *Guiding Principles for Risk Management for Institutions (Other than Insurance Institutions) Offering Only Islamic Financial Services*. Malaysia, 2005.

Jordan Islamic Bank. *Annual Report*. Jordan, 2023.

Kuwait Finance House. *Annual Report*. Kuwait, 2023.

Kuwait Turk Bank. *Consolidated Balance Sheet*. Turkey, 2023.

Ministry of Artificial Intelligence, Digital Economy, and Remote Work Applications. *100 Applications and Practical Uses for Generative Artificial Intelligence*. United Arab Emirates, 2023.

MOUSSA, Abdullah and Bilal Ahmed HABIB. *Artificial Intelligence: A Revolution in Modern Technologies*. Cairo: Arab Group for Training and Publishing, 2019.

RUSLAN, Muhammad, NOOR, Muhammad, and BEN ALI, Abdul Karim. "Risks of Mudaraba Applications in Islamic Banks and Management Methods," *Al-Basira Journal*, Research and Community Service Center affiliated with the Higher Institute of Islamic Studies and Arabic Language in Makassar, Indonesia (2018).

SABAA, Ahmed Saleh, YOUSFI, Muhammad, and MALOUKI Omar. "Applying Artificial Intelligence Strategies at the International Level: The UAE as a Model," *Al-Mayyadeen Economic Journal*, Algeria, Faculty of Economic Sciences, Commercial Sciences, and Management, University of Algeria 3 (2018).

Saudi Data and Artificial Intelligence Authority. *Generative Artificial Intelligence*. Saudi Arabia: 2023.

The Holy Quran.



İSLAMİ BANKALARDA SPEKÜLATİF FİNANSMAN RİSKLERİNİN YÖNETİLMESİNDE ÜRETKEN YAPAY ZEKANIN ROLÜ

 Eşref DEVABE^a

Extended Abstract

Yapay zeka (YZ), hızlı teknolojik gelişmeler, veri hacmindeki artış ve çeşitlilik, bilgisayarların gücü ve hızı ile makine öğrenme modellerinin doğruluğu sayesinde büyük bir öneme sahip olmuş ve hızla büyümüştür. Artık makinelerin rolü sadece dünyamızı anlamakla sınırlı kalmayıp, aynı zamanda onu şekillendirmeye de güçlü bir şekilde katkıda bulunmaktadır. Bu bağlamda, üretken yapay zeka öne çıkarak makinelerin kullanıcılarla nasıl etkileşime girdiğini ve çeşitli alanlarda, özellikle finans alanında, yeni ve yenilikçi içerikler ürettiğini göstermektedir.

İslami bankacılığın ilk teorisyenleri, mudaraba (kar-zarar ortaklığı) yöntemine büyük önem vermişlerdir. Bu yöntemi, yatırım yapılabilir nakit rezervlerinin toplanması ve ekonomik ve sosyal kalkınma için mali kaynakların tahsisi açısından verimli bir yöntem olarak görmüşlerdir. Mudaraba, ayrıca milli gelirin adil dağılımına doğrudan katkıda bulunur.

Ancak günümüzde, İslami bankalarda mudaraba finansmanının kullanımı, bu risklerin yönetimindeki zorluklar nedeniyle sınırlıdır. Bu riskler, hem İslami bankanın kendisi, hem de finansman müşterileri veya çevresel koşullarla ilgili olabilir. Bu durum, pratik ve uygulanabilir çözümler gerektiren bir sorun teşkil etmektedir.

Bu araştırmanın amacı, genel olarak yapay zekayı ve özel olarak üretken yapay zekayı incelemek, ayrıca İslami bankalarda mudaraba finansmanını ve risk yönetimini teorik ve pratik açıdan ele almaktır. Araştırma, bu bankalarda mudaraba finansman risklerinin yönetiminde üretken yapay zeka uygulamalarının rolünü ortaya koymayı hedeflemektedir.

^a Doç. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, ashraf.dawaba@izu.edu.tr

Araştırmanın önemi, teknolojik gelişmelerden, özellikle üretken yapay zekadan yararlanarak İslami bankalarda mudaraba finansman risklerinin yönetilmesine katkıda bulunmasında yatmaktadır. Bu, İslami bankaların fonlarını korumasına ve borç temelli finansman yerine yeni kalkınma yolları açmasına olanak tanıyacaktır.

Araştırmanın hipotezlerini test etmek ve hedeflerine ulaşmak için, tanımlayıcı-analitik bir yöntem benimsenmiştir. Bu yöntem, üretken yapay zekayı ve İslami bankalardaki mudaraba finansman risklerini tanımlayıp, üretken yapay zekanın bu risklerin yönetimindeki rolünü analiz etmektedir.

Yapay zeka, makinelerin insan zekasını simüle etme yeteneğine işaret ediyorsa, üretken yapay zeka bu kavramı bir adım öteye taşıyarak mevcut verileri kullanarak yeni ve yenilikçi içerikler otomatik olarak üretir. Bu içerikler metin, görüntü, ses, kod gibi insan yapımıymış gibi görünen formatlarda olabilir. ChatGPT'nin başarısı, birçok sektörde fırsatlar yaratmış ve şirketleri kendi büyük dil modellerini geliştirmeye teşvik etmiştir. Veri odaklı finans sektörü, artık her zamankinden daha yoğun bir şekilde verileri kullanmaktadır.

İslami bankalarda mudaraba finansmanı, bankanın müşterilerine yatırım amacıyla sermaye sağlaması ve karın daha önce üzerinde anlaşılan oranlara göre paylaşılması esasına dayanır. Zarar ise müşteri tarafından kasıt, ihmal veya şartların ihlali olmaksızın ortaya çıkarsa, banka tarafından üstlenilir.

İslami bankaların ilk teorisyenleri, mudaraba ve musharaka'nın İslami bankaların sosyal ve ekonomik kalkınmaya katkı hedefleriyle uyumlu olduğu için en büyük paya sahip olmasını amaçlamışlardır. Ancak, bu sadece bu bankaların ilk kurulduğu dönemde gerçekleşmiş ve ardından murabaha (malîyet artı finansman) en yaygın finansman yöntemi haline gelmiştir. Mudaraba ise büyük ölçüde azalmıştır. Bu azalma, bankaların yüksek güvenilirlik ve yönetim becerilerine sahip müşterileri dikkatle seçmeleri, ayrıca düzenli bir takip gerektirmesi nedeniyle gerçekleşmiştir. Bankalar, müşteri güvenini sağlamakta zorlandıkları için, özellikle müşteri yalnızca kasıt, ihmal veya ihlal durumunda sorumlu olduğundan, mudaraba finansmanında yüksek risklere maruz kalmaktadır. Mudaraba finansman riskleri, müşteriden, faaliyetlerden, genel koşullardan ve operasyonel risklerden kaynaklanabilir.

Makine öğrenimi ve derin öğrenme algoritmalarındaki gelişmeler, finansal veriler de dahil olmak üzere büyük veri setlerinde üretken yapay zeka modellerinin eğitilmesine olanak tanımıştır. Finans sektöründeki bu hızlı ilerleme, üretken yapay zekanın İslami bankalarda mudaraba finansman

risklerinin yönetiminde kullanılmasının önemini ortaya koymaktadır, böylece finansal karar süreçlerinde daha rasyonel adımlar atılabilir.

Mudaraba finansman risklerinin yönetiminde bilimsel bir yaklaşım, risklerin tanımlanması, ölçülmesi, azaltılması, izlenmesi ve kontrol edilmesi gibi tüm risk yönetimi unsurlarının doğru uygulanmasını gerektirir. Üretken yapay zeka, bu sürecin her aşamasında riskleri belirlemek, değerlendirmek, uygun alternatifleri incelemek ve uygulamak gibi görevlerde yardımcı olabilir. Ayrıca, müşteri profili, yatırım süreci, çevresel koşullar, teminat ve takip analizinde önemli bir rol oynayabilir.

Ancak, üretken yapay zeka uygulamalarının kullanımıyla ilgili sonuçların kalitesi, kötüye kullanım olasılığı, mevcut iş modellerinin bozulması, sahtecilik ve yanlış bilgilerin üretilmesi gibi riskler göz ardı edilmemelidir. Bu riskler, bu tür uygulamaların kullanılması sırasında dikkatle değerlendirilmelidir, özellikle de bilginin doğruluğunun sağlanması açısından.

Bu nedenle, İslami bankaların bu uygulamalardan etkin ve verimli bir şekilde yararlanabilmesi için üretken yapay zeka uygulamalarına yönelik düzenleyici, yasal ve denetleyici bir çerçeve oluşturulması büyük önem taşımaktadır. Ayrıca, merkez bankalarının üretken yapay zeka uygulamalarını kullanarak müşteriler hakkında bir bilgi altyapısı oluşturması, İslami finansman risklerinin yönetimini kolaylaştıracak ve dolandırıcılığın önüne geçecektir.

Anahtar Kelimeler: İslami hukuk, Üretken Yapay Zeka, İslami Bankalar, Mudaraba Finansmanı, Risk Yönetimi.



Hakem: Dış, Bağımsız.

Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Yazar Katkıları:

Fikir: ED; **Kavramsallaştırma:** ED; **Literatür Taraması:** ED; **Veri Toplama:** ED; **Veri İşleme:** ED; **Analiz:** -; **Yazma - orijinal taslak:** ED; **Yazma - inceleme ve düzenleme:** ED.

3. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

4. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.

