

ISSN: 2148-8177



Kafkas University
Faculty of Divinity Review

KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Ocak 2025
Cilt 12 Sayı 23

DOI: 10.17050

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Kafkas University Faculty of Divinity Review

ISSN: 2148-8177 | e-ISSN: 2148-8177

Volume / Cilt: 12 | Issue / Sayı: 23
(Ocak/ January 2025)



DOI: 10.17050



ISSN: 2148-8177

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Hakemli Bir Dergi Olup Her Yıl Ocak ve Temmuz Aylarında Yayımlanmaktadır.

Kafkas University Faculty of Divinity Review is Semiannual (January and July) Publication, Operates with a Blind Peer Referee System

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi EBSCO Databases, ESJI, MLA, ROAD, İSAM , Index Copernicus, Academic Journal Index, MIAR, WorldCat, EuroPub, OpenAire, Akademik Resource Index, , CROSSREF, ve SOBIAD Keşif Veri Tabanlarında Dizinlenmektedir.

Kafkas University Faculty of Theology Journal is indexed in EBSCO Databases, ESJI, MLA, ROAD, ISAM, Index Copernicus, Academic Journal Index, MIAR, WorldCat, EuroPub, OpenAire, Academic Resource Index, CROSSREF, and SOBIAD Discovery Databases.



Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - 36000 / Kars-TÜRKİYE

Tel: 0474 225 12 83 Faks: 0474 225 12 84

e-mail:kafkasilahiyatdergi@gmail.com



DergiPark
AKADEMİK

İmtiyaz Sahibi**Prof. Dr. Selçuk URAL**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye

Başeditör**Doç. Dr. Ercan CENGİZ**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye
ORCID 0000-0002-9528-6878

Editör Yardımcısı**Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman YALÇI**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye
ORCID 0000-0002-6375-0701

Editör Kurulu**Doç. Dr. Mahmut ÜSTÜN**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye
ORCID 0000-0002-4902-1051

Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman YALÇI

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye
ORCID 0000-0002-6375-0701

Dr. Öğr. Üyesi Fatma DEMİR

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye
ORCID 0000-0001-8816-1535

Dr. Öğr. Üyesi İlhan ALTAŞ

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye
ORCID 0000-0003-3936-2925

Alan Editörleri**Doç. Dr. Mahmut ÜSTÜN**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye
ORCID 0000-0002-4902-1051
Arapça

Dr. Öğretim Üyesi Halil CELEP

Ardahan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Ardahan/Türkiye
ORCID 0000-0001-8561-7138

Tasavvuf

Dr. Öğr. Üyesi Hasan GÜLER

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye
ORCID 0000-0003-0226-2656
İslam Hukuku

Dr. Öğr. Üyesi İlhan ALTAŞ

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye
ORCID 0000-0003-3936-2925
Hadis

Doç. Dr. İbrahim TETİK

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Erzurum/Türkiye
ORCID 0000-0003-3371-8679
Tefsir

Dr. Öğr. Üyesi Ali KUŞÇALI

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler
Fakültesi
Aksaray/Türkiye
ORCID 0000-0003-3610-4453
İslam Tarihi

Dr. Öğr. Üyesi Fatma SAĞLAM

DEMİRKAN
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye
ORCID 0000-0001-7085-9919
Din Psikolojisi

Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman YALÇI

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye
ORCID 0000-0002-6375-0701
Sosyal Psikoloji, Sosyal Değişim, Kadın
Araştırmaları, Edebiyat Sosyolojisi, Din
Sosyolojisi

Dr. Çetin DOĞRU

Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler
Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri
İğdır/Türkiye
ORCID 0000-0002-6487-1310
Din Eğitimi

Dr. Öğr. Üyesi Fatih SANCILI

Ardahan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Ardahan/Türkiye

ORCID 0000-0003-0905-7700
İslam Mezhepleri Tarihi, Kelam

Arş. Gör. Bedriye Mehtap TOSYALI
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye
Dinler Tarihi

Arapça Dil Editörü
Arş. Gör. Mustafa ÇABUK
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye

İngilizce Dil Editörleri
Arş. Gör. Kübra Gül ÖZDEMİR
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye
ORCID 0000-0002-4777-2193

Ön Kontrol Editörü
Arş. Gör. Ubeyde CANLI
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye
ORCID Profili 0000-0002-3766-1377

Yazım Editörü
Arş. Gör. Elif KELEŞ
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye
ORCID 0000-0003-2847-0103

Arş. Gör. Gökhan GÜNAY
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye
ORCID 0000-0002-0254-9502

Yayın Kurulu
Prof. Dr. Emine ÖZTÜRK
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye
Din Sosyolojisi

Dr. Enas M. I. ALQODSI
Abu Dhabi University
Birleşik Arap Emirlikleri
Coğrafya Eğitimi, Aile Hukuku

Prof. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT
Hacı Bayram Veli Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi
Ankara /Türkiye

Prof. Dr. Harun ÖZÇELİK
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Erzurum /Türkiye

Doç. Dr. Mehmet Fatih KALIN
Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Kastamonu /Türkiye

Doç. Dr. Omar Hasan ALAMERI
Kuwait International Law School
Kuveyt

Doç. Dr. Yusuf Erdem GEZGİN
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Karaman/Türkiye

Prof. Dr. Adem BALKAYA
Kafkas Üniversitesi Fen Edebiyat
Fakültesi
Kars/Türkiye

**Doç. Dr. Muhammed Alparslan
KARTAL**
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye

Prof. Dr. Hasan KAPLAN
Yalova Üniversitesi
Yalova/Türkiye

Doç. Dr. Yasser TARSHANY
International University
Malezya

Dr. Mohammed SULİMAN SHBAIR
Alazhar University
Filistin

**Prof. Dr. Abdallah Ahmad Hussein
ALZYUOT**
İslam Araştırmaları
Ürdün

Yayın İlkeleri

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, orijinal bilimsel fikirlere gereken desteği sağlamak ve bu doğrultuda yüksek kaliteli, güvenilir bilimsel makaleler yayınlamak için uluslararası platformda genel kabul görmüş etik standartları izler ve uygular. Dergi'nin izlediği yayın politikası ve etik ilkeler, bu eylemin katılımcıları olan yazar/ lar, dergi editörü/editörleri/editör yardımcılığı, subject editörleri, hakemler ve yayıncılar için uyulması gereken etik davranış standartlarını kapsar.

Yayın Etiği Beyanı

Dergi, araştırma ve yayın etiği konusunda ulusal ve uluslararası standartlara bağlıdır. Basın Kanunu (a), Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu (b) ile Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ne (c) uymaktadır. Ayrıca Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan Uluslararası Etik Yayıncılık İlkeleri'ni benimsemiştir.

a) Basın Kanunu

b) Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu

c) Yükseköğretim Kurumları Bilimsel

Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi

d) Akademik Yayıncılıkta Şeffaflık ve En İyi

Uygulama İlkeleri

Genel Etik Kurallar

Tarafsızlık ve Bağımsızlık

Dergiye gönderilen makalelerin değerlendirme sürecini editör, editör yardımcılığı ve hakemler âdil bir şekilde ve etik ilkeler çerçevesinde koordineli olarak yürütür. Editörlüğün kararları bağımsızdır, kurum içi veya dış faktörler bu kararları etkileyemez.

Gizlilik

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderilen makalelerin içerikleri ve yazarların isim, elektronik posta adresi, telefon gibi kişisel bilgileri yalnızca derginin bilimsel amaçları doğrultusunda kullanılır, başka amaçlarla kullanılmaz ve üçüncü şahıslarla paylaşılmaz. Ayrıca, makale değerlendirme süreçleri de gizlilik içerisinde yürütülür.

Yazarlık ve Yazar Hakları

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderilen yayınlarda yer alan yazarların, çalışmanın tasarımına, yürütülmesine veya yorumlanmasına önemli katkıda bulunmuş olmaları gerekir. Örneğin, makalenin sadece yazımına katkı sağladığını veya veri toplanması gibi bilimsel bir nitelik taşımayan teknik görevleri yürüttüğünü beyan ederek çalışmaya aktif katkı sağlamayan kişileri çalışmaya dâhil etmek, araştırma ve yayın etiği kadar yazar hakları açısından da doğru karşılanmaz. Çalışmaya katkı sağlayan yazarların belirlenmesi ve isim sıralamasının ortak kararla alınmış olması gerekmektedir. Makalede yer alan yazarların, görev yaptıkları bilim alanının çalışma konusuna uygunluğu ve çalışılan konu için mesleki yetkinlikleri de deontolojik kurallar çerçevesinde editörlükçe değerlendirilir. Makalenin sorumlu yazarı "Author contributions" başlığı altında yazarların çalışmaya katkılarını beyan etmelidir. Bu konuda ortaya çıkabilecek problemlerden birinci derecede sorumlu yazar sorumludur.

Multidisipliner çalışmalarda her biri ayrı disiplinden olmak koşuluyla 2 yazar "eşdeğer ilk isim yazar" olarak; aynı şekilde farklı disiplinlerden olmak koşuluyla en çok 3 yazar ise "eşdeğer katılımlı ikinci isim yazar" olarak belirtilebilir.

Araştırma Bulgularının Orijinalliği

Yazarlar sundukları makalenin orijinal araştırma sonuçlarını içerdiğini, çalışma verilerinin doğru bir şekilde analiz edildiğini, yeterli ve konuya uygun referanslar kullanılarak yayına hazırlandığını submission aşamasında on-line sistemde yer alan "cover letter" bölümünde beyan etmelidirler. Makaleye özgünlük ve önem katmak için "yapılan ilk çalışmadır", "bu konuda daha önce çalışma yapılmamıştır", "sınırlı sayıda çalışma vardır" gibi ifadeleri kullanmak editörlükçe doğru karşılanmaz ve bu yaklaşım makalenin bilimsel içerik yönünden değerlendirmeye alınmasına engel teşkil edebilir.

Benzerlik (Similarity)

Dergiye gönderilen makaleler başlangıçta ve gerek görülen her aşamada uygun software

Yayın İlkeleri

yazılımlar kullanılarak benzerlik analizine tabi tutulur. Benzerliğin oranına bakılmaksızın etik dışı benzerlikler tespit edilirse bu durum yazarlara bildirilerek düzeltme istenir veya aşırı benzerlik içeren makaleler değerlendirmeye alınmaksızın ilk değerlendirme aşamasında reddedilir.

Plagiarism/Self-Plagiarism, Duplicate Publication Dergiye gönderilen makaleler plagiarism/self plagiarism yönünden incelenir ve bu eylemlerin saptanması durumunda makale "hangi değerlendirme aşamasında olursa olsun" reddedilir. Ayrıca, aynı makaleyi eş zamanlı olarak birden çok dergiye göndermek tolere edilemez. Bunun saptanması durumunda da makale reddedilir.

Multi-Part Yayınlar (Piecemeal Publication)

Bazı yazarlar, zaman zaman çalışma verilerini küçük parametreleri içerecek şekilde bölüp iki veya daha fazla makaleye dönüştürme eğiliminde olabilirler. Bu tür makaleler genellikle farklı dergilere gönderilir ve ilginç olarak her bir makale bölümünün yazar sayısı ve sıralaması da farklı olabilmektedir. Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi prensip olarak çok bölümlü makalelere karşıdır.

Gerektiğinde çalışmaların etik kurul onay bilgileri, proje bilgileri, kongre sunumları vs incelenerek etik problem oluşturacak bu gibi durumlar saptanır ve yazarlara bildirilir. Yazarlar, yaptıkları çalışmanın birbirini tamamlayan farklı bölümler halinde yayınlanmasının gerekliliğini düşünebilirler. Bunun için makalenin her bir bölümünün "Part-I", "Part-II" şeklinde başlıklandırılması ve "eş zamanlı" olarak dergiye sunulması gerekmektedir.

Bu husus editör/alan editörleri/hakemler tarafından değerlendirilerek makalenin bölümler halinde yayınlanmasına karar verilebileceği gibi tüm bölümlerin birleştirilerek tek bir makale olarak dergiye yeniden sunulması da yazarlara önerilebilir. Diğer yandan, bölümler halinde sunulan makalenin yayına kabul edilmemesi tüm bölümlerin reddedileceği anlamını taşımaktadır.

Conflicts of Interest/Competing Interests

Editör makalenin objektif ve yansız değerlendirilmesi için alan editörleri, hakemler ve yazar(lar) arasındaki çıkar çatışması-çıkar birliği olup olmadığına dikkat eder. Ayrıca, yazarların herhangi bir finansal menfaat veya bağlantıyı veya araştırma ve makalede önyargı sorununu gündeme getirebilecek her türlü koşulları yukarıdaki başlık altında açıklamaları gerekir.

Telif Hakkı Bildirimi

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderilen ve yayınlanmak için uygun bulunan makalelerin yazarları, dergi web sayfasında bulunan "Telif Hakkı Bildirimi Formu" belgesini doldurmak zorundadırlar. Yurt dışından makale gönderen yazarlar imzalanan formu tarayarak sistem üzerinden veya e-posyta ile editörlüğe göndermelidirler. Çalışmaya katılan tüm yazarlar, makalenin Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanması halinde, Creative Commons Attribution 4.0 Uluslararası Lisansı (CC-BY-NC-4.0) altında lisanslanacağını ve dağıtılacağını kabul ederler.

Makalenin Geri Çekilmesi (Withdrawn)

Yazarlar, değerlendirme aşamasında olan yazılarında belirgin bir hata ya da eksiklik tespit ederlerse veya bu hata editor/subject editör/hakemler tarafından kendilerine bildirilirse editör ile hemen temasa geçebilir ve gerekçesini belirterek makaleyi geri çekme talebini iletebilir. Bu konudaki karar editör kuruluna aittir.

Erratum

Bir makale yayımlandıktan sonra yazarlar, editörler veya okuyucular tarafından fark edilen hata veya yanlışlıklar için sorumlu yazar editörden "erratum" yayınlanmasını talep edebilir. Erratum yazısının içeriğini yazarlarla işbirliği yaparak editör hazırlar ve yayınlanacak ilk sayıda bunu yayımlar. Bu yazılar da diğer yayınlar gibi yayın künyesi ve DOI nosu içermelidir.

Makalenin Yayından Çıkartılması (Retraction)

Makale yayımlandıktan sonra yazı hakkında telafisi mümkün olmayan ve erratum ile

Yayın İlkeleri

giderilemeyecek boyutta herhangi bir etik problem tespit edilirse editör ve yardımcıları makale hakkında bir gerekçe hazırlayarak makaleye retraksiyon prosedürü uygulurlar. Retrakte bir makalenin metin web sayfasındaki dosyası bloke edilir ve retraksiyon gerekçesi dosya olarak sisteme eklenerek bunun sürekli olarak arşivde yer alması sağlanır.

Reklam

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderilen makaleler ticari bir ürünün tanıtımına yönelik ve/veya yürütülen çalışma doğrudan firma destekli ise bunlar değerlendirmeye alınmaksızın reddedilir.

Arşiv Politikası Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörlüğü ve Yayıncı (Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı) dergide yayınlanmış tüm makaleleri (elektronik ve basılı) arşivinde tutar. Dergiye gönderilen tüm makaleler ve ekleri de güvenli bir şekilde arşivde tutulur. Teknolojik gelişmeler ışığında Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörlüğü (makaleye ait orijinal belge ve bilgiler saklı tutulmak koşuluyla) dijital ortamdaki materyallerin geliştirilmesi ve güncellenmesi için elektronik işlemleri düzenli olarak yapar ve okuyucusuna sunar. Herhangi bir nedenle derginin basımı sona erse bile, yayıncı (Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı) dergi içeriğini uzun vadede korumaya ve kullanıcılara uygun bir erişim sağlamaya devam edecektir. Bu sorumluluğun sürdürülmesi için Kafkas Üniversitesi Bilgi-İşlem Daire Başkanlığı elektronik hizmetleri kullanılacaktır.

Subject Editörlerinin Sorumlulukları

Subject editörleri derginin ana yayın amaç ve politikalarına uygun olarak derginin gelişimine katkı sağlayacak kriterler doğrultusunda inceleme ve değerlendirme yaparlar. Editörlükçe ön değerlendirme için subject editörüne gönderilen makalelerde yazar bilgileri gizli tutulur. Subject editörleri çalışmaların, giriş, materyal ve metot, bulgular, tartışma ve sonuç bölümlerini, dergi yayın politikaları ve kapsamı ile özgünlük ve araştırma etiği açısından

ayrıntılı bir şekilde inceler. Subject editörü değerlendirme sonrasında kararını (ret, revizyon veya peer-review incelemeye alınabilir) gerekçeli bir rapor halinde baş editöre iletir. Subject editörü gerektiğinde yazarlardan çalışma ile ilgili bazı ek bilgi ve belgeleri editörlük aracılığıyla talep edebilir. Multidisipliner çalışmalarda makale konu ile ilgili birden çok alan editörünün değerlendirmesine sunulabilir.

Hakem Sorumlulukları

Dergiye gönderilen makalelerin tarafsızlık ilkesi doğrultusunda ve objektif (nesnel) ölçütlerde değerlendirilebilmesi için Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde double-blinded peer-review prosedür uygulanır; yani hakemler ve yazarlar birbirleri hakkında bilgi sahibi değildir. Hakem/ler, gönderilen bir makalenin, bilimsel içeriğinin, bilimsel tutarlığının ve derginin ilkelerine göre uygunluğunun kontrolünü ve uygunluğunu sağlamak için görüşlerini ve raporlarını Editöre iletirler. Bir hakem, bir makale hakkında "yayınlanamaz" şeklinde bir karar verdiğinde bunun gerekçelerini bilimsel normlara uygun olarak hazırlar ve editöre sunar.

Hakem/ler aynı zamanda yazarlara, makale içeriğinin geliştirmesi fırsatını da verir. Bu doğrultuda yazarlardan istenen revizyonlar genel ifadeler yerine spesifik hususları açıklayan/sorgulayan nitelikte olmalıdır. Makalelerin değerlendirilmesi için atanan hakemler, makalelerin gizli belgeler olduğunu ve değerlendirmeye katılan editörler dışında bu belgelerle ilgili herhangi bir bilgiyi üçüncü taraflarla paylaşmayacağını kabul etmiş olur. Hakemler eleştirilerini bilimsel altyapıya oturtmalı ve açıklamalarını bilimsel kanıtlara dayalı olarak yazmalıdırlar. Hakemlerin makaleleri geliştirmek için dile getirdiği tüm yorumlar, açık ve doğrudan olmalı ve yazarın duygularını rahatsız etmekten uzak bir şekilde yazılmalıdır. Hakaret ve aşağılayıcı ifadelerden kaçınılmalıdır.

Bir hakem, yazar (lar) ile bir veya daha fazla konuda çıkar ilişkisi taşıyorsa, durumu editöre bildirmeli ve hakemlikten

Yayın İlkeleri

çekilmesini istemelidir. Aynı durum, yazarların illegal bir şekilde makalenin hakemi hakkında bilgi edinip onlara etki etmeye çalıştıkları durumlar için de geçerlidir.

Editör, hakemlerden gelen açıklama ve raporları gerektiğinde editörler/editör yardımcıları ve ilgili alan editörü ile paylaşarak makale hakkında verilecek kararın en uygun şekilde olmasını da sağlayabilir. Gerekli durumlarda editör, bir hakemin makale hakkında göndermiş olduğu kritik karar ve gerekçelerini diğer hakem(ler)le de paylaşıp onların dikkatine sunabilir.

Hakem(ler), değerlendirdikleri makale için bir çok kez revizyon talep edebilirler. Hakem raporlarının içeriği editör/editörler/editör yardımcıları tarafından incelenir ve değerlendirilir. Son karar yetkisi editörlüğe aittir.

Yazar Sorumlulukları

Yazar(lar)ın, başka bir dergiye gönderdikleri bir makaleyi, "hangisi kabul ederse" veya "hangisi önce yayınlarsa" yaklaşımı kapsamında Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi'ne göndermeleri tolere edilemez. Bunun saptanması durumunda makale, değerlendirmenin hangi aşamasında olursa olsun reddedilir. Bu girişimlerin olası bir sonucu olarak, başka dergiye de gönderilen makalenin daha önce yayına kabul edilmesini izleyen süreçte, yazarların dergimizde değerlendirme süreci devam eden makale için gönderecekleri bu gerekçeyi içeren geri çekme talebi, dergi editör ve yardımcıları tarafında değerlendirilir ve sorumlular hakkında etik ihlal gerekçesiyle disiplin işlemi yapılması için gereken süreç başlatılır. Etik dışı bu eylem, makaleyi kabul eden dergi editörlüğüne (biliniyorsa) de iletir. Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderilecek makalelerin güncel, özgün ve önemli klinik/pratik sonuç elde edilmiş çalışmalarını içermesi ve dergi yazım kurallarına uygun olarak hazırlanması esastır.

Yazarlar, makale yazımı sırasında yararlandıkları kaynakları etik ilkeler doğrultusunda seçmeli ve bunlara kurallara

uygun olarak atıf yapmalıdır. Yazarlar, makalenin ilk değerlendirme, ön değerlendirme ve peer review aşamasında kendilerine iletilen hususlar doğrultusunda makaleyi revize etmek ve "reponse to editör" ve "reponse to reviewer comments" bölümlerinde sıralı bir şekilde yaptıkları/yapmadıkları değişiklikleri açıklamakla yükümlüdürler.

Değerlendirme sürecinde çalışmaya ilişkin bilgi, belge veya verilerin istenmesi durumunda sorumlu yazar bu bilgileri editörlüğe sunmakla mükelleftir.

Yazarlar, "Genel Etik Kurallar" bölümünde bilimsel araştırma ve yazarlarla ilgili olarak sıralanan hususları bilmeli ve bu hususları dikkate almalıdırlar. Yazarlar, eş zamanlı olarak birden çok makaleyi Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderme hakkına sahip değildir. Bunun uygun zaman aralıklarına yayılması dergi politikaları açısından daha uygun bir davranıştır.

YAZIM KURALLARI

1. Dergimiz makaleleri "Dergipark Makale Takip Sistemi"nden aldığı ve "Kör Hakemlik Sistemi" uygulandığı için makale yazarları makale içerisine kimlik bilgilerini kesinlikle yazmayacaklardır. Sistemde makalenin kime ait olduğu ve makaleyi kimin gönderdiği editör tarafından görülmektedir.

2. Her makalede en az 150 en fazla 300 kelimededen oluşan Türkçe ve İngilizce özet; en az 4 en fazla 7 Türkçe ve İngilizce anahtar kelime bulunmalıdır. Makalelerin özet ve sonuç bölümlerinde herhangi bir dipnot kullanılmamalıdır. Makale ana başlığı ile özet arasında, makaleyle ilgili olsa bile, herhangi bir özdeyiş vs. yazılmamalıdır. Yazılar Öz ve Kaynakça bölümleri de dâhil olmak üzere 10000(on bin) kelimeyi geçmemelidir.

3. Kitap tanıtımı/inceleme çalışmaları en az 25 kelimededen oluşan Türkçe ve İngilizce özet ve en az 3 en fazla 6 Türkçe ve İngilizce anahtar kelime bulunmalıdır.

4. Dergide yayımlanması için hazırlanan yazılar için sayfa boyutu Microsoft Office Word programında A4 (21 cm x 29,7 cm)

Yayın İlkeleri

olmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üstten 4 cm, alttan 4 cm, soldan 3 cm, sağdan 3 cm olarak ayarlanmalıdır. Sayfalara numara verilmemelidir. Ayrıca makaleye üst bilgi ve alt bilgi eklenmemelidir.

5. Yazılar “Cambria” yazı stilinde “11 punto”, satır aralıkları “Tam: 16 nk” olarak yazılmalıdır. Arapça yazılar ise “Traditional Arabic” yazı stilinde “14 punto”, satır aralıkları “Tam: 21 nk” olarak yazılmalıdır. Dipnotlar da “Cambria” yazı stilinde, “9 punto”, “Tek” satır aralıklı ve asılı “0,50” cm olarak ayarlanmalıdır. Arapça dipnotlar ise “Traditional Arabic” yazı stilinde “11 punto”, “Tek” satır aralıklı ve asılı “0,50” cm olarak ayarlanmalıdır. (Dipnotlar asılı 0,50 cm olarak ayarlandıktan sonra her dipnot numarasından sonra “Tab” tuşu kullanılarak dipnot metinlerinin aynı hizaya gelmesi yani asılı olması sağlanmalıdır). Makaledeki Türkçe ve İngilizce Özet ve Anahtar Kelimeler “Cambria” yazı stilinde “10 punto” ve “italik” olmalıdır. Paragraf başlarında 1,25 cm girinti bırakılmalıdır. Kaynakça “Cambria” yazı stilinde “11 punto”, satır aralıkları “Tam: 16 nk” ve asılı 1,25 cm olarak yazılmalıdır.

6. Makaledeki ana başlığın tamamı büyük harflerle “Cambria” yazı stilinde 12 punto ve bold olmalıdır. Makalede yer alan diğer başlıkların tümü sadece baş harfi büyük, 11 punto ve bold olmalıdır. Makalede Türkçe ana başlık, öz, İngilizce başlık ve abstract ortalanmalı, diğer başlıklar paragraf ile aynı hizada olacak şekilde yani soldan 1.25 cm girinti ile yazılmalıdır. Giriş, Sonuç ve Kaynakça haricinde varsa alt başlıklar “1. 2. 3.; 1.1., 1.2.; 1.2.1.” şeklinde rakam ve sonrasında nokta kullanılarak numaralandırılmalıdır. Başlıklardan sonra hiçbir noktalama işareti kullanılmamalıdır. Örnek: Giriş; 1. Felsefe; 2. Din Felsefesi; 2.1. Din Felsefesinin Problemleri; 2.1.1. Kötülük Problemi; 2.1.2. Mucize; Sonuç; Kaynakça Önemli Uyarı: Başlıklandırmalarda veya makale içerisinde otomatik numaralandırma kullanılmaması gerekir.

7. Âyet atıflarında, âyet metni veya meâlî çift tırnak içinde yazılmalıdır. Âyet metni veya meâlî italik veya bold yapılmamalıdır. Sûre

adlarının doğru yazılışına özellikle dikkat edilmelidir. Hadisler için de aynı durum geçerlidir. Âyetler dipnotta; sûre ismi, sûre no, ayet numarası (Bakara, 2/5) şeklinde verilmelidir. Hadislere yapılan atıflarda ise, Kütüb-i Sitte’de yer alan kitaplar için yazarın meşhur adı, bölüm adı, bab numarası (Müslim’de hadis numarası) şeklinde verilmelidir (Buhârî, “Edeb”,17).

8. Dipnotta ilk defa referansta bulunulan kaynağın yazarı (adı, soyadı sırasına göre), eserin ismi (italik), yayınevi, yayım yeri, yılı belirtildikten sonra sayfa numarası yazılmalıdır. Daha sonra aynı esere yapılan atıflarda yazarın sadece soyadı ve eserin adı, aynı makaleye yapılan atıflarda ise yazarın soyadı ve makalenin adı kullanılmalıdır. “a.g.e.” ve “a.g.m.” şeklinde kısaltmalara yer verilmemelidir. Dipnotlarda ve Kaynakça bölümünde yazar, eser isimleri ve yayınevi bilgilerinde herhangi bir kısaltma yapılmadan olduğu gibi yazılmalıdır. Ayrıca metinde veya dipnotlarda müellif isminin tek kelime ile ifade edildiği yerlerde harf-i tarif kullanılmadan (Râzi, Fârâbî vb. şeklinde) yazılmalıdır.

9. Her makalenin “Giriş” ve “Sonuç” bölümü ile sonunda “Kaynakça” olmalıdır. Kaynakça” başlığı altında yazıda kullanılan kaynaklar yazarların soyadları esas alınarak alfabetik biçimde sıralanmalıdır. Kaynakça bölümünde aynı yazara ait birden fazla eser varsa tümünde yazarın soyadı ve ismi yazılmalıdır. Herhangi bir işaret veya çizgi kullanılmamalıdır. Ayrıca aynı yazarın eserleri kendi içerisinde alfabetik olarak sıralanmalıdır.

10. Metin ve dipnotta yer alan Arapça ibareler, “Traditional Arabic” yazı stilinde, metinde 14 punto, dipnotta ise 12 punto olarak yazılmalıdır. Detaylı bilgi makale şablonunda verilmiştir.

11. Makalelerde imla kuralları için “Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi” ve “Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu” temel alınmalıdır. Kısaltmalar için yine “Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi”nde yer alan kurallara dikkat edilmelidir. Özellikle şahıs isimleri ve literatürde yer alan

Yayın İlkeleri

kavramların yazılışı için Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'ne başvurulmalıdır.

Uygulamalı Örnekler

Kur'ân-ı Kerîm Ayetleri

İnşirâh, 94/5-7

Kitap

Dipnotta: Necati Öner, Felsefe Yolunda Düşünceler, Akçağ Yayınları, Ankara 1999, s. 20. Aynı eserin ikinci ve sonraki dipnotlarda gösterilme şekli: Öner, Felsefe Yolunda Düşünceler, s. 20. Kaynakçada: Öner, Necati, Felsefe Yolunda Düşünceler, Akçağ Yayınları, Ankara 1999.

Editörlü Kitapta Bölüm Yazarlığı

Dipnotta: Ahmet Yaman, "İslâm'da İbadet", İslâm İbadet Esasları, (ed.) Talip Türcan, Grafiker Yayınları, Ankara 2013, s. 40. Aynı eserin ikinci ve sonraki dipnotlarda gösterilme şekli: Yaman, "İslâm'da İbadet", s. 40.

Kaynakçada: Yaman, Ahmet, "İslâm'da İbadet", İslâm İbadet Esasları, (ed.) Talip Türcan, Grafiker Yayınları, Ankara 2013, ss. 20-51.

Tez

Dipnotta: Tuncay İmamoğlu, George Berkeley İdealizminde Ruh ve Tanrı, (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2003, s. 33. Aynı eserin ikinci ve sonraki dipnotlarda gösterilme şekli: İmamoğlu, George Berkeley İdealizminde Ruh ve Tanrı, s. 33. Kaynakçada: İmamoğlu, Tuncay, George Berkeley İdealizminde Ruh ve Tanrı, (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2003.

Bilimsel Dergi Makalesi

Dipnotta: Habib Şener, "Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi'nin Şiirlerinde Allah Tasavvuru", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 43, Erzurum 2015, s. 502. Aynı eserin ikinci ve sonraki dipnotlarda gösterilme şekli: Şener, "Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi'nin Şiirlerinde Allah Tasavvuru", s. 502.

Kaynakçada: Şener, Habib, "Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi'nin Şiirlerinde Allah Tasavvuru", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 43, Erzurum 2015, ss. 476- 503.

Çeviri Kitap

Dipnotta: Rene Descartes, Felsefenin İlkeleri, (çev.) Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul 2002, s. 35. Aynı eserin ikinci ve sonraki dipnotlarda gösterilme şekli: Descartes, Felsefenin İlkeleri, s. 35. Kaynakçada: Descartes, Rene, Felsefenin İlkeleri, (çev.) Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul 2002.

Çeviri Makale

Dipnotta: Abdülaziz b. Muhammed b. Osman er-Rubeys, "Satım Akdindeki Şart Muhayyerliğin Süresi", (çev.) Ayhan Hıra, Hikmet Yurdu Dergisi, c. 6, sy. 22, Malatya 2013, s. 355. Aynı eserin ikinci ve sonraki dipnotlarda gösterilme şekli: Rubeys, "Satım Akdindeki Şart Muhayyerliğin Süresi", s. 355.

Kaynakçada: er-Rubeys, Abdülaziz b. Muhammed b. Osman, "Satım Akdindeki Şart Muhayyerliğin Süresi", (çev.) Ayhan Hıra, Hikmet Yurdu Dergisi, c. 6, sy. 12, Malatya 2013, ss. 355-389.

Ansiklopedi Maddesi

Dipnotta: İlhan Kutluer, "Ruh", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 35, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2008, s. 195. Aynı eserin ikinci ve sonraki dipnotlarda gösterilme şekli: Kutluer, "Ruh", s. 195. Kaynakçada: Kutluer, İlhan, "Ruh", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 35, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2008, ss. 193-197.

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde 15.08.2019 tarihinden itibaren **İSNAD ATIF SİSTEMİ** kullanılmaya başlanmıştır. Bu tarihten itibaren gönderilecek makalelerin İsnad Atıf Sistemi'ne göre düzenlenmesi gerekmektedir.

Dergimizin e-posta adresi

kafkasilahiyatdergi@gmail.com

Dergimizin web adresi:

<http://dergipark.gov.tr/kafkasilahiyat>

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Kafkas University Faculty of Divinity Review

ISSN: 2148-8177 | e-ISSN: 2148-8177

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kafkasilahiyat> | kafkasilahiyatdergi@gmail.com

Volume / Cilt: 12; Issue / Sayı: 23

(Ocak/ January 2025)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

IV-IX | **Yayın İlkeleri**
The Publication Principles

XI | **Editörden**
From the Editor
Doç. Dr. Ercan CENGİZ

Araştırma Makaleleri/Research Articles

1-34 | **Paul Tillich'te İnsan-Günah İlişkisi**
The Relationship Between Human and Sin in Paul Tillich
Habib ŞENER

35-61 | **İmam-ı 'Âsım ve Kıraatına Dair Genel Bilgiler**
İmâm 'Âşım and General Information About His Qirâ'ât
Hasan Hüseyin HAVUZ

62-97 | **Yapay Zekâ Tabanlı Uygulamaların Dini Soruları Cevaplama Yetenekleri ChatGBT ve Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvaları Bağlamında Bir Karşılaştırma**
The Ability of Artificial Intelligence Based Applications to Answer Religious Questions: A Comparison in the Context of ChatGPT and Fatwas of the Supreme Council of Religious Affairs
Yusuf ÇINAR
Ahmet EKİNCİ

98-119 | **Abbasi Şairi Buhtürî'nin Şiirlerinde Hikmet**
The Wisdom in Abbasid Poem al-Buhturi's Poetries
Adnan ARSLAN

120-147 | **Salih Baba Divanında Dini Duygu Motifleri**
Motifs of Religious Emotions in Salih Baba's Divan
Gülsüm ÇOLDUR
Fatih KANDEMİR

148-174

Zeydî Muhaddis Yahyâ b. Hüseyin'in Kullandığı Tahâret ve Zekâta Dair Ahkâm Hadislerinin İmâmiyye ve Ehl-i Sünnet ile Benzerliği

The Similarity of the Legal Hadiths on Purity and Zakat Used by Zaydi Muhaddith Yahya b. Husayn with Imami and Sunni Sources

Semih YOLAÇAN

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Kafkas University Faculty of Divinity Review

ISSN: 2148-8177 | e-ISSN: 2148-8177

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kafkasilahiyat> | **Volume / Cilt: 12; Issue /
Sayı: 23**

(Ocak/ January 2025)

Editörden

Değerli okuyucularımız,

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin yirmi ikinci sayısını siz değerli okuyucularımızla buluşturmanın heyecanını yaşıyoruz. Bu sayı için dergimize ulaşan on beş makaleden ön kontrol ve hakem değerlendirme sürecini tamamlayan altı araştırma makalesini okuyucu ve araştırmacıların istifadesine sunuyoruz.

2014 yılında yayın hayatına başlayan dergimiz Index Copernicus, Ebsco Host, Base (Bielefeld Academic Search Engine), CrossRef, Sobıad, Road Directory of Open Access Scholarly Resources, MLA (Modern Language Association) ve ESJI Eurasian Scientific Journal Index gibi birçok ulusal ve uluslararası, indeks ve veri tabanları tarafından taranmaktadır. Ayrıca dergimizin TRDizin'de taranması için yaptığımız başvuru süreci devam etmektedir.

2025 yılı ilk sayımızın sizlerle buluşmasında emeği geçen başta makale sahibi değerli ilim adamları olmak üzere makalelerin yayın sürecine hakem olarak katkı sağlayan kıymetli hocalarımıza, emekleri her türlü takdirin üzerinde olan alan editörlerimize, ilk ve son inceleme aşamasında desteklerini esirgemeyen ön-kontrol, yazım ve dil editörlerimize teşekkürü borç bilirim.

Doç. Dr. Ercan CENGİZ
Başeditör

Paul Tillich'te İnsan-Günah İlişkisi

The Relationship Between Human and Sin in Paul Tillich

Habib ŞENER

Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Felsefesi
Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.

Assoc. Prof. Dr., Kafkas University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion,
Kars, Türkiye.

habibsener@gmail.com **ORCID:** 0000-0002-8953-2200

Atıf/©: Habib Şener. "Paul Tillich'te İnsan-Günah İlişkisi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Dergisi* Sayı 12-23 (Ocak 2025), 1-34.

Citation/©: Şener, Habib. "The Relationship Between Human and Sin in Paul Tillich",
Kafkas University Faculty of Divinity Review 12-23 (January 2025), 1-34.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi: 10.17050/kafkasilahiyat.1534811

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 3 October / Ekim 2024

Accepted / Kabul Tarihi: 22 October / Ekim 2024

Published / Yayın Tarihi: 15 January / Ocak 2025

Volume / Cilt: 12; **Issue / Sayı:** 23; **Pages / Sayfa:** 1-34.

Suggested ISNAD Citation: Şener, Habib. "Paul Tillich'te İnsan-Günah İlişkisi", *Kafkas Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/23 (Ocak- January 2025), 1-34.

Notlar/Notes

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

The Relationship Between Human and Sin in Paul Tillich

Habib ŞENER

Abstract

Human is an intelligent, thinking, speaking, free and responsible being. The relationship between human and sin is an issue that particularly concerns divine religions. According to Tillich, who explains the relationship between human and sin in terms of freedom and destiny, human is a being that has freedom. In fact, human is human because he has freedom. But human freedom is a finite freedom. Because freedom and destiny in human limit each other. This situation shows that freedom and destiny are inseparably united in human. While destiny forms the basis of human freedom, human freedom participates in shaping his destiny. The tension between freedom and destiny, which are in harmony in essential being, arises at the moment when finite freedom becomes self-conscious and tries to become actualized. Thus, freedom separates itself from the destiny to which it belongs and turns into arbitrariness. In the end human loses his destiny. The loss of destiny involves the loss of freedom. Tillich tried to establish a connection between religion and the depths of human existence by considering the concept of sin in the context of the relationship between God, the universe and human. In addition, he recognized human sinfulness as an ontological destiny, arguing that sin is both a matter of personal freedom and universal destiny. In this article, the views of Paul Tillich, one of the most important existentialist philosophers of the twentieth century, on the human-sin relationship will be examined.

Keywords: Philosophy of Religion, Paul Tillich, God, Human, Destiny, Sin, Freedom

Paul Tillich'te İnsan-Günah İlişkisi

Habib ŞENER

Öz

İnsan; akıllı, düşünen, konuşan, özgür ve sorumlu bir varlıktır. İnsan-günah ilişkisi özellikle ilâhî dinleri ilgilendiren bir konudur. İnsan-günah ilişkisini özgürlük ve kaderden hareketle açıklayan Tillich'e göre insan özgür bir varlıktır. Hatta insan, özgürlüğe sahip olduğu için insandır. Ancak insanın özgürlüğü sonlu bir özgürlüktür. Çünkü insandaki özgürlük ve kader birbirini sınırlandırmaktadır. Bu durum insanda özgürlük ve kaderin birbirinden ayrılması imkânsız bir şekilde birleştiğini göstermektedir. Kader, insanın özgürlüğünün temelini teşkil ederken, insanın özgürlüğü ise kaderini şekillendirmeye iştirak eder. Aslî varlıkta uyum hâlinde olan özgürlük ve kader arasındaki gerilim sonlu özgürlüğün kendi bilincine vardığı ve fiilî hâle gelmeye çalıştığı anda ortaya çıkar. Böylece özgürlük kendisini ait olduğu kaderden ayırır ve keyfliğe döner. Sonuçta insan kaderini kaybeder. Kaderin kaybı, özgürlüğün kaybını da içerir. Tillich, günah kavramını Tanrı, evren ve insan ilişkisi bağlamında ele alarak din ile insan varoluşunun derinlikleri arasında bağ kurmaya çalışmıştır. Bunun yanı sıra o, günahın hem kişisel özgürlük hem de evrensel kader sorunu olduğunu ileri sürerek insanın günahkârlığını ontolojik bir kader olarak kabul etmiştir. Bu makalede yirminci yüzyılın en önemli varoluşçu filozoflarından olan Paul Tillich'in insan-günah ilişkisi hakkındaki görüşleri

incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Din Felsefesi, Paul Tillich, Tanrı, İnsan, Kader, Günah, Özgürlük*

Giriş

İnsan, “usu ve düşünme yeteneği olan, konuşan”;¹ “bilen, yapıp eden, değerlerin sesini duyan, tavır takınan, önceden gören ve önceden belirleyen, isteyen, özgür hareketleri olan, tarihsel, ideleştiren, kendisini bir şeye adayan, seven, çalışan, eğiten ve eğitilen, devlet kuran, inanan, sanat ve teknikle ilgilenen, biyopsişik” bir varlıktır.² Bunun yanı sıra insan, “çevresini değiştirebilen, dünyaya ve evrene açık olan, deney dünyasını aşabilen, kendisinin ve evrenin bilincine varmış, eylemlerinden sorumlu”³ ve “bütün var olanların bilgisini edinme imkânına sahip” olan bir varlıktır. İnsanın iradeye dayalı her eylemi bilgiye göre gerçekleşir. Dolayısıyla insanı yönlendiren var olanlar hakkındaki bilgileridir.⁴ İnsan hem kendisini hem de kendisi dışındaki varlıkları tanımaya çalışan tek varlık türüdür.⁵

Klasik felsefe, bütün düşünce imkânlarını insan, dünya ve Tanrı olmak üzere üç konuyu açıklamak üzere kullanmıştır. Diğer realitelerin yeri Tanrı’yla olan ilişkilerine göre belirlenir. Bütün insanî belirlenimler bu üç realiteye bağlı olarak geliştirilir.⁶ Bundan dolayı insan hayatının ve insanın içinde yaşadığı evrenin anlamının içeriğine dair sorular bazı soruların cevaplandırılması gerekir. Bu sorular şöyledir: “İnsan hayatının içinde gerçekleştiği evrenin, insanın kaderiyle ilişkisi bakımından genel yapısı nedir? Bu kaderin kendisi nedir? İnsan kendi eylemlerini hangi ölçüde değiştirebilir ve kendi seçiminin sınırları içinde hangi eylem ve çabaların peşinden koşmalıdır? Gerek bireysel gerekse toplumsal olarak ne tür bir hayat iyi bir hayattır?”⁷ Bu veya benzer soruları felsefî sistemi içerisinde cevaplandırmaya çalışan Hristiyan teolog ve filozof Paul Tillich (1886-1965), din ile insan varoluşunun derinlikleri arasında bağ kurarak;⁸ insan-günah ilişkisini insan, evren ve Tanrı ekseninde ele almaktadır. Tillich’in insan-günah ilişkisi hakkındaki görüşlerinin tam olarak anlaşılabilmesi için ilk insan ve insanın yaratılışı hakkında ilâhî dinlere göre bilgi verilmesi gerekir.

Dinlerde evren, dünya, canlı ve cansız varlıkların nasıl meydana geldiği ve düzenlendiğine dair bazı bilgiler yer almaktadır. Yahudiliğe göre Tanrı, Âdem’i topraktan,

¹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975), 98.

² Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988), 13.

³ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 98.

⁴ Necati Öner, *Bilginin Serüveni* (Ankara: Vadi Yayınları, 2008), 69.

⁵ A. Kadir Çüçen, *Felsefeye Giriş* (Bursa: Asa Kitabevi, 2001), 50.

⁶ Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Emin Yayınları, 2012), 17, 43.

⁷ John Herman Randall - Justus Buchler, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: BigBang Yayınları, 2014), 42-43.

⁸ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 846.

Havvâ'yı ise Âdem'in kaburga kemiğinden yaratmıştır. Tevrat'taki Yaratılış hikâyesinde yılanın Havvâ ile Âdem'i kandırması ve onların cennetten çıkarılması hakkında da bazı bilgiler yer almaktadır.⁹ Tevrat'a göre Tanrı, ilk insanı yerin toprağından yarattıktan sonra şarka doğru Aden'de bir bahçe hazırlamış ve insanı oraya koymuştur. Yahudiliğe göre bu, dünyevî bir cennettir.¹⁰ Burada "Âdem'in iyilik ve kötülüğü bilme ağacından yemesi yasaklanmış, yediği takdirde ölümlü bir varlık olacağı ve kötülöklere dalacağı kendisine bildirilmiştir. Fakat yılan Havvâ'yı, onun vasıtasıyla da Âdem'i kandırarak yasak meyveden yemelerine sebep olmuş, böylece ilk günah işlenmiştir." Yahudi kutsal kitabında Âdem'in yaratılışı ve cennetteki hayatıyla ilgili bilgiler yer almasına rağmen bu dinde aslî günah şeklinde bir yorum söz konusu değildir.¹¹ Yahudilikte Âdem'in günahının sonraki nesillere intikali kabul edilmese de bu günahın etkileri üzerinde durulmuştur. Âdem ile Havvâ'nın ölümlü bir varlığa dönüşmesi ve Aden bahçesindeki güzellikleri kaybetmeleri günahın etkilerine örnek olarak verilebilir.¹²

Hristiyanlıktaki yaratılış büyük oranda Yahudilikteki öğretisi çerçevesinde yorumlanmıştır.¹³ Çünkü Âdem'in yaratılışı ve cennetteki hayatıyla ilgili bilgiler Yahudi kutsal kitabında bulunmaktadır.¹⁴ Hristiyanlara göre Âdem, yasak ağaca yaklaşarak büyük bir günah işlemiş ve Tanrı'nın gazabına uğramıştır.¹⁵ Âdem, kendisine konulan yasağı çiğnediği için cennetten çıkarılmış ve insanlık bu yeryüzü yaşantısına mahkûm olmuştur.¹⁶ Onun bu günahı kıyamete kadar her yeni doğan çocuğa geçtiği için insanlar günahkâr olarak doğmaktadırlar.¹⁷ Aslî günah terimini ilk kullanan ve onu bir öğretisi hâline getiren Saint Augustinus olsa da bu konuda ilk yorumu Pavlus yapmıştır. Pavlus, günahın dünyaya Âdem vasıtasıyla girdiğini, her insanın Âdem'in suçundan bir miktar taşıdığını, bu suçun nesilden nesile geçtiğini, insanlığı bu suçtan Hz. İsa'nın kurtardığını ve her doğan çocuğun vaftiz olmadığı müddetçe suçlu olduğunu ileri sürmüştür.¹⁸

Hristiyanlıktaki aslî günahla bağlantılı olan bir başka husus ise enkarnasyon ve Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği şeklindeki inançtır. Hristiyanlığa göre Tanrı, insanlığı kurtarmak

⁹ Kürşat Demirci, "Yaratma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/331-332.

¹⁰ Süleyman Hayri Bolay, "Âdem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/360; *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2020), Yar.2:8-9.

¹¹ Günay Tümer, "Aslî Günah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/496; Yar.2:15-17; Yar.3:1-24.

¹² Fatma Seda Şengül - Muhammet Tarakçı, "Yahudilikte Aslî Günah Eleştirisi: Hasday Crescas Örneği", *İslâmî İlimler Dergisi* 11/2 (2016), 160-162.

¹³ Demirci, "Yaratma", 43/332.

¹⁴ Tümer, "Aslî Günah", 3/496.

¹⁵ Bolay, "Âdem", 1/36.

¹⁶ Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 44.

¹⁷ Bolay, "Âdem", 1/36.

¹⁸ Tümer, "Aslî Günah", 3/496.

amacıyla Nâsıralı İsa’nın kişiliğinde bedene bürünmüş¹⁹ ve günaha kefâret olmak üzere Hz. İsa çarmıhta can vermiştir.²⁰ Hristiyanlığın en temel inançlarından biri olan enkarnasyonu Orta Çağ’da birçok filozof akıl yoluyla açıklamaya çalışmıştır. Örneğin, St. Anselm, insanın, suçu Tanrı’ya karşı işlediğini belirterek enkarnasyonun insanı kurtarmak için bir zorunluluk olduğunu ileri sürmüştür. Günah, büyük bir günah olduğu ve sonsuz bir karşılık gerektirdiği için Tanrı’nın insanı cezalandırması mümkün değildir. Dolayısıyla Tanrı insanın yerine bu kefâreti ödemiştir. Tanrı, insan olmak suretiyle insanı kurtarmıştır. Tanrı, İsa’da insan olmuş ve İsa, insanın yerine azap çekmiştir.²¹ Günümüzde de Hristiyan din adamları tarafından Hz. İsa’nın bilinen anlamda bir peygamber olmadığı, Tanrı inancının bir ögesini oluşturacak ölçüde insanüstü bir varlık olduğu yönündeki görüşler canlı tutulmaya çalışılmaktadır.²² Hz. Âdem ve Hz. Havvâ’nın yaratılışı ve cennetteki yaşamlarıyla ilgili İslâm dinine göre bilgi vermeden önce Hristiyanlıktaki enkarnasyon inancı hususunda kısa bir değerlendirme yapılması gerekir. “Başta Ehl-i sünnet olmak üzere Mu’tezile’ye ve mutedil Şîa’ya mensup İslâm kelâmcıları bütün şekilleriyle hulûlün İslâm akaidine aykırı olduğunda ittifak etmişlerdir.”²³ Bunun yanı sıra “Kur’ân-ı Kerîm’in açık ve kesin ifadesine göre Hz. İsa bir peygamberdir,²⁴ düşmanları tarafından çarmıha gerilerek öldürülmemiştir.²⁵ Allah, peygamberini onlardan korumuş, aralarından çıkarıp himayesine almış ve nezdine yükseltmiştir.”²⁶

İslâm dinine göre Hz. Âdem topraktan yaratılmıştır.²⁷ Ancak Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Havvâ’nın yaratılışından bahsedilmemektedir. Bazı müfessirler “*Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan ve ikisinden birçok erkek ve kadın üretilen yayan rabbinizden sakının*”²⁸ mealindeki âyette geçen “nefis” kelimesiyle Hz. Âdem’in kastedildiğini kabul etmişlerdir. Bazı müfessirler ise âyetteki “nefis” kelimesinin Hz.

¹⁹ Kürşat Demirci, “Hulûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/341.

²⁰ Tümer, “Aslı Günah”, 3/496.

²¹ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 178.

²² Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 2/318.

²³ Yusuf Şevki Yavuz, “Hulûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/343. İbrahim Kûrânî, *İthâfuz-Zekî* adlı eserinde “hulûl” konusunu, İbn Sînâ ve Teftazânî’den hareketle ele alıp açıklamaya çalışmıştır. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Muhammet Kara, *İbrahim el-Kûrânî et-Tuhfetü’l-Mürsele Şerhi (İthâfuz-Zekî bi-Şerhi’t-Tuhfetü’l-Mürseleti ile’n-Nebî Adlı Eserin Tenkitli Neşri)* (İstanbul: Hikemiyat Yayınları, 2021), 210-236.

²⁴ “*Ey Ehl-i kitap! Dininizde aşırı gitmeyin ve Allah hakkında, gerçek olandan başkasını söylemeyin. Meryem oğlu İsa Mesîh ancak Allah’ın elçisidir...*” Nisâ 4/171.

²⁵ “*Allah elçisi Meryem oğlu İsa Mesîh’i öldürdük*” demeleri yüzünden... *Hâlbuki onu ne öldürdüler ne de çarmıha geldiler; (başkası ona benzer kılındığı için) şüphe içine düşürüldüler. Onun hakkında ihtilâfa düşenler bu konuda tam bir kararsızlık içindedirler. Bu hususta zanna uyma dışında hiçbir bilgileri yoktur ve kesin olarak onu öldürmemişlerdir.*” Nisâ 4/157.

²⁶ Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 2/178.

²⁷ Bolay, “Âdem”, 1/358.

²⁸ *Kur’an Yolu Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), en-Nisâ 4/1; el-A’râf 7/189; ez-Zümer 39/6.

Âdem’i değil, insanın aslı olan ilk canlıyı ifade ettiğini ileri sürmüşlerdir.²⁹ İlgili âyetin, “eşini de ondan yarattık” kısmını “onun cinsinden” şeklinde anlamlandıranlara göre Hz. Havvâ, ilk insanın bedeninden değil, onun da aslı olan topraktan yaratılmıştır.³⁰

İslâm dinine göre Hz. Âdem ile Hz. Havvâ’nın içinde yaşadığı cennet ve oradaki hayat yeryüzünde mevcut herhangi bir bölgede olabilecek insan hayatından farklıdır. Kur’ân-ı Kerîm’deki ilk insanın yaratılması, cennete konulması, cennetteki yaşamı ve cennetten çıkarılmasını konu edinen âyetler bir bütün olarak değerlendirildiği takdirde bu cennetin âhiret hayatında kulların ödüllendirileceği cennet olduğu şeklinde bir sonuca ulaşılır.³¹ Hz. Âdem ve Hz. Havvâ cennette Allah’ın nimetlerinden diledikleri gibi faydalanmışlardır. Allah, onları yasak ağaca yaklaşmamaları³² hususunda uyarmasına rağmen şeytan her ikisini de kandırmış ve onlar yasaklanan ağacın meyvesinden yemişlerdir.³³ Daha sonra Hz. Âdem ve Hz. Havvâ tövbe ederek Allah’tan bağışlanma dilemişlerdir. Allah, onların yeryüzüne inip orada yaşayacaklarını, orada ölüp yine orada dirileceklerini bildirmiştir.³⁴ Kur’ân-ı Kerîm’de yasaklanan ağacın mahiyeti hakkında bilgi verilmemiştir.³⁵ Şeytanın, “Rabbiniz, sizin bu ağaçtan yemenizi, sırf melek olmanızı veya cennette ebedî kalanlardan olmanızı istemediği için yasakladı”³⁶ şeklinde vesvese vererek³⁷ Hz. Âdem ve Hz. Havvâ’yı ayartması, genel olarak onları günah işlemeye teşvik etmesi şeklinde anlaşılmıştır.³⁸ Ayrıca Tevrat’taki bilgilerin aksine Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Âdem’in ilk günahı kadının teşvikiyle işlediğine dair hiçbir ifade bulunmamaktadır.³⁹ Kur’ân’da kadını aslî suçun sebebi olarak gösteren bir bilgi de yoktur. Kur’ân’da şeytanın ikisini birden aldatarak cennetten çıkarılmalarına sebep olduğu⁴⁰ belirtilmektedir. Hatta

²⁹ Ömer Faruk Harman, “Havvâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/544.

³⁰ İlhan Kutluer, “İnsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/322.

³¹ Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 1/108; 2/509-510.

³² Bolay, “Âdem”, 1/361.

³³ “Nihayet ikisi de o ağaçtan yediler. Bunun üzerine mahrem yerleri kendilerine göründü, üstlerini cennet yaprağıyla örtmeye çalıştılar. Böylece Âdem rabbine karşı gelmiş ve yolunu şaşırmişti.” Tâhâ 20/121.

³⁴ Harman, “Havvâ”, 16/544-545.

³⁵ Bolay, “Âdem”, 1/361.

³⁶ Muhammed Ali es-Sabûnî, *Safvetü’t-Tefâsîr Tefsirlerin Özü*, çev. Sadrettin Gümüş - Nedim Yılmaz (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 2/277.

³⁷ “Derken şeytan, kapalı olan avret yerlerini birbirine göstermek için onlara fısıldayıp kafalarını karıştırdı ve “Rabbiniz size bu ağacı sırf melek olursunuz veya ebedî yaşayanlardan olursunuz diye yasakladı” dedi. A’râf 7/20.

³⁸ Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 2/510.

³⁹ Harman, “Havvâ”, 16/545.

⁴⁰ “Şeytan oradan onların ayağını kaydırıp da buldukları yerden onları çıkardı. Biz de “Birbirinize düşman olmak üzere inin! Bir zamana kadar sizin için yeryüzünde kalacak bir yer ve ihtiyaç maddeleri vardır” dedik.” el-Bakara 2/36.

Tâhâ sûresinin yüz yirminci âyetinde⁴¹ şeytanın Hz. Havvâ’ya değil, doğrudan Hz. Âdem’e hitap ettiği görülmektedir.⁴²

İslâm dini, Hz. Âdem’in yasak ağaca yaklaşmasının ahdini unutmaması sonucunda gerçekleştiğini ve bu davranışta bir kasıt bulunmadığını kabul etmektedir.⁴³ Matürîdî’ye göre unutmak iki şekilde gerçekleşebilir. Birincisi, bile bile terk ederek unutmak; ikincisi ise yanılarak unutmaktır. Hz. Âdem, yanılarak unutmıştır. Onun bile bile terk etme anlamında unutmuş olması mümkün değildir.⁴⁴ Yanılarak unutmuş olsa dahi Hz. Âdem, ağaçtan yediği için Rabbinin emrine aykırı davranmış ve düşmanın sözüne aldandığı için cennette ebedî kalmaya götüren yolu şaşırmıştır.⁴⁵ Dolayısıyla bu olay, aslında Hz. Âdem’in şahsında insan neslinin Allah tarafından imtihana tâbi tutuluşunun bir başlangıcı olmuştur. İslâm’da Hz. Âdem, itaatsizlik etmiş olsa bile Hristiyanlıkta olduğu gibi bir günahkâr olarak kabul edilmez. Hz. Âdem hem bir peygamber hem de bir insandır. Şeytan, insanoğlunun imtihan âlemine yani dünyaya inmesine sebep olmuştur. İnsanın dünyaya inmesi neticesinde de imtihan başlamıştır.⁴⁶ “Kur’ân’ın açık ifadesine ve buna dayalı olarak İslâm inancına göre Hz. Âdem’in işlediği, bağışlanmamış, dünyaya taşınmış, nesline miras kalmış ve Hz. İsa’nın kurban edilmesine sebep teşkil etmiş bir ‘aslî günah’ yoktur.” Hz. Âdem’in davranışı ya günah değildir ya da yaptığı tövbe sayesinde Allah tarafından bağışlanmıştır. Ayrıca İslâm’a göre hiç kimse başka birisinin günahını yüklenmez. Çünkü suç ve günah şahsîdir.⁴⁷ Her çocuk, tertemiz bir tabiatta ve fitrat üzere doğduğu için doğuştan gelen günah yoktur. İslâm dininde, önceki insanların işlemiş oldukları günahın sonraki nesillere intikal etmesi tarzında bir inanç bulunmamaktadır.⁴⁸ Zemahşerî, Hz. Âdem ve Hz. Havvâ’nın günahlarının küçük günah olduğunu ve bağışlandığını ifade etmektedir.⁴⁹

Bütün bu bilgilerden hareketle “ilk insanın eşiyle birlikte cennetten çıkarılış öyküsünün bir yandan insanın zaaflarına öte yandan yeryüzünde halife kılınacak olan bu

⁴¹ “Derken, şeytan şöyle diyerek onun kafasını karıştırdı: “Ey Âdem! Sana sonsuzluk ağacının ve son bulmayacak bir hükümranlığın yolunu göstereyim mi?” Tâhâ 20/120.

⁴² Tümer, “Aslî Günah”, 3/497.

⁴³ Tümer, “Aslî Günah”, 3/496.

⁴⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî el-Matürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân Tercümesi*, çev. S. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 5/335.

⁴⁵ Sabûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 4/50.

⁴⁶ Tümer, “Aslî Günah”, 3/497.

⁴⁷ Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 1/109. Beydâvî’nin *Envârü't-Tenzil* adlı eserine hâşiye yazan Osmanlı âlimlerinden Yâkub el-Kemâhî, En’âm sûresinin 164. âyetine atıf yaparak bir insanın başka bir insanın günahının cezasını çekmeyeceğini ifade etmektedir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Muhammet Kara, *Nûru'l-efîde -hâşiye ‘alâ tefsîr-i sûreti'n-nebe’ ilâ âhiri'l-kur’ân li'l-beydâvî- osman b. yakup b. hüseyin b. mustafa el-kemâhî el-istanbûlî* (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2023), 435.

⁴⁸ Tümer, “Aslî Günah”, 3/497.

⁴⁹ Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf (Keşşâf Tefsiri)*, çev. Abdülaziz Hatip vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/826.

seçkin varlığın kaderine işaret ettiği”⁵⁰ ifade edilmelidir. Mânevî, ahlâkî, zihnî ve psikolojik kabiliyetlerle donatılmış bir varlık olarak yaratılan Âdem, yeryüzündeki diğer bütün canlı ve cansız varlıkların aksine yükümlü ve sorumlu tutulmuştur.⁵¹

1. İnsan ve İnsan Özgürlüğü

Paul Tillich’in teolojisinde insan öğretisinin merkezî bir konumda olduğunu ifade eden David E. Roberts’a göre insanın rasyonelliği, sonluluğu, günahı, yaşayan birliği ve kaderini ele aldığı yerlerde Tillich, insanî varoluşun analiziyle başlar.⁵² Tillich, insanı; “aslî varlığı ‘rüya masumiyeti’ (dreaming innocence) karakterine sahip, sonlu özgürlüğü özden varoluşa geçişi mümkün kılan, uyandırılmış özgürlüğü kendi benliğini kaybetme tehdidi içeren iki kaygı arasında bırakan, rüya masumiyetini sürdürmeye aykırı bir şekilde kendisini gerçekleştirme yönünde karar alan, bedenî ve ruhî açıdan bütün bir varlık”⁵³ şeklinde tanımlamaktadır. Ontik ve tinsel varlığı hem kendisine verilen hem de kendisinden talep edilen insan,⁵⁴ bilgi bakımından kendisini⁵⁵ ve kendisine verilen her gerçekliği aşabilir.⁵⁶ İnsan, kendi varlığının ve diğer tüm varlıkların sınırlarının ötesine bakabildiği için ontolojik soru sorabilir.⁵⁷ Dolayısıyla insan zihni makrokozmetik veya mikrokozmetik yöndeki sonlu gerçeklikleri aşarak sonsuz bir şekilde ilerleyebilir.⁵⁸ Tillich’in insanı tanımlarken kullandığı “aslî varlık”, “rüya masumiyeti”, “özden varoluşa geçiş” ve “uyandırılmış özgürlük” gibi bazı temel kavram veya sıfatların açıklamaları çalışma içerisinde ilgili bölümlerde yapılacaktır.

Tillich’e göre insan hem kendisinin hem de dünyasının merkezidir. Çünkü yapısal olarak tamamıyla tek merkezî varlık insandır.⁵⁹ Bireyselleşmenin bir niteliği olarak kabul ettiği “merkezî” kavramıyla insanın özgürlüğünü ortaya koymaya çalışan Tillich, diğer varlıkların kısmen merkezî olduğunu, bundan dolayı onların çevrelerine bağlı olduğunu ileri sürmektedir. Aslında insan da bir çevreye sahiptir. Ancak insan bu çevreye kendi dünyasının bir parçası olarak sahiptir. İnsan, kendi dünyasını gözlemlediği bir nesne hâline getirmekte özgür olduğu gibi kendisini de baktığı bir nesne hâline getirmekte

⁵⁰ Kutluer, “İnsan”, 22/321.

⁵¹ Bolay, “Âdem”, 1/358-359.

⁵² David E. Roberts, “Tillich’s Doctrine of Man”, *The Theology of Paul Tillich*, ed. Charles W. Kegley - Robert W. Bretall (New York: The Macmillan Company, 1964), 108.

⁵³ Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1957), 2/36.

⁵⁴ Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2014), 73; Paul Tillich, *The Courage To Be* (New Haven: Yale University Press, 1952), 51.

⁵⁵ Paul Tillich, *Aşk, Güç ve Adalet*, çev. Ruhattin Yazoğlu - Bozkurt Koç (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2004), 89.

⁵⁶ Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1951), 1/186.

⁵⁷ Tillich, *Systematic Theology*, 1/186.

⁵⁸ Tillich, *Systematic Theology*, 1/190-191.

⁵⁹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/49.

özgürdür.⁶⁰ Tam merkezîlik potansiyel olarak bulunsa da insan onu özgürlük içinde ve kader yoluyla gerçekleştirinceye kadar fiilî hâle gelmeyecektir.⁶¹ İnsanın kendisinin ve dünyasının merkezi olması onun hem ait olduğu hem de bağımsız olduğu bir dünya karşısında⁶² tamamen merkezî bir benliğe sahip olduğunu göstermektedir.⁶³ Merkezî benlik insanın kendisini onaylamasının öznesidir.⁶⁴ Böylece insan ancak eylem ve eylemsizlik öncesi içinde bulunduğu varlığın yapısını kabul ederek kendisini onaylayabilir.⁶⁵ Eğer benlik olmasaydı insan kendisini önemsiz bir nesne durumuna getirme eğiliminde olan nesnelere gücünün kapsamı içerisine girerdi.⁶⁶

Tam bir benliğe ve bir dünyaya sahip olan insan; müzakere etme, karar verme ve sorumluluk alma anlamında özgür olan tek varlıktır.⁶⁷ İnsan diğer tüm yaratıkların aksine özgürlüğe sahiptir. İnsan haricindeki varlıkların özgürlüğe benzer özellikleri olsa da onlar özgürlüğün kendisi değildir. Tillich, insanın özgürlüğünü şu cümlelerle tasvir etmeye çalışmaktadır: “İnsan konuşma kabiliyetine sahip olduğu; kendisi de dâhil olmak üzere karşı karşıya kaldığı dünya hakkında sorular sorabildiği ve gerçeğin derinine nüfuz edebildiği; her sonlu varlığı belirleyen koşulları aşabileceğini gösteren koşulsuz ahlâkî ve mantıksal zorunlulukları anlayabildiği; düşünme ve karar verme gücüne haiz olduğu ve böylece uyarıcı-tepki mekanizmalarını kesebildiği; bütün varlıklar gibi kendisini sınırlayan gerçek yapıların ötesindeki hayalî yapıları canlandırabildiği ve inşa edebildiği; verilmiş dünyanın dışında teknik araçları, sanatkârane ifadeleri, teorik yapıları ve pratik organizasyonları içeren bir dünya meydana getirebildiği; kendisi ve aslî doğasıyla çelişme gücüne sahip olduğu derecede özgürdür.”⁶⁸ Bu nitelikler insanı diğer varlıklardan ayırmakta ve onu özgür kılmaktadır. Zaten insan, özgürlüğe sahip olduğu için insandır.⁶⁹ Hatta insan, özgürlüğünden bile özgürdür.⁷⁰ Fakat insanın özgürlüğü sonlu bir özgürlüktür. Sonlu özgürlük olan insan, kendi benliğinin merkezinde kararlar vererek kendisini tayin edebilecek kapasitededir.⁷¹ Sonlu özgürlüğe sahip olduğu ve gerçekliğin bütün boyutları kendisinde birleştiği için insan özden varoluşa geçişten sorumludur.⁷²

⁶⁰ Tillich, *Systematic Theology*, 2/60, 62, 71; Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), 3/32.

⁶¹ Tillich, *Systematic Theology*, 3/38.

⁶² Paul Tillich, *Ahlâk ve Ötesi*, çev. Ruhattin Yazoğlu - Tuncay İmamoğlu (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 15.

⁶³ Tillich, *Systematic Theology*, 2/60, 71.

⁶⁴ Tillich, *Olmak Cesareti*, 104; Tillich, *The Courage To Be*, 87.

⁶⁵ Tillich, *The Courage To Be*, 152.

⁶⁶ Tillich, *Systematic Theology*, 2/65.

⁶⁷ Tillich, *Systematic Theology*, 1/185.

⁶⁸ Tillich, *Systematic Theology*, 2/31-32.

⁶⁹ Tillich, *Systematic Theology*, 1/182.

⁷⁰ Tillich, *Systematic Theology*, 2/32.

⁷¹ Tillich, *Olmak Cesareti*, 73-74; Tillich, *The Courage To Be*, 52.

⁷² Tillich, *Systematic Theology*, 2/40.

Tanrı’nın sonsuz özgürlük, tabiatın sonlu zorunluluk, insanın ise sonlu özgürlük olduğunu ifade eden Tillich’e göre özden varoluşa geçişi mümkün kılan sonlu özgürlüktür.⁷³

Tillich, özgürlüğü gibi insanın kendisinin de sonlu olduğunu ileri sürmektedir. Aslında insan sonsuzluğa aittir. Fakat o, ait olduğu sonsuzluktan dışlanmışır.⁷⁴ Bu durum, insanın sonluluk ve potansiyel sonsuzluk arasında bulunan bir varlık olduğunu ortaya koymaktadır.⁷⁵ Bundan dolayı insan kalbi, sonlunun istirahat etmek istediği sonsuzluğu aramaktadır.⁷⁶ Zaten insan kendisine ve dünyasına baktığı zaman hem özgürlüğünün hem de potansiyel sonsuzluğunun farkına varır. Ancak insan kendisinin sonlu olduğunu bilir.⁷⁷ Yani insan sonluluğunun farkındadır.⁷⁸ İşte insanın büyüklüğü ve acısı burada yatar.⁷⁹ İnsanın potansiyel sonsuzluğunun farkında olması, kendi sonluluğunun farkındalığını içerir.⁸⁰ Bunun için insan kendisine verilen kısa bir zaman dilimini uzatmaya ve onu mümkün olduğu kadar birçok fani şey ile doldurmaya çalışır. Böylece o, kendisine ait olmayan bir gelecekte kendisi için bir bellek oluşturmaya gayret eder. İnsan, zamanının bitmesinden sonra kendi hayatının sürmesini ve ebediliğin ötesinde bir ölümsüzlüğü hayal eder. Sonuç olarak insan yokluğun nihaî tehdidine karşı direnir. Bu direnç, insanın ebedîye ait aslından ve kendi zamanının fani anlarını kalıcı mevcudiyete dönüştürme arzusundan kaynaklanır.⁸¹ Çünkü insan sonsuzlukta kendi içsel doyunluğunun verdiği mutluluğu görür.⁸² İnsanın özellikleri hakkında bilgi verdikten sonra Tillich’in özgürlük ve kader hususundaki görüşlerini ele alabiliriz. Çünkü Tillich, insanın özgürlüğünü kaderle ilişkili olarak açıklamaya çalışmaktadır.

Tillich’e göre özgürlük, kişiliğin bütünsel ve merkezî bir eyleminin imkânıdır. Bu eylemde insanın kaderini oluşturan bütün dürtü ve etkiler bir kararın merkezî birliğine getirilir.⁸³ Dolayısıyla özgürlük, düşünüp taşınan ve karar veren merkezî bir benliğin bütünsel tepkisi anlamındadır. Zaten bu tür bir özgürlük, kaderle bütünleşmiştir.⁸⁴ Kader ise insanın kararlarından dolayı ortaya çıkan şeydir. Kader, insanın merkezî benliğinin sınırsız temeli ve tüm kararlarını kendi kararları yapan varlığının somutluğudur.⁸⁵

⁷³ Tillich, *Systematic Theology*, 2/31.

⁷⁴ Tillich, *Systematic Theology*, 2/31.

⁷⁵ Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev. Fahrullah Terkan - Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 28.

⁷⁶ Tillich, *İmanın Dinamikleri*, 24.

⁷⁷ Tillich, *Systematic Theology*, 2/49.

⁷⁸ Tillich, *Systematic Theology*, 2/34.

⁷⁹ Tillich, *İmanın Dinamikleri*, 28; Tillich, *Systematic Theology*, 2/50.

⁸⁰ Tillich, *Systematic Theology*, 1/206.

⁸¹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/69.

⁸² Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (New York: Harper and Brothers Publishers, 1958), 13.

⁸³ Tillich, *Systematic Theology*, 2/42-43.

⁸⁴ Tillich, *Systematic Theology*, 3/28

⁸⁵ Tillich, *Systematic Theology*, 1/184.

Genellikle kaçınılmaz bir sebep sonuç anlamındaki bir zorunlulukla özdeşleştirilse de⁸⁶ kader, insanın başına geleceklere belirleyen esrarlı bir güç değildir.⁸⁷ Kader, kısmen insanın varoluşunun belirli koşullarına kısmen de kaderinin sağladığı duruma ve içindeki farklı öğelere merkezî bir şekilde tepki verme özgürlüğüne dayanır.⁸⁸

Tillich'e göre her bireyde özgürlük ve kader birbirinden ayrılması imkânsız bir şekilde birleşmiştir.⁸⁹ İnsan yalnızca kader ile kutuplu karşılıklı bağımlılık içinde özgürlüğe sahiptir.⁹⁰ Kader, insanın özgürlüğünün temelidir. İnsanın özgürlüğü ise kaderini şekillendirmeye iştirak eder.⁹¹ Kader ile kutuplaşma içindeki özgürlük, varlığın aslı zorunluluğunu tahrip etmeden aştığı için varoluşu mümkün kılan yapısal unsurdur.⁹² Her varoluşsal kendini gerçekleştirme eyleminde özgürlük ve kader birleşir. Kader, özgürlüğü ortadan kaldırmadan esaret altında tutar.⁹³ Kader olmadan özgürlük sadece bir imkân (contingency), özgürlük olmadan kader ise sadece bir zorunluluktur.⁹⁴ Özgürlük ve kader ontolojik bir kutupluluk oluşturduğuna göre varlığa katılan her şey bu kutupluluğa iştirak etmek zorundadır.⁹⁵ Sonlu özgürlük olarak insan da kuşatıcı bir kadere dâhil olmuştur.⁹⁶ Özgürlük ve kader kutupluluğu yaşamın kendisini aşma olasılığını ve gerçekliğini ortaya çıkarır.⁹⁷ Her sonlu varlık; özgürlüğünün gücüyle, özgürlük ve kaderin nihai birliğinde kendi kaderini gerçekleştirmeye doğru kendi ötesine geçer.⁹⁸

Tillich'e göre sadece özgürlüğe sahip olanın kaderi vardır. Özgürlüğü olmadığı için nesnelere ve Kendisi özgürlük olduğu için Tanrı'nın kaderi yoktur.⁹⁹ Örneğin, tabiat, insanların yaptığı gibi yasalara itaat ya da itaatsizlik etmez. Özgürlüğün insandaki kaderle birleşmesi gibi tabiattaki kendiliğindelik (spontaneity) yasayla birleşmiştir.¹⁰⁰ Yalnız özünde özgür olan şey varoluşsal esaret altına girebilir. "İradenin esareti" kavramı sadece insan için uygulanabilir. Kendiliğindenliğe ve merkezîliğe sahip olsa da tabiatın özgürlüğü yoktur. Bundan dolayı tabiat iradenin esareti altına giremez. Sonlu bir özgürlüğe sahip olduğu için sadece insan varoluşsal yabancılaşmanın zorlamalarına açıktır.¹⁰¹

⁸⁶ Tillich, *The Courage To Be*, 44.

⁸⁷ Tillich, *Systematic Theology*, 1/185.

⁸⁸ Tillich, *Systematic Theology*, 3/263.

⁸⁹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/59; Tillich, *Systematic Theology*, 3/408-409.

⁹⁰ Tillich, *Systematic Theology*, 1/182.

⁹¹ Tillich, *Systematic Theology*, 1/185.

⁹² Tillich, *Systematic Theology*, 1/182.

⁹³ Tillich, *Systematic Theology*, 2/78.

⁹⁴ Tillich, *Systematic Theology*, 2/130.

⁹⁵ Tillich, *Systematic Theology*, 1/185.

⁹⁶ Tillich, *Systematic Theology*, 1/190.

⁹⁷ Tillich, *Systematic Theology*, 3/87.

⁹⁸ Tillich, *Systematic Theology*, 3/402.

⁹⁹ Tillich, *Systematic Theology*, 1/185.

¹⁰⁰ Tillich, *Systematic Theology*, 1/186.

¹⁰¹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/79.

İnsanın kişisel benliğini oluşturan her bir parça ve fonksiyonun hatta bedeninin hücrelerinin bile iştirak ettiği özgürlük; müzakere, karar ve sorumluluk olarak tecrübe edilir. Dolayısıyla insan; benliğinin merkezi, özgürlüğünün mevkii ve vasıtası aracılığıyla meydana gelen şeylerden sorumludur.¹⁰² Tillich, kader hususunda insanın özgürlüğü ve sorumluluğunun yanı sıra Tanrı’nın yaratıcılığını da vurgulamaktadır. Ona göre insanın kaderi ilâhî yaratıcılık tarafından belirlenir. Ancak bu belirleme, insanın kendi kaderini tayin etmesi yani sonlu özgürlüğü aracılığıyla gerçekleşir.¹⁰³ Böylece Tillich, Tanrı’nın iradesinin, insanın aslî doğasına yabancı olan ve insana zorla kabul ettirilen dışsal bir irade olmadığını kabul etmektedir. Tanrı’nın iradesi, insanın yaratılmış doğasının bütün potansiyelleriyle birlikte aslî varlığıdır. Tanrı’nın iradesi insanın aslî varlığında tezahür eder. Bu, insanın itaatini isteyen bir kanun değil, bireysel bir karakterle insan olarak kendi doğasının sessiz sesidir.¹⁰⁴

İnsanın sonlu özgürlüğe sahip olduğunu¹⁰⁵ ve insandaki sonlu özgürlüğün özden varoluşa geçişi mümkün kıldığını¹⁰⁶ ifade etmiştik. İnsanın sonlu özgürlüğe sahip olması kaderle ilişkilidir. Şöyle ki, insanın sonlu özgürlüğü hem evrensel bir kaderin çerçevesi içinde işlemekte hem de onun özgürlüğünü oluşturan bütün potansiyeller karşı kutup olan kader tarafından sınırlandırılmaktadır. İşte özgürlük ve kader birbirlerini sınırlandırdığından dolayı insan sonlu özgürlüğe sahiptir. Bu durum, insan özgürlüğünün her eylemi için hatta özgürlüğünden vazgeçme gücü için de geçerlidir. Dolayısıyla insanın kendisiyle çelişme özgürlüğü bile kader tarafından sınırlandırılır. İnsanın kendisiyle çelişme özgürlüğü sadece özden varoluşa evrensel geçiş bağlamında mümkündür.¹⁰⁷ Görüldüğü gibi kader, sadece özden varoluşa geçişte insanın özgürlüğünü sınırlandırmamaktadır.

Kaderle sürekli olarak kutup birliği içinde olan “özgürlük” açısından insanın özden varoluşa geçişine imkân sağlayan dört özellik vardır. Birincisi, insanın sonlu olması; ikincisi, insanın özgürlüğünün sonlu olması; üçüncüsü, insanın bizzat kendisi ve aslî doğasıyla çelişme gücüne sahip olması; dördüncüsü ise insanın sonlu özgürlüğünün evrensel bir kaderin çerçevesi içinde işlemesidir.¹⁰⁸ Bunlar aynı zamanda insanın özden varoluşa geçişinin nedenleri olarak da kabul edilebilir. Özgürlük, kader ve özden varoluşa geçişini sağlayan özelliklerden sonra insanın aslî varlığı hakkında bilgi vermek istiyoruz. Çünkü Tillich’e göre insanın aslî varlığı, özden varoluşa geçişi bir nevi zorunlu kılmaktadır.

¹⁰² Tillich, *Systematic Theology*, 1/183-184.

¹⁰³ Tillich, *Systematic Theology*, 2/130.

¹⁰⁴ Tillich, *Ahlâk ve Ötesi*, 19.

¹⁰⁵ Tillich, *Systematic Theology*, 2/40.

¹⁰⁶ Tillich, *Systematic Theology*, 2/31.

¹⁰⁷ Tillich, *Systematic Theology*, 2/32.

¹⁰⁸ Tillich, *Systematic Theology*, 2/31-32.

Tillich’e göre insanın aslî doğası, onun gelişiminin bütün aşamalarında mevcuttur. Mit ve dogmada insanın aslî doğasının tarih öncesindeki bir döneme, “altın çağ” ya da “cennet” olarak sembolize edilen bir geçmişe kadar geri götürüldüğünü belirten Tillich, psikolojik terimlerle bu durumu “rüya masumiyeti” şeklinde ifade etmektedir. “Rüya masumiyeti”nin, insanın fiilî varoluşunun öncesine işaret ettiğini ileri süren Tillich’e göre bu durumun potansiyeli olsa da gerçekliği yoktur. Bunun yanı sıra bu durumun; ütopya olduğu için bir mekânı, zamansallıktan önce geldiği ve tarih üstü olduğu için de bir zamanı yoktur. Tillich, “rüya masumiyeti”ni daha anlaşılır hâle getirmek için her iki kavramı analiz etmektedir. Buna göre “rüya” tıpkı potansiyel gibi aynı zamanda hem gerçek olan hem de gerçek olmayan bir zihin durumudur. Gerçek olan her şeyin bir şekilde potansiyel hâlde mevcut olması gibi rüya da gerçeği önceden tahmin eder. Uyanma anında rüyanın imgeleri, imge olarak kaybolur ve karşı karşıya kalınan gerçeklikler olarak geri döner. Gerçeklik rüyanın imgelerinden farklı olsa da tamamen farklı değildir. Çünkü fiilî durum önceden tahmin etme açısından potansiyel hâlinde mevcuttur. Bundan dolayı rüya metaforu, aslî varlığın durumunu tanımlamada kullanılabilir. Zaten insan ancak gerçekleştiği takdirde masumiyet durumuna son verecek bir şeyle ilgili olarak masumdur. Gerçekleşmemiş potansiyele işaret eden “masumiyet” kelimesi; fiilî tecrübenin yoksunluğu, kişisel sorumluluğun eksikliği ve ahlâkî suçluluğun bulunmaması şeklinde üç yan anlama sahiptir. Metaforik kullanımda her üç anlamı kastettiğini belirten Tillich, böylece bu kavramın gerçeklik, varoluş ve tarihten önceki durumu gösterdiğini ifade etmektedir.¹⁰⁹ Tillich’in düşünce sisteminde “rüya masumiyeti” durumu insanın potansiyel durumunu yansıtmaktadır. Bu aşamada insan henüz fiilî hâle gelmemiştir. Yani filozofun kendi tabiriyle ifade edilecek olursa özden varoluşa geçiş henüz gerçekleşmemiştir.

Rüya masumiyeti durumunda, özgürlük ve kader uyum hâlinindedir. Özgürlük ve kader arasındaki gerilim sonlu özgürlüğün kendi bilincine vardığı ve fiilî hâle gelmeye çalıştığı anda ortaya çıkar. İşte bu, Tillich’in “uyandırılmış özgürlük” şeklinde isimlendirdiği andır. Fakat aynı anda rüya masumiyetini korumak amacıyla özgürlük ve kaderin aslî birliğinden gelen bir tepki başlar. Bu tepki, Kitâb-ı Mukaddes’e ait hikâyede insanın potansiyel özgürlüğünü gerçekleştirilmesi, bilgi ve güç elde etmesine karşı ilâhî yasak olarak sembolize edilir. Böylece insan, özgürlüğünü gerçekleştirme arzusu ile rüya masumiyetini koruma isteği arasında sıkışır.¹¹⁰ İnsan; bir taraftan varlığın gerçekliğini tecrübe etmeksizin rüya masumiyetini korumak isterken diğer taraftan bilgi, güç ve suçluluk nedeniyle masumiyetini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Sonuç olarak insan, rüya masumiyetini sonlandırarak kendisini gerçekleştirilmeye karar verir.¹¹¹

¹⁰⁹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/33-34.

¹¹⁰ Tillich, *Systematic Theology*, 2/35.

¹¹¹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/36.

Tillich’e göre aslî varlıkta, özgürlük ve kader birbirlerinin içerisinde bulunur. Özgürlük ve kaderin birbirlerinin içerisinde bulunduğu duruma rüya masumiyeti hâli örnek olarak verilebilir. Aslî varlıkta, özgürlük ile kader farklı ve gerilim içinde olsa da onlar birbirinden ayrılmış ve çatışma hâlinde değildir. Uyandırılmış özgürlük anında, özgürlüğün kendisini ait olduğu kaderden ayırdığı bir süreç başlar. Böylece özgürlük keyfliğe dönüşür. Çünkü özgürlük kibir ve şehvetin kontrolü altına girer ve kendisine kader tarafından sağlanan nesnelere ilişki kurmaya son verir. Aslında insan kendisini evrenin merkezi yaptığında, özneye bağlı hâle geldiği için özgürlük kesinliğini kaybeder. Bununla bağlantılı olarak özgürlüğün keyfi harekete çarpıtılma derecesine göre kader mekanik zorunluluğa dönüşür. Tillich, insanın özgürlüğünün kader tarafından yönetilmemesi hâlinde, karar verici bir merkez olmaksızın birbirlerine karşı hareket eden güçlerin kontrolü altına gireceğini, bunun da özgür olma gibi görünmesine rağmen özgürlük olmadığını ifade etmektedir. Bu, klasik teolojide “iradenin esareti” olarak tanımlanan durumun ontolojik karakteridir. Sonuçta insan hem özgürlüğünü boşa harcar hem de kaderini kaybeder. Hatta kaderini kaybetmek insanın kaderidir.¹¹² İnsanın kaderini kaybetmesi, varlığının anlamını kaybetmesiyle eşdeğerdir. Kaderin kaybı ise özgürlüğün kaybını da içerir.¹¹³ Görüldüğü gibi Tillich, insanın özgürlüğünün kader tarafından kontrol edilmesinin sonsuza dek sürmeyeceğini onun hem kaderini hem de özgürlüğünü kaybetmesinin kaçınılmaz olduğunu düşünmektedir. Çünkü insanın aslî varlığıyla çelişme, kaderini kaybetme¹¹⁴ ve kaderini tayin etme gücüne sahip olması nihayetinde onun kendisi için yıkıcı bir kader tayin etme olasılığına yol açar.¹¹⁵ Bu bölümde son olarak “özden varoluşa geçiş” hakkında bilgi vereceğiz.

Tillich’e göre öz; “herhangi bir değer biçme olmaksızın bir şeyin doğası, bir şeyi karakterize eden tümeller, var olan şeylerin iştirak ettiği idealar, bir şeyin yargılanması gereken norm, yaratılan her şeyin orijinal iyiliği, ilâhî zihindeki her şeyin kalıbı gibi anlamlara gelebilir. Öz, varlığın kendisinden ‘düştüğü’ şeylerin gerçek ve bozulmamış doğasıdır. Dolayısıyla ‘öz’ farklı bir karaktere sahiptir. Öz gibi varoluş da çeşitli anlamlarda kullanılır.” Varoluş; “varlığın bütünü içinde bir şeyin bulunma olasılığı, özler âleminde potansiyel olanın gerçekliği, ‘düşmüş dünya’, varoluşsal koşullarının farkında olan ya da özü tamamen reddeden bir düşünce türü gibi anlamlara gelebilir. Var olan yani salt potansiyelden tebarüz eden bir şey, salt potansiyel durumunda olduğundan daha fazla ve aslî doğasının gücüne göre olabileceğinden daha azdır.” Tillich, öz ile varoluş arasındaki

¹¹² Tillich, *Systematic Theology*, 2/62-63.

¹¹³ Tillich, *Systematic Theology*, 1/201.

¹¹⁴ Tillich, *Olmak Cesareti*, 74; Tillich, *The Courage To Be*, 52.

¹¹⁵ Paul Tillich, *The Protestant Era (Abridged Edition)*, trans. James Luther Adams (Chicago: The University of Chicago Press, 1957), 165.

ayrımın, dinî açıdan yaratılmış dünya ile fiilî dünya arasındaki ayrım olduğunu ve teolojinin belkemiğini oluşturduğunu ileri sürmektedir.¹¹⁶

Tillich, özden varoluşa geçişin bir olgu olduğunu,¹¹⁷ anlaşılabilmesi için “İnsanın Düşüşü”nün imkânına, onun sebeplerine, olayın kendisine ve onun sonuçlarına bakılması gerektiğini dile getirmektedir.¹¹⁸ Ona göre “İnsanın Düşüşü” özden varoluşa geçiştir.¹¹⁹ Özden varoluşa geçiş zaman ve mekândaki bir olay değil, aksine zaman ve mekândaki bütün olayların tarih ötesi bir niteliğidir.¹²⁰ Özden varoluşa geçiş, ontolojik olarak zaman ve mekânda meydana gelen her şeyden önce geldiği için geçmişin bir olayı değildir. Hatta o, mekânsal ve zamansal varoluşun koşullarını belirleyen, sonlu varlığın evrensel özelliği olan ve her olguya geçerlilik veren fiilî bir hâldir. Özden varoluşa geçiş rüya masumiyeti hâlinde gerçekleşme ve suçluluğa geçişte her bireyde açığa çıkarak¹²¹ hem kişisel suçluluk hem de evrensel trajedi ile sonuçlanır.¹²² Kısaca ifade edilecek olursa Tillich’e göre özden varoluşa geçiş “Düşüş”tür.

2. Aslî Günah ve İnsanın Düşüşü

Tillich’e göre “Düşüş” sembolü Hristiyan geleneğinin belirleyici bir ögesidir.¹²³ Tillich, “Düşüş”ü ‘aşkın’ ve ‘içkin’ olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Aslında “Düşüş”ün her iki şekli de özden varoluşa geçişini ifade etmektedir. Ancak “Aşkın Düşüş” miti özden varoluşa geçişini ontolojik terimlerle evrensel bir olay olarak, “İçkin Düşüş” miti ise onu psikolojik terimlerle bireysel bir olay olarak tasvir eder.¹²⁴ “Düşüş”ün iki şekli birbiriyle doğrudan bağlantılıdır. Çünkü burada özden varoluşa geçişini içeren varoluşun tam bir terkihi söz konusudur. Bireysel varoluşsal yabancılaşma eylemi tecrit edilmiş bir bireyin, tecrit edilmiş bir eylemi değil; varoluşun evrensel kaderinde mündemiç olan bir özgürlük eylemidir. Her etik karar hem bireysel özgürlüğün hem de evrensel kaderin bir eylemidir. İşte bu, Düşüş mitinin her iki şeklini de doğrular. Zaten varoluş hem etik özgürlüğe hem de trajik kadere dayanır. Eğer taraflardan biri reddedilirse insanî durumu anlaşılabilir hâle gelir. “Aşkın Düşüş” ve “İçkin Düşüş”ün mit olduğunu belirten Tillich’e göre bunlar literal değil de sembolik olarak alınmalıdır.¹²⁵ Her iki mitin birlikte değerlendirilmesi gerektiğini

¹¹⁶ Tillich, *Systematic Theology*, 1/202-203.

¹¹⁷ Tillich, *Systematic Theology*, 2/29.

¹¹⁸ Tillich, *Systematic Theology*, 2/31.

¹¹⁹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/29, 30, 31, 37.

¹²⁰ Tillich, *Systematic Theology*, 2/40.

¹²¹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/36.

¹²² Tillich, *Systematic Theology*, 2/44-45.

¹²³ Tillich, *Systematic Theology*, 2/29.

¹²⁴ Reinhold Niebuhr, “Biblical Thought And Ontological Speculation”, *The Theology of Paul Tillich*, ed. Charles W. Kegley - Robert W. Bretall (New York: The Macmillan Company, New York, 1964), 220.

¹²⁵ Tillich, *Systematic Theology*, 2/38.

ileri süren Tillich’e göre İçkin Düşüş miti insanın varoluşunun bireysel yönünü, Aşkın Düşüş miti ise varoluşun evrensel yönünü yansıtmaktadır.

Tillich’e göre “Düşüş’ten önce Âdem” gerçekleşmiş ruh hâlinden ve dolayısıyla tarihten öncedir.¹²⁶ “Düşüş’ten önce Âdem” fiilî değil, potansiyel bir hâldir. Fiilî hâl, insanın kendisini bütün evrenle birlikte bulduğu varoluştur. İnsanın zaman içindeki bir anda iyiden kötüye dönüştürüldüğü şeklindeki düşüncüyü kabul etmeyen Tillich, bunun tecrübe ve vahiyde hiçbir dayanağının olmadığını iddia etmektedir.¹²⁷ “Düşüş’ten önce Âdem” Tanrı ile aslî bir birlik içinde olsa da¹²⁸ bir insan olarak Âdem kendi aslî varlığıyla çelişme özgürlüğüne sahip bulunuyordu. Bu durum, Âdem’de Tanrı’yla doğal birlikten ayrılması anlamına gelen bir eğilim bulunduğunu göstermektedir. İlk ayrılma belirtileri görüldüğünde bilgi ağacından yenilmemesi şeklindeki bir yasa ortaya çıkmıştır. Bu yasanın ortaya çıkması, Tanrı nezdinde, varlığın yaratılmış durumunun masumiyetinin sarsılması manasına gelmekteydi. Zaten yasa ilk masumiyete geri dönüş için hem bir davet hem de bir uyarı niteliği taşıyordu.¹²⁹

Tillich, ilk teologların, insanın aslî doğasının temsilcisi olarak Âdem’i,¹³⁰ İsa’nın görüntüsüne denk bir hâle getirerek Düşüş öncesi ona mükemmellik üzerine mükemmellik yüklediklerini belirtmektedir.¹³¹ Ona göre böyle bir açıklama Düşüşü tamamen anlaşılabilir hâle getirmiştir. Bu nedenle, son dönem teolojisi Âdem’e bir tür rüya masumiyeti yani mücadele ve karar öncesindeki bir bebeklik aşaması (a stage of infancy) atfetmiştir. İnsanın “aslî durumu”na dair bu yorum bir yandan Düşüşü anlaşılabilir hâle getirirken diğer yandan onun vuku bulmasını varoluşsal olarak zorunlu kılar. İnsanın yaratılmış doğasının iyiliği ona hem kendisini gerçekleştirme hem de kendisini gerçekleştirme yoluyla bağımsız olma imkânı ve zorunluluğunun verilmiş olduğu manasına gelmektedir. Bundan dolayı Âdem’in ölümlü ya da ölümsüz olup olmadığı, Tanrı ile birliktelik içinde bulunup bulunmadığına dair Düşüş’ten önceki fiilî duruma ilişkin sorular sorulmamalıdır.¹³²

Tillich’e göre “Düşüş’ten önceki Âdem” sembolü, karşılaştırılmamış potansiyellerin rüya masumiyeti şeklinde anlaşılmalıdır.¹³³ Dolayısıyla Düşüş öncesi Âdem, aslî insan olarak ve özden varoluşa geçişi sembolize etmesi şeklinde anlaşılmalıdır.¹³⁴ Bunun yanı sıra cennet’te geçen hikâyeler, Âdem’in Düşüşü, büyük Tufan ve Mısır’dan Çıkış gibi ilâhî-

¹²⁶ Tillich, *Systematic Theology*, 3/23.

¹²⁷ Tillich, *Systematic Theology*, 2/40-41.

¹²⁸ Tillich, *Systematic Theology*, 1/206.

¹²⁹ Tillich, *Ahlâk ve Ötesi*, 40.

¹³⁰ Tillich, *Systematic Theology*, 1/259.

¹³¹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/34.

¹³² Tillich, *Systematic Theology*, 1/259.

¹³³ Tillich, *Systematic Theology*, 2/34.

¹³⁴ Tillich, *Systematic Theology*, 2/56.

beşerî etkileşimlerin anlatıldığı tüm hikâyelerin mitolojik bir yapı taşı olduğunu ileri süren Tillich, bunların mitolojiden arındırılması gerektiğini ifade etmektedir.¹³⁵ Mitolojiden arındırmaya karşı direniş kendini "literalizm" içinde ifade eder. Bundan dolayı literalizmde semboller ve mitler birincil anlamlarıyla anlaşılır. Tabiatın ve tarihten alınan malzeme gerçek anlamında kullanılır. Sembolün kendisinin ötesinde başka bir şeye delalet etme özelliği göz ardı edilir. Örneğin, yaratılış bir zamanlar vuku bulmuş sihirli bir eylem olarak kabul edilir. Âdem'in Düşüşü özel bir coğrafi alanla sınırlandırılır ve bir insan bireyine atfedilir. Bu tür bir literalizm, Tanrı'nın zaman ve mekânda hareket eden, özel bir mekânda ikamet eden, evrendeki diğer herhangi bir varlık gibi olayların gidişatını etkileyen ve onlardan etkilenen bir varlık olduğunu varsayar. Literalizm Tanrı'yı nihâilîğinden ve dinî anlamdaki ifadesiyle haşmetinden mahrum bırakır.¹³⁶ Âdem'in Düşüşü'nün tam olarak anlaşılabilmesi için sembolik anlamlarına bakılması ve mitolojiden arındırılması gereklidir. Literal manasıyla kabul edildiği takdirde "Düşüş"ün özel bir coğrafi alanla sınırlandırılması ve bir insan bireyine atfedilmesi kaçınılmazdır. Oysa "Âdem'in Düşüşü" sembolü, insanın aslî doğasını, onun kendisiyle çatışmasını ve kendisine yabancılaşması düşüncesini ima eder.¹³⁷ Ancak Tillich, ilâhî olan hakkında konuşurken tam bir mitolojiden arındırmanın mümkün olmadığını da sözlerine eklemektedir.¹³⁸

Tillich, Kitâb-ı Mukaddes'teki Âdem ve Havvâ hikâyesinin bir mit olduğunu ve sembolik olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürmektedir. Tillich, bu konuyu Hristiyanlık açısından ele almakta ve İslâm dinine herhangi bir atıfta bulunmamaktadır. Ancak Kitâb-ı Mukaddes'teki hikâyeye bazı benzerlikler nedeniyle bu hususta İslâm dini açısından kısa bir değerlendirme yapılmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz. Buna göre "Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın yaratılış kıssası da dâhil olmak üzere Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılan hiçbir kıssanın 'mit' boyutuna indirgenmesi ve bu kıssaların mitik bir muhtevaya sahip olduğunun söylenmesi mümkün değildir."¹³⁹ Ayrıca "Eski Ahit'in ilk beş kitabı olarak bilinen Torah

¹³⁵ Tillich, *Dynamics of Faith*, 50; Tillich, *İmanın Dinamikleri*, 52.

¹³⁶ Tillich, *Dynamics of Faith*, 51-52; Tillich, *İmanın Dinamikleri*, 53. Paul Tillich'in Tanrı anlayışı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ruhattin Yazoğlu, "Paul Tillich'in Tanrı Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004), 137-150.

¹³⁷ Tillich, *Dynamics of Faith*, 95. Alman filozof Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Tillich'ten yaklaşık bir asır önce aslî günahı yabancılaşma kavramından hareketle açıklamıştır. Schleiermacher'in, aslî günah hakkındaki görüşlerinden John Hick (1922-2012) de etkilenmiştir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Fetullah Kalın, "Friedrich Schleiermacher'in Düşüncesinde Kötülük Problemi", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16 (2015), 127-138.

¹³⁸ Tillich, *Systematic Theology*, 2/29.

¹³⁹ Hatice K. Arpağuş, "Mitoloji, Kur'ân-ı Kerîm Kıssaları ve Kültürel Miras", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2003), 10. Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın yaratılış kıssasının yanı sıra Hz. Âdem'in oğulları Hâbil ile Kabil arasında geçen olay ve kişilerin de efsanevî olduğunu iddia edenler olmuştur (Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/253-254). Hâbil ve Kabil kıssası hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Faruk Harman, "Hâbil ve Kabil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/376-378.

kıssalarının muhtevasında gözlemlenen çelişkiler, tutarsızlıklar, farklı varyasyonlar ya da mitolojik unsurların Kur’ân kıssalarında görülmediğini”¹⁴⁰ ifade etmemiz gerekir.

Tillich’e göre varoluşun trajik-evrensel karakteri olan “Aşkın Düşüş” miti,¹⁴¹ Kitâb-ı Mukaddes’te yoktur. Kitâb-ı Mukaddes’te sadece tarihsel bir Düşüş miti vardır.¹⁴² Aşkın Düşüş miti doğrudan doğruya Kitâb-ı Mukaddes’e ait olmasa da Kitâb-ı Mukaddes’le de çelişmez. Çünkü bu mit, Düşüş’teki etik-psikolojik ögeyi doğrular ve Kitâb-ı Mukaddes’e ait literatürdeki kozmik boyutları destekler. “Âdem’in Düşüşü” Kitâb-ı Mukaddes’e ait hikâyeye ilişkilendirilmesine rağmen onun manası Âdem’in Düşüş mitini aşar ve evrensel antropolojik bir öneme sahip olur. Tillich, Hristiyanlığın Düşüş sembolüne yaptığı vurguyu Yaratılış hikâyesinin literalist yorumuyla özdeşleştirmesi nedeniyle Kitâb-ı Mukaddes’e ait literalizme karşı çıkmaktadır.¹⁴³ Örneğin, Kitâb-ı Mukaddes’teki cennet hikâyesinde “Düşüş” ile ölüm arasındaki ilişkinin oldukça farklı bir yorumu verilmiştir. Kitâb-ı Mukaddes’e ait semboller, ölümsüzlüğün popüler imgesinden tamamen farklıdır. Şöyle ki, yaratılış hikâyesine göre insan topraktan gelir ve toprağa döner. İnsan ancak hayat ağacından yemesine izin verildiği takdirde ölümsüzlüğe sahip olur. Tillich, burada sembolizmin açık olduğunu, dolayısıyla “hayat ağacından yeme”nin literal değil, sembolik manasıyla alınması gerektiğini ileri sürmektedir. Sembolik manaya göre ebedîye iştirak insanı ebedî yaparken, ebedîden ayrılmak ise insanı kendi doğal sonluluğunda bırakır.¹⁴⁴ Yani Âdem, Tanrı olmaksızın ebedîliğe ve bilgiye sahip olamaz.¹⁴⁵ Bundan dolayı teoloji “Düşüş”ü, ‘bir zamanlar’ olmuş bir olayın hikâyesi şeklinde literal manada değil, evrensel beşerî durumun bir sembolü olarak yansıtmalıdır.¹⁴⁶

Tillich, Yaratılış hikâyesinin bir mit olarak alınması durumunda insanın aslî varlıktan varoluşsal varlığa geçişini tasvir etmede rehberlik edebileceğini de kabul etmektedir. Çünkü Yaratılış hikâyesi, varoluşsal yabancılaşmanın farkında olmanın en derin ve en zengin ifadesidir. Bu ise özden varoluşa geçişin ele alınabileceği bir tasarı sağlar.¹⁴⁷ Tillich’e göre özden varoluşa geçiş mitolojik olarak ifade edilirse geçmişin bir olayı gibi görülür. Geleneksel teolojinin atıfta bulunduğu geçmişteki olay Yaratılış Kitabı’nda anlatılan Düşüş hikâyesidir. Yaratılış hikâyesinde özden varoluşa geçiş mitolojik bir dilde yer almaktadır. Burada özden varoluşa geçiş; uzun zaman önce, özel bir yerde, başlangıçta Havvâ ve Âdem olmak üzere tek tek bireylerin başına gelen bir olay

¹⁴⁰ Şinasi Gündüz, “Kur’an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (1998), 54, 85.

¹⁴¹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/38.

¹⁴² Niebuhr, “Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich’s Theology”, 220.

¹⁴³ Tillich, *Systematic Theology*, 2/38.

¹⁴⁴ Tillich, *Systematic Theology*, 2/67.

¹⁴⁵ Tillich, *Systematic Theology*, 2/128.

¹⁴⁶ Tillich, *Systematic Theology*, 2/29.

¹⁴⁷ Tillich, *Systematic Theology*, 2/31.

olarak tasvir edilir. Tanrı'nın Kendisi ise zaman ve mekânda tipik bir "baba figürü" gibi görünür. Tillich, buradaki tasvirin psikolojik-etik bir karaktere sahip olmasına ve özel sosyokültürel şartlar altındaki insanların günlük tecrübelerinden türetilmesine rağmen evrensel bir geçerlilik iddiasına sahip olduğunu ileri sürmektedir. Psikolojik ve etik yönlerinin ağır basması Kitâb-ı Mukaddes'e ait hikâyedeki diğer faktörleri dışlamaz. Söz konusu hikâyede yılan, tabiatın dinamik eğilimlerini temsil eder. Bunun yanı sıra iki ağacın büyümlü karakteri,¹⁴⁸ cinsel bilincin artması, Âdem'in kalıtımı üzerindeki lanet, kadının bedeni, hayvanlar ve toprak vardır. Bu özellikler, hikâyenin psikolojik-etik formunun arkasında kozmik bir mitin gizli olduğunu gösterir.¹⁴⁹ Görüldüğü gibi Kitâb-ı Mukaddes'te Aşkın Düşüş mitinin olmadığını ileri süren Tillich, "Âdem'in Düşüş" mitini İçkin Düşüş miti olarak kabul etmektedir. Ancak o, Kitâb-ı Mukaddes'teki hikâyenin "Âdem'in Düşüş" mitini yani "İçkin Düşüş" mitini aşarak evrensel öneme sahip olduğunu dile getirmektedir.

Tillich, özden varoluşa geçişin Yaratılış hikâyesinde mitolojik bir dilde yer aldığını kabul etse de¹⁵⁰ "Düşüş" hususunda insanın sorumluluğunun bulunup bulunmadığını, "Düşüş"ün yaratılış ve tabiatla bir ilgisinin olup olmadığını da ele almaktadır. Ona göre insanoğlunun çıkmazındaki ahlâkî ve trajik ögenin birliği varoluş hususunda insanın evrenle ilişkisi sorusunu ve neticede yaratılış ve Düşüş sorusunu beraberinde getirir. Hem Kitâb-ı Mukaddes'e ait olan hem de Kitâb-ı Mukaddes'e ait olmayan mitlerde "Düşüş" aslî iyilikten varoluşsal yabancılaşmaya evrensel geçiş olarak kozmik bir olay şeklinde düşünülmesine rağmen insan Düşüş'ten sorumlu tutulur. Mitlerde insanın kararını etkileyen farklı türden varlıklar vardır. Ancak kararı insanın kendisi alır ve bundan dolayı insan ilâhî lanete maruz kalır. Örneğin, Yaratılış hikâyesinde insanın içindeki ve çevresindeki tabiatın dinamiklerini temsil eden varlık yılanıdır.¹⁵¹ Yılan, Havvâ'ya, bilgi ağacından yemenin insanı Tanrı'ya eşit yapacağını vaat etmiştir.¹⁵² Fakat tek başına yılan güçsüzdür. Dolayısıyla özden varoluşa geçiş ancak insan aracılığıyla gerçekleşebilir.¹⁵³

Tillich'e göre daha sonraki dönemlerde isyankâr meleklerin sembolü yılan sembolüyle birleştirilmiştir. Ancak bu bile insanı kendi sorumluluğundan kurtaramamıştır. Tillich, bunların birer mit olduğunu, melek ve şeytana özgü güçlerin ise bireylerin üstündeki iyilik ve kötülük yapılarını gösterdiğini ileri sürmektedir. Ona göre melek ve şeytanlar aynı kişi, aynı sosyal grup ve aynı tarihî durumda belirsiz bir şekilde birbirine karışmış ve birbirleriyle mücadele eden varlığın yapıcı ve yıkıcı güçlerine verilen

¹⁴⁸ Tillich, "iki ağacın büyümlü karakteri" ifadesiyle Tevrat'ta geçtiği şekliyle "hayat ağacı" ve "iyilik ve kötülüğü bilme ağacı"nı kastetmektedir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bolay, "Âdem", 1/358-363.

¹⁴⁹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/37.

¹⁵⁰ Tillich, *Systematic Theology*, 2/37.

¹⁵¹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/39.

¹⁵² Tillich, *Systematic Theology*, 2/50.

¹⁵³ Tillich, *Systematic Theology*, 2/39.

mitolojik isimlerdir. Dolayısıyla onlar varlık değil, varoluşun bütün yapısına bağlı ve muğlak bir hayata karışmış olan varlığın güçleridir.¹⁵⁴ Görüldüğü gibi Tillich, Düşüş hususunda insanın sorumluluğunu ön plana çıkarmak amacıyla melek ve şeytanların¹⁵⁵ varlık olmadığını, onların mitolojik birer isim olarak varlığın güçleri olduğunu iddia etmektedir. Oysa ilâhî dinlerde meleklerin varlığı kabul edilmektedir. Yahudiliğe göre melekler yeryüzü yaratılmadan önce ateşten yaratılmış saf ruhlardır. Gökte ikamet eden ruhanî tabiatlı görünmez varlıklar olan meleklerin insanüstü güçleri ve bilgelikleri vardır. Hristiyanlıktaki melek inancı büyük bir oranda Yahudilikteki melek inancına benzemektedir.¹⁵⁶ İslâm dininde ise meleklerin varlığına inanmak iman esasları arasında yer almaktadır.¹⁵⁷ Naslarda meleklerin hem özellik ve yetenekleri hem de görevleri hakkında bilgi verilmiştir. Buna göre melekler nurdan yaratılmış,¹⁵⁸ Allah’a mutlak itaatle yükümlü varlıklardır. Melekler Allah’ı tesbih ve tenzih ederler ve O’nun her emrini yerine getirirler.¹⁵⁹

Düşüş’ten insanın kendisinin sorumlu olduğunu ileri süren Tillich, Düşüş hususunda yaratılış ve tabiatın bir etkisinin olup olmadığını da incelemektedir. Tillich’e göre insanın özgürlüğü evrensel kaderde mündemiç olduğu için özden varoluşa geçiş hem ahlâkî hem de trajik karaktere sahiptir. Bu durum, evrensel varoluşun insanın varoluşuyla nasıl bir ilişkisinin olduğunun araştırılmasını gerekli kılmaktadır.¹⁶⁰ Buna ek olarak Düşüş hususunda insanın tabiatla bir ilgisinin olup olmadığı ve evrenin Düşüş’e katılması hâlinde yaratılış ile Düşüş arasındaki ilişkinin mahiyeti de ortaya çıkarılmalıdır. Tillich, sorumlu kararlar alabildiği için sadece insanın suçlu, tabiatın ise masum olduğu şeklindeki bir hükmün doğru olmadığı kanaatindedir. Çünkü böyle bir kabul insanın içinde bulunduğu zor durumdaki trajik unsuru yani kader unsurunu ihmal eder.¹⁶¹ Biyolojik, psikolojik ve sosyolojik güçler her bireysel kararda etkilidir. Evren, evrenin bir parçası olarak insan aracılığıyla çalışır.¹⁶² Tabiattaki yapısal ve kendiliğinden tepkiler sorumlu eylemler değildir ve suçluluk oluşturmaz. Fakat “masum” sıfatını tabiata uygulamak problemin çözümü hususunda yeterli görünmemektedir. Mantıkî açıdan suçlu olma olasılığının

¹⁵⁴ Tillich, *Systematic Theology*, 2/39-40.

¹⁵⁵ İslâm düşünce tarihinde şeytanın gerçek bir varlığa ve bir bedene sahip bulunup bulunmadığı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bunun yanı sıra Kur’ân’da Kehf sûresinin ellinci âyetinde meleklerin Âdem’e secde ettiği bildirilmekte, “cinlerden olan İblîs” istisna edilmekle birlikte başlangıçta onun melek olup olmadığı bilinmemektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. İlyas Çelebi, “Şeytan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/100.

¹⁵⁶ Ali Erbaş, “Melek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/38-39.

¹⁵⁷ Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 254.

¹⁵⁸ M. Sait Özervarlı, “Melek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/40.

¹⁵⁹ Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 254.

¹⁶⁰ Tillich, *Systematic Theology*, 2/40.

¹⁶¹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/41.

¹⁶² Tillich, *Systematic Theology*, 2/42.

olmadığı bir yerde masumluktan söz edilemeyeceğini ifade eden Tillich'e göre tabiatta insanın özgürlüğüne benzerlikler olduğu gibi, evrenin bütün bileşenlerinde insanın iyilik ve kötülüğüne benzerlikler vardır. İnsanın içindeki tabiatın insanın yaptığı iyilik ve kötülüğe iştirak etmesi gibi insanın dışındaki tabiat da onun yaptığı iyilik ve kötülüğe benzerlikler gösterir. Tabiat insana, insan da tabiata ulaşır. Böylece onlar birbirlerine iştirak ederler ve birbirlerinden ayıramazlar. İşte bu durum, "düşmüş dünya" kavramını kullanmayı ve varoluş kavramını hem insan hem de evrene uygulamayı mümkün ve zorunlu kılar.¹⁶³ "Düşüş'ten önce Âdem'in potansiyel bir hâl olması gibi "lanetten önce tabiat" da potansiyel bir hâldir. Dolayısıyla her ikisi de fiilî bir hâl değildir.¹⁶⁴ Bu bilgilerden hareketle Tillich'in, insanın kararlarında tabiatın da etkisinin olduğunu kabul ettiğini ifade etmemiz gerekir. Ona göre insanın kararlarını tabiatı soyutlayarak düşünmek doğru değildir.

Tillich; varoluşun trajik evrenselliği, insan özgürlüğündeki kader ögesi ve "düşmüş dünya" sembolü hakkındaki bilgilerden sonra doğal olarak günahın kişisel sorumluluk ve suçluluk meselesi yerine ontolojik olarak zorunlu olup olmadığı şeklindeki sorunun gündeme geleceğini dile getirmektedir.¹⁶⁵ Tillich, bu sorunun cevabının yaratılış ve Düşüş'ün çakışmasıyla ilgili yorumda aranması gerektiğini düşünmektedir. Buna göre zaman ve mekânda yaratılmış iyiliğin gerçekleştiği ve var olduğu bir nokta olmadığı sürece yaratılış ve Düşüş çakışır. Hatta bu, cennet hikâyesinin literal yorumunun reddedilmesinin zorunlu bir sonucudur. Tillich'in cennet hikâyesinin literal yorumunu reddetmesi, herhangi bir zaman ve mekânda yaratılmış bir iyiliği kabul etmediği anlamına gelmektedir. "Geçmişte 'ütopya' olmadığı gibi gelecekte de 'ütopya' olmayacaktır" şeklindeki sözleriyle bu düşüncesini güçlendiren Tillich'e göre gerçekleşmiş yaratılış ve yabancılaşmış varoluş özdeştir. Yaratılan her şey özden varoluşa geçişe iştirak eder ve varoluşsal yabancılaşma durumuna maruz kalır. İşte bu, yaratılış ve Düşüş'ün çakışma noktasıdır.¹⁶⁶

Yaratılışın aslî karakterinde iyi olduğunu belirten¹⁶⁷ Tillich'e göre insan ve dünyasının aslî doğası Hristiyan düşüncesinde de iyidir. Ancak insanın aslî ya da yaratılan iyiliği kaybolmuştur.¹⁶⁸ Çünkü yaratılış özgürlük ve kader yoluyla evrensel yabancılaşmaya maruz kalmıştır.¹⁶⁹ Bunun yanı sıra insanın varlığı yalnızca ilâhî yaşamın yaratıcı temelinde saklı değildir, gerçekliğin bütünü içindeki diğer yaşama da açıktır. İnsan var olur ve onun varoluşu özünden farklıdır. İnsan ilâhî yaşam sürecinin hem "içinde" hem

¹⁶³ Tillich, *Systematic Theology*, 2/43.

¹⁶⁴ Tillich, *Systematic Theology*, 2/40.

¹⁶⁵ Tillich, *Systematic Theology*, 2/43.

¹⁶⁶ Tillich, *Systematic Theology*, 2/44.

¹⁶⁷ Tillich, *Systematic Theology*, 2/44.

¹⁶⁸ Tillich, *Olmak Cesareti*, 137; Tillich, *The Courage To Be*, 127.

¹⁶⁹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/44.

de “dışında”dır. İnsan ilâhî yaşam sürecinin içinde temellenmiş olsa da kendisini gerçekleştirmek ve sonlu özgürlük olmak için bu temeli terk eder. İşte bu noktada yaratılış ile Düşüş birleşir. Yaratılışın sonu, Düşüş’ün başlangıcıdır. Tam olarak gelişmiş yaratıcılık, düşmüş yaratıcılık demektir. Tillich, insanın, ilâhî yaşamın yaratıcı temelini dışında kaldığı ölçüde özgürlüğünü gerçekleştireceğini ileri sürmektedir. Yaratılış ile Düşüş’ün çakıştığı nokta hem bir özgürlük hem de bir kader meselesidir. Bunun yanı sıra yaratılış ile Düşüş’ün çakışması evrensel bir durum olduğu için bireysel bir olasılık şeklinde düşünülmemelidir. Yaratılış ile Düşüş’ün çakışması ayrıca varoluşu öz ile olan birliğinden ayırır. Ancak bu, yapısal bir zorunluluk nedeniyle değil, ontolojik özgürlüğün ontolojik kaderle birleşmesi sonucunda gerçekleşir.¹⁷⁰ Görüldüğü gibi Tillich, bir noktada yaratılış ile Düşüş’ün çakıştığını ve bunun ontolojik açıdan bir nevi zorunluluk olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü insanın, özgürlüğünü gerçekleştirmesi için ilâhî yaşamın yaratıcı temelini dışına çıkması gerekir.

Tillich, geleneksel teolojinin Düşüş olasılığını sadece Âdem’in günah işleme özgürlüğü açısından tartıştığını, bu durumun özgürlüğün toplam yapısıyla birlik içinde görülmediği için de kuşkulu bir ilâhî hediye gibi algılandığını dile getirmektedir. Oysa ona göre bu hediye, yalnızca ilâhî şan açısından anlaşılabilir. Şöyle ki, “Tanrı, görkemini sadece kurtuluş aracılığıyla değil, aynı zamanda insanın kınanması aracılığıyla da ifşa etmeye karar vermiştir. Tanrı’dan uzaklaşma özgürlüğü aslında özgürlüğün yapısının bir niteliğidir. Düşüş’ün olasılığı onların birlikleri içinde alınan insan özgürlüğünün bütün niteliklerine bağlıdır. Sembolik olarak konuşulursa Düşüş imkânını veren şey insandaki Tanrı’nın imgesidir. Sadece Tanrı’nın imgesi olan kimse, kendisini Tanrı’dan ayırma gücüne sahiptir. Eğer insan bu imkâna sahip olmasaydı kurtuluşa ve kınanmada ilâhî görkeme ulaşamayan şeyler arasında yer alacaktı.”¹⁷¹ Tillich, bu açıklamalarıyla insanın, diğer varlıklardan farkını ortaya koymaktadır. Tanrı’dan uzaklaşma özgürlüğü insanın toplam özgürlüğünün bir parçasıdır. İnsan, özgürlüğü nedeniyle Tanrı’nın görkemine ulaşabilecek yegâne varlıktır.

Hristiyanlıkta insanın “Düşüş”ten sorumlu tutulduğunu ve günahkâr olarak kabul edildiğini ifade eden Tillich’e göre¹⁷² Düşüş neticesinde yabancılaşma hâlindeki insan, kendi sonlu doğasıyla baş başa kalır.¹⁷³ Varlığın nihaî gücüne yabancılaşmış insan, kendi sonluluğu tarafından belirlenir. Böylece insan kendi doğal kaderine terk edilir.¹⁷⁴ Düşüş ve

¹⁷⁰ Tillich, *Systematic Theology*, 1/255-256.

¹⁷¹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/32-33.

¹⁷² Paul Tillich, *Christianity and The Encounter of The World Religions* (New York and London: Columbia University Press, 1965), 66.

¹⁷³ Tillich, *Systematic Theology*, 2/67.

¹⁷⁴ Tillich, *Systematic Theology*, 2/66.

günah insanın ahlâkî ve bilişsel niteliklerini yozlaştırmış olsa da¹⁷⁵ "Düşüş"ün insanın hücrenel ya da psikolojik yapısını fiziksel olarak değiştirdiği şeklindeki görüşün hem anlamsız hem de Kitâb-ı Mukaddes'e aykırı¹⁷⁶ olduğunu söyleyen Tillich, Düşüş'ü bir atılma (break) değil, sınırlı bir gerçekleşme olarak kabul etmektedir.¹⁷⁷ "İnsanın Düşüşü" hususunda bilgi verdikten sonra Tillich'in günah hakkındaki görüşlerine geçebiliriz.

Tillich, özden varoluşa geçişten "Düşüş" öğretisi; varoluşun yapısından ise "günah" öğretisi olarak bahseder.¹⁷⁸ Varoluş hâli bir yabancılaşma hâlidir. İnsan; varlığının temeline, diğer varlıklara ve kendisine yabancılaşır.¹⁷⁹ Bundan dolayı yabancılaşma kavramının geleneksel günah kavramıyla ilişkisinin ortaya konulması gerekir. Tillich'e göre yabancılaşma Kitâb-ı Mukaddes'e ait bir terim değildir. Ancak bu terim, cennetten çıkarılma sembolünde olduğu gibi insanın çıkmazının Kitâb-ı Mukaddes'e ait tasvirlerinin birçoğunda ima edilmiştir.¹⁸⁰ Dolayısıyla insanın varoluşsal durumunu tasvir ederken "yabancılaşma" kavramını kullanmak Kitâb-ı Mukaddes'e aykırı değildir.¹⁸¹

Tillich'e göre "yabancılaşma" kavramı "günah" kavramının yerine konulamaz. Çünkü günah, Kitâb-ı Mukaddes'teki gerçek anlamıyla pek ilgisi olmayan bir şekilde ve çoğunlukla ahlâkî ilkelerden sapma manasında kullanılmıştır.¹⁸² Bu mananın; insanın ait olduğu Tanrı'dan, kendi benliğinden ve kendi dünyasından yabancılaşma hâli olan "günah" kavramıyla çok az bir bağlantısı vardır. Bundan dolayı Tillich, günahın özelliklerine *Systematic Theology* adlı eserinde "Yabancılaşma" başlığı altında yer verdiğini belirterek yabancılaşma kavramının dinî bir bakış açısından günah kavramının yeni bir yorumunu ima ettiğini dile getirmektedir. Ancak "günah" kavramı da göz ardı edilmemelidir. Çünkü günah kavramı yabancılaşma kavramında ima edilmeyen "insanın ait olduğu şeyden kişisel olarak uzaklaşma eylemini" açıklar. Günah, yabancılaşmanın trajik yönüne nazaran kişisel karakterini ifade eder. Günah, trajik suçluluğun ve yabancılaşmanın evrensel kaderinin aksine kişisel özgürlüğü ve suçluluğu içerir. Günah kavramı insanın yabancılaşmasındaki kişisel sorumluluk ögesine işaret ettiği için korunmalıdır.¹⁸³

¹⁷⁵ Tillich, *Olmak Cesareti*, 137; Tillich, *The Courage To Be*, 127.

¹⁷⁶ Tillich, *Systematic Theology*, 2/67.

¹⁷⁷ Tillich, *Systematic Theology*, 2/30.

¹⁷⁸ R. H. Daubney, "Some Structural Concepts in Tillich's Thought and the Pattern of the Liturgy", *The Theology of Paul Tillich*, ed. Charles W. Kegley - Robert W. Bretall (New York: The Macmillan Company, 1964), 276.

¹⁷⁹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/44.

¹⁸⁰ Tillich, *Systematic Theology*, 2/45.

¹⁸¹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/46. Yabancılaşma ve günah kavramları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hüsnü Aydeniz, "Yabancılaşma ve Günah Kavramlarına Genel Bir Bakış ve Bu Kavramların Paul Tillich Düşüncesindeki Yeri ve Önemi", *Ekev Akademi Dergisi* 14/43 (2010), 299-316.

¹⁸² Tillich, Pavlus'un çoğunlukla "Günah"tan tekil olarak ve bir şahıs olmaksızın söz ettiğini ve günahı, bu dünyayı yöneten yarı-kişisel bir güç olarak gördüğünü ileri sürmektedir. Hem Katolik hem de Protestanlıkta yani Hristiyan Kiliselerinde ise "günah" ağırlıklı olarak çoğul şeklinde kullanılmış ve ahlâkî ilkelerden sapma manasında kabul edilmiştir. Tillich, *Systematic Theology*, 2/46.

¹⁸³ Tillich, *Systematic Theology*, 2/46.

Tillich’e göre insanın çıkmazı yabancılaşmadır, ancak insanın yabancılaşması günahdır. Hem kişisel özgürlük hem de evrensel kader sorunu olması nedeniyle günah kavramı dinî açıdan yeniden yorumlandıktan sonra kullanılmalıdır. Yeniden yorumlama için önemli bir araç “yabancılaşma” kavramıdır. Günah kavramının yanı sıra günahla bağlantılı olarak “aslî” veya “kalıtsal” kavramlarının da yeniden yorumlanması gerekir. Aslında her iki kavramın yabancılaşmadaki kader ögesini açıklayarak yabancılaşmanın evrensel karakterine işaret ettiğini belirten Tillich, literalistik anlamsızlıklarla dolu olduğu için bu kelimeleri pratikte kullanmanın imkânsız hâle geldiğini düşünmektedir. Hatta yeniden yorumlama, bu kavramların reddedilmesini bile gerektirebilir.¹⁸⁴

Tillich’e göre bir eylemi günah hâline getiren şey bir yasaya itaatsizlik değil; insanın Tanrı’dan, insanlardan ve bizzat kendisinden yabancılaşmasının bir ifade şekli olmasıdır. Buna göre insanın yabancılaşmasının işaretleri ya da diğer bir tabirle yabancılaşmanın ifade şekilleri inançsızlık (unbelief), kibir (hubris) ve şehvettir (concupiscence). İnsanın varoluşsal çıkmazıyla ilgili anlayışları uzlaştırmak için bu üç kavramın yeniden yorumlanması gerekir.¹⁸⁵ Bir Protestan teoloğu olan¹⁸⁶ Paul Tillich, Protestanların inançsızlık kavramına yükledikleri manayı aktarmaktadır. Buna göre “inançsızlık” insanın bütün varlığının Tanrı’dan uzaklaştığı eylem veya durumdur. Varoluşsal kendini gerçekleştirmesinde insan kendisine ve dünyasına yönelir. Ancak insan hem kendi varlığının hem de kendi dünyasının temeliyle ilgili aslî birliğini kaybeder. Bireysel sorumluluk ve trajik evrensellik yoluyla meydana gelen bu durum aynı eylemde özgürlük ve kaderi içerir. İnsan, kendisini gerçekleştirirken bilgi, irade ve duygu bakımından kendisine döner ve Tanrı’dan uzaklaşır. Dolayısıyla Tillich, inançsızlığın klasik manada kullanıldığı şekliyle Tanrı’nın inkârı, itaatsizlik ve kendini beğenme olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre inançsızlık; “insanın Tanrı’ya bilişsel katılımının parçalanması”, “insanın iradesinin Tanrı’nın iradesinden ayrılması”, “ilâhî hayatın kutsallığından müstakil bir hayatın zevklerine tecrübî geçiştir.” Kısaca ifade edilecek olursa inançsızlık, insanın kendi varlığının merkezindeki Tanrı’dan yabancılaşmasıdır.¹⁸⁷

Yabancılaşmanın ikinci işareti veya ifade şekli kibirdir. Yabancılaşma hâlinde insan, kendi merkezinin ait olduğu ilâhî merkezin dışına çıkar ve böylece hem kendisinin hem de dünyasının merkezi olur. Yapısal açıdan merkezî varlık olduğu için insan aslî merkezden ayrılma imkânına sahiptir. Zaten insana büyüklüğünü, saygınlığını, varlığını ve “Tanrı’nın imgesi”ni veren bu yapısal merkezîliktir. Bundan dolayı insan hem kendisinin hem de dünyasının sınırlarını aşabilir. İnsanın bir benliğe ve dünyaya sahip olması

¹⁸⁴ Tillich, *Systematic Theology*, 2/46.

¹⁸⁵ Tillich, *Systematic Theology*, 2/46-47.

¹⁸⁶ Tuncay İmamoğlu, “Paul Tillich Felsefesinde Din-Ahlâk İlişkisi”, *Ekev Akademi Dergisi* 28 (2006), 114.

¹⁸⁷ Tillich, *Systematic Theology*, 2/47-48.

yaratılışının mükemmelliğinden kaynaklanmaktadır. Ancak bu mükemmelliği insanın aynı zamanda ayartılması demektir. İnsan varoluşsal olarak kendisini, kendisinin ve dünyasının merkezi yapmak için ayartılabilir. İnsan kendisinin ve dünyasının merkezi olduktan sonra kendisine ve dünyasına baktığı zaman özgürlüğünün, potansiyel sonsuzluğunun ve herhangi özel bir durum ya da unsura bağlı olmadığını farkına varır. Ancak insan kendisinin sonlu olduğunu da bildiği için¹⁸⁸ kendisini sonlu varlığının sınırlarının ötesine yükseltir ve sonuçta kendisini yok eden ilâhî gazaba neden olur. İşte kibir, insanın kendisini ilâhî alana doğru yükseltmesidir. Büyüklüğü nedeniyle insan kendisini böyle bir yüceltme yeteneğine sahiptir. Bu durum Eski Ahit’te yılanın Havvâ’ya verdiği vaadinde örneklendirilerek bilgi ağacından yemenin, insanı Tanrı’ya eşit yapacağı şeklinde ifade edilmiştir.¹⁸⁹

Tillich’e göre kibir, “manevî günah” (spiritual sin) olarak isimlendirilmiş ve günahın bütün diğer şekilleri hatta bedenî (sensual) olanları bile ondan türetilmiştir. Kibrin bütün hâlinde bir günah olduğunu dile getiren Tillich, onu diğer günah türlerinden biri olarak görmemektedir. Kibir; inançsızlığın bir diğer yüzü, insanın ait olduğu ilâhî merkezden uzaklaşması ve kendi benliğine dönmesidir. İnsanın bedenî yaşamı da dâhil olmak üzere bütün hayatı manevîdir. Dolayısıyla insanın kendisini dünyasının merkezi yapan şey kişisel varlığının bütünlüğü içinde bulunmaktadır. Kibrin başlıca belirtisi ise insanın kendi sonluluğunu kabul etmemesidir.¹⁹⁰

Yabancılaşmanın üçüncü ve son işareti veya ifade şekli ise şehvettir. Tillich, şehvet hakkında bilgi vermeden önce insanın kendisini varoluşsal olarak tasdik eden bütün eylemlerin niteliğinin iki yönünden bahsetmektedir. Zaten bu iki yön, inançsızlık ve kibir olmak üzere yabancılaşmanın ilk iki şeklidir. İnançsızlık insanın merkezini ilâhî merkezden uzaklaştırırken kibir ise insanın kendisini, kendisinin ve dünyasının merkezi yapar.¹⁹¹ Kibir insanı kendi bireyselliğinin ötesine yükseltir ve insanın bireyselliğinden yola çıkarak onu evrensel hâle getirir. Bu, sonluluk ve sonsuzluk arasındaki insanın ayartılmasıdır. Her bir fert, bütünden ayrıldığı zamandan beri, doğal olarak bütünle yeniden birleşmeyi arzular. İşte bu arzunun klasik adı, “şehvet”tir. Şehvet, gerçekliğin bütününe elde etmek için insanın duyduğu sınırsız arzu manasına gelir ve o, insanın kendisi ve dünyasıyla olan ilişkisinin bütün yönlerine işaret eder. Aslında cinsellik, fiziksel açlık, güç, bilgi, manevî değerler ve maddî zenginliğe atıfta bulunan “şehvet”in bütün her şeyi kapsayan manası genellikle cinsel haz gibi oldukça özel bir manaya indirgenmiştir. Tillich’e göre eğer “şehvet” bu sınırlı manada kullanılırsa genel yabancılaşma durumunu

¹⁸⁸ Tillich, *Systematic Theology*, 2/49.

¹⁸⁹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/50.

¹⁹⁰ Tillich, *Systematic Theology*, 2/50-51.

¹⁹¹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/51.

kesinlikle tasvir edemez. Bu durumun üstesinden gelmek için “şehvet”in manası yeniden belirlenmelidir.¹⁹² Yabancılaşmanın işaretlerinden sonra günah-yabancılaşma ilişkisini ele alabiliriz.

Tillich’e göre klasik teoloji aslî günah (original sin) ve fiilî günah (actual sin) arasında ayırım yapmıştır. “Aslî günah”, Âdem’in itaatsizlik eylemi ve o eylemin her insanda ortaya çıkardığı günaha teşvik eden eğilim olarak kabul edilmiştir. Bundan dolayı, aslî günah aynı zamanda kalıtsal günah (hereditary sin) şeklinde de isimlendirilmiştir. Bu görüş, Âdem’in Düşüşü’nün bütün insanlığı bozduğunu ileri sürmüştür. Bunun meydana gelme yöntemi farklı şekillerde tasvir edilmesine rağmen insanoğlunun bir bütün olarak yabancılaşma hâlinde yaşadığı kabul edilmiştir. Bundan dolayı hiç kimsenin günahtan kaçamayacağı ve yabancılaşmanın evrensel insanî kaderin karakterine sahip olduğu iddia edilmiştir. Ancak Tillich, klasik teolojinin bu açıklamalarını kabul etmemektedir. Ona göre insanın çıkmazının Âdem’in tamamen özgür bir eylemiyle bağdaştırılması anlamsız ve tutarsızdır. Çünkü burada Âdem’e kadersiz özgürlük atfedilerek bir insan bireyi evrensel insan karakterinden muaf tutulmuştur. Buna benzer şekilde Kristolojinin bazı tiplerinde İsa için özgürlüksüz kader öne sürülmüştür. Kadersiz özgürlük Âdem’i, özgürlüksüz kader ise İsa’yı insanlıktan çıkarmıştır. Oysa Tillich, Âdem’in aslî insan olarak ve varoluştan öze geçişi sembolize etmesi şeklinde anlaşılması gerektiğini savunmaktadır.¹⁹³

Tillich, zor bir kavram olan “aslî günah”ın insanlık tarihiyle bizzat örtüşen, insanın varoluşundaki aslî bir çelişkiyi ifade ettiğini öne sürmektedir.¹⁹⁴ Ona göre aslî günah ya da kalıtsal günah doğuştan ve kalıtsal değildir. Aslî günah her insanı ilgilendiren yabancılaşmanın evrensel kaderidir. Bundan dolayı kader ve özgürlüğün birliği insanın her durumunun tasvirinde korunmalıdır.¹⁹⁵ Reinhold Niebuhr’a göre aslî günah kavramında kader ve özgürlük arasındaki paradoksal ilişkilere rağmen Tillich, vurguyu özgürlük ve sorumluluk üzerine yapmıştır. Bu paradoksun ontolojik temelini yapılan vurgu, aslî günah fikrinin içerdiği kaderin anlamını tarihsel olmaktan çıkarıp ontolojik hâle getirmiştir. Bu değişiklikte birlikte vurgu insanın sorumluluğundan ziyade günahın kadere bağlılığına doğru kaymış¹⁹⁶ ve böylece Tillich, insanın günahkârlığını “ontolojik bir kader” olarak kabul etmiştir.¹⁹⁷ Tillich’in, “günahın kişisel sorumluluk ve suçluluk meselesi yerine ontolojik olarak zorunlu olup olmadığı” şeklindeki sorusu¹⁹⁸ ve “günahın bireysel bir eylem hâline gelmeden önce evrensel bir olgu olduğu” şeklindeki görüşü¹⁹⁹ Niebuhr’un bu

¹⁹² Tillich, *Systematic Theology*, 2/52.

¹⁹³ Tillich, *Systematic Theology*, 2/55-56

¹⁹⁴ Tillich, *The Protestant Era*, 165.

¹⁹⁵ Tillich, *Systematic Theology*, 2/56.

¹⁹⁶ Niebuhr, “Biblical Thought And Ontological Speculation”, 219.

¹⁹⁷ Niebuhr, “Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich’s Theology”, 220.

¹⁹⁸ Tillich, *Systematic Theology*, 2/43.

¹⁹⁹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/56.

tespitini desteklemektedir. Tillich'in, günahın ontolojik kader olup olmadığı hususundaki görüşlerine yaratılış-düşüş ilişkisi hakkında bilgi verdiğimiz yerde değinmiştik.

Tillich'in, günahın bireysel bir eylem hâline gelmeden önce gelen evrensel bir olgu olduğunu kabul etmesi insanın özgürlüğünün evrensel kaderle olan ilişkisinin bir sonucudur. Ona göre bireysel bir eylem olarak günah, evrensel yabancılaşma olgusunu gerçekleştirir. Bunun yanı sıra bireysel bir eylem olarak günah; özgürlük, sorumluluk ve kişisel suçluluk meselesidir. Fakat bu özgürlük yabancılaşmanın evrensel kaderinin içine yerleştirilmiştir. Şöyle ki, her özgür eylemde yabancılaşmanın kaderi işe karışırken bunun aksine yabancılaşmanın kaderi de tüm özgür eylemler tarafından gerçekleştirilir. Bundan dolayı Tillich, olgu olarak günahı eylem olarak günahı ayırmanın imkânsız olduğunu düşünmektedir. Çünkü onlar mezcedilmiştir. Buna rağmen olgu olarak günah ile eylem olarak günahın birliğini kendisini suçlu hisseden herkes doğrudan tecrübe edebilir. Örneğin, bir insan yabancılaşma eyleminin bütün sorumluluğunu aldığı takdirde bu eylemin, hem geçmişin özgür eylemlerine ve insanlığın evrensel kaderine hem de bir kişinin kaderini de içeren bütün varlığına dayandığının farkına varır.²⁰⁰ Günahın "ontolojik bir kader" ve "evrensel bir olgu" olmasının yanı sıra bu meselenin Tanrı-insan ilişkisini ilgilendiren bir yönü de vardır. Şöyle ki, eğer Tanrı günaha izin vermeseydi özgürlüğe izin vermemiş olurdu. Bu durum, sonlu özgürlüğü içeren insanın hakiki doğasını inkâr etmek manasına gelirdi.²⁰¹ Tillich, insanın günahkârlığını ontolojik bir kader²⁰² ve evrensel bir olgu²⁰³ olarak kabul etmiş olsa da²⁰⁴ insanın kendi kaderini tayin etmesinin (self-determination) günahkârlık olmadığını ifade etmektedir.²⁰⁵

Tillich'e göre "aslî günah" öğretisi Aydınlanma Dönemi'nde²⁰⁶ de eleştirilmiştir. Eleştirilen ilk husus, aslî günahın mitolojik şeklinin, onu hem savunular hem de eleştirenler tarafından literal olarak alınmasıdır. Ancak Tillich, Aydınlanma Dönemi'nde aslî günahın literal anlamının kabul edilmesinin mümkün olmadığını düşünmektedir. Eleştirilen ikinci husus ise aslî günah öğretisinin insanın menfi bir değerlendirmesini ima etmesidir. Bu durum, sanayi toplumunda gelişen yaşam ve dünyanın yeni duygusuyla kökten çelişiyordu. Daha da önemlisi insan hakkındaki bu karamsarlığın; modern insanın teknik, politik ve eğitim açısından dünyayı ve toplumu dönüştürmeyle ilgili dürtüsünü engelleyeceğinden korkuluyordu. Tillich'e göre teoloji, Kitâb-ı Mukaddes ve Kilise mitine yönelik tarihî-eleştirel tutuma katılmalı ve insanın aslî doğasındaki müspet değerini

²⁰⁰ Tillich, *Systematic Theology*, 2/56.

²⁰¹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/61.

²⁰² Niebuhr, "Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich's Theology", 220.

²⁰³ Tillich, *Systematic Theology*, 2/56.

²⁰⁴ Niebuhr, "Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich's Theology", 220.

²⁰⁵ Tillich, *Olmak Cesareti*, 104; Tillich, *The Courage To Be*, 87.

²⁰⁶ Aydınlanma Dönemi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Habib Şener, *John Locke ve David Hume Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2014), 17-43.

vurgulamalıdır. Aynı zamanda teoloji, insanın varoluşsal öz-yabancılaşmasını göstererek ve insanî çıkmazın faydalı varoluşsal analizlerini kullanarak aslî günah öğretisini yeniden yorumlamalıdır. Böyle yaparak, kendine yabancılaşmasındaki etik ve trajik ögenin dengelendiği gerçekçi bir insan öğretisi geliştirmelidir. Ancak Tillich, böyle bir görevin, “aslî günah” ya da “kalıtsal günah” gibi kavramların teolojik kelime hazinesinden kaldırılmasını ve onların yerine insanî durumdaki ahlâkî ve trajik öğelerin iç içe girmiş tanımıyla yer değiştirilmesini talep edebileceği uyarısını da yapmaktadır. Görüldüğü gibi Tillich, teolojinin insanın aslî doğasındaki müspet değerini vurgulaması ve aslî günah öğretisini yeniden yorumlaması gerektiğini dile getirmektedir. Bunun yanı sıra Tillich, Yaradılış hikâyesinin literalist yorumuna karşı çıkararak Düşüş’ün sembolik manasının alınması gerektiğini ileri sürmektedir.²⁰⁷ Hatta ona göre literalizm Tanrı’yı nihâliğinden mahrum bırakmaktadır.²⁰⁸ Bütün bu görüşleri birlikte değerlendirildiğinde Tillich’in Aydınlanma Dönemi’ndeki aslî günah hakkında yapılan eleştirilere katıldığını ifade etmemiz mümkündür.

Tillich, insanın aslî varlığından yabancılaşmasını varoluşun evrensel karakteri olarak kabul etmektedir.²⁰⁹ Bu durum doğal olarak insanın bu yabancılaşmanın üstesinden nasıl geleceğine dair soruyu gündeme getirir.²¹⁰ Hristiyanlığın merkezinde günah (sin) ve inâyetin (grace) yer aldığını söyleyen Tillich,²¹¹ bu hususta Hristiyan din ve teolojisinde büyük bir rol oynadığını ileri sürdüğü inâyet kavramını ön plana çıkarmaktadır. İnâyet, “insanî erdemden bağımsız olan ancak onları almaya hazır olan insana bağımlı ilâhî armağanlardır.”²¹² Tillich’e göre günah, yabancılaşma ve Düşüş’tür. Günah, insanın Tanrı’dan ve kendi benliğinden ayrılmasıdır. İnsan hem ayrı düştüğünü hem de ayrı düşmeyi hak ettiğini anlar. Günah ayrı düşmek olarak tanımlandığına göre inâyet de kabul görmek şeklinde yeniden tanımlanmalıdır.²¹³ İnâyet uzlaşmadır.²¹⁴ “Uzlaşma” ise Tanrı ile yabancılaşmış olanın yeniden birleşmesidir.²¹⁵ İnsanın yabancılaşmış varoluşunun gücü içinde yabancılaşmanın üstesinden gelme girişimleri, zorlu uğraşlara ve trajik başarısızlıklara neden olsa da Tanrı ile birliğin yeniden kurulmuş olması gerekir.²¹⁶

²⁰⁷ Tillich, *Systematic Theology*, 2/38-39.

²⁰⁸ Tillich, *Dynamics of Faith*, 51-52; Tillich, *İmanın Dinamikleri*, 53.

²⁰⁹ Tillich, *Systematic Theology*, 2/74.

²¹⁰ Tillich, *Ahlâk ve Ötesi*, 41.

²¹¹ Tillich, *Christianity and The Encounter of The World Religions*, 122.

²¹² Tillich, *Ahlâk ve Ötesi*, 51.

²¹³ Peter J. Gomes, “Önsöz”, *Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, İstanbul, 2014), 20.

²¹⁴ Tillich, *Systematic Theology*, 2/57.

²¹⁵ Tillich, *Systematic Theology*, 2/48.

²¹⁶ Tillich, *Systematic Theology*, 2/80.

Sonuç

Çalışmamızın sonunda Paul Tillich'in insanı merkeze alarak insan-günah ilişkisini açıkladığını tespit ettik. Tillich, öncelikle insanın özden varoluşa geçişini mümkün kılan bazı özelliklerine değinmektedir. Buna göre insan diğer varlıklardan farklı olarak hem tam merkezî hem de özgür bir varlıktır. İnsanın merkezîlik ve özgürlük özelliği birbiriyle ilişkilidir. Şöyle ki, insanda potansiyel hâlde bulunan tam merkezîlik ancak özgürlük içinde ve kader yoluyla gerçekleştirildiği takdirde fiilî hâle gelir. Bunun yanı sıra insanın hem kendisi hem de özgürlüğü sonludur. İşte onun özden varoluşa geçişini mümkün kılan sonlu özgürlüğüdür. İnsanın potansiyel açıdan sonsuz olması ise özden varoluşa geçişini dolaylı bir şekilde ilgilendirmektedir. Özden varoluşa geçiş potansiyel sonsuzluğun fiilî hâle getirilmesi çabasıdır.

Tillich, özgürlük ve kaderi birbiriyle bağlantılı bir şekilde ele almaktadır. Varlıklar içerisinde sadece insanın kaderi vardır. Kaderin, insanın başına geleceklere belirleyen esrarlı bir güç olmadığını ifade eden Tillich, özgürlük olmadan kaderin, kader olmadan da özgürlüğün gerçekleşmesini mümkün görmemektedir. Kader olmadan özgürlük sadece bir imkân, özgürlük olmadan kader ise sadece bir zorunluluk olarak kalır. Tillich, kaderin ilâhî yaratıcılık tarafından belirlendiğini ifade ederek kaderin gerçekleşmesinde Tanrı'nın iradesine de yer vermektedir. Ancak Tanrı'nın iradesi dışsal değil, insanın aslî varlığında tezahür eden ve insanın yaratılmış doğasının bütün potansiyellerini içeren aslî varlığıdır. Özgürlük ve kader hem karşılıklı bir ilişki içinde çalışmakta hem de birbirlerini sınırlandırmaktadır. Kader insanın özgürlüğünü sadece özden varoluşa geçişte sınırlandırmamaktadır.

Araştırmamızda Tillich'in, insanın aslî doğası hakkında yaptığı bazı tespitlerini gördük. Ona göre insanın aslî doğası özden varoluşa geçişten önceki durumudur. Tillich, insanın aslî doğasının tarih öncesinde altın çağ ya da cennet olarak sembolize edilen bir geçmişe kadar uzatıldığını belirtmektedir. Bunu "rüya masumiyeti" şeklinde nitelendiren Tillich'e göre insanın fiilî varoluşunun öncesine ait olan bu dönem bir potansiyele işaret ettiği için onun gerçekliği yoktur. Rüya masumiyeti hâlinde özgürlük ve kader uyum hâlinindedir. İnsan sonlu özgürlüğünün bilincine vardığı ve onu potansiyel hâlden fiilî hâle getirmeye çalıştığı anda özgürlük ve kader arasında bir gerilim ortaya çıkar. Bu gerilimin ortaya çıkması uyandırılmış özgürlük anıdır. İnsan rüya masumiyetini koruma ile özgürlüğünü gerçekleştirme arzusu arasında kalsa da sonuçta özgürlüğünü gerçekleştirmeye karar verir. Uyandırılmış özgürlük anında, özgürlük kendisini ait olduğu kaderden ayırır. İnsanın özgürlüğü kader tarafından yönetilmediği için özgürlük keyfliğe dönüşür. Sonuçta insan kaderini kaybeder. Kaderini kaybetmenin insanın kaderi olduğunu belirten Tillich, rüya masumiyeti hâlinin sonlandırılmasını özgürlüğün ve dolayısıyla özden varoluşa geçişin gerçekleşmesi olarak kabul etmektedir. Özden varoluşa geçiş ise "Düşüş"tür.

Tillich, “Düşüş” yani özden varoluşa geçiş öncesi Âdem’in durumu hakkında da bilgi vermektedir. Ona göre “Düşüş’ten önce Âdem” fiilî değil, potansiyel bir hâldedir. Fiilî hâl ise insanın kendisini bütün evrenle birlikte bulduğu varoluştur. “Düşüş’ten önce Âdem” Tanrı ile aslî bir birlik içinde bulunmasına rağmen bir insan olarak Âdem kendi aslî varlığıyla çelişme özgürlüğüne sahipti. Zaten Âdem’de, Tanrı’yla doğal birlikten ayrılma belirtileri görüldüğünde bilgi ağacından yenilmemesi şeklindeki yasa ortaya çıkmıştır. Bu yasanın ortaya çıkması varlığın Tanrı’da yaratılmış durumundaki masumiyetinin sarsıldığı anlamına geliyordu. Tillich, insanın aslî doğasının temsilcisi olan Âdem’e Düşüş öncesinde mükemmellik vasıflarının yüklenmesine karşı çıkmaktadır. Ayrıca Düşüş öncesi Âdem sanki fiilî bir hâldeymiş gibi sorular da sorulmamalıdır. Çünkü bunlar yapıldığı takdirde Düşüş’ün anlaşılması mümkün olmayacaktır. Düşüş öncesi Âdem, aslî insan olarak ve özden varoluşa geçişi sembolize etmektedir.

Tillich, aşkın ve içkin olmak üzere “Düşüş”ü iki kısma ayırmaktadır. Ona göre Düşüş’ün her iki şekli de mittir, özden varoluşa geçişi ifade eder ve sembolik bir manaya sahiptir. Ancak Kitâb-ı Mukaddes’te sadece tarihsel Düşüş miti vardır, “Aşkın Düşüş” miti yoktur. Tillich, cennet’te geçen hikâyeler, Âdem’in Düşüşü, büyük Tufan ve Mısır’dan Çıkış gibi ilâhî-beşerî etkileşimlerin anlatıldığı tüm hikâyelerin mitolojik bir yapı taşı olduğunu, bunların mitolojiden arındırılması gerektiğini ileri sürmektedir. Ona göre Âdem’in Düşüşü’nün tam olarak anlaşılabilmesi için sembolik anlamlarına bakılması gerekir. Eğer literal manasıyla kabul edilirse Düşüş hem özel bir coğrafi alanla sınırlandırılmış hem de bir insan bireyine atfedilmiş olur. Düşüş’ün her iki şeklinin mit olduğunu ifade etse de Tillich, özellikle İçkin Düşüş mitinin Kitâb-ı Mukaddes’te geçmesi nedeniyle daha çok literal manada kabul edilmeye yatkın olduğunu düşünmektedir. Ona göre “Âdem’in Düşüşü” sembolü yani Aşkın Düşüş miti insanın aslî doğasını, onun kendisiyle çatışmasını ve kendisine yabancılaşması düşüncesini ima eder.

Çalışmamızda Tillich’in, “Düşüş” hususunda insanın sorumluluğunun bulunup bulunmadığını, “Düşüş”ün yaratılış ve tabiatla bir ilgisinin olup olmadığını ele aldığını tespit ettik. Ona göre Yaratılış hikâyesinde insanın kararını etkileyen farklı türden varlıklar olmasına rağmen insan “Düşüş”ten sorumludur. Hatta Tillich, insanın sorumluluğunu ön plana çıkarmak amacıyla melek ve şeytanların varlığın yapıcı ve yıkıcı güçlerine verilen mitolojik isimler olduğunu iddia etmektedir. Tillich, insanın özgürlüğünün evrensel kaderde mündemiç olması nedeniyle evrensel varoluşun insanın varoluşuyla bir ilişkisinin olup olmadığını ve evrenin Düşüş’e katılması hâlinde yaratılış ile Düşüş arasındaki ilişkinin mahiyetini ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Ona göre evren, evrenin bir parçası olarak insan aracılığıyla çalıştığı için insanın kararlarında tabiatın da etkisi bulunmaktadır.

Araştırmamızda elde ettiğimiz bir başka sonuç ise Tillich’in, günahın ontolojik olarak zorunlu olup olmadığını ortaya koymaya çalışması oldu. İnsanın günahkârlığını

“ontolojik bir kader” olarak kabul eden Tillich, bunun için iki gerekçe ileri sürmektedir. Birincisi, günahın bireysel bir eylem hâline gelmeden önce evrensel bir olgu olmasıdır. İkincisi ise yaratılış ile Düşüş’ün çakışmasıdır. Gerçekleşmiş yaratılış, yabancılaşmış varoluşla özdeştir. Yaratılan her şeyin özden varoluşa geçişe iştirak etmesi ve varoluşsal yabancılaşma durumuna maruz kalması yaratılış ile Düşüş’ün çakışma noktasıdır. Aslında Tillich, yaratılışın aslî karakterinde iyi olduğunu kabul etmektedir. Hatta o, insan ve dünyasının aslî doğasının Hristiyan düşüncesinde de iyi olduğunu ifade etmektedir. Ancak yaratılış özgürlük ve kader yoluyla evrensel yabancılaşmaya maruz kaldığı için insanın aslî ya da yaratılan iyiliği kaybolmuştur.

Tillich’in, Düşüş ve günahla bağlantılı olarak sisteminde yer verdiği bir başka kavramın yabancılaşma olduğunu söylememiz gerekir. Yabancılaşmanın, Kitâb-ı Mukaddes’e ait bir kavram olmadığını ve günah yerine kullanılmayacağını ifade eden Tillich’e göre yabancılaşma kavramı dinî bir bakış açısından günah kavramının yeni bir yorumunu ima etmektedir. Kısaca ifade edilecek günah, kişisel özgürlük ve suçluluğu içerirken yabancılaşma evrensel kaderle ilişkilidir. İnsanın çıkmazı yabancılaşmadır, ancak insanın yabancılaşması günahdır. Hem kişisel özgürlük hem de evrensel kader sorunu olduğu için “günah” kavramı dinî açıdan yeniden yorumlandıktan sonra kullanılmalıdır. İşte yabancılaşma kavramı yeniden yorumlama için önemli bir araçtır. Günahla bağlantılı olarak “aslî” veya “kalıtsal” kavramlarının da yeniden yorumlanması gerektiğini belirten Tillich, söz konusu kavramların yabancılaşmadaki kader ögesini açıklayarak yabancılaşmanın evrensel karakterine işaret ettiğini dile getirmektedir.

Çalışmamızın sonunda tespit ettiğimiz en önemli hususun ise Tillich’in, klasik teolojinin “aslî günah” hakkındaki açıklamalarını kabul etmemesi olduğunu söylememiz gerekir. Klasik teolojide “aslî günah” Âdem’in itaatsizlik eylemi ve o eylemin her insanda ortaya çıkardığı günaha teşvik eden eğilim olarak kabul edilmiş, Âdem’in Düşüşü’nün bütün insanlığı bozduğu ileri sürülmüştür. Bundan dolayı, hiç kimse günahtan kaçamaz. Ancak Tillich, insanın çıkmazının Âdem’in tamamen özgür bir eylemiyle bağdaştırılmasını hem anlamsız hem de tutarsız bulmaktadır. Çünkü burada Âdem’e kadersiz özgürlük atfedilerek bir insan bireyi evrensel insan karakterinden muaf tutulmuştur. Oysa insanın özgürlüğü evrensel kadere bağlıdır. Bundan dolayı özgürlük ve kader birlikte değerlendirilmelidir. Sonuç olarak Tillich, aslî ya da kalıtsal günahın doğuştan ve kalıtsal olmadığını, her insanı ilgilendiren yabancılaşmanın evrensel kaderi olduğunu ileri sürmüştür.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.
- Arpaguş, Hatice K. "Mitoloji, Kur'ân-ı Kerîm Kıssaları ve Kültürel Miras". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2003), 5-24.
- Aydeniz, Hüsnü. "Yabancılaşma ve Günah Kavramlarına Genel Bir Bakış ve Bu Kavramların Paul Tillich Düşüncesindeki Yeri ve Önemi". *Ekev Akademi Dergisi* 14/43 (2010), 299-316.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Âdem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/358-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 9. Basım, 2004.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.
- Çelebi, İlyas. "Şeytan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/99-101. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çüçen, A. Kadir. *Felsefeye Giriş*. Bursa: Asa Kitabevi, 2. Basım, 2001.
- Daubney, R. H. "Some Structural Concepts in Tillich's Thought and the Pattern of the Liturgy". *The Theology of Paul Tillich*. ed. Charles W. Kegley - Robert W. Bretall. 268-291. New York: The Macmillan Company, 1964.
- Demirci, Kürşat. "Hulûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/340-341. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Demirci, Kürşat, "Yaratma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/331-332. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Erbaş, Ali. "Melek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/37-39. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Gomes, Peter J. "Önsöz", *Olmak Cesareti*. çev. F. Cihan Dansuk. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, İstanbul, 4. Basım, 2020.
- Gusdorf, Georges. *İnsan ve Tanrı*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Gündüz, Şinasi. "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (1998), 49-88.
- Harman, Ömer Faruk. "Günah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/278-282. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Harman, Ömer Faruk. "Hâbil ve Kâbil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/376-378. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Harman, Ömer Faruk. "Havvâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/542-545. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- İmamoğlu, Tuncay. "Paul Tillich Felsefesinde Din-Ahlâk İlişkisi". *Ekev Akademi Dergisi* 28

- (2006), 107-126.
- Kalın, Fetullah. "Friedrich Schleiermacher'ın Düşüncesinde Kötülük Problemi". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16 (2015), 127-138.
- Kara, Muhammet. *İbrahim el-Kûrânî et-Tuhfetü'l-Mürsele Şerhi (İthâfuz'-Zekî bi-Şerhi't-Tuhfeti'l-Mürseleti ile'n-Nebî Adlı Eserin Tenkitli Neşri)*. İstanbul: Hikemiyat Yayınları, 2021.
- Kara, Muhammet. *Nûru'l-efide -hâşiye 'alâ tefsîr-i sûreti'n-nebe' ilâ âhiri'l-kur'ân li'l-beydâvî- osman b. yakup b. hüseyin b. mustafa el-kemâhî el-istanbûlî*. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2023.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Kur'an Yolu Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2020.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2020.
- Kutluer, İlhan. "İnsan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/320-323. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Matürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. 17 Cilt. çev. S. Kemal Sandıkçı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *İnsan Felsefesi*. Ankara: Remzi Kitabevi, 2. Basım, 1988.
- Niebuhr, Reinhold. "Biblical Thought And Ontological Speculation". *The Theology of Paul Tillich*. ed. Charles W. Kegley - Robert W. Bretall. 215-227. New York: The Macmillan Company, New York, 2. Basım, 1964.
- Öner, Necati. *Bilginin Serüveni*. Ankara: Vadi Yayınları, 2. Basım, 2008.
- Özervarlı, M. Sait. "Melek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/40-42. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Randall, John Herman – Buchler, Justus. *Felsefeye Giriş*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: BigBang Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Roberts, David E. "Tillich's Doctrine of Man". *The Theology of Paul Tillich*. ed. Charles W. Kegley - Robert W. Bretall. 108-130. New York: The Macmillan Company, 2. Basım, 1964.
- Sabûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr Tefsirlerin Özü*. 7 Cilt. çev. Sadrettin Gümüş - Nedim Yılmaz. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Şener, Habib. *John Locke ve David Hume Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014.
- Şengül, Fatma Seda - Tarakçı, Muhammet. "Yahudilikte Aslî Günah Eleştirisi: Hasday Crescas Örneği". *İslâmî İlimler Dergisi* 11/2 (2016), 159-172.
- Tillich, Paul. *Ahlâk ve Ötesi*. çev. Ruhattin Yazoğlu - Tuncay İmamoğlu. İstanbul: İz

- Yayıncılık, 2006.
- Tillich, Paul. *Aşk, Güç ve Adalet*. çev. Ruhattin Yazoğlu - Bozkurt Koç. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2004.
- Tillich, Paul. *Christianity and The Encounter of The World Religions*. New York and London: Columbia University Press, 4. Basım, 1965.
- Tillich, Paul. *Dynamics of Faith*. New York: Harper and Brothers Publishers, 1958.
- Tillich, Paul. *İmanın Dinamikleri*. çev. Fahrullah Terkan – Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Tillich, Paul. *Olmak Cesareti*. çev. F. Cihan Dansuk. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Tillich, Paul. *Systematic Theology*. 3 Cilt. Chicago: The University of Chicago Press, 1951-1963.
- Tillich, Paul. *The Courage To Be*. New Haven: Yale University Press, 1952.
- Tillich, Paul. *The Protestant Era (Abridged Edition)*. trans. James Luther Adams. Chicago: The University of Chicago Press, 1957.
- Tümer, Günay. “Aslî Günah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/496-497. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Hulûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/341-344. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yazoğlu, Ruhattin. “Paul Tillich’in Tanrı Anlayışı”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004), 137-150.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf (Keşşâf Tefsiri)*. 6 Cilt. çev. Muhammed Coşkun vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016-2020.

İmâm-ı Âsım ve Kıraatına Dair Genel Bilgiler Imâm ‘Âşım and General Information About His Qirâ’ât

Hasan Hüseyin HAVUZ

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur’ân-ı Kerim Okuma ve
Kıraat İlmi Anabilim Dalı, Afyonkarahisar, Türkiye.

*Assistant Professor, Afyon Kocatepe University, Faculty of Theology, Department of Qur’ân
Recitation and Science of Qira’at, Afyonkarahisar, Türkiye.*

hhhavuz@aku.edu.tr ORCID: 0000-0003-4388-9383

Atıf/©: Hasan Hüseyin Havuz. “İmâm-ı Âsım ve Kıraatına Dair Genel Bilgiler”, *Kafkas
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-23 (Ocak 2025), 35-61.

Citation/©: Havuz, Hasan Hüseyin. “İmâm ‘Âşım and General Information About His
Qirâ’ât”, *Kafkas University Faculty of Divinity Review* 12-23 (January 2025), 35-61.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi: 10.17050/kafkasilahiyat.143223

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 6 February / Şubat 2024

Accepted / Kabul Tarihi: 16 July / Temmuz 2024

Published / Yayın Tarihi: 15 January / Ocak 2025

Volume / Cilt: 12; **Issue / Sayı:** 23; **Pages / Sayfa:** 35-61.

Suggested ISNAD Citation: Havuz, Hasan Hüseyin. “İmâm-ı Âsım ve Kıraatına Dair Genel Bilgiler”,
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12/23 (Ocak- January 2025), 35-61.

Notlar/Notes

**Bu makale, 2022 yılında Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde
tamamlanan “Usûlî ve Ferşî İhtilaflar Açısından Âsım Kıraatı (Şu’be-Hafs Rivâyeti)”
adlı doktora tezinin bir bölümünden üretilmiştir.**

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

İmâm ‘Âşım and General Information About His Qirâ’ât

Hasan Hüseyin HAVUZ

Abstract

İmâm ‘Âşım was praised by scholars for his personality, virtue, piety (taqwâ) and qirâ’ât. ‘Âşım, who gained fame with his qirâ’ât from the first period, is ranked 5th among mutawâtir imams. After his teacher Abû Abdul-Rahmân as-Sulamî, he came to the fore in the science of qirâ’ât in Kûfah. He mostly taught the Qur’ân in al-Kûfah and traveled around the surrounding towns. The period in which he lived was the Umayyads period. During this period, ‘Âşım, whose name was not involved in political events, devoted himself to teaching the Qur’ân/qirâ’ât and teaching students. Asım’s recitation record/chain is strong like other recitation imams. His qirâ’ât, as riwâyâ by Hafs, is accepted today as well as throughout history. Due to this importance, useful studies have been carried out on ‘Âşım’s life and qirâ’ât. However, it would be beneficial to re-examine the issues related to his life and recitation in different details. For this reason, in this study, we tried to reveal his life, name, birth, death, lineage and personality, as well as his situation in the science of qirâ’ât. In the study, only the evaluations made by scholars regarding his recitation and his method of reading and teaching will be discussed. Their teachers, students, riwâyâ, al-sanad and al-tarîq will be given in general. Different readings in terms of usûl and farsh al-ḥurûf will not be included. For the study, tabaqât/biography and basic qirâ’ât sources were examined and evaluations were made in line with the available information.

Keywords: The Science of Qirâ’ât, İmâm ‘Âşım, ‘Âşım’s Qirâ’ât. al-Râwi, al-Sanad/al-Tarîq.

İmâm-ı Âsım ve Kıraatına Dair Genel Bilgiler

Hasan Hüseyin HAVUZ

Öz

İmâm-ı Âsım şahsiyeti, fazileti, takvası ve kıraatıyla âlimler tarafından övgüyle anılmıştır. İlk dönemden itibaren kıraatıyla şöhrete kavuşan Âsım, mütevâtir imamlar arasında 5. sırada yer almaktadır. Hocası Ebû Abdurrahman es-Sülemî’den sonra Kûfe’de Kur’an/kıraat okutma kürsüsüne oturmuştur. Daha çok Kûfe’de Kur’an okutmuş ve civar beldeleri de dolaşmıştır. Onun yaşadığı dönem Emevîler dönemidir. Bu dönemde siyasi olaylarda adı yer almayan Âsım kendini Kur’an/kıraat okutmaya ve talebe yetiştirmeye adanmıştır. Âsım’ın kıraat senedi diğer kıraat imamları gibi sahihtir. Onun kıraatı Hafs rivâyetiyle tarihsel süreç içinde olduğu gibi günümüzde de kabul görmektedir. Bu önemi sebebiyle Âsım’ın hayatı ve kıraatı konusunda faydalı çalışmalar yapılmıştır. Ancak onun hayatı ve kıraatıyla ilgili konuların farklı detaylarla yeniden incelenmesinde fayda hasıl olacaktır. Bu sebeple çalışmada onun hayatı, adı, doğumu, ölümü, nesebi ve şahsiyeti ile beraber kıraat ilmindeki yeri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çalışmada sadece onun kıraatına dair âlimler tarafından yapılan değerlendirmeler, okuma ve okutma yöntemi ele alınacak, hocaları, öğrencileri râvileri, sened ve tarikleri genel olarak verilecektir. Usûl ve ferş ihtilaflarına ise yer verilmeyecektir. Çalışma için tabakât ve temel kıraat kaynakları incelenmiş ve mevcut bilgiler eşliğinde değerlendirmeler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat İlmi, İmâm-ı Âsım, Âsım Kıraatı, Râvi, Sened/Tarik.

Giriş

Kıraat ilmi, Hz. Peygamber’in verdiği yedi harf ruhsatı kapsamında fiili olarak başlamıştır. Sonrasında bunun öğretimi Mushaf hattına uygun olarak devam etmiştir. Tabiîn döneminde Kur’an/kıraat ilminin öğretimi ile meşgul olan âlimler/imamlar; senedi sahih, Mushaf hattına ve Arapçanın genel kurallarına -bir vecihle de olsa- uygun olan sahih kıraat birikimi arasından tercih ettikleri okumaları buldukları beldelerde okutmuşlardır. Bu imamların seçtikleri kıraat farklılıklarını çokça okutmaları sebebiyle söz konusu kıraatlar “Âsım kıraatı, Nâfî’ kıraatı” şeklinde kendilerine nispet edilmiştir.

Kıraat sahibi olan âlimlerden biri de Âsım b. Behdele’dir (ö. 127/745). Âsım, sahabe dönemine en yakın kıraat imamlarından biridir. Onun hayatı Emevîler döneminin birçok siyasi sıkıntısına denk gelmektedir. Bu ortamda hocası Abdurrahman es-Sülemî’den sonra Kûfe’de kıraat kürsüsüne oturmuş, Âsım kıraatı olarak kendi döneminde meşhur olmuştur. Bu şöhreti sonraki dönemlerde Hafs rivâyeti ile beraber devam etmiştir. Bu kıraat Hafs rivayetiyle tarihte yaygınlığının yanında bugün de en çok okunan kıraat konumuna gelmiştir.

Kendi döneminden bu yana meşhur olan Âsım ve kıraatına dair çokça bilgi nakledilmiş ve değerlendirmeler yapılmıştır. Bu makalede Müslüman halkın ve ilim erbabının istifadesi kolaylaştırmak için İmâm-ı Âsım’ın hayatı ve kıraatına dair genel bilgilerin derli toplu şekilde ele alınması fayda sağlayacaktır. Bu sebeple tabakât eserleri taranmış ve bilgiler derlenmiş ve sistematize edilerek verilmiştir. Bu çalışmada Âsım’ın hayatı, adı, doğumu, ölümü, nesebi, şahsiyeti ile beraber onun kıraat ilmindeki yeri ortaya konulmuştur. Çalışmada, onun kıraatına dair yapılan değerlendirmeler, okuma ve okutma yöntemi, hocaları, öğrencileri râvileri, sened ve tarikleri genel olarak verilmiştir. Tarihi olarak Âsım kıraatının yayılması ve sebepleri vb. konular ile usûl ve ferş ihtilaflarına yer verilmemiştir.

Âsım ve kıraatına dair birçok tez çalışmasının yanında Mehmet Ali Sarı,¹ Fatih Çollak,² Ahmet Madazlı,³ Mehmet Kara⁴ ve Rifat Ablay⁵ tarafından değerli ve faydalı çalışmalar yapılmıştır. Söz konusu çalışmalar ortak konulardan bahsetmekle birlikte bazı başlıklarda çalışmaların formatı gereği genel bilgi verilmiştir. Bu çalışmada ise geniş şekilde alınan doktora tez çalışması baz alınarak Âsım’ın hayatına dair bazı teferruatlı bilgilerin yanında onun kıraatının değerini, okuma ve okutma yöntemini ortaya koyan bilgilere yer

¹ Mehmet Ali Sarı, *İmam Asım ve Asım Kıraatı* (İzmir: Yüksek İslam Enstitüsü, Öğretim Görevliliği Tezi, 1970).

² Fatih Çollak, *Âsım Kıraatı (Bütün Huccetleriyle Hafs Rivâyeti)* (İstanbul: Üsküdar Yayınevi, 2006).

³ Ahmet Madazlı, “İmam Asım’ın Hayatı, Kıraatı ve Şahsiyeti”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 239-254.

⁴ Mehmet Kara, “Âsım ve Kıraatının Özellikleri”, *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*, ed. Ahmet Gökdemir (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023), 137-166.

⁵ Rifat Ablay, *Ana Hatlarıyla Âsım Kıraatı* (İstanbul: Siyer Akademi, 2023).

verilmektedir. Bunun yanında râvileri, sened ve tarikleri ise kısaca verilerek hadis ve diğer İslamî ilimlerdeki durumu ortaya konulmaktadır.

1. Âsım'ın Yaşadığı Dönem Ve Hayatı

1.1. Yaşadığı Dönemin Siyasi ve İlmî Durumu

İmâm-ı Âsım Hz. Peygamber dönemine en yakın kıraat imamlarından biridir. Onun yaşadığı hicrî 40-127 seneleri Emevîlerin hâkim olduğu dönemdir.⁶ Doğup büyüdüğü ve hayatını geçirdiği Kûfe'de özellikle onun yaşadığı dönemde siyasi karışıklıklar meydana gelmiştir. Bu dönemde Hâricî isyanı,⁷ Hz. Hüseyin'in şehit edildiği Kerbelâ hâdisesi, İbnü'l-Eş'âs (ö. 85/704) ve Muhtar es-Sekaff (ö. 67/687) isyanları gibi olaylar yaşanmıştır. Ömer b. Abdülaziz (Hicrî 99-102) dönemi ise farklı bir siyasi anlayış doğrultusunda sakin bir dönem olarak geçmiştir. Öte yandan bu dönemde ülkenin sınırları çokça genişlemiş birçok açıdan imar faaliyetleri gerçekleştirilmiş ve ilmî gelişmeler yaşanmıştır. Nihayetinde Emevîler dönemi Şif isyanları ve Abbâsîlerin siyasi faaliyetleri sonucu 132/750 yılında sona ermiştir.⁸

Bu dönem, siyasi ve idari karışıklıklar olmasına rağmen ilmî açıdan verimli bir dönem olmuştur. O dönemde ilmî faaliyetler daha çok mevâlîler tarafından yapılmıştır.⁹ Çoğunlukla mescidlerde yapılan bu eğitim faaliyetleri Mekke, Medine, Basra, Şam, Fustât ve Kûfe gibi şehirlerde yoğunlaşmıştır.¹⁰ Kıraat alanında Âsım, Kûfe mescidinde Kur'an/kıraat okutmuş ve okuttuğu kıraatla şöhret bulmuştur. Diğer ilimlerin yanında kıraat ilminde de “İbn Âmir el-Yahsubî (ö. 118/736), İbn Kesîr (ö. 120/738) ve Âsım b. Behdele (Ebi'n-Necûd) (ö. 127/745), Ebû Ca'fer el-Mahzûmî (ö. 130/747-748)” Emevî döneminde yetişmiştir. Bu dönemde kıraat alanında birçok eser yazılmış ama bunların çoğu günümüze gelmemiştir.¹¹

Âsım'ın yaşadığı şehir olan ve Emevîlere başkentlik yapan Kûfe;¹² hadis, fıkıh, tefsir ve kıraat ilminde ekol oluşturmuştur.¹³ Kûfe halkı, başta İbn Mes'ûd (ö. 32/652-653)¹⁴ olmak üzere birçok tâbiînden Kur'an okumuştur.¹⁵ Mushafların istinsahından sonra kırk yıl Kûfe Mescidinde (Mescid-i A'zam) (Ebû Abdurrahman) es-Sülemî'den (ö. 73/692)

⁶ M. Süheyl Takkuş, *Veciz İslam Tarihi*, çev. Mücahid Yüksel (İstanbul: Marûf Yayınları, 2018), 119, 144.

⁷ Hüseyin Kahraman, *Kûfe'de Hadis* (Bursa: Emin Yayınları, 2006), 34, 35; Casim Avcı, “Kûfe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/339-342.

⁸ Takkuş, *İslam Tarihi*, 119-145; Kahraman, *Kûfe'de Hadis*, 35-70; İsmail Yiğit, “Emeviler”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/104-108.

⁹ Hamdî Şâhîn, *Emeviler ve Emevi Devleti*, çev. Kasım Koç (İstanbul: Beka Yayınları, 2019), 477.

¹⁰ Yiğit, “Emeviler”, 104-108; Şâhîn, *Emeviler*, 478, 479; Daha geniş bilgi için bk. İrfan Aycan vd., *Emeviler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011).

¹¹ Yiğit, “Emeviler”, 104-108.

¹² Mehmet Mahfuz Söylemez, *Bedevilikten Hadarîliğe Kûfe* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 26, 27.

¹³ Kahraman, *Kûfe'de Hadis*, 244-270; Avcı, “Kûfe”, 339-342; Mustafa Özkan, *Emeviler Döneminde İktidar-Ulema İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 57.

¹⁴ Kahraman, *Kûfe'de Hadis*, 222.

¹⁵ Ebû Bekr İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kıraat* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1119), 66, 68; Gânim Kaddûrî el-Hamed, *Ebhâs fi 'ilmi't-tecvîd* (Amman: Dâru Ammâr, 2002), 38.

okumuştur.¹⁶ Sahâbî olarak Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ûd da Kûfe'nin Kur'an öğretmenleridir. Sülemî'yi Hz. Ali; Zîrr ile Şeybânî'yi ise Abdullah b. Mes'ûd yetiştirmiştir. Tabîinden olan bu 3 kıraat üstadı da Âsım'a (ö. 127/745), hocalık yapmıştır.¹⁷

Bugün Şîf bir kasaba olan Kûfe'nin, o dönemde siyasi olarak Hz. Ali yanlısı olmasına rağmen bugünkü anlamda mezhepsel olarak Şîf olduğu söylenemez. İmâm-ı Âsım sonraki dönemlerdeki itikadî fırkalaşmaya rağmen sünnet üzere yaşamaya özen göstermiştir.¹⁸ Günümüzde Şîfler Ebû Amr, Âsım, Hamza ve Kisâî gibi kıraat imamlarını Şîf olarak görmektedir.¹⁹ Ancak bu iddiaların ilmî değerinin olduğu söylenemez.

Siyasi açıdan çalkantılı olan bu dönemde Emevî taraftarlığı veya aleyhtarlığı söz konusudur. Mevâlîlelerin dışlandığı bir ortamda Âsım'ın kabilesi olan Esed kabilesinin Emevîleri siyasi olarak desteklediği anlaşılmaktadır.²⁰ Kendisi de Hz. Osman'ı Hz. Ali'den daha efdal görmektedir. Ancak bunlar onun Emevî taraftarı olduğu göstermez.²¹ Çünkü Âsım'ın siyasi görüş ve faaliyetlerden uzak durduğu ve kendini Kur'an öğretimine verdiği anlaşılmaktadır.²²

1.2. Hayatı

Âsım b. Behdele, tâbiinden kabul edilmiştir.²³ Çünkü (13,14 ve 24 sahâbî) birçok sahâbî ile aynı dönemde yaşamıştır.²⁴ Ayrıca *Hâris b. Hassân el-Bekrî ve Ebû Rimse Rifâ'a b. Yesribî* adlı sahâbîlerle görüştüğü belirtilmiştir.²⁵ Bu yönüyle kıraat imamları arasında İbn Kesîr ile beraber sahâbe dönemine en yakın kişidir.

¹⁶ Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvudî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012), 4/68; Hamed, *İlmü't-tecvîd*, 38.

¹⁷ Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 4/268; Kahraman, *Kûfe'de Hadis*, 225, 226.

¹⁸ Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, thk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 1/208, 209.

¹⁹ Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru't-Teâruf, 2011), 2/181; Ziya Şen, *Şia'nın Kıraatlere ve Kur'ân Tarihine Bakışı* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2013), 185.

²⁰ Mehmet Mahfuz Söylemez, *Kûfe'nin Siyasi Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 146, 147.

²¹ Zehebî, *Ma'rife*, 1/208, 209.

²² Abdülazim Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, çev. Halil Aldemir (İstanbul: Beka Yayınları, 2015), 1/561.

²³ Ebû Amr ed-Dânî, *et-Teyisîr fî kıraati's-seb'*, thk. Ali eş-Şarkâvî (Suudi Arabistan: Dâru'l-Endelüs, 2015), 89; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 5/256; Ahmet Madazlı, “İmâm-ı Âsım'ın Hayatı, Kıraatı ve Şahsiyeti”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 239-254; Mehmet Ali Sarı, “Âsım b. Behdele”, *DİA İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/476-478.

²⁴ Ebû Tâhir Ahmed b. Ali İbn Sivâr el-Bağdâdî, *el-Müstenîr fî'l-kıraati'l-aşr*, thk. Ahmed Tâhir Üveys (Medine: el-Câmiatü'l-İslamiyye, Doktora Tezi, 1413), 213; Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazamü fî târihi'l-ümemi ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 7/273; Yûsuf b. İbrahim İbnü's-Sellâr, *Tabakâti'l-kurrâi's-seb'a*, thk. Ahmed Muhammed Azûz (Beyrut: Mektebetü'l-Mısıriyye, 2003), 84; Hasen b. Ali el-Ahvâzî, *el-Vecîz fî kıraati's-semân*, thk. Dureyd Hasen Ahmed - Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru Garb'i'l-İslâmî, 2002), 149.

²⁵ Ebû Amr ed-Dânî, *Câmiu'l-beyân fî kıraati's-seb' i'l-meşhûra*, thk. el-Cezâirî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 59; Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, thk. Bergstrasser (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 1/315.

Âsım, hayatının çoğunu Kûfe’de geçirmiştir. Emevîlerin son halifesi Mervân b. Muhammed’in (127/745-132/750) zamanına kadar Kûfe’de yaşadığı/ikamet ettiği belirtilen²⁶ Âsım’ın, bir dönem Basra’ya da gittiği ve Kur’an okutmak için şehirleri/beldeleri dolaştığı nakledilmiştir.²⁷

1.2.1. Adı, Künyesi ve Kabilesi

Âsım’ın adı tam olarak “*Ebû Bekir Âsım b. Behdele Ebi’n-Necûd*²⁸ *el-Esedî el-Kûfî’dir*”. Künyesi kaynaklarda *Ebû Bekir* şeklinde zikredilmekte²⁹ bazen de *Ebu’n-Necûd* olarak geçmektedir. Babasının adı Abdullah’tır. Annesinin adının *Behdele* olduğu söylenmişse de³⁰ bunun babasının diğer bir adı olmasının daha doğru olduğu belirtilmiştir.³¹ Kaynaklarda daha çok “Âsım b. Behdele” ve “Âsım b. Ebi’n-Necûd” şeklinde kullanılmaktadır.

Âsım, Esed kabilesinin kollarından biri olan Cezîme/Cüzeyme oğullarının mevlâsıdır. Onun Esed’in diğer bir kolu olan “Benî Kâhil’in mevlâsı” olduğu da belirtilmiştir.³² Nitekim بالولاء الأسدي “himaye yoluyla Esedî” nisbesi zikredilmiştir.

1.2.2. Doğum Tarihi

Onun doğum tarihi tam olarak bilinemese de Emevîlerin ilk halifesi Muâviye (ö. 60/680) zamanında yani hicrî 40-60 seneleri arasında Kûfe’de doğduğu zikredilmiştir.³³ Onun doğduğu yerin bazı kaynaklarda “Süleym b. Münzir b. İkrime b. Hud’a b. Kays b. Aylân b. Mudar harresi (arazisi)” olduğu nakledilmiştir.³⁴

²⁶ Ahmed b. Halef el-Ensarî İbnü'l-Bâziş, *Kitâbü'l-İknâ' fî kıraati's-Seb'*, thk. Abdülmecid Katamış (Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1403), 1/115.

²⁷ Ali b. Cabbâra b. Muhammed el-Hüzelî, *el-Kâmil fî'l-kıraati'l-aşr*, thk. Cemâl b. Seyyid b. Rifâî eş-Şâyebe (b.y.: Müessesetü Semâ, 2007), 76; Zehebî, *Ma'rife*, 1/207; İbnü'l-Varadî, *Târîhu İbni'l-Varadî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 1/179; Ali b. el-Hasen İbn Asâkîr, *Târîhu Dımaşk*, thk. Amr b. Garâme (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1995), 25/224.

²⁸ “Necûd” kelimesi “elbisenin bir kısmını diğer bir kısmı ile düzlemek” anlamına gelmektedir. Eserlerde bu kelimenin doğru okunuşunun ن/nun harfinin fethalı olduğu belirtilmiştir. Mustafâ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 2/32; Zürcânî, *Menâhil*, 1/613; Mahmûd b. er-Rûyisî, *Tenbîhâtü İbni'l-Cezerî* (Beyrut: Dâru İbni'l-Cezerî, 2012), 286.

²⁹ Ebû Ömer el-Enderâbî, *Kıraatü'l-kurrâi'l-ma'rûfîn*, thk. Ahmed Nesif el-Cenâbî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 95; Künyesi için “Ebu'l-Cûd” da kullanılmıştır. İbn Asâkîr, *Târîhu Dımaşk*, 25/228.

³⁰ Zehebî, *Ma'rife*, 1/205.

³¹ Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 47; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 5/256; Zehebî, *Ma'rife*, 1/204.

³² Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyad ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1417), 11/200; Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Zirikli, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm, 2002), 3/248; İsmail Yiğit, “Mevâlî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/424-426.

³³ Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 5/256; Yâkût el-Hamevî el-Bağdâdî, *irşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 4/1474; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde*, 2/32.

³⁴ Abdülvehhâb b. Vehbân el-Mizzî el-Hanefî, *Ehâsinü'l-ahbâr*, thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1425/2004), 433.

1.2.3. Kişisel Özelliği ve Mesleği

Onun kişisel hayatıyla ilgili bilgiler sınırlıdır. Ancak bazı konularda ayrıntılı bilgiler yer almıştır. Mesela, onun saçını ve sakalını boyattığı nakledilmiştir. Bu da onun kişisel bakımına önem verdiğini göstermektedir.³⁵ Ayrıca fiziksel olarak âmâ/kör olduğu belirtilmiş ama ne zaman âmâ olduğu belirtilmemiştir. Talebesi Şu'be'nin "Âsım, A'meş ve Ebû Hüseyin'in ortak özelliklerinin görmüyor olmaları" olduğunu söylemesi çocukluğunda veya gençliğinde kesin olarak âmâ olduğunu göstermemektedir.³⁶ Çünkü o gençlik yıllarında Kur'an muallimliğinin yanında buğday satıcılığı yaptığı için "hannât/buğday satıcısı" ve ölümlere "koku sürme/esans" işiyle tanınmıştır.³⁷ Ayrıca kıraat öğretmek için civar beldelere gitmesi ve Kûfe dışında vefat ettiğinin söylenmesi³⁸ ve Emevî halifesi Ömer b. Abdülaziz'in (ö. 101/720) makamını ziyaret ettiğinin nakledilmesi³⁹ gibi sebeplerle onun sonradan kör olduğu söylenebilir.

Âsım buğday alım-satımı yaptığı için kaynaklarda الحنَّاط/hannât tabiriyle anılmıştır. Bazı kaynaklarda ise "الحَيَّاط/hayyât" terzilik yaptığı belirtilmiştir. Ancak bu kelimedeki ي/ya harfi yerine ن/nun harfi ile olması gerektiğine dair bir uyarının yapılması, hatalı yazılmış olabileceğini düşündürmektedir.⁴⁰ Ancak hatalı yazım ihtimali daha olası görünse de her iki mesleği yapmış da olabilir. Onun ticaret ve diğer mesleklerle uğraşması zengin olduğunu göstermemektedir. Aksine onun fakir olduğu, geçimini sağlayacak kadar bahsedilen işlerle uğraştığı anlaşılmaktadır.⁴¹

1.2.4. Nesebi

Kıraat imamlarımızın bazılarının Arap, bazılarının Fârisî olduğu bilgisi nakledilmektedir. Mesela, Ebû Amr ve İbn Âmir'in Arap olduğu belirtilmiştir.⁴² Ancak Âsım'ın Arap olduğuna veya olmadığına dair doğrudan bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bu noktada sadece "Esedî" olduğu ve bunların "mevlâsı" olduğu belirtilmektedir. Onun mevlâiden olması Arap olmadığına göstergesidir.⁴³ Ancak Fârisî mi yoksa başka milletlerden mi? noktasında kesin bir bilgiye rastlanmamaktadır.

Bazı duyumlarda Âsım'ın Türk olduğu ifade edilmektedir. Ancak Âsım'ın hangi milletten olduğuna dair bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bu noktada Hz. Peygamber

³⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 2002), 8/184; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/ 315.

³⁶ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/316.

³⁷ Enderâbî, *Kurrâi'l-ma'rûfîn*, 95. Sarı, "Âsım", 3/476-478.

³⁸ Hüzeli, *el-Kâmil*, 76.

³⁹ İbn Asâkîr, *Târîhu Dımaşk*, 25/224.

⁴⁰ Ahvâzî, *el-Vecîz*, 69; Zehebî, *Ma'rife*, 1/204; İbn Sellâr, *Tabakâtü'l-kurrâ*, 1/84; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/315; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde*, 2/32.

⁴¹ Hüzeli, *el-Kâmil*, 76.

⁴² Dâni, *et-Teyisîr*, 89.

⁴³ Dâni, *et-Teyisîr*, 89; Madazlı, "İmam Asım'ın Hayatı", 239-254.

döneminde Hicaz'da Türklerin bulunmasının muhtemel olduğundan bahsedilmiştir. Yine Emevîler döneminde Buhârâ'dan getirilen esir Türklerin Basra'ya yerleştirildiğinden söz edilmiş ama Kûfe'den bahsedilmemiştir. Muhakkak ki, İranlıların yaşadığı bölgelerde yaşayan Türklerin Kûfe vb. şehirlere gelmiş olma olasılığı vardır. Âsım'ın talebelerinin arasında "Ebu'l-Velîd Sellâm b. Süleyman el-Horasânî",⁴⁴ adlı birinin olması Kûfe'de erken dönemde Türklerin de olduğunu gösterdiği söylenebilir. Neticede mevâlî denilen insanların bu dönemde daha çok Fârisîler ve Deylemîler'den olması Âsım'ın Türk olma olasılığını azaltmaktadır.⁴⁵ Hassaten İbn Kesîr, Hamza ve Kisâî gibi kıraat imamlarının "Fârisî" olduğunun net olarak belirtilmesi, Âsım'ın da "Fârisî" olma ihtimalini güçlendirmektedir.⁴⁶

1.2.5. Vefatı

İbnü'l-Cezerî İmâm-ı Âsım'ın vefat tarihini hicrî 127 (miladî 745) olarak vermiş ama 128 yılının başı olabileceğini de söylemiştir. Ayrıca kaynaklarda 120, 127, 128, 129 ve 130 tarihleri de nakledilmiştir.⁴⁷ Ancak kaynaklarda daha çok geçen ve daha kabul gören tarih, hicrî 127 yılıdır.⁴⁸

Onun nerede vefat ettiğine dair bilgiler farklılık arz etmektedir. Bu noktada onun Kûfe, Semâve, Rey şehirlerinde vefat ettiği ve Şam yolunda oraya defnedilmek istediğine dair bilgiler verilmiştir.⁴⁹ Ancak Kûfe'de yaşayan talebesi Şu'be'nin, onun ölümü anında:

"ثُمَّ رُدُّوْا إِلَى اللّٰهِ مُوَلِّئُهُمُ الْحَقَّئْ اَلَا لَهٗ الْحُكْمُ وَهُوَ اَسْرَعُ الْحٰسِبِيْنَ"

"Sonra insanlar gerçek sahipleri olan Allah'a döndürülürler." (En'âm 6/62) ayetini tekrar ettiğini söylemesi⁵⁰ ve Hafs b. Süleyman'ın Ebû Bekir Şu'be'ye "nerede okuduğu" sorusuna cevaben "Âsım, anamın odasında öldü." demesi dikkate alındığında Kûfe'de vefat

⁴⁴ Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 13/475.

⁴⁵ Geniş bilgi için bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şeyrî, (b.y.: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1988), 7/144, 8/196; İbn Kesîr, *Büyük İslam Tarihi*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995), 8/301; Şâhîn, *Emeviler*, 272; Takkuş, *İslam Tarihi*, 409; Zekerîya Kitapçı, *Türkler Nasıl Müslüman Oldu?* (Konya: Yedi Kubbe Yayınları, 2004), 84; Ali Dadan, *İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Türkler*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 120, 124; Kahraman, *Kûfe'de Hadis*, 140; Ali Hatalmış, *Erken Dönem İslam Tarihinde Kölelik ve Cariyelik* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 127, 129, 150, 173, 258, 259, 293; Yunus Akyürek, "Emeviler Dönemi Fetih Politikası ve Maverâünnehir", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1, (2013), 85-115.

⁴⁶ Ebû Zür'a İbn Zencele, *Huccetü'l-Kıraat*, thk. Said el-Afgânî (Beyrut: Dâru'r-Risâle, 1997), 55, 61.

⁴⁷ Enderâbî, *Kurrâil'ma'rûfîn*, 108; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 1/115; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/317; Mizzî el-Hanefî, *Ehâsinü'l-ahbâr*, 434; Dâni, *et-Teyssîr*, 89; Dâni, *Câmiu'l-beyân*, 60; Sarı, "Âsım", 3/476-478.

⁴⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*, thk. Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), Mizzî el-Hanefî, *Ehâsinü'l-ahbâr*, 434.

⁴⁹ Yâkût el-Hamevî, *İrşâdü'l-erîb*, 4/1475; Ebû Bekr el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li-fünûni'l-kıraat*. thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'aniyye. (Suudi Arabistan: Mecmeu Melik Fahd, ts.), 1/178; Zürkânî, *Menâhil*, 1/613; Dâni, *et-Teyssîr*, 89. Ebû Bekr b. Hallikân, *Vefiyâtü'l-a'yân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1978), 3/9; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/317; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde*, 2/32; Sarı, "Âsım", 3/476-478. Hüzeli, *el-Kâmil*, 76; Mizzî el-Hanefî, *Ehâsinü'l-ahbâr*, 433.

⁵⁰ Zehebî, *Alâmi'n-nübelâ*, 5/256; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebâr*, thk. Kâmil Selmân el-Cabûrî - Mehdî en-Necm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 5/85.

ettiği ve orada defnedildiği söylenebilir. Fakat ilgili kaynaklarda onun kabrine dair bilgiye rastlanmamıştır.⁵¹

1.2.6. Fazileti ve Takvası

İmâm-ı Âsım'ın, fazileti, ibadeti ve takvasına dair nakledilen değerli bilgiler vardır. Bu bilgilerden onun ibadete düşkün biri olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Cuma günleri ikindiye kadar namaz kıldığı belirtilmiştir.⁵² Sünnete ittibâ ettiğini ve ibadete çok düşkün olduğunu bizzat talebesi Şu'be şöyle nakletmiştir:

*"Hocam namaz kılarken kıyamda sanki direk gibi sallanmadan dururdu. Cuma günleri mescitte ikindi namazına kadar kalır, çıkmaz ve ibadete meşgul olurdu. O, devamlı namaz kılan, hayırlı, âbid bir zâttı. Bir mescit gördüğü zaman bize namaz kıldırır, 'Nasıl olsa ihtiyacımız görülür, bunlar tükenmez.' derdi. Sonra camiye girer ve namaz kılardı."*⁵³

Âsım, öğrencileri ve çevresi tarafından daima sevilip sayılmıştır. Hocalığını yapmış bulunan ve yaşça kendisinden büyük olan Ebû Vâil'in (ö. 82/701) her geldiğinde talebesi Âsım'ın elini öptüğü nakledilmiştir.⁵⁴ Talebeleriyle olan ilişkilerinde de mütevaziliği öne çıkmaktadır. Nitekim talebesi Süfyân es-Sevrî'ye (ö. 161/778) fetva sormuş, ona "*Süfyân! sen bana küçükken geldin ben sana yaşlıyken geliyorum.*" demiştir.⁵⁵

6. kıraat imamı Hamza onunla ilgili gördüğü rüyayı şöyle zikretmiştir:

*"Rüyamda Kûfe mescidinde idim. Hz. Peygamber yanında Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali ile beraber geldi. Oradan birisi Âsım nerede? diye sorunca kendisi oraya getirildi. Hamza onu tanıttı ama sanki onu hiç görmemiş gibiydi. Hz. Peygamber Âsım'a, ey Âsım! dedi. O da efendim, deyince, sen Kûfe'nin kârîsi misin? dedi. O da insanlar öyle diyorlar yâ Rasûlallah! dedi. Hz. Peygamber En'âm Sûresi'ni oku! deyince Âsım da sonuna kadar okudu."*⁵⁶

Onun ahlakî faziletine dair Şu'be şöyle demektedir:

*"A'meş ve Ebû Husayn gibi hocam Âsım da gözlerinden mahrumdu. Bir gün, birisi elinden tutup götürürken çok tehlikeli bir şekilde düştü. Hocam, kendisini düşüren kimseyi üzecek bir tek söz söylemediği gibi o kimseyi üzmemek için duyduğu acıyı, ızdırabı bile hissettirmedi."*⁵⁷

Zeki olduğu zikredilen Âsım'ın, ibadette zâhid olduğu gibi çokça Kur'an tilavet ettiği belirtilmiştir. Öyle ki ölüm hastalığında bile Kur'an tilavet ettiği nakledilmiştir. Ölüm anında,

⁵¹ Seyit Ali Kahraman - Yücel Dağlı, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi (4. Kitap)* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 2/622-646.

⁵² Mizzî el-Hanefî, *Ehâsinü'l-ahbâr*, 436.

⁵³ Zehebî, *Ma'rife*, 1/209.

⁵⁴ İbn Sa'd, *Tabakâti'l-Kebîr*, çev. Ahmet Aslan - Mustafa Ekinci (İstanbul: Sıyer Yayınları, ts.), 8/440; Zehebî, *Ma'rife*, 1/208.

⁵⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/163; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 7/249.

⁵⁶ İbn Asâkîr, *Târîhu Dımaşk*, 7/174.

⁵⁷ Zehebî, *Ma'rife*, 1/207; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 5/256.

“İnsanlar öldükten sonra hak olan Mevlâları Allah'a döndürürler.” (el-En'âm 6/62) ayetini tekrarlamıştır.⁵⁸

2. Kıraat ve Diğer İlimlerdeki Yeri

2.1. Kıraat İlmindeki Yeri

Âsım kıraatı, bugün İslam dünyasında en çok okunan ve yayılan bir kıraattır. Âsım Kûfe'de hocasının yerine geçince insanlar ondan okumak için büyük teveccüh göstermişlerdir. Bu teveccühte hocası Sülemî'nin etkisi büyüktür.⁵⁹ İmâm-ı Âsım birçok konuda derinliği olmasına rağmen onun asıl şöhreti kıraat ilmi konusundadır. Mütevâtir kıraat imamları arasında da 5. sırada yer almaktadır.⁶⁰ *Şâtıbiyye ve Tayyibe'de* Ğ/nun harfi ile remz edilen⁶¹ Âsım, kurrânın üçüncü tabakasında olup Kûfe kurrâsının ilkidir. O, Kur'an ve kıraat hafızı, kârî ve mukrîdir. Kıraatında Selefte muhalif (sahih rivâyete uygun olmayan) bir şey nakletmemiştir. Kıraat ilminde mütevâtir imam, âlim ve delil/sened kabul edilmiştir. Başta Ebû Abdurrahman es-Sülemî'den olmak üzere (ö. 73/692), Zir b. Hubeys (ö. 82/701) ve Ebû Amr eş-Şeybânî'den (ö. 96/714) arzan (bizzat dersi vererek) kıraat okumuştur.⁶² Dolayısıyla onun kıraatı (Şu'be ve Hafs Rivâyeti), Hamza ve Kisâî ile beraber Hz. Ali, İbn Mes'ûd ve Hz. Osman'a dayanmaktadır.⁶³

Âsım'ın, kıraatında hocası Sülemî'ye muhalif bir okuma nakletmediği, hocasının da Hz. Ali'ye muhalif bir kıraat/okuma nakletmediği belirtilmiştir. Kıraatının (tamamının) *bir harf/okuma* dışında Sülemî'nin kıraatı olduğu söylenmiştir.⁶⁴ Rivâyete göre o, Hz. Ali'nin kıraatını Sülemî'den; İbn Mes'ûd'un kıraatını Zir'den öğrenmiştir.⁶⁵ Kûfe'de Sülemî'den sonra onun kürsüsüne oturmuş Kur'ân okutmada öncülük kendisine geçmiştir.⁶⁶ Yıllarca Kûfe'de Kur'an okutmakla birlikte Basra gibi civar beldelerde de Kur'an okutmuştur.⁶⁷

⁵⁸ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 71; Zehebî, *Ma'rife*, 1/209; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/316.

⁵⁹ Gânim Kaddûrî el-Hamed, *el-Muhâdarât fî 'ilmi'l-kıraat*, (Amman: Dâru Ammâr, 2003), 105; Abdülhamit Birişik, *Kıraat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 129; İbrahim Tetik, *Âsım Kıraati Hafs Rivâyetinin Şöhret Bulma Nedenleri* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 50.

⁶⁰ Kıraat imamlarının sırasını ilk defa günümüzdeki sıra ile belirten eser, Dâni'nin *Teyisî*'i, sonrasında Şâtıbî'nin “*Hırzül-Emânî*” adlı eseridir. Bunlardan daha önce olan İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-Seb'a* adlı eserinde sıralama farklı olup Âsım kıraatı 3. sıradadır.

⁶¹ Muhammed b. el-Cezerî İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kıraat*, thk. Enes Mihre (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 10.

⁶² İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/315.

⁶³ Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütüb, 1957), 1/338.

⁶⁴ Zehebî, *Ma'rife*, 1/208. Ayrıntılı değerlendirme için bk. Hasan Hüseyin Havuz, “Âsım Kıraatinin Senedi ve Şu'be-Hafs Rivayetlerinin Temellendirilmesi”, *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2020), 112.

⁶⁵ Sarı, “Âsım”, 3/476-478.

⁶⁶ Osman ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 5/327; Sibtu İbni'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fî tevârîhi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berekât vd. (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 11/390.

⁶⁷ Zehebî, *Ma'rife*, 1/207; Madazlı, “İmâm-ı Âsım'ın Hayatı”, 239-254.

2.1.1. Kıraatının Değeri

Âsım kıraatı başlangıçtan beri âlimler ve halk arasında olan şöhretiyle bilinmektedir. Kıraatına değer verildiğini gösteren yaygınlığının yanında bazı sözlü değerlendirmeler de yapılmıştır. Nakledilen bazı rivâyetler şunlardır:

Talebesi ve râvisi Ebû Bekir Şu'be, Ebû İshâk'tan (ö. 127/745) şöyle bir söz duymuştur: "Âsım'dan daha iyi okuyanı görmedim." ve "Âsım'dan başkası sanki bilinmiyordu."⁶⁸ İnsanlar nazarında itibarını ortaya koyan manzarayı Şu'be şöyle resmetmiştir: "Mescidin kapısından girince etrafında bir grupla birlikte bir adam gördüm. Bunun kim olduğunu sorunca onun Âsım olduğunu söylediler. İşte o zaman daha önce Ebû İshâk'ın 'Ondan daha çok okutmanı görmedim.' sözünün gerçek olduğunu anladım." İnsanların ona olan bu teveccühü Şu'be'yi Âsım'dan okumaya sevk etmiştir.⁶⁹

Halkın Âsım kıraatı için قِبَاطِي الْقِرَاءَةِ عَاصِمٍ⁷⁰ "Kıraatın nârini, Âsım'ın kıraatıdır." dediği nakledilmiştir.⁷¹ Ebû Hanîfe'nin de "Âsım kıraatı (müstakîm) sade, akıcıdır, Hamza kıraatında ise gırtlaktan çıkarmada zorluk vardır." sözü,⁷² Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'ın "Babamdan, Âsım hakkında sordum. O da 'O, dinine son derece bağlı, hayırlı, kıraat ve hadîs rivâyetinde güvenilir bir insandır."⁷³ "Siz, kıraatlardan hangisini sever ve seçersiniz?" dediğimde, 'Medine imamlarının kıraatını seviyorum. İkinci olarak, Âsım'ın kıraatını tercih ederim. Kûfe halkı onun kıraatını tercih ediyor, ben de onu tercih ederim." şeklindeki sözleri⁷⁴ âlimlerin onun kıraatına değer verdiğini göstermektedir.

Kûfe ve Medine Ehlinin kıraatı, senedinin sahih olması ve kıraatının fesahatı/açıklığı açısından en sika olarak nitelendirilmiştir.⁷⁵ Yine "kıraatların en sahihinin Âsım ve Nâfi'nin kıraatları", tilavet yönüyle "en fasihinin ise Ebû Amr ve Kisâ'î'nin kıraatları" olduğu nakledilmiştir.⁷⁶ Bazı kaynaklarda da Âsım kıraatında lahn yoktur." ifadesi kullanılmıştır.⁷⁷

⁶⁸ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/315.

⁶⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 70; Zehebî, *Ma'rife*, 1/206; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 13/478, 479.

⁷⁰ قِبَاطِي kelimesinin "beyaz ketenden yapılmış yumuşak elbise" anlamında olduğu belirtilmiştir. Ebu'l-Samed es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*, thk. Cemâlüddîn Muhammed Şeref (Tanta: Dâru's-Sahâbe, 2010), 454.

⁷¹ Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, 454.

⁷² Ahmed el-Mekkî, *Menâkibu İmâm-ı A'zam Ebî Hanîfe* (b.y.: Dâiratü'l-Meârif 1321), 2/86; Fatih Tok, *Ebû Hanîfe'nin Kur'ân Anlayışı* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 164.

⁷³ Dâni, *Câmiu'l-beyân*, 60; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/328.

⁷⁴ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/206, 1/315.

⁷⁵ Ebî Talib el-Kaysî el-Mekkî, *el-İbâne an meâni'l-kıraat*, thk. Abdülfettah İsmail Şelebî (Mısır: Dâru'n-Nehdâ, ts.), 89; Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, 421; Ebû Şâme el-Makdîsî, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûmi tetealleki bi'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâru Sâdır, 1975), 134.

⁷⁶ Mekkî, *el-İbâne*, 89; Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, 425; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 172; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/331; Celaleddin es-Suyûtî *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*. thk. Şuayb el-Arnâvudî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 173; Şen, *Şia ve Kıraatler*, 180.

⁷⁷ Ebû Mansûr el-Ezherî, *Meâni'l-kıraat* (Suudi Arabistan, Câmiatü Melik Suud, 1991), 1/439.

Âsım kıraatı Mushaf hattına tahkîken uyma yönüyle de övülmüştür. Kıraatların kabul olabilmesi için senedinin sahihliğinden sonra Hz. Osman Mushaflarından birine tahkîken veya takdiren uyma zorunluluğu vardır.⁷⁸ 10 kıraat bu 3 kurala uymaktadır. Ancak tahkîken uyma noktasında Ebû Ubeyd (ö. 224/838) "*Âsım ve Kisâî kıraatı kadar kitaba (mushafa) muvafakat eden başka kıraat yoktur.*" şeklinde bu iki kıraatı övmüştür.⁷⁹

Âsım'ın kıraatı Zeyd'in kıraatıyla ilişkilendirilerek de övülmüştür. Şu'be'nin, rivâyetine göre, "*İki adam geldi. Onlardan biri kıraatta en iyi Zeyd'dir, o da Âsım'ın kıraatıdır. Diğeri de en iyisi Abdullah b. Mes'ûd'dur. O da A'meş'in kıraatıdır.*"⁸⁰ demiştir.⁸¹ Öte yandan "*Kim Kur'ân'ı indiği gibi taze okumak isterse Ümmü Abd'in (Abdullah b. Mes'ûd) kıraatını (bazı yorumlarda onun okuma tarzıyla) okusun.*" rivâyeti zikredilerek Âsım kıraatının da Hamza ve Kisâî kıraatları ile beraber İbn Mes'ûd kıraatını içerdiği belirtilmiştir.⁸²

Tahâvî'nin (ö. 321/933) övgü cümleleri daha dikkat çekicidir. O, son arzının Zeyd'in kıraatı üzere olduğunun ifade edilmesi sebebiyle "*Bir kimse Âsım kıraatının tamamını Hz. Peygamber'e dayandırsa yeridir, bir yanlış yapmış olmaz.*" demiştir.⁸³

Kıraatı (daha çok Hafs Rivâyeti) âlimler tarafından övülmüş ve tercih edilmiş olan Âsım tilavet konusunda da öne çıkmıştır. Bu konuda onun tecvide sağlam ve derinliği olduğu, devamlı Kur'an tilavet ettiği, sesinin güzel olması sebebiyle insanların onu dinlemeyi sevdiği belirtilmiştir.⁸⁴ Kur'an tilaveti esnasında sesinin çingirak sesine benzediği, çınlamaya benzer bir hal aldığı belirtilmiştir.⁸⁵ Ayrıca onun hemzeleri tahkik ile (vurgu) okuduğu, med (tevassut) yaptığı ve tilavetinin düzgün olduğu nakledilmiştir.⁸⁶

2.1.2. Kıraatı Öğrenme ve Öğretme Yöntemi

Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in metodunu takip ederek Kur'an ayetlerini nâzil olduğu şekliyle öğretilmesini istemiş, "*Kur'ân'ı beşer beşer (ayet) öğretiniz.*" demiştir.⁸⁷ Bu metotla Zir b. Hubeyş, hocası İbn Mes'ûd'dan her gün *birer ayet* öğrenmiştir. Bunun gibi İmâm-ı Âsım da hocaları Zir b. Hubeyş ve Sülemî'ye *beşer ayet* okuyarak öğrenmiştir.⁸⁸ O, Kur'an/kıraat

⁷⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/5.

⁷⁹ Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, *İzâhü'l-vakf ve'l-ibtida*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dımaşk: Matbuât Macmau'l-Luga, 1971), 1/267.

⁸⁰ A'meş, Rey şehriden olup Esed kabilesine mensuptur. İmâm-ı Âsım'dan okumuş ve 14 kıraat içinde kabul edilen Kûfe kıraat imamıdır. Mücteba Uğur, "A'meş", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/54.

⁸¹ Dâni, *Câmiu'l-beyân*, 60; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 5/258.

⁸² Mekkî b. Ebî Tâlib, *et-Tefsîrâ fi'l-kıraatî's-seb'*, thk. Muhammed Gavs en-Nedvî (Bombay: Dâru's-Selefiyye, 1982), 218.

⁸³ Lokman Yılmaz, "Bir Kıraatçı Olarak Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve Müşkilü'l-Âsâr'da Kıraatlar", *Diyanet İlmî Dergi* 59 (2023), 842.

⁸⁴ Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 5/257; İbrahim Damra, *Neylü'l-vatar* (Ürdün: Mektebetü'l-Vataniyye, 2011), 174.

⁸⁵ Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, 559; Mizzî el-Hanefî, *Ehâsinü'l-ahbâr*, 436, 438; Hamed, *el-Muhâdarât*, 152.

⁸⁶ Zehebî, *Ma'rife*, 1/207.

⁸⁷ Suyûtî, *el-İtkân*, 100; Necatî Tetik, *Kıraat İlminin Tâlimi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 122.

⁸⁸ Yâkût el-Hamevî, *İrşâdü'l-erîb*, 2/753.

okumaya küçük yaşlarda başlamış,⁸⁹ sonrasında Kûfe'de döneminin "Şeyhu'l-Kurrâ'sı" olmuştur.⁹⁰ Kendisi Ebû Abdurrahman es-Sülemî'den ders almış ve onun kıraat/Kur'an öğretme okutma yöntemini öğrenmiştir.⁹¹ İçinde öğrenme isteği kuvvetli olan Âsım bir hocadan öğrenmekle kalmamış aynı anda iki hocadan okumuştur.⁹²

Hocası es-Sülemî Âsım'ın eğitim öğretim işiyle meşgul olmasını istemiş, Âsım da buna ittibâen kendini öğretim faaliyetine vakfetmiştir. Vefatına kadar Kûfe mescidinde okuttuğu gibi civar beldeleri de dolaşmış ve Kur'an öğretmiştir.⁹³ Evinde Hafs ile beraber başka talebeleri de okutmuştur.⁹⁴ Meşhur hocası Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin yaptığı gibi okutmaya/ders almaya -geçimlerini sağlayabilmeleri için- dükkân sahiplerinden başlamıştır.⁹⁵ Derslerine çok önem verdiği için gelmeyen/gelemeyen öğrencilerin evlerine gitmiş ve onlara evde ders vermiştir. Ancak daha çok Kûfe Mescidinde halka oluşturarak kıraat/Kur'ân okutmuştur.⁹⁶ Bu halkada 15 âmâ/kör talebesinin olduğu belirtilmiştir.⁹⁷

Âsm, talebelerine tahkikle, ağır ağır, tecvit üzere Kur'an okumayı öğretmiş ve tecvitsiz okumayı uygun görmemiştir.⁹⁸ Eğitiminde hassas olduğunu gösteren şöyle bir örnek nakledilmiştir. "Mismâr b. Kidâm, Âsım'a Kur'ân okumuş ve çok hatâ yapmıştır. Âsım da ona, "İrğâl (çocuğun dönüp tekrar emmesi gibi) yapmıyor musun?" demiştir. Yine bir kişi kendisine okuduğunda "Bir harfi tam okumadın." diyerek tilavette doğru okumaya ne kadar önem verdiğini göstermiştir.⁹⁹ Bu örnek de yöntem olarak onun hatayı anında düzelttiğini göstermekte ve Kur'an öğrencilerine ışık tutmaktadır. Öğretim yöntemi açısından Şu'be'nin, "Âsım'dan beşer beşer (ayet) okudum."¹⁰⁰ ve "Âsım bana, her gün bir ayet oku, zira bu şekilde kalbine yerleşmesi ve sağlam olması için daha güzel olur."¹⁰¹ demesi az ama sağlam bir yol takip ettiğini göstermektedir.

Burada lafız öğretiminin önemi ortaya çıktığı gibi belli düzeydeki öğrencilerin anlam/tefsiri ile buluşmasının da önemi ortaya çıkmaktadır. Bu da tertîl olarak ifade edilen Hz. Peygamber'in okumasının hedeflenmesi gereken bir üst mertebe olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁰² Ancak Kur'an okumanın nihaî gayesinin onun hükümlerini anlamak,

⁸⁹ Zehebî, *Ma'rife*, 1/207; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 5/258.

⁹⁰ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/346.

⁹¹ Dâni, *Câmiu'l-beyân*, 87.

⁹² İbn Asâkîr, *Târîhu Dımaşk*, 25/229; Zehebî, *Ma'rife*, 1/208; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 6/537.

⁹³ Hüzelî, *el-Kâmil*, 76; İbrahim Tetik, *Hafs Rivâyetinin Şöhret Bulma Nedenleri*, 51.

⁹⁴ Hüzelî, *el-Kâmil*, 77; Mizzî el-Hanefî, *Ehâsinü'l-ahbâr*, 457.

⁹⁵ Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, 432; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/315.

⁹⁶ Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, 454.

⁹⁷ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 7/487; Mizzî el-Hanefî, *Ehâsinü'l-ahbâr*, 438.

⁹⁸ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/315.

⁹⁹ Dâni, *et-Tahdîd*, 85; Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, 559.

¹⁰⁰ Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 8/502.

¹⁰¹ Hâlid er-Ribât, Seyyid Azat İd, *el-Câmi' li 'ulûmi'l-İmâm Ahmed* (Mısır: Dâru'l-Fellâh, 2009), 19/600.

¹⁰² İbrahim Tetik, "Lafız, Anlam ve Amel Boyutlarıyla Hz. Peygamber'in Kur'ân Tilaveti", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2021), 137-164.

kavramak ve hayata uygulamak olduğunu unutmadan kıraat ilminin temel konusunun Kur'an lafızlarını Âsım kıraatı ve tecvid kaidelerine göre lafzî okuma olduğunu da ihmal etmemek gerekir.¹⁰³ Bu çerçevede geleneksel öğretimdeki yöntemler uygulanabildiği gibi zaman, mekan ve diğer şartlara göre farklı metotların uygulanabileceğini belirtmek gerekir.¹⁰⁴

Onun Acemlere/Arap olmayanlara (Kur'ân'ı anlayacak birikimi olmayanlara), cahillere Kur'ân okumayı öğretmediği ve buna da iyi bakmadığı belirtilmiştir. Ancak Âsım'ın yanında Arap olmayan kişilerin de öğretim gördüğü belirtilmektedir. Bu da onun Kur'an ilimlerine dair her şeyi herkese öğretmediğini ve öğretimde hazır bulunuşluğu dikkate aldığını göstermektedir. Nitekim, Bakara Sûresi 54. Ayetinde:

"وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجَالَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ".

"Mûsâ kavmine şöyle demişti: 'Ey kavimim! Muhakkak siz buzağıyı ilah/tanrı edindiniz ve kendinize zulmettiniz. Bundan dolayı Allah'a tövbe edip *nefislerinizi/ öldürün*. Böyle yapmanız Allah katında sizin için daha iyi olur ve Allah tövbenizi kabul eder. Çünkü merhamet eden ve tevbeleri kabul eden ancak O'dur". ayetindeki "بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ" "Nefislerinizi öldürün" ifadesini yanlış anlayarak yanındaki demirle kendini öldürmek istediği nakledilmiştir.¹⁰⁵

¹⁰³ Meslekî Kur'an öğretiminde lafzî okumanın önemi için bk. Hasan Hüseyin Havuz, "Kur'an Okuma Dersinin Meâl Merkezli Yapılması Meselesi: Müfredat İncelemesi", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/2 (2023), 1165-1207.

¹⁰⁴ Necati Tetik, *Kıraat İlminin Tâlimi*, 123.

¹⁰⁵ Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, 560. Mizzî el-Hanefî, *Ehâsinü'l-ahbâr*, 440.

2.1.3. Hocaları ve Öğrencileri

Âsım'ın kıraat okuduğu ve aldığı hocaları 3 tanedir.¹⁰⁶ Bunlar, **1-Ebû Abdurrahman es-Sülemî**¹⁰⁷, **2- Zir b. Hubeys**,¹⁰⁸ **3- Ebû Amr eş-Şeybânî**'dir.¹⁰⁹ Kıraat konusunda Sülemî ve Zir'den daha fazla okuduğu anlaşılmaktadır. Âsım'ın bu 3 meşhur hocasının dışında kıraat okuduğu başka hocası bulunmamaktadır. Ancak diğer ilimlerde başta Ebû Vâil (ö. 82/701)¹¹⁰ olmak üzere birçok hocasının olduğu belirtilmiştir.¹¹¹

Onun, “*Bana Ebû Abdurrahman es-Sülemî dışında hiç kimse harf okutmadı*”¹¹² şeklindeki sözü, sanki başkasından okumadığını vehmettirmektedir. Bu söz, şu rivâyetler eşliğinde anlaşılması gerekir. Yahya b. Maîn'den (ö. 233/848) “*Ben, Şu'be'nin Âsım'dan öğrendiği şekilde harf harf öğrendim, keşke Kur'ân'ın hepsini toptan öğrenseydim.*” sözü üzerine Âsım'ın “*Ben Sülemî haricinde kimseden böyle okumadım.*”¹¹³ şeklinde söylediği ifade

¹⁰⁶ Dâni, *Câmiu'l-beyân*, 87.

¹⁰⁷ Sülemî'nin tam adı, “Abdullah b. Habîb b. Rabîa ed-Darîr el-Küffî'dir”. Kaynaklarda Ebû Abdurrahman es-Sülemî kullanılmaktadır. Babası sahâbî olup kendisi tâbiînin ikinci tabakasında yer almaktadır. Hz. Osman'ın çoğalttığı mushaf üzere Zeyd b. Sâbit'in kıraatıyla Kûfe'de ilk kıraat okutan kişidir. imamlığını yaptığı Kûfe Mescidi'nde 40 yıl Kur'ân dersleri vermiş, kendisini bu işe vakfettiği için yemeklerini bile mescitte yemiştir. Kıraatını arzan Osman, Ali, İbn Mes'ûd, Zeyd, ve Übey gibi meşhur sahâbeden almıştır. Sülemî, Hz. Peygamber'in, “Sizin en hayırlılarınız Kur'an'ı öğrenen ve öğretenlerinizdir.” mealindeki hadisini nakletmiştir. Kur'ân dersi verdiği kişilerin hediyelerini kabul etmemiştir. Kur'ân derslerine camideki derslerinden önce çarşı esnafından başlamıştır. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, kıraat-ı seb'a imamı Âsım b. Behdele, Yahyâ b. Vessâb, Şa'bî, Atâ b. Sâib gibi önemli şahsiyetle Kur'ân öğretmiştir. 74/692 yılında Kûfe'de vefat etmiştir. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 14/407-410; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 2/166-271.

¹⁰⁸ Zir b. Hubeys sahâbenin meşhur kâriflerinden okumuş ve birinci tabaka kurrâ arasında yer almıştır. Tam adı “Ebû Meryem Zir b. Hubeys b. Hubâşe el-Esedî”dir. O, takriben hicretten yaklaşık 40 yıl önce (miladî 583 veya 584) Kûfe'de doğmuştur. Benî Esed b. Huzeyme kabilesine mensup Benî Gâdire oğullarından olan Zir'in künyesi “Ebû'l-Mutarri”dir. O hem cahiliye hem İslamiyet döneminde yaşamış ancak Hz. Peygamber'e mülâkî olmadığı için muhadram tâbiîlerden addedilmiştir. Zir b. Hubeys, Medine'de bulunduğu sırada sahâbenin önde gelenleriyle görüşmüş, özellikle Übey b. Kâ'b ve Abdurrahman b. Avf'tan çokça istifade etmiştir. Kendisi, Hz. Ali, Hz. Osman ve Abdullah b. Mes'ûd'dan Kur'ân ve kıraat ilimlerini okumuştur. Ondan Yahyâ b. Vessâb, Âsım b. Behdele, Ebû İshâk eş-Şeybânî, A'meş vb. kişiler kıraat ahzetmiş, es-Sülemî ile beraber Kûfe'de Kur'ân öğretimi ile meşgul olmuştur. Zir b. Hubeys, Deyru'l-Cemâcim olayından önce hicrî 82 yılında, 122 yaşında vefat etmiştir. Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 4/166-170, 183; Zehebî, *Ma'rife*, 1/144; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/267.

¹⁰⁹ Ebû Abdurrahman eş-Şeybânî Kûfeli olup Esed kabilesindedir. Onun “Kadîsiye günü (14/636) 40 yaşındaydım.” demesinden ve Velid b. Abdülmelik zamanında vefat ettiği bilgisinden, ayrıca 120 yıl yaşadığı için hicrî takvimden önce 600'lü yıllarda doğduğu tahmin edilebilir. Ancak İslam gelmeden önce doğduğu kesindir. Velid b. Abdülmelik zamanı hicrî 96 yılında bittiğine göre ölüm tarihi için hicrî 96 yılı olduğu söylenebilir. İmâm-ı Âsım ondan arz yoluyla kıraat almıştır. Nitekim Âsım “Şeybânî büyük bir mescitte Kur'ân okuturdu. Ben de okudum. Ona bir ayet sordum beni hırslı olmakla itham etti.” demiştir. Şeybânî, Hz. Ali, İbn Mes'ûd, Huzeyfe, vb. kişilerden hadis nakletmiş, ondan da A'meş, Süleyman b. et-Teymî, Velid b. Ayyar gibi kişiler rivâyet etmiştir. Hadiste sika olması sebebiyle Kütüb-ü Sitte râvileri arasında zikredilmektedir. Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 4/173, 174.

¹¹⁰ Ebû Vâil (Şakîk b. Seleme), onun kıraat harici ders okuduğu hocasıdır. Kendisi Kur'ân'ı İbn Mes'ûd'a arz etmiştir. Ebû Vâil, hadis ilminde öne çıkmıştır. Hadis ve tefsir rivâyetlerinde güvenilir tariktir. Hicrî 82'de vefat etmiştir. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 12/548-552; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 4/161; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/297.

¹¹¹ Mizzî el-Hanefî, *Ehâsinü'l-ahbâr*, 437.

¹¹² Hüzeli, *el-Kâmil*, 76; Zehebî, *Ma'rife*, 1/207.

¹¹³ Dâni, *Câmiu'l-beyân*, 88.

edilmiştir. Yani bu söz Âsım'ın Sülemî'den okuduğu “harf harf okuma yöntemini” ortaya koymaktadır.¹¹⁴

İmâm-ı Âsım'dan ders alan onlarca talebesi bulunmaktadır.¹¹⁵ Okuyanlar arasında faziletli, itibarlı ve meşhur kişiler olduğu gibi bazı tabîinden olan kişiler de vardır.¹¹⁶ Onun bazı talebelerinin isimleri sayılmakta, bazı eserlerde bunların sayısının 48 olduğu nakledilmekte, kendisinden kıraat rivâyet edenlerin ise sayılamayacak kadar çok olduğu belirtilmektedir.¹¹⁷ Nakledilen talebelerinin en meşhurlarının isimleri şöyledir: “Şu'be (ö. 193/809) (1. râvisi), Hafs (ö. 180/796) (2. râvisi), (14 kıraat imamından) A'meş (ö. 148/765), 4. Kıraat imamı Ebû Amr (ö. 154/771),¹¹⁸ 6. Kıraat imamı Hamza (ö. 156/773), Mezhep imamı Ebû Hanîfe (ö. 150/767),¹¹⁹ nahiv âlimi Halil b. Ahmed (ö. 175/791).”¹²⁰

2.1.4. Meşhur Râvileri

Âsım'dan kıraat ve kıraat vechi nakleden birçok kişi olmuştur. Ancak kıraatında Şu'be ve Hafs'ın önemli yeri vardır. Bütünüyle onun kıraatını zaptedip nakleden ve eğitimle daha çok meşgul olan Ebû Bekir b. Ayyâş (Şu'be)¹²¹ ve (üvey oğlu) Hafs b. Süleyman'dır.¹²² Bu sebeple Âsım kıraatını en iyi bilen Şu'be ve Hafs olduğu ifade edilmiştir.¹²³ İbn Mücahid Şu'be ve Hafs ile beraber ilave 2 râvi daha zikretmekle birlikte *Teysîr*, *Şâtıbiyye* ve daha sonraki eserlerde meşhur râvi olarak Şu'be ve Hafs râvi olarak tercih edilmiştir.¹²⁴ Şu'be birinci râvi, Hafs ikinci râvi olup rivâyetlerini doğrudan hocaları Âsım'dan almışlar ve herhangi bir tercihte bulunmamışlardır.¹²⁵ Onun kıraatını en iyi zapt

¹¹⁴ Mehdî Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe* (Kahire: Mustafa el-Bâbî, 1958), 23; Havuz, “Âsım Kıraatinin Senedi ve Şu'be-Hafs Rivâyetlerinin Temellendirilmesi”, 111-115.

¹¹⁵ Zehebî, *Ma'rife*, 1/205.

¹¹⁶ Mizzî el-Hanefî, *Ehâsinü'l-ahbâr*, 447.

¹¹⁷ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/316; Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, 454.

¹¹⁸ Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 5/257.

¹¹⁹ İbn Hacer el-Heytemî, *Hayrâtü'l-hisân fî menâkibi Ebî Hanîfe* (Bombay: Matbaatü's-Saâde, 1324), 68; Muhammed Ebu'z-Zehrâ, *Ebû Hanîfe* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1960), 21. Ancak Ebû Hanîfe ve tâbîleri sadece Âsım kıraatını okumamıştır. Çünkü Ebû Hanîfe başka hocalardan da okumuş ve bazı tercihlerde bulunmuştur. Fatih Tok, “Ebû Hanîfe'nin Kur'ân Kıraâtlerine Yaklaşımı”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/6 (2017), 126.

¹²⁰ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/315, 316; Madazlı, “İmâm-ı Âsım'ın Hayatı”, 239-254.

¹²¹ Hayatı için bk. Tayyar Altıkulaç, “Ebû Bekir b. Ayyâş”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/109-110; Hasan Hüseyin Havuz, “Usûlî ve Ferşî İhtilaflar Açısından Âsım Kıraatı (Şu'be-Hafs Rivâyeti)” (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 75-83.

¹²² Hayatı için bk. Tayyar Altıkulaç, “Hafs b. Süleyman”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/118-119; Havuz, “Âsım Kıraatı”, 83-91.

¹²³ Dâni, *Câmiu'l-beyân*, 62. Kıraatın akıcılığı veya boğazdan çıkarmada zorluk deyince akla hemzeler gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında Âsım kıraatı hemzeli bir kıraat olup teshîli, ibdâli neredeyse yoktur. Hamza kıraatında vakfen ibdâl edilen hemzeler ve vecihleri çoktur. Ebû Hanîfe'nin her iki kıraatın farkını söylemesi, Âsım kıraatının vecihlerinin az olması sebebiyle sade olması; Hamza kıraatının özellikle vakf vecihlerinin fazla olması, dolayısıyla okuyucuyu yorması şeklinde anlamak mümkündür.

¹²⁴ Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, 63, 137; Enderâbî, *Kurrâi'l-ma'rûfîn*, 102-106; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/435; Zehebî, *Ma'rife*, 1/79; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 6/308; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/11.

¹²⁵ İbn Mücahid, *Kitâbü's-Seb'a*, 71, 94; Dâni, *Câmiu'l-beyân*, 61.

eden ve nakleden iki râvîsi Şu'be ve Hafs olduğu için Âsım kıraatı bu iki râvî ile anılmaktadır. Hatta bugün Hafs rivâyetinin yaygınlığı sebebiyle Hafs rivâyeti, "Âsım kıraatı" olarak isimlendirilmektedir.

Hafs, hocası Âsım b. Behdele'nin es-Sülemî'den öğrendiği kıraatı (usûlünü)¹²⁶ okumuş ve nakletmiştir. Nitekim Âsım, Hafs'ın Şu'be'yle farklı okumalarının nedenini sorması üzerine "*Sülemî'nin Ali'den alıp bana okuttuğu kıraatı sana (Hafs'a) öğrettim. Ona da (Şu'be'ye) Zirr'in İbn Mes'ûd'dan alıp bana okuttuğu kıraatı öğrettim.*" demiştir.¹²⁷

2.1.5. Sened ve Tarikleri

Âsım'ın senedi meşhur 3 kıraat hocası üzerinden 5 sahabîye ulaşmaktadır. Onun kıraat silsilesi, *Sülemî, Zir* ve *Şeybânî* olarak 3 yol şeklinde ifade edilebilir. Bu üç yol, 1-5 arası sahabî ile Hz. Peygamber'e ulaşmaktadır.¹²⁸ Bunlar toplamda 8 sened olmaktadır.

1. Sülemî Senedi (5 Adet): Âsım > es-Sülemî > Osman, Ali, Zeyd, Übey, İbn Mes'ûd > Hz. Peygamber (s.a.s).

2. Zir Senedi (2 Adet): Âsım > Zirr > İbn Mes'ûd, Osman > Hz. Peygamber (s.a.s).

3. Şeybânî Senedi (1 Adet): Âsım > eş-Şeybânî > İbn Mes'ûd > Hz. Peygamber (s.a.s).

Senedde Âsım'ın her üç hocası da Abdullah b. Mes'ûd'dan; Zir b. Hubeys ise İbn Mes'ûd'dan, Hz. Osman'dan ve Hz. Ali'den; Sülemî ise İbn Mes'ûd'dan, Hz. Osman'dan, Hz. Ali'den, Übey b. Kâ'b'tan ve Zeyd b. Sâbit'ten kıraat okumuş ve almıştır.¹²⁹ Bu 5 sahabî de Kur'ân'ı Hz. Peygamber'den öğrenmişlerdir.¹³⁰ İmâm-ı Âsım'ın kıraat senedi -kıraat imamları İbn Kesîr ve İbn Âmir'den sonra- en âlî/derecesi yüksek sened (en kısa) kabul edilmiştir.¹³¹ Çünkü Hz. Peygamber'le onun arasında 2 kişi/ricâl bulunmaktadır.¹³² Âsım'ın senedi bazen tek başına âlî olarak nitelendirilirken bazen de İbn Âmir, Ebû Ca'fer¹³³ ve Naffî' en sika/âlî olarak nitelendirilmiştir.¹³⁴ Bazen en sahih *Âsım kıraatı ile Nâfî' kıraatı*, en fasihi

¹²⁶ Âsım'ın kıraatının bütünüyle hocalarının kıraat olup olmadığı konusunda bk. Havuz, "Âsım Kıraatının Senedi ve Şu'be-Hafs Rivâyetlerinin Temellendirilmesi", 105-128.

¹²⁷ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/230; Abdülmün'im İbn Galbûn, *et-Tezkira fi kıraati's-semân*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd (Cidde: Cemâatü'l-Hayriyye, 1991), 16.

¹²⁸ Dâni, *Câmiu'l-beyân*, 86, 87,126; Dâni, *et-Teyisr*, 100, 101; Mekki, *et-Tebşira*, 216-218; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/125.

¹²⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/125.

¹³⁰ Dâni, *Câmiu'l-beyân*, 86, 87; Dâni, *et-Teyisr*, 101; Zehebî, *Ma'rife*, 1/210; Muhammed Sâlim Muhaysin, *Mu'cemü'l-huffâzi'l-Kur'ân abra't-târih* (Beyrut: Daru'l-Ceyl, 1992), 1/330, 331; Eymen Rüşdî Süveyd, *es-Selâsilü'z-zehebiyye* (Suudi Arabistan: Dâru Nûri'l-Mektebât, 2007), 497. *Câmi'u'l-Beyân*'da Sülemî'nin İbn Abbas'tan da ders aldığı zikredilmektedir. Dâni, *Câmiu'l-beyân*, 86.

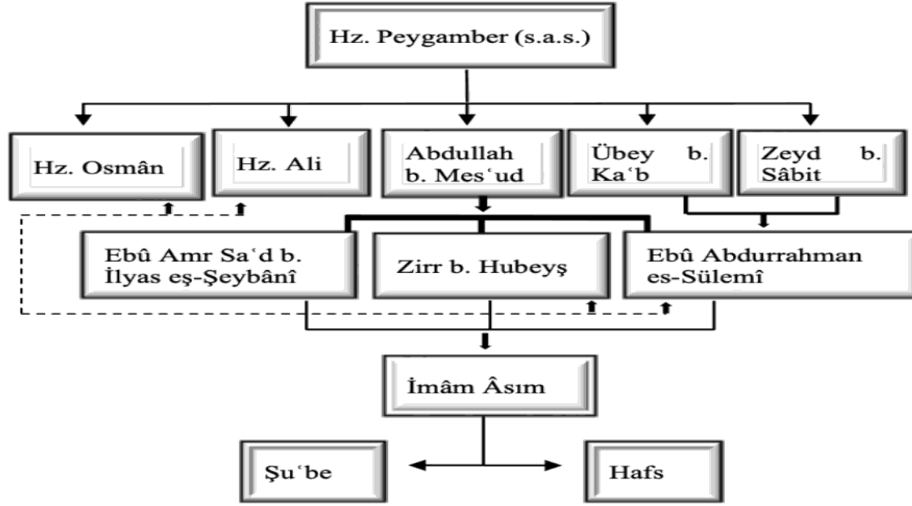
¹³¹ Muhammed b. Abdilbâkî el-Hanbelî, *Kâidetü kıraati Hafş min tariki's-Şâtıbiyye*, thk. Abdullah İbrahim el-Muğlâc (İmârât: Meclisü'l-Vataniyye, 2017), 12.

¹³² Suyûtî, *el-İtkân*, 161.

¹³³ Yûsuf el-Abderî el-Girnâtî, *et-Tâc ve'l-iklîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,1994), 2/213.

¹³⁴ Mekki, *el-İbâne*, 89; Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, 421; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 134.

ise *Ebû Amr ile Kisâî kıraatı* olduğu belirtilmiştir.¹³⁵ Ancak rical sayısı itibariyle en âlî, en sika, en fasih şeklinde değerlendirmeler yapılsa da 10 kıraatın senedi muttasıl ve sahihtir.¹³⁶ Sened zinciri şema olarak şöyledir:¹³⁷



Teysîr/Şâtıbiyye tarikinde her bir imam için 2 râvi ve birer tarik verilirken *Tayyibe tarikinde* ise her kıraat imamı için ikişer râvi, bunların 2'ser tariki ve toplam 4 ana tariki belirlenmiştir.¹³⁸ Bu 4 ana tarikte 52'si Hafs için, 76'sı da Şu'be içindir. Toplam Âsım kıraatını her iki rivâyeti içi 128 tarik bulunmaktadır.¹³⁹ Bugün Hafs rivâyetinde okunan tarik *Âsım > Hafs > Ubeyd > Üşnânî > Hâşimî > İbn Galbûn > Dânî > İbn Necâh > İbn Hüzeyl > Şâtıbî* tarikidir.

Şu'be'nin 4 ana tariki şema olarak şöyledir:¹⁴⁰

¹³⁵ Mekkî, *el-İbâne*, 89; Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, 425; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 172; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/331; Suyûtî, *el-İtkân*, 173; Şen, *Şia ve Kıraatler*, 180.

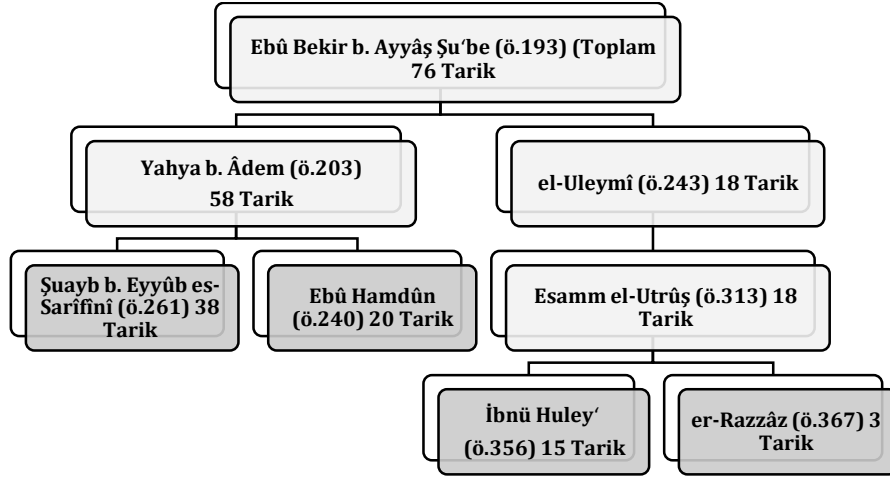
¹³⁶ Havuz, “Âsım Kıraatinin Senedi ve Şu'be-Hafs Rivâyetlerinin Temellendirilmesi”, 108-110.

¹³⁷ Bu şema, Rıfat Ablay'ın “Âsım Kıraatı” adlı çalışmasından alınmıştır. bk. Rıfat Ablay, *Ana Hatlarıyla Âsım Kıraatı Körülüzâde Abdullah Paşa ve Şifâü'l-Hâim fî Tahlîsi Kırâeti Âsım Adlı Eseri (Edisyon-Kritik)* (İstanbul: Siyer Akademi, 2023).

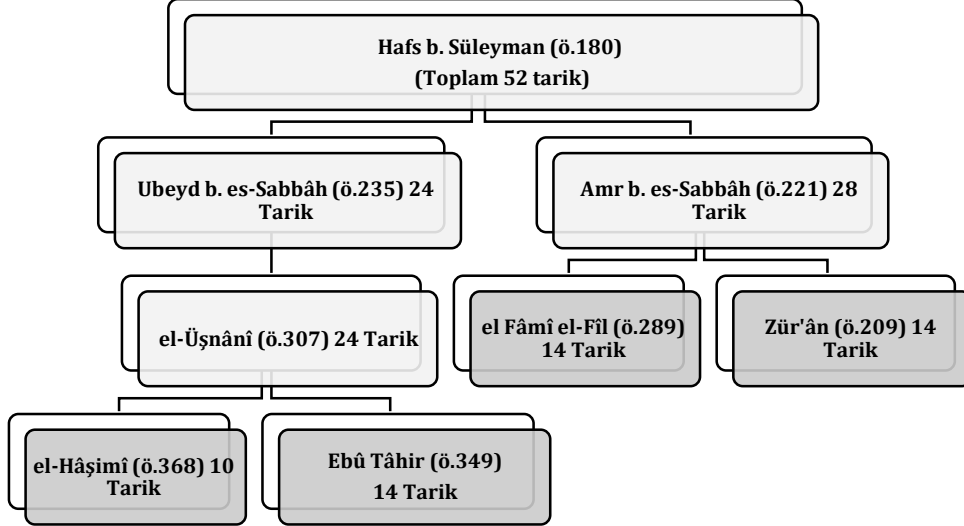
¹³⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/48, 49.

¹³⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/123-126.

¹⁴⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/119-123. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/123-126; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, 1/281-291; Süveyd, *es-Selâsilü'z-zehebiyye*, 347.



Hafs'ın 4 ana tariki de şema olarak şöyledir:¹⁴¹



2.2. Diğer İlimlerdeki Yeri

İmâm-ı Âsım, hadis rivâyeti ile de meşgul olmuştur. O kıraat ilminde olduğu gibi hadiste de âlim bir zattır.¹⁴² Kur'ân Ansiklopedisinde o, *kıraat ve hadis imamı* olarak nitelendirilmiştir.¹⁴³ Ancak kıraat ilmindeki güvenilirliğine karşın hadis ilmindeki durumu konusunda farklı görüşler dile getirilmiştir.¹⁴⁴ Onu hadis konusunda “Tirmîzî (ö. 279)”, “Ahmed b. Hanbel (ö. 241)”, İclî (ö. 261), Ebû Zür'a (ö. 264), Nesâî (ö. 303) ve Ebû Hâtım er-

¹⁴¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/123-126; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, 1/292-300; Süveyd, *es-Selâsilü'z-zehebiyye*, 348.

¹⁴² Fuad Sezgin, *Târîhu türâsi'l-Arabî* (Riyad: Câmîatü'l-Melik Suud, 1991), 1/27.

¹⁴³ Komisyon, *el-Mevsûatü'l-Kur'âniyyetü'l-mütehasısa* (Mısır: el-Meclisü'l-A'lâ, 2002), 346.

¹⁴⁴ Zeynüddîn İbnü'l-Keyyâl, *el-Kevâkibü'n-neyyirât*, thk. Abdülkayyûm Abdırabbinnabî (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn, 1981), 1/473.

Râzî (ö. 327) gibi âlimler sika görmüştür.¹⁴⁵ Ancak güvenilir görmeyenler de bulunmaktadır.¹⁴⁶ İbn Hirâş (ö. 283/896), “Dârekutnî (ö. 385/995)” ve “Ukaylî (ö. 322/934)” bunlar arasındadır.¹⁴⁷ Bu noktada onun hadis ezberinin yetersizliğine ve hadis ezberinde çokça hata yaptığına vurgu yapılmıştır.¹⁴⁸ Sika olmadığı yönündeki asıl sebebin onun şahsının güvenilirmez olması değil bilakis hadis ezberinin muhaddisler nazarında yetersiz olmasıdır.¹⁴⁹ “Hadis ezberinin iyi olmaması” şeklinde eleştirilmesinin sebebi kendini kıraat/Kur’ân okutmaya vakfetmesi, diğer muhaddisler gibi ezberinde bütün hadislerin olmaması olsa gerektir.

İmâm-ı Âsım hocası Ebû Vâil ve birçok kişiden hadis almış ve nakletmiştir. Kendisinden hadis alıp rivâyet ettiği bazı hocaları şunlardır: “Mus’ab b. Sa’d b. Ebî Vakkâs, el-Esved b. Hilâl, Bâzân b. Ebî Sâlih, Hâris b. Hassân, Hayseme b. Abdurrahman, Zekvân b. Ebî Sâlih es-Semân, Zir b. Hubeş, Ziyâd b. Kays ve Şimr b. Atıyye, Şehr b. Havşeb, Ebû Abdurrahman es-Sülemî, İkrime Mevlâ İbn Abbâs, Ali b. Rebîa, Ebû Razîn Mes’ûd b. Mâlik, Ebu'd-Duhâ Müslim b. Sabîh, Müseyyeb b. Râfî’, Ebû Muhalleb Muttarih b. Yezîd, Ma’med b. Hâlid, Ma’rûr b. Süveyd, Vâil b. Rebîa, Ebû Musa el-Eşârî”.¹⁵⁰

Âsım’dan hadis rivâyet edenler arasında sahâbîler olduğu gibi kendisinden ders aldığı hocaları da vardır.¹⁵¹ Ayrıca talebelerinden Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uveyne, Süleyman et-Teymî, Ebû Amr b. Alâ’, Şu’be b. Haccâc, Hafs b. Süleyman, Ebû Bekir Şu’be b. ‘Ayyâş,¹⁵² Ebân b. Yezîd el-Attâr, Ebû Sâlih es-Semân, Hammâd b. Seleme, Hammâd b. Ebî Ziyâd, Hammâd b. Zeyd, Halil b. Ahmed, Ebû Amr b. el-Alâ’, Hamza b. Zeyyât, Süleyman b. et-Temîmî, Şeybân b. en-Nahvî, Ebû Avâne, İsrâîl b. Yûnus, Hâris b. Nehbân, Hasen b. Sâlih, Zâide b. Kudâme, Süleyman b. el-A’meş, Ebû Hanîfe” gibi birçok kişi ondan hadis rivâyetinde bulunmuştur.¹⁵³

Âsım’ın naklettiği hadisler *Kütüb-ü Sitte* külliyyatında bulunmaktadır. Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/875) *Sahih* adlı eserlerinde onun rivâyetlerini başka bir

¹⁴⁵ Ebi'l-Hasen el-İclî, *Târihu's-sikât*, thk. Abdülmu'tî Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 240; Abdülkerîm b. Yezîd er-Râzî Ebû Zür'a, *Kitâbü'd-Duafâ'* (Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1982), 3/885; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, thk. Abdurrahman b. Yahya (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1953), 6/341; Zehebî, *Ma'rife*, 1/209; Muhaysin, *Mu'cemü'l-huffâz*, 1/333. Zehebî, *Târihu'l-İslam*, 3/435.

¹⁴⁶ Osman ez-Zehabî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/357.

¹⁴⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 13/477.

¹⁴⁸ Zehebî, *Ma'rife*, 1/256; Muhaysin, *Mu'cemü'l-huffâz*, 1/41; Ali b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb fî Ricâli'l-Hadis*, thk. Adil Ahmed Abdülmahmûd - Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 3/315.

¹⁴⁹ Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 5/260.

¹⁵⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 13/475.

¹⁵¹ Mizzî el-Hanefî, *Ehâsinü'l-ahbâr*, 441.

¹⁵² Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 13/474; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 5/256; Zehebî, *Târihu'l-İslam*, 3/435; Zehebî, *Ma'rife*, 1/205.

¹⁵³ Mekki, *et-Tebîra*, 221; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 13/475; Zehebî, *Ma'rife*, 1/204, 205.

rivâyetin desteğiyle (mutâbaât) zikretmiştir.¹⁵⁴ Birçok hadis ve tabakât kitabında onun naklettiği rivâyetlere çokça rastlamak mümkündür. Bu da onun -muhaddisler kadar olmasa da- hadis ilminde bilgisi olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁵⁵

Âsım, kıraat ve hadis ilminin yanında diğer alanlarda vukûfiyetinin olduğu belirtilmiştir. Âsım, kelâm/akâid ve fıkhda da âlimler arasında sayıldığı gibi dilde/lügatte de nahivciler'den sayılmıştır.¹⁵⁶ Onun, dilinin fesahati/sözünün kusursuz, güzel ve etkili olmasıyla bilindiği ve bu konudaki uzmanlığı/derinliği ile öne çıkan biri olduğu nakledilmiştir.¹⁵⁷ Tefsirlerde de onun bazı tefsir rivâyetlerini naklettiği görülmektedir. Ancak onun kelim, tefsir, fıkıh vb. konularda yaklaşımını ortaya koyan bir bilgiye rastlanılmamaktadır.¹⁵⁸

Sonuç

Âsım'ın yaşadığı Kûfe şehri, olumsuz birçok siyasi olaylar yaşanmasına rağmen başta Sülemî, Âsım, Hamza, Kisâi gibi âlimlerle öne çıkmış kıraat ilminde ekol olmuştur. Âsım Emevîler döneminde yaşamış ancak dönemin siyasi çalkantıları içinde kendini ilme ve Kur'an okutmaya adanmıştır. Adı "Âsım b. Behdele" olan imamımız hocası Sülemî'den sonra Kûfe'de kıraat ilminde baş olmuştur. Kûfe mescidinde onlarca talebe yetiştirmiş aynı zamanda evinde üvey oğlu Hafs ile beraber talebe okutmuş ve Kur'an okutmak için civar beldeleri dolaşmıştır.

Bütün ilim ehli gibi fakir bir hayat yaşayan Âsım buğday alım-satımı ve terzilik ile uğraşmıştır. Onun çocukluğu ve ailesi konusunda ise kaynaklarda detaylı bilgiye rastlanılmamaktadır.

Fazileti ve takvası ile öne çıkan Âsım ibadete düşkün olup okuduğu Kur'an tilaveti ile insanları cezbeden biriydi. Ömrünün büyük bölümünü Kûfe'de geçirdiği anlaşılan Âsım, hicrî 127 yılında vefat etmiştir. Kûfe'de vefat etmiş olması daha muhtemel olup kabrine dair malumata rastlanılmamaktadır. Onun Arap olmadığı kesindir. Mevâlîden olduğu belirtilen Âsım'ın, millet olarak çoğu kıraat imamları gibi Fârisî olma ihtimali daha güçlüdür.

Hadis ilminde diğer kıraat imamları gibi eleştirilen Âsım birçok hadis rivâyet etmiştir. Eleştirilmesinin ana sebebinin de muhaddisler kadar hadis ezberinin olmamasıdır.

Kıraat konusunda sika (güvenilir) kabul edilmiş ve âlimler tarafında hem şahsı hem kıraatından övgüyle söz edilmiştir. Hatta bu övgüde abartıya kaçacak ifadeler de kullanılmıştır. Onun kıraatı senedinin sağlamlığı ve âli olması ile tercih edilmiştir. Kıraatını daha çok Şu'be ve Hafs'ın zapt ederek okutması sebebiyle İbn Mücâhid bu iki talebesini râvi

¹⁵⁴ Sa'd b. Eyyûb el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tercîh*, thk. Ebû Lübâbe Huseyn (Riyad: Dâru'l-Livâ', 1986), 3/994; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 13/475-480; Zehebî, *Ma'rife*, 1/210; Bırışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 128.

¹⁵⁵ Ahvâzî, *el-Vecîz*, 69.

¹⁵⁶ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 70; Mizzî el-Hanefî, *Ehâsinü'l-ahbâr*, 437; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/207.

¹⁵⁷ Zehebî, *Ma'rife*, 1/207; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 5/258.

¹⁵⁸ Hamed, *el-Muhâdarât*, 151.

olarak seçmiş ve yedi kiraatı topladığı “*Kitâbü’s-Seb‘a*” adlı eserine almıştır. Âsım kiraatı sonraki dönemlerde bu iki râvi ile anılmıştır. Bu iki râviye 2 farklı kiraatı öğrettiği anlaşılan Âsım kiraatı bugün Hafs rivâyeti ile anılmaktadır. Her iki râvinin rivâyeti Tayyibe tariki çerçevesinde söylenirse 4’der ana tarikle İbnü’l-Cezerî’ye kadar gelmiştir. Bu kapsamda Hafs rivâyetinde 52 tarik, Şu’be rivâyetinde 76 tarik bulunmaktadır. Bugün Hafs rivâyeti olarak okunan tarik *Âsım > Hafs > Ubeyd > Üşnânî > Hâşimî > İbn Galbûn > Dânî > İbn Necâh > İbn Hüzeyl > Şâtıbî* tarikidir. Bu tarik kitap olarak *Teysîr/Şâtıbiyye* tarikidir.

Kaynakça

- Ablay, Rifat. *Ana Hatlarıyla Âsım Kıraatı: Körülüzâde Abdullah Paşa ve Şifâü'l-Hâim fî Tahlîsi Kıraati Âsım Adlı Eseri (Edisyon-Kritik)*. İstanbul: Siyer Akademi, 2023.
- Ahvâzî, Hasen b. Ali. *el-Vecîz fî kıraati's-semân*, thk. Dureyd Hasen Ahmed - Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru Garb'i'l-İslâmî, 2002.
- Akyürek, Yunus. "Emeviler Dönemi Fetih Politikası ve Maverâünnehir". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1, (2013), 85-115.
- Altıkulaç, Tayyar. "Ebû Bekir b. Ayyâş". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/109-110. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Altıkulaç, Tayyar. "Hafs b. Süleyman". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 15/118-119. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Avcı, Casim. "Kûfe". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 26/339-342. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Aycan vd., İrfan. *Emeviler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Belâzürî, Câbir b. Dâvûd (ö. 279). *Ensâbü'l-eshrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyad ez-Ziriklî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417.
- Bâcî, Süleyman b. Halef b. Sa'd b. Eyyûb (ö. 474). *et-Ta'dîl ve't-tercîh limen harace anhü Buhârî fî Câmiî's-Sahîh*. thk. Ebû Lübâbe Huseyn. Riyad: Dâru'l-Livâ', 1986.
- Birişik, Abdülhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Çollak, Fatih. *Âsım Kıraatı (Bütün Huccetleriyle Hafs Rivayeti)*. İstanbul: Üsküdar Yayınevi, 2006.
- Dadan, Ali. *İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Türkler*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi. 2013.
- Damra, İbrahim. *Neylül-vatr fî usûli'l-kıraati'l-erbeati-aşr*. Ürdün: Mektebetü'l-Vataniyye, 2011.
- Dânî, Ebû Amr (ö. 444). *Câmiu'l-beyân fî kıraati's-seb'i'l-meşhûr*. thk. el-Cezâirî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Dânî, Ebû Amr (ö. 444). *et-Teyşîr fî kıraati's-seb'*. thk. Ali eş-Şarkâvî. Suudi Arabistan: Dâru'l-Endelüs, 2015.
- Ebû Şâme el-Makdîsî, Ebu'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahman (ö. 665). *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûmi yetealleki bi'l-kitabi'l-azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sâdir, 1975.
- Ebu'z-Zehrâ, Muhammed. *Ebû Hanîfe*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1960.
- Ebû Zür'a, (ö. 264). *Kitâbü'd-Duafâ'*. Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1982.
- Ebû Zür'a İbn Zencele (ö. 403). *Huccetü'l-Kıraat*. thk. Said el-Afgânî. Beyrut: Dâru'r-Risâle, 1997.
- Enderâbî, Ahmed b. Ebî Ömer (ö. 470). *Kıraatü'l-kurrâi'l-ma'rûfîn birivâyâti'r-ruvâti'l-meşhûrîn*. thk. Ahmed Nesif el-Cenâbî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1985.
- Ezherî, Ebû Mansûr (ö. 370). *Meâni'l-kıraat*. Suudi Arabistan, Câmiatü Melik Suud, 1991.

- Gırnâtî, Yûsuf el-Abderî (ö. 897). *et-Tâc ve'l-iklîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Hamed, Gânim Kaddûrî. *el-Muhâdarât fî 'ilmi'l-kiraat*. Amman: Dâru Ammâr, 2003.
- Hamed, Gânim Kaddûrî. *Ebhâs fî 'ilmi't-tecvîd*. Amman: Dâru Ammâr, 2002.
- Hanbelî, Ebu'l-Mevâhib Muhammed b. Abdî'l-bâkî (ö. 1126). *Kâidetü kiraati Hafs min tariki's-Şâtıbiyye*. thk. Abdullah İbrahim el-Muğlâc. İmarat: Meclisi'l-Vataniyye, 2017.
- Hatalmış, Ali. *Erken Dönem İslam Tarihinde Kölelik ve Cariyelik*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi. 2012.
- Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463). *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 2002.
- Havuz, Hasan Hüseyin. “Âsım Kiraatinin Senedi ve Şu'be-Hafs Rivayetlerinin Temellendirilmesi”. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2020), 105-128.
- Havuz, Hasan Hüseyin. “Kur'an Okuma Dersinin Meâl Merkezli Yapılması Meselesi: Müfredat İncelemesi”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/2 (2023), 1165-1207.
- Havuz, Hasan Hüseyin. “Usûlî ve Ferşî İhtilaflar Açısından Âsım Kiraatı (Şu'be-Hafs Rivâyeti)”. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Hüzelî, Ebu'l-Kâsım Yûsuf b. Ali b. Cabbâra b. Muhammed (ö. 465). *el-Kâmil fi'l-kiraati'l-aşr*. thk. Cemâl b. Seyyid b. Rifâi eş-Şâyeb. b.y.: Müessesetü Semâ, 2007.
- İbn Asâkîr, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen (ö. 571). *Târîhu Dımaşk*. thk. Amr b. Garâme. Dâru'l-Fıkr, 1995.
- İbn Ebî Hâtım, Muhammed el-Hafız er-Râzî (ö. 327). *el-Cerh ve't-ta'dîl*. thk. Abdurrahman b. Yahya. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1953.
- İbn Fazlullah el-Ömerî (ö. 749). *Mesâlikü'l-ebşâr fî memâliki'l-emsâr*. thk. Kâmil Selmân el-Cabûrî - Mehdî en-Necm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- İbn Galbûn, Abdulmun'im (ö. 399). *et-Tezkira fî kiraati's-semân*. thk. Eymen Rüşdî Süveyd. Cidde: Cemâatü'l-Hayriyye, 1991.
- İbn Hacer el-Heytemî (ö. 972). *Hayrâtü'l-hisân fî menâkibi Ebî Hanîfe*. Bombay: Matbatü's-Saâde, 1324.
- İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852). *Tehzîbü't-Tehzîb fî Ricâli'l-Hadîs*. thk. Âdil Ahmed Abdülmahmûd - Ali Muhammed Muavvîd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Hallikân, Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 708). *Vefâyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1978.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekir (ö. 324). *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kiraat*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. el-Hâşimî (ö. 230). *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. çev. Ahmet Aslan - Mustafa Ekinci. İstanbul: Siyer Yayınları, ts.
- İbn Sivâr el-Bağdâdî, Ebû Tâhir Ahmed b. Ali. *el-Müstenîr fi'l-kiraati'l-aşr*. thk. Ahmed Tâhir Üveys. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1413.

- İbnü'l-Bâziş, Ahmed b. Halef el-Ensârî (ö. 540). *Kitâbü'l-İknâ' fî kıraati's-seb'*. thk. Abdülmecid Katamış. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1403.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdirrahman b. Muhammed (ö. 597). *el-Muntazamü fî târîhi'l-ümemi ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbni'l-Cevzî, Sıbtu (ö. 654). *Mir'âtü'z-zamân fî tevârîhi'l-a'yân*. thk. Muhammed Berekât vd. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed (ö. 833). *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*. thk. Bergstrasser. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed (ö. 833). *en-Neşr fî'l-kıraati'l-aşr*. thk. Muhammed ed-Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir (ö. 328). *İzâhü'l-vakf ve'l-ibtida*. thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. Dımaşk: Matbuât Macmau'l-Luga, 1971.
- Iclî, Ebi'l-Hasen (ö. 261). *Târihu's-sikât*. thk. Abdülmü'tî Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ. (ö. 774). *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şeyrî. b.y.: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1988.
- İbn Kesîr. *Büyük İslam Tarihi*. çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995.
- İbnü'l-Keyyâl, Ebu'l-Berekât Zeynüddîn (ö. 929). *el-Kevâkibü'n-nîrât fî ma'rifeti mine'r-ruvâti's-sikât*. thk. Abdülkayyûm Abdirabbinnebî. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn, 1981.
- İbnü'l-Varadî, Ebû Hafs Zeynüddîn (ö. 749). *Târihu İbni'l-Varadî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- İbnü'n-Nâzım, Ahmed İbnü'l-Cezerî (ö. 835). *Şerhu Tayyibetü'n-Neşr fî'l-Kıraat*. thk. Enes Mihre. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk (ö. 385). *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- İbnü's-Sellâr, Abdülvehhab b. Yusuf b. İbrahim (ö. 782). *Tabakâti'l-kurrâi's-seb'a ve zikru menâkibihim ve kıraatihim*. thk. Ahmed Muhammed Azuz. Beyrut: Mektebetü'l-Mısırye, 2003.
- Kahraman, Hüseyin. *Kûfe'de Hadis*. Bursa: Emin Yayınları, 2006.
- Kahraman, Seyit Ali - Dağlı, Yücel. *Evlîya Çelebi Seyahatnamesi (4. Kitap)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Kara, Mehmet. "Âsım ve Kıraatinin Özellikleri". *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*. ed. Ahmet Gökdemir. 137-166. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.
- Kastallânî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 923). *Letâifü'l-işârât li-fünûni'l-Kıraat*. thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye. Suudi Arabistan: Mecmeu Melik Fahd, ts.
- Kitapçı, Zekerîya. *Türkler Nasıl Müslüman Oldu?*. Konya: Yedi Kubbe Yayınları, 2004.

- Komisyon. *el-Mevsûatü'l-Kur'âniyyetü'l-mütehasısa*. Mısır: el-Meclisü'l-A'lâ, 2002.
- Madazlı, Ahmet. “İmâm Asım'ın Hayatı, Kıraatı ve Şahsiyeti”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 239-254.
- Mahzûmî, Mehdî. *Medresetü'l-Kûfe*. Kahire: Mustafa el-Bâbî, 2. Basım, 1958.
- Ma'rife, Muhammed Hâdî. *et-Temhîd fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru't-Teâruf, 2011.
- Mekkî, Ebî Talib el-Kaysî (ö. 437). *el-İbâne an meâni'l-kıraat*. thk. Abdülfettah İsmail Şelebî. Mısır: Dâru'n-Nehdâ, ts.
- Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437). *et-Tebşıra fî'l-kıraati's-seb'*. thk. Muhammed Gavs en-Nedvî. Bombay: Dâru's-Selefiyye, 2. Basım, 1982.
- Mekkî, Ahmed. *Menâkibu İmâm-ı A'zam Ebî Hanîfe*. b.y.: Dâiratü'l-Meârif, 1321.
- Mizzî, Cemâlüddîn Ebî'l-Haccâc Yusuf (ö. 742). *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1985.
- Mizzî el-Hanefî, Abdülvehhâb b. Vehbân. *Ehâsinü'l-ahbâr*. thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1425/2004.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *Mu'cemü'l-huffâzi'l-Kur'ân abra't-târih*. Beyrut: Daru'l-Ceyl, 1992.
- Özkan, Mustafa. *Emeviler Döneminde İktidar-Ulema İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Ribât, Halid el-İd, Seyyid Azat. *el-Câmi' li-·ulûmi'l-İmâm Ahmed*. Mısır: Dâru'l-Fellâh, 2009.
- Rûyisî, Ahmed b. Mahmud. *Tenbihâtü İbni'l-Cezerî alâ evhâmi'l-kurrâ*. Beyrut: Dâru İbnü'l-Cezerî, 2012.
- Rüşdî, Eymen Süveyd. *es-Selâsilü'z-zehebiyye bi'l-esânîdi'n-neşriyye min şuyûhi ile'l-Hazreti'n-Nebeviyye*. Suudi Arabistan: Dâru Nûri'l-Mektebât, 2007.
- Sarı, Mehmet Ali. “Âsım”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/476-478. İstanbul: TDVYayınları, 1991.
- Sarı, Mehmet Ali. *İmâm Asım ve Asım Kıraatı*. İzmir: Yüksek İslam Enstitüsü, Öğretim Görevliliği Tezi, 1970.
- Sehâvî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed es-Samed (ö. 643). *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*. thk. Cemalüddin Muhammed Şeref. Tanta: Dâru's-Sahâbe, 2010.
- Sezgin, Fuad. *Târihu'l-türâsi'l-Arabî*. Riyad: Câmiatü'l-İslâm, 1991.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. *Kûfe'nin Siyasi Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celaeddîn (ö. 911). *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*. thk. Şuayb el-Arnâvudî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008.
- Şâhîn, Hamdî. *Emeviler ve Emevi Devleti (İftiralar ve Gerçekler)*. çev. Kasım Koç. İstanbul: Beka Yayınları, 2019.
- Şen, Ziya. *Şia'nın Kıraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2013.

- Takkuş, Muhammed Süheyl. *Veciz İslam Tarihi*. çev. Mücahid Yüksel. İstanbul: Maruf Yayınları, 2018.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafâ. *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Tetik, Necati. *Kıraat İlminin Talimi Başlangıçtan 19. Hicri Asra Kadar*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.
- Tetik, İbrahim. *Tarihsel, Bilimsel ve Siyasal Boyutlarıyla Âsım Kıraati Hafız Rivayetinin Şöhret Bulma Nedenleri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Tetik, İbrahim. "Lafız, Anlam ve Amel Boyutlarıyla Hz. Peygamber'in Kur'ân Tilaveti". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2021). 137-164.
- Tok, Fatih. "Ebû Hanîfe'nin Kur'ân Kıraatlerine Yaklaşımı". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/6 (2017), 123-144.
- Tok, Fatih. *Ebû Hanîfe'nin Kur'ân Anlayışı*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Uğur, Mücteba. "A'meş". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 3/54. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yâkût el-Hamevî. *irşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb* thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Yılmaz, Lokman. "Bir Kıraatçi Olarak Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve Müşkilü'l-Âsâr'da Kıraatler". *Diyanet İlmî Dergi* 59 (2023), 817-848.
- Yiğit, İsmail. "Emeviler". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 11/104-108. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yiğit, İsmail. "Mevâlî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 29/424-426. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Zehebî, Ahmed b. Osman (ö. 748). *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Zehebî, Ahmed b. Osman (ö. 748). *Ma'rifetü kurrâi'l-kibâr ale't-tabakâti ve'l-âsârî*. thk. Tayyar Altıkulaç. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Zehebî, Ahmed b. Osman (ö. 748). *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvudî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 2012.
- Zehebî, Ahmed b. Osman (ö. 748). *Târîhu'l-İslâm ve vefâyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Abdullah (ö. 794). *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütüb, 1957.
- Zirikli, Muhammed b. Ali b. Fâris (ö. 1976). *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm, 2002.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazim (ö. 1367). *Menâhilü'l-İrfân*. çev. Halil Aldemir. İstanbul: Beka Yayınları, 2015.

**Yapay Zekâ Tabanlı Uygulamaların Dini Soruları Cevaplama Yetenekleri: ChatGPT
ve Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvaları Bağlamında Bir Karşılaştırma**

**The Ability of Artificial Intelligence Based Applications to Answer Religious
Questions: A Comparison in the Context of ChatGPT and Fatwas of the Supreme
Council of Religious Affairs**

Yusuf ÇINAR

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bölümü, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kırâat İlmî Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye.
Asst. Prof. Dr., Ankara Social Sciences University, Faculty of Theology, Department of Basic
Islamic Sciences, Department of Qur'anic Reading and Qiraat, Ankara, Türkiye.
yusufcinar512@hotmail.com **ORCID:** 0000-0001-7759-3156

Ahmet EKİNCİ

Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam
Hukuku Anabilim Dalı, Kars Türkiye.
Assoc. Prof. Dr., Kafkas University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic
Sciences, Department of Islamic Law, Kars, Türkiye.
ahmedekinci@hotmail.com **ORCID:** 0009-0008-5840-0441

Atıf/©: Yusuf Çınar-Ahmet Ekinci. "Yapay Zekâ Tabanlı Uygulamaların Dini Soruları
Cevaplama Yetenekleri: ChatGPT ve Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvaları Bağlamında Bir
Karşılaştırma", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/23 (Ocak 2025), 62-97.

Citation/©: Çınar, Yusuf-Ekinci, Ahmet. "The Ability of Artificial Intelligence Based Applications to
Answer Religious Questions: A Comparison in the Context of ChatGPT and Fatwas of the Supreme
Council of Religious Affairs", *Kafkas University Faculty of Divinity Review* 12/23 (January 2025),
62-97.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : 10.17050/kafkasilahiyat.1568536

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 16 October / Ekim 2024

Accepted / Kabul Tarihi: 12 November / Kasım 2024

Published / yayın Tarihi: 15 January / Ocak 2025

Volume / Cilt: 12; **Issue / Sayı:** 23; **Pages / Sayfa:** 62-97.

Suggested ISNAD Citation: Çınar, Yusuf-Ekinci, Ahmet. "Yapay Zekâ Tabanlı Uygulamaların Dini
Soruları Cevaplama Yetenekleri: ChatGPT ve Din İşleri Yüksek Kurulu Bağlamında Bir Karşılaştırma",
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12/23 (Ocak- 2025), 62-97.

Notlar/Notes

**Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.
Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir**

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

The Ability of Artificial Intelligence Based Applications to Answer Religious Questions: A Comparison in the Context of ChatGPT and Fatwas of the Supreme Council of Religious Affairs

Yusuf ÇINAR
Ahmet EKİNCİ

Abstract

With the developments in the scientific field, the world has been introduced to the concept of artificial intelligence since the 1950s. With this technology, it is aimed to perform many jobs that are basically performed by human intelligence by machines. The developments that have continued until today have increased rapidly in the last 20 years and many important services for the end user have been introduced. GPT applications established by the OpenAI company have assumed a pioneering role among these services in the field of natural language processing. In this study, ChatGPT-4.0 and ChatGPT-3.5 versions of ChatGPT, which is one of the most common language processing applications today, were asked current fiqh questions and the information provided by ChatGPT about Islamic law was evaluated. The accuracy of the answers given by ChatGPT-4.0 and ChatGPT-3.5 to the relevant questions were compared with the decisions of the Supreme Board of Religious Affairs, and for the answers to the questions that are not included in the board decisions, a comparison was made by referring to classical fiqh sources and current studies. In addition, the questions directed to ChatGPT-4.0 were also asked to ChatGPT-3.5 and it was determined whether there was a difference in answers between both versions of ChatGPT.

Keywords: *Fiqh, Islamic Law, Fatwa, Artificial Intelligence, OpenAI, ChatGPT*

Yapay Zeka Tabanlı Uygulamaların Dini Soruları Cevaplama Yetenekleri: ChatGPT ve Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvaları Bağlamında Bir Karşılaştırma

Yusuf ÇINAR
Ahmet EKİNCİ

Öz

Bilimsel alanda yaşanan gelişmelerle birlikte 1950'li yıllardan itibaren dünya yapay zekâ kavramıyla tanışmıştır. Bu teknolojiyle birlikte temelde insan zekâsıyla gerçekleştirilen birçok işin makineler tarafından yapılması amaçlanmaktadır. Günümüze değin devam eden gelişmeler son 20 yılda büyük bir hızla artmış ve son kullanıcıya yönelik birçok önemli hizmet devreye girmiştir. OpenAI şirketinin kurduğu GPT uygulamaları doğal dil işleme alanında söz konusu hizmetler arasında öncü olacak bir rol üstlenmiştir. Bu çalışmada günümüzde en yaygın dil işleme uygulamalarından olan ChatGPT'nin ChatGPT-4.0 ve ChatGPT-3.5 versiyonlarına güncel fıkhi sorular yöneltilerek ChatGPT'nin İslam hukukuna dair vermiş olduğu bilgiler değerlendirilmiştir. ChatGPT-4.0 ve ChatGPT-3.5'in ilgili sorulara verdiği cevapların doğruluğu Din İşleri Yüksek Kurulu kararlarıyla, kurul kararlarında yer

almayan soruların cevapları için ise klasik fıkıh kaynakları ile güncel çalışmalara müracaat edilerek karşılaştırma yapılmıştır. Ayrıca ChatGPT-4.0'e yöneltilen sorular, ChatGPT-3.5'e de sorularak ChatGPT'nin her iki versiyonu arasında cevap farklılığı olup olmadığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, İslam Hukuku, Fetva, Yapay Zeka, OpenAI, ChatGPT

Giriş

Yapay zekâ; bilgisayarın ya da bilgisayarın kontrolünde olan bir robotun, akıl yürütme, keşfetme, tecrübe etme ve öğrenerek gelişme gibi insana özgü yeteneklerle kuşatılarak insana özgü görevleri yerine getirebilmesi anlamında kullanılmaktadır. Bu kavram ilerleyen teknoloji ile bağlantılı olarak değişim geçirmektedir. Yapay zekânın amacı insan zekâsı ile gerçekleştirilebilen işleri yapabilecek makineler üretmek, bu makineleri daha akıllı ve yararlı duruma getirmek olarak ifade edilebilir.

Yapay zekâ fikrinin temelleri 1950'li yıllarda Alan Turing tarafından atılmıştır. “O makineler düşünebilir mi?” yönündeki soru ve eleştirileri cevaplandığı “Hesaplamalı Makinalar ve Zekâ” isimli çalışması ile yapay zekânın oluşturucusu olarak kabul edilmiştir. Terim olarak “Yapay zekâ” kavramı ise 1956 yılında yapılan Dartmouth Konferansında ilk defa John McCarthy tarafından kullanılmıştır. Sonrasında ise 1970'li yıllara kadar süren ve karanlık dönem olarak adlandırılan yapay zekâ adına kayda değer ilerlemelerin ortaya çıkmadığı yaklaşık 15-20 yıllık bir zaman dilimi söz konusu olmuş, bu dönemden sonra dünyayı etkisi altına alacak modern çalışmalar ortaya çıkmaya başlamıştır.¹

Yapay zekânın çalışma prensibi verileri analiz ederek sonuca ulaşmayı hedeflemektedir. Bu nedenle günümüz teknoloji şirketleri için insanoğlu, ticari açıdan değer taşıyan bir veri kaynağı olarak algılanmaktadır. Bilgisayar, telefon ve giyilebilen teknolojik cihazlar ile insanlardan alınan veriler sürekli olarak büyük çaplı veri depolama merkezlerinde depolanmaktadır. İstatistiki açıdan kıymeti haiz olan bu veriler finans, pazarlama, sağlık, teknoloji geliştirme, askeri strateji vb. birçok yerde kullanıcı davranışlarını, ilgi alanlarını ve tercihlerini analiz etmek için kullanılmaktadır.

Yapay zekâ genellikle iki kategori üzerinde çalışmaktadır. Bunlar makine öğrenmesi ve derin öğrenmedir. Makine öğrenmesi 1950 yıllardan beri üzerinde çalışılan ve belirlenmiş talimatları takip etmek yerine veri analizine dayalı olarak kendi kendine öğrenmeyi sağlayan yapay zekâ modelidir. Fakat veri tek başına yeterli kabul edilmemektedir. Bunun yanında doğru tasnifin de sonuçlarda ulaşılacak doğruluk payını artıracığı söylenebilir. Bu öğrenme sisteminde tasnif, veri yoğunluğu ve deneyimin, daha doğru neticeler elde edebilmek için önemli olduğu anlaşılmaktadır.²

Derin öğrenme daha karmaşık bir öğrenme biçimini ifade etmektedir. Çok katmanlı ve sinir ağlarına benzer bir yapı ile işlem gerçekleştirilmektedir. Bu sistemde de öğrenme

¹ Atıncı Yılmaz, *Yapay Zeka* (İstanbul: İnkılap Yayınevi Yayın San, 2020), 6-7, 14.

² Pedro Domingos, “A Few Useful Things to Know about Machine Learning”, *Association for Computing Machinery* 55/10 (Ekim 2012), 80-81.

işlemi veri analizine dayandığı için veri yoğunluğunun önemi söz konusudur. Bu öğrenme biçiminin mimarisi, insan beyninin çalışma şeklini taklit etmek üzerine kurulmuştur. İnsan duyu organları örnek verilecek olursa ilk olarak göz ile veri girişi sağlanmakta daha sonra bu veriler zihinde tasnif edilerek çıktı elde edilmektedir. Derin öğrenmede buna benzer bir yöntem kullanılarak verilerin daha geniş bir yelpazede toplanmasını ve farklı perspektifler gözetilerek tasnif edilmesini sağlamaktadır. Derin öğrenmenin son yıllarda kullanım açısından daha yaygın hale geldiği söylenebilir.³

Yapay zekâ kavramının doğuşuyla birlikte onun öğrenmesini sağlayabilmek için oluşturulmuş yazılımlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Yapay zekâ kavramının sahibi olan John McCarty'nin 1957 yılında ortaya koyduğu program dili LISP'in (List Processing) de yapay zekâ öğrenmesi için hazırlanmış ilk yazılımlardan olduğunu söylemek mümkündür.⁴ Perceptron, ADALINE, Neocognitron, Backpropagation gibi modeller de bu kapsamda değerlendirilebilir.⁵

Özellikle 1980'li yıllardan sonra derin öğrenmeye ilgi artmış 2010'lu yıllardan sonra ise zirve sayılabilecek dönemini yaşamıştır. Örneğin; imageNet⁶ yarışmasında ilk 5 için, 2010'larda yüzde 30 civarında değerlendirilen hata oranları 2015'li yıllara gelindiğinde %3,6 ya kadar düşmüştür. Bu durum yapay zekânın ne ölçüde büyük bir gelişim gösterdiğini ortaya koymaktadır. Geçmiş yıllara nazaran veri depolamanın çok yüksek seviyelere çıkmasının büyük bir etkisinin olduğu ifade edilebilir. Bu durum aynı zamanda derin öğrenme için yapılan yazılımlarda büyük artışa neden olmuştur.⁷ Veri artışı ve hata payının önemli ölçüde düşmesine paralel olarak yapay zekâ teknolojisinin uygulama alanlarının hızla genişlediği söylenebilir. Görüntü işleme, ses işleme, otomasyon ve robotik bu alanlardan bazılarıdır.⁸ Bunlar arasında çalışmamıza konu olan uygulama doğal dil işleme (Natural Language Processing-NLP) alanında yer alan OpenAI şirketinin tasarlayıp son kullanıcıya sunduğu ChatGPT uygulamasıdır.

Ülkemiz özelinde yapay zekâ konusunda İslami ilimler alanında yapılan çalışmalar incelendiğinde konu hakkında birincisi 2021 yılında Atatürk ve Ağrı Üniversiteleri iş birliğiyle gerçekleştirilen “Yapay Zekâ, Transhümanizm, Posthümanizm ve Din”, ikincisi ise

³ Samira Pouyanfar vd., “A Survey on Deep Learning: Algorithms, Techniques, and Applications”, *Association for Computing Machinery* 51/5 (Eylül 2019), 2.

⁴ Yılmaz, *Yapay Zeka*, 6.

⁵ Ferdi Doğan - İbrahim Türkoğlu, “Derin Öğrenme Modelleri ve Uygulama Alanlarına İlişkin Bir Derleme”, *Dicle Üniversitesi Mühendislik Fakültesi* 10/2 (2019), 412.

⁶ ImageNet 14 milyondan fazla görüntünün bulunduğu bir veri tabanıdır. 2010 yılından bu yana derin öğrenme açısından önemli kabul edilen, Büyük Ölçekli Görsel Tanıma Yarışmasını (Large Scale Visual Recognition Challenge [ILSVRC]) yürütmektedir; Wikipedia (WIKI), *ImageNet* (Erişim 07 Mayıs 2023).

⁷ Özkan İnik - Ülker Erkan, “Derin Öğrenme ve Görüntü Analizinde Kullanılan Derin Öğrenme Modeller”, *Gazi Osman Paşa Bilimsel Araştırma Dergisi (GBAD)* 6/3 (2017), 86-87.

⁸ Avneet Panuu, “Artificial Intelligence and its Application in Different Areas”, *International Journal of Engineering and Innovative Technology (IJEIT)* 4/10 (2015), 79-80.

2022 yılında Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi tarafından yapılan “İslam Hukuku Araştırmalarına Zemin Oluşturması Açısından “Yapay Zeka” isimli iki sempozyum yapıldığı görülmektedir. Bu sempozyumlarda yapay zekâyla alakalı yüze yakın bildiri sunulmuştur. Bu bildiriler arasında çalışmamızla ilgili Dr. Muhammet Yurtseven’in kaleme aldığı “İslamî Finans Alanında Yapay Zeka İle Tasarlanmış Fetva Uygulamaları: “Robo Shariah Advisor ve Smart Mufti Örneği”⁹ bildirisini bulunmaktadır. Bu çalışmada İslamî Finans Endüstrisinde var olan veya sonradan ortaya çıkan enstrümanların işletilmesinde Smart Mufti ve Robo Shariah isimli yapay zekâ tabanlı uygulamaların rolü ve verimliliği ele alınarak incelenmiştir. Ayrıca konu hakkında Ahmet Faruk Çelik tarafından yürütülen “Osmanlı Dönemi Fetva Mecmualarının Karşılaştırılmasında Yapay Zekâ Yöntemlerinin Kullanılması”¹⁰ isimli proje 2022 yılı Haziran ayından itibaren TÜBİTAK bünyesinde yürütülmektedir. Bu projeye, metin analizi yöntemi kullanılarak Minkârizâde Yahya Efendi’nin fetvaları ile diğer fetva mecmualarındaki fetvaların karşılaştırılması ve aralarındaki benzerlik oranının tespit edilmesi hedeflenmektedir.

Konumuzla alakalı bu iki çalışma dışında yapay zekânın mahiyeti, hukuki kişiliği ve sorumluluğu, içtihat ehliyeti, etik ve ahlaki açıdan konumu gibi konularda çalışmalar da bulunmaktadır. Teknolojik gelişmelerin etkisiyle, toplumun yapay zekâ ile kurduğu ilişkilerin günden güne arttığı göz önüne bulundurulduğunda, bu konunun ilerleyen günlerde araştırmacıların daha fazla ilgisini çekeceği ve daha geniş bir perspektifle ele alınarak inceleneceği görülmektedir.

Çalışmamızda yapay zekâ kavramı ve yapay zekânın tarihsel serencamı ile yapay zekânın kullanım alanları hakkında bilgiler verilecektir. Bu bağlamda doğal bir dil işleme uygulaması olan ChatGPT’nin doğuşu ve gelişimi hakkında bilgiler verildikten sonra günümüzde yapay zekânın geldiği nokta ortaya konmaya çalışılacaktır. Ayrıca ChatGPT uygulamasının verdiği bilgilerde yeterliliği, sonuçlarının stabil olup olmadığı, veri toplama süreçlerinin ve kaynaklarının akademik anlamda durumu incelenecektir. Ardından ChatGPT’nin fıkhi sorulara verdiği yanıtlarda başvurduğu kaynaklar, kaynak sıralaması, verdiği bilgilerde mezhep önceliği ve bu bilgilerin doğruluğu gözlemlenecektir. Araştırmada sosyal hayatın akışı içerisinde insanların karşılaştıkları fıkhi problemler göz önünde bulundurulacaktır. Bu bağlamda Din İşleri Yüksek Kurulu’na sıkça sorulan sorular esas alınarak ChatGPT-4.0 ve ChatGPT-3.5’e sorular yöneltilenir. Sorular belirlenirken aşırı detay gerektiren karmaşık sorulardan uzak durulmaya çalışılacaktır. Yöneltilen sorulara ChatGPT-4.0 ve ChatGPT-3.5’in verdiği cevaplar, konu hakkında Din İşleri Yüksek Kurulu’nun verdiği yanıtlarla karşılaştırılacaktır. Kurul fetvalarında cevabı bulunmayan

⁹ Muhammet Yurtseven, “İslamî Finans Alanında Yapay Zeka İle Tasarlanmış Fetva Uygulamaları: “Robo Shariah Advisor ve Smart Mufti Örneği” (Burdur, 2022).

¹⁰ Ahmet Faruk Çelik - Taha Emre, “Şeyhülislam Fetva Mecmualarındaki Benzerlik Oranlarının Tespitinde Yeni Bir Yöntem Arayışı Olarak Yapay Zekâ’nın Kullanılması” (Burdur, 2022).

soruların yanıtları için klasik fıkıh kaynakları ile güncel çalışmalara müracaat edilerek ChatGPT'nin verdiği yanıtların doğru olup olmadığı kontrol edilecektir. Öte yandan ChatGPT-4.0'e yöneltilen sorular, ChatGPT-3.5'e de sorulacak ve ChatGPT'nin her iki versiyonu arasında cevap farklılığı olup olmadığı varsa iki versiyon arasındaki cevap farklılıklarına da yer verilecek böylelikle ChatGPT-4.0'in ne denli geliştirildiği tespit edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca ChatGPT'nin her iki versiyonunun da verdikleri cevaplara kendi yorumlarını katıp katmadıkları gözlemlenecektir. Elde edilen bulgular çalışmanın sonuç kısmında değerlendirilecektir.

1. Yapay Zekâ

1.1. Doğal Dil İşleme Uygulamaları ve ChatGPT

Doğal dil işleme uygulamaları derin öğrenme mimarilerini kullanarak, insanlarla etkileşime geçebilecek, akıllı ve öğrenebilen sistemler ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bunu yapabilmek için Convolutional Sequence to Sequence (ConvS2S), Recurrent Neural Networks (RNNs), Long Short-Term Memory (LSTM) ve Gated Recurrent Units (GRUs) gibi faydalı sonuçlar da üretmiş olan mimariler kullanılmaktadır. Fakat ChatGPT bu mimarilerden farklı olarak Google tarafından 2017 yılında derin öğrenme için sunulan “Transformer” adı verilen mimariyi kullanmaktadır. Bu mimaride kullanılan “dikkat mekanizması” (Kendi kendine dikkat/Self-attention) bir kelimenin anlamını belirlemek için diğer kelimelerin o kelimenin anlamı üzerindeki etkisini de dikkate alarak sonuç üretmeyi amaçlamaktadır. Bu modellemenin kendinden önceki diğer mimarilere göre daha iyi sonuç verdiği beraberinde yayımlanan bir makale ile ortaya konulmuştur.¹¹

GPT insan dilinin anlaşılması, analiz edilmesini ve üretilmesini amaçlamaktadır. Bu nedenle olabildiğince büyük bir veri kümesi kullanılarak yapay zekâ desteği ile hatayı minimize etmeyi amaçlamaktadır. GPT, kişisel verileri kullanmadığını ve halka açık haber, akademik makale vb. metinlerden yararlandığını ifade etmektedir.

1.2. ChatGPT-4'ün Fıkıh Sorularında Kullandığı Kaynaklar

GPT-4, verdiği bilgileri çeşitli güvenilir kaynaklardan elde ettiğini ve bu alanda başvurduğu kaynakların genellikle İslam hukuku ve dini uygulamalar hakkında bilimsel, dini ve akademik literatürü içerdiğini belirtmektedir. Fıkıhla ilgili kaynaklarını, Kur'an, Hadis, fıkıh kitapları, akademik ve bilimsel makaleler ile resmi fetva kurulları olarak sıralamaktadır. Bu kaynaklara ek olarak, farklı İslam mezheplerinin ve toplulukların görüşlerini de dikkate aldığını ifade eden GPT-4, kendisinin yapay zekâ olduğunu ve verdiği

¹¹ Makalede “self-attention” mekanizmasının okuduğunu anlama, soyut özetleme, görevinden bağımsız olarak cümle örnekleri öğrenme gibi çeşitli görevde başarılı olduğu ifade edilmektedir Ashish Vaswani vd., “Attention Is All You Need”, *31st Conference on Neural Information Processing Systems (NIPS 2017)*, 2017, 2.

bilgilerin genellikle genel ve özet olduğunu kesin bilgiye ulaşmak veya kişisel dini tavsiye almak için bir İslam âlimi veya uzmanına başvurulması gerektiğini kaydetmektedir.¹²

1.3. ChatGPT-4’ün Fıkıh Sorularında Kullandığı Kaynak Sıralaması

GPT-4, bir dil modeli olarak, fıkıh sorularında kullandığı bilgileri çeşitli kaynaklardan elde ettiğini ve bu verileri bir konu hakkında bilgi sunarken kullandığını belirtmektedir. Ancak GPT-4, kendisinin belirli bir kaynak sıralaması yapmayı veya belirli bir kaynağı diğerinden daha çok öne çıkarmayı tercih etmediğine vurgu yapmaktadır. Amacının verdiği bilgilerin doğru ve dengeli olmasını sağlamak olduğunu ve bunun için genellikle güvenilir ve kabul edilmiş kaynaklardan gelen bilgilere dayandığını kaydetmektedir. Diğer yandan kendisinin bir yapay zekâ modeli olduğunu ve kaynakları doğrudan referans vererek veya alıntı yaparak kullanmadığını ifade etmektedir. Özetle kendisinin belirli bir konu hakkında bilgi sağlarken, çeşitli kaynaklardan elde edilen bilgileri kullandığını ve bunları genellikle eğitim verilerinde bulunan geniş ve çeşitli metinlerden elde ettiğini ve belirli bir kaynak sıralaması yapmadığını belirtmektedir.¹³

1.4. ChatGPT-4’ün Verdiği Yanıtlarda Mezhep Önceliği

ChatGPT-4, bir yapay zekâ modeli olarak belirli bir İslam mezhebine ait olmadığını, verdiği bilgileri çeşitli kaynaklardan ve tüm İslam mezheplerini kapsayan bir bakış açısından sunduğunu ve bu mezheplerin Hanefî, Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî, Ca’ferî ve diğer mezheplerin de dâhil olduğunu kaydetmektedir. Bununla birlikte, bazı konu yorumlarının mezheplere göre önemli ölçüde farklı olduğunu ve bu gibi durumlarda genellikle bu farklılıkları belirtmeye çalıştığını kaydettikten sonra ChatGPT-4, belli bir mezhebin bir konu hakkında görüşünü öğrenmek için yerel bir İslam âlimi veya hukuk uzmanına danışmayı önermektedir.¹⁴

1.5. ChatGPT-4’ün Verdiği Yanıtların Güvenilirliği

ChatGPT-4, kendisinin OpenAI tarafından eğitilmiş bir dil modeli olduğunu ve genel bilgiler, veriler ve olgular üzerine eğitim aldığı bilgi sağlama konusunda yüksek bir doğruluk düzeyine sahip olduğunu belirttiikten sonra genel olarak verdiği bilgilerin doğruluk düzeyini on üzerinden 8-9 olarak değerlendirmektedir. Öte yandan her ne kadar genellikle verdiği bilgiler güvenilir olsa da özellikle dini konular, hukuk, tıp gibi spesifik ve karmaşık konularda son bilgiye ulaşmak veya kişisel tavsiye almak için bir uzmana danışmanın her zaman en iyisi olacağını belirtmektedir. İslam hukuku gibi konularda özellikle, bilgiler mezhepler ve âlimler arasında farklılık arz edeceği için belirli bir konuda

¹² Bk. Ek-1.

¹³ Bk. Ek-2.

¹⁴ Bk. Ek-3.

kesin bir yanıt almak için yerel bir İslam hukuku uzmanına veya âlimine danışmayı önermektedir.¹⁵

2. Chatgpt Tabanlı Yapay Zekâ Uygulamalarının Fikhî Soruları Yanıtlama Yeteneği

Bu başlık altında gündelik hayatta insanların sıkça karşılaştıkları fikhî problemler göz önünde bulundurularak ChatGPT-4.0 ve ChatGPT-3.5’e sorular sorulacaktır. Yöneltilen sorulara ChatGPT-4.0 ve ChatGPT-3.5’in verdiği cevaplar, konu hakkında Din İşleri Yüksek Kurulu’nun verdiği yanıtlarla, kurul fetvalarında cevabı bulunmayan soruların yanıtları ise klasik fıkıh kaynakları ve güncel çalışmalarla karşılaştırılacaktır. Böylelikle ChatGPT’nin verdiği yanıtların doğru olup olmadığı kontrol edilecektir. Ayrıca ChatGPT’nin her iki versiyonu arasında cevap farklılığı olup olmadığı da tespit edilmeye çalışılacaktır.

2.1. Taharet (Temizlik)

2.1.1. Mestler üzerine mesh etmek caiz mi?

ChatGPT-4, mestler üzerine mesh etmeyi “bir kişinin mestlerinin üzerini ıslak elle sıvazlaması” şeklinde tanımladıktan sonra mestler üzerine meshin belirli koşullar çerçevesinde kabul edileceğini belirtmektedir. Bu şartları ise mestlerin abdestliyen giyilmiş olması, mestlerin belirli özelliklere sahip olması (mestlerin genellikle ayakların tamamen kaplanması ve işleyişinin çalışır durumda olması) ve mesh etmenin belirli bir süre ile sınırlı olması şeklinde kaydettikten sonra mestler üzerine meshin süresi hakkında Sünnî mezhepler arasında farklı görüşler olabileceğini özellikle Şîî mezhepleri ile bazı Sünnî mezheplerin mestler üzerine mesh etmeyi kabul etmeyebileceğini belirtmektedir.¹⁶

Konu hakkında Din İşleri Yüksek Kurulu, İslâm âlimlerinin abdest alırken ayağa giyilen deri ve benzeri sert ve dayanıklı maddelerden yapılan mestler üzerine mesh etmenin, Rasûlullah’ın (s.a.s.) sünnetiyle sabit olduğu konusunda görüş birliği bulunduğunu ifade etmektedir. Ayrıca kurul, Hanefî mezhebince tercih edilen görüşe göre, mestlerin normal bir yürüyüşle yaklaşık beş km veya daha fazla yürüyecek kadar dayanıklı olması, ayağa giyildiğinde bağırsız olarak durabilecek kadar sağlam ve kalın olması, ayakları aşık kemikleriyle beraber örtmesi, suyu emerek hemen ayağa su geçirmemesi, içini göstermeyecek kadar kalın olması ve mestlerin her birinde üç parmak kadar delik, yırtık ve söküklük olmaması gerekmektedir.¹⁷ Sünnî fıkıh mezheplerinin tamamı mestler üzerine mesh edilmesinin câiz olduğu hususunda hem fikirdirler.¹⁸ Şîî mezheplerden Ca’ferîler’e göre

¹⁵ Bk. Ek-4.

¹⁶ Bk. Ek-5.

¹⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Din İşleri Yüksel Kurulu Başkanlığı” (Erişim 22 Eylül 2023) <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/82/corap-uzerine-mesh-etmek-caiz-midir>

¹⁸ Muhammed b. Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru’l-Marife, 1993), 1/8, 97; Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvene* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415), 1/114, 142; Ebû Abdillâh

mestler üzerine mesh sadece takiyye durumunda câizken¹⁹ Zeydî ve İsmâîlîler’e göre hiçbir surette caiz değildir.²⁰

Cumhura göre mestler üzerine meshin süresi yolcu olmayanlar için bir gün bir gece, yolcular için üç gün üç gecedir. Mâlikî fakihleri ise ayaktan çıkarılmadığı ve guslü gerektiren bir durum olmadığı sürece mestler üzerine devamlı şekilde mesh yapılabileceğini savunurlar.²¹

Yukarıda verilen bilgiler doğrultusunda ChatGPT-4’ün verdiği cevapta mest için ileri sürdüğü şartların eksik olduğu bilgisi ile Sünnî mezheplerce mestler üzerine meshin kabul edilmeyebileceği şeklindeki yanıt yanlıştır.

2.1.2. Şafîiler’e göre kan abdesti bozar mı?

ChatGPT-4, Şafîî mezhebine göre vücuttan çıkan kanın genellikle abdesti bozduğunu ve bu kanın yara kanaması, burun kanaması veya dış etinden gelen kan dâhil olmak üzere vücuttan çıkan her türlü kan için geçerli olduğunu belirtmektedir.²² ChatGPT-3.5, Şafîî mezhebine göre, kanın abdesti bozmayacağı ve kanın akması durumunda yeniden abdest alınması gerekmediğini kaydetmektedir.²³

Konu hakkında Din İşleri Yüksek Kurulu, Şafîî mezhebine göre ön ve arkadan çıkan kan dışında vücudun herhangi bir yerinden gelen kanamaların abdesti bozmayacağını belirtmektedir.²⁴

Bu bilgiler doğrultusunda ChatGPT-4’ün verdiği cevabın yanlış olduğu görülmektedir. Diğer yandan bir önceki versiyon olmasına rağmen ChatGPT-3.5’in ilgili soruya genel anlamda doğru cevap verdiği görülmektedir.

2.2. Namaz

2.2.1. İslam dininde kaç vakit namaz vardır ve bu vakitler nelerdir?

ChatGPT-4, İslam’da beş vakit farz namaz olduğunu, namazların gün boyunca belirli zaman dilimlerinde kılındığını ve bu namazların her birinin özgün sayıda rekâttan

Muhammed b. İdrîs b. Abbâs Şafîî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1410), 1/42, 47-48; Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetü’l-Kahire, 1968), 1/98, 206.

¹⁹ Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Bâbeveyh, *Men lâ yahduruhü’l-fakîh* (Beyrut: Müessesetü’l-A’lemî li’l-Metbûat, 1406), 1/39-40.

²⁰ Yahya b. Hüseyin Hâdî-İlelhak, *Kitâbü’l-ahkâm fi’l-helâl ve’l-harâm*, thk. Murtazâ b. Zeyd Mahatvarî (San’a: Mektebetü Bedr, 2014), 1/67-68; Nu’mân b. Ebî Abdillâh Muhammed b. Mansûr Kadı Nu’mân, *İktisâr* (Beyrut: Dâru’l-Evdâ’, 1416), 14; Nu’mân b. Ebî Abdillâh Muhammed b. Mansûr Kadı Nu’mân, *Deâimü’l-İslâm* (Beyrut: Müessesetü’l-A’lemî li’l-Metbûat, 2014), 1/108-110.

²¹ Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid* (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2004), 1/27.

²² Bk. Ek-6.

²³ Bk. Ek-7.

²⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Din İşleri Yüksel Kurulu Başkanlığı” (Erişim 22 Eylül 2023). <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/73/hemoroidbasur-hastaligi-sebebiyle-meydana-gelen-kanamadan-dolayi-abdest-bozular-mu>

oluşturduğunu belirttikten sonra beş vakit namazın isimlerine, vakitlerine ve rekât sayılarına yer vermektedir. ChatGPT-4, sabah namazı vaktini “güneşin doğmasından önce, sabahın erken saatlerinde kılınır”, ikindi namazının başlangıç vaktini ise “kapsamlı olarak sonra, parçalanmış batışına yaklaşıldığı zaman” şeklinde vermektedir.²⁵

ChatGPT-3.5, İslam hukukuna göre günde beş vakit farz namaz olduğunu belirttikten sonra namazların isim ve vakitlerini vermektedir. ChatGPT-3.5, öğle namazı vaktini “Güneşin doğuşundan öğle vaktine kadar olan zaman dilimi”, ikindi namazı vaktini “Öğle vaktinden güneşin batışına yaklaşık 2-3 saat kadar önceki zamana kadar olan zaman dilimi” ve yatsı namaz vaktini ise “Kızıldeniz rengi gökyüzü tamamen karardıktan sonra gece yarısına kadar olan zaman dilimi” şeklinde vermektedir.²⁶

Sabah namazının vakti, ikinci fecrin doğmasından başlayarak güneşin doğmasına kadar devam eder.²⁷ Öğle namazının vaktinin zeval ile başladığı konusunda fakihler arasında ittifak vardır. İmam Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed ve diğer mezhep imamlarına göre öğle namazı vakti, her şeyin gölgesi ‘fey-i zevâl’ hariç kendisinin bir mislî olduğu zaman biter ve ikindi namazının vakti başlar. İmam Ebû Hanîfe’ye göre ise öğle vaktinin bitişi, her şeyin gölgesi “fey-i zevâl” hariç kendisinin iki mislî olduğu zaman biter ve ikindi namazının vakti başlar.²⁸ İkinci namazı vaktinin başlangıcı, öğle namazı vaktinin sona ermesine bağlı olduğu için öğle namazının sona ermesi konusundaki görüş ayrılığı ikindi vaktinin başlamasına da yansımıştır.²⁹ Akşam namazının vakti; güneşin batması ile başlayıp, İmam Ebû Hanîfe’ye göre güneşin batışından sonra ufukta kalan aydınlık kayboluncaya kadar devam eder. İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’le birlikte diğer mezheplere göre ise akşam namazının son vakti, güneşin batışından sonraki kızılık gidinceye kadar devam eder.³⁰ Yatsı namazının vakti, akşam namazının vakti çıktıktan sonra başlar, “imsak” vaktine (tan yerinin ağarmaya başlamasına) kadar devam eder.³¹

Yukarıda verilen bilgiler doğrultusunda ChatGPT’nin her iki versiyonu da farz namazlarının sayısı ile ilgili soruya Sünnî mezheplere göre doğru yanıt verirken namazların başlangıç ve bitiş vakitlerine ilişkin soruya her iki versiyonun da yanlış yanıtladığı bununla birlikte ChatGPT-4’ün bu konuda verdiği cevabın daha az hatalı olduğu görülmektedir.

²⁵ Bk. Ek-8.

²⁶ Bk. Ek-9.

²⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Sabah namazı imsak vaktinin girmesiyle kılınabilir mi?* (Erişim 12 Eylül 2023).

²⁸ *İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid*, 92-94; Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd Mevsilî, *el-Muhtâr* (Konya: Tekin Kitapevi, 2014), 26.

²⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - İkinci namazının vakti ne zaman başlar ve ne zaman sona erer?* (Erişim 10 Eylül 2023).

³⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Akşam namazı ne zamana kadar kılınır?* (Erişim 20 Eylül 2023).

³¹ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Yatsı namazı ne zamana kadar kılınabilir?* (Erişim 10 Eylül 2023).

2.2.2. Namazların cem edilmesi caiz mi? Konu hakkında mezheplerin görüşlerini verebilir misin?

ChatGPT-4, namazların cem edilmesini “namazların birleştirilerek kılınması” şeklinde tanımlamakta ve konu hakkında İslam mezhepleri arasında farklı görüşlerin bulunduğunu kaydetmektedir. Hanefî mezhebinin normal şartlar altında namazların cem edilmesine izin vermediğini ancak yolculuk, hastalık veya benzeri durumların istisna olabileceğini belirtmektedir. Şafîler mezhebinin görüşünün de genellikle Hanefî mezhebiyle aynı olduğunu fakat çok yoğun yağmur veya kar yağışı gibi hava koşulları nedeniyle mezhepte namazların birleştirilmesinde bazı istisnalarının bulunduğunu ifade etmektedir. Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin daha geniş bir yelpazede namazların birleştirilmesine izin verdiklerini ve onların hac veya umre ziyareti sırasında namazların birleştirilmesini kabul ettiklerine vurgu yapmaktadır. Şî Ca’ferî mezhebinin ise normal şartlar altında dahi öğle ile ikindi, akşam ile yatsı namazlarının cem edilerek kılınmasını kabul ettiklerini vurgulamaktadır.³²

ChatGPT-3.5, namazların cem edilmesini “birden fazla namazın aynı zamanda ve aynı imam önderliğinde kılınması” anlamına geldiğini ifade ettikten sonra konu hakkında mezhepler arasında farklı yaklaşımlar ve hükümler olduğunu belirtmektedir. Fakat cevabın devamında namazların cem edilmesini, namazların cemaatle kılınması şeklinde algılamakta ve ona göre cevap vermektedir.³³

Din İşleri Yüksek Kurulu, Hanefî mezhebine göre namazların cem edilmesinin sadece hacılar için Arafat ve Müzdelife’de söz konusu olduğunu hac dışında namazları cem edilerek kılınmasının caiz görülmediğini ifade etmektedir. Aralarında bazı konularda ihtilaf olmakla birlikte diğer mezheplere göre de namazların cem edilmesinin hac dışında yolculuk, yağmur, fırtına gibi mazeretlerle caiz olduğunu belirtmektedir. Ca’ferî mezhebine göre ise öğle ile ikindi akşam ile yatsı namazlarının cem edilmesi normal şartlarda da caizdir.³⁴

Verilen bilgiler doğrultusunda ChatGPT-4’ün Hanefî mezhebinde istisnai bir durum olarak yolculuk, hastalık veya benzeri hallerde namazların cem edilmesine müsaade ettiği yönünde verdiği cevabın yanlış olduğu görülmektedir.

2.2.3. Namazların cemaatle kılınması farz mıdır?

ChatGPT-4, namazların cemaatle kılınmasının İslam’da büyük önem taşıyan bir uygulama olduğunu ve Hz. Peygamber’in cemaatle kılınan namazın, yalnız kılınan namaza göre çok daha fazla sevap getirdiğini ifade ettikten sonra cemaatle namaz kılma

³² Bk. Ek-10.

³³ Bk. Ek-11.

³⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Namazlar cem edilmek (birleştirilmek) suretiyle kılınabilir mi?* (Erişim 22 Eylül 2023).

zorunluluğunun mezheplere göre farklılık arz ettiğini belirtmektedir. Hanefî mezhebine göre, cemaatle namaz kılmanın farz-ı kifâye olduğunu Şafîî, Malikî ve Hanbelî mezheplerine göre ise cemaatle namaz kılmanın erkekler için sünnet-i müekkede olduğunu kaydetmektedir.³⁵ ChatGPT-3.5, namazların cemaatle kılınmasının sünnet olup teşvik edilen bir uygulama olduğunu belirtmektedir.³⁶

Din İşleri Yüksek Kurulu, Hanbelîler’e göre farz namazların cemaatle kılınmasının erkekler için farz-ı ayın, Şafîîler’e göre farz-ı kifâye olduğunu Hanefî ve Mâlikîler’e göre ise cuma namazı dışındaki farz namazların cemaatle kılınmasının gücü yeten erkekler için müekkede sünnet olduğunu kaydetmektedir.³⁷

Yukarıda verilen bilgiler doğrultusunda ChatGPT-4’ün konu hakkında mezhep görüşlerine dair verdiği cevabın yanlış olduğu, ChatGPT-3.5’in ise konu hakkında genel değerlendirme yaparak yanlış bilgiler verdiği görülmektedir.

2.3. Oruç

2.3.1. Oruç tutmanın yasak olduğu günler hangileridir?

ChatGPT-4, İslam’da oruç tutmanın yasak olduğu belirli günlerin olduğunu kaydettikten sonra bu günlerin Ramazan Bayramının birinci günü ve Kurban Bayramı’nın birinci günü ile teşrik günleri denilen Kurban bayramının ikinci, üçüncü ve dördüncü günü olduğunu belirtmektedir.³⁸

Din İşleri Yüksek Kurulu, oruç tutmanın yasak olduğu günlerin Ramazan Bayramının birinci günü ile Kurban Bayramının dört günü olduğunu belirtmektedir.³⁹

Yukarıda verilen bilgiler doğrultusunda konu hakkında ChatGPT-4’ün verdiği cevabın doğru olduğu görülmektedir.

2.3.2. Oruçta hem kazayı hem de kefareti gerektiren durumlar nelerdir?

ChatGPT-4, İslam hukukuna göre belirli durumlarda orucun bozulmasının hem kaza orucu tutmayı hem de kefareti gerektirdiğini ifade ettikten sonra bu durumların genellikle orucu bilerek ve isteyerek bozmakla ilgili olduğunu kaydetmektedir. ChatGPT-4, Ramazan ayında hiçbir mazeret olmaksızın bilinçli olarak cinsel ilişkiye girmek, yemek-içmek veya bilinçli olarak kusma durumunda orucun bozulmasının söz konusu olduğunu belirtmektedir. Bu durumlarda da kişinin hem kaza orucuyla hem de kefaret ödemekle sorumlu olduğunu, kazanın bozulan orucun bir başka gün tutulması, kefaretin ise iki ay üst

³⁵ Bk. Ek-12.

³⁶ Bk. Ek-13.

³⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Cemaatle namaz kılmanın hükmü nedir?* (Erişim 22 Eylül 2023).

³⁸ Bk. Ek-14

³⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Oruç tutulması yasak olan günler hangileridir?* (Erişim 22 Eylül 2023).

üste oruç tutma, altmış fakiri doyurma veya bir köle azat etme şeklinde yerine getirileceğini ifade etmektedir.⁴⁰

Din İşleri Yüksek Kurulu, başlanılan Ramazan orucunun, cinsel ilişkide bulunmak suretiyle bozulması veya meşru bir mazeret bulunmaksızın, gıda veya gıda hükmünde olan ya da yenilip içilmesi mutad bir şeyi bilerek yeme ve içmenin Hanefî mezhebine göre hem kaza hem de kefarete gerektirdiğini,⁴¹ kendi isteği ile kusanın ise orucu sadece kaza etmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁴² Oruç keffâreti, iki kamerî ay veya altmış gün ara vermeksizin oruç tutmak, buna gücü yetmeyenlerin altmış fakiri bir gün ya da bir fakiri altmış gün doyurmak bunun yanı sıra tövbe edilmesi ve bozulan orucun da kazası gerekir.⁴³

Verilen bu bilgiler doğrultusunda ChatGPT-4’ün verdiği cevabın Hanefî mezhebine göre doğru olduğu, ancak bilerek kusmanın da orucu bozup hem kaza hem de kefarete gerektirdiği şeklindeki yanıtının yanlış olduğu görülmektedir. Öte yandan ChatGPT-4 ile Din İşleri Yüksek Kurul Kararı karşılaştırıldığında Din İşleri Yüksek Kurulunun eksik bilgi verdiği görülmektedir. Nitekim ChatGPT-4’ün oruç kefaretinde köle azat etmeye yer verirken Din İşleri Yüksek Kurulu buna yer vermemektedir.

2.4. Hac

2.4.1. Yol güvenliği olmayana hac farz mıdır?

ChatGPT-4, haccın sağlıklı ve mali imkânı olan Müslümanlara farz olduğunu ancak İslam hukukunda bunun belirli istisnalarının bulunduğunu belirttikten sonra hacca gitmenin güvenli olmaması durumunda, hac görevinin farz olmaktan çıkacağını kaydetmektedir. Yol güvenliğinin hem fiziksel güvenliği hem de gidiş yollarının güvenliğini içerdiğini ifade ettikten sonra ChatGPT-4, şayet kişi hac yolculuğunu güvenli bir şekilde yapamayacaksa ya da yolculuk kendisine zarar verecekse, bu kişinin hac vazifesinden muaf olduğunu ancak hac görevinin yerine getirilmesi için güvenlik koşullarının iyileşmesi durumunda hac sorumluluğunun tekrar devreye gireceğini kaydetmektedir.⁴⁴

ChatGPT-3.5, İslam tarihinde “yol güvenliği” kavramı, hac ibadeti için yolculuk yapacak kişilerin güvenlik riski altında olmalarını ifade ettiğini, yol güvenliği olmayan kişilerin hac farzından muaf olduğunu ve yol güvenliğinin hem fiziksel güvenlik hem de mali duruma ilişkin zorlukları kapsadığını belirtmektedir. Fiziksel güvenlik riskinin bir bölgede çatışma, savaş, iç karışıklıklar veya ölüm hastalıkları gibi nedenlerle yollarının güvenliği

⁴⁰ Bk. Ek-15.

⁴¹ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Orucu bozup hem kaza hem de kefarete gerektiren durumlar nelerdir?* (Erişim 22 Eylül 2023).

⁴² Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Kusmak orucu bozar mı?* (Erişim 22 Eylül 2023).

⁴³ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Orucu kasten bozmanın hükmü nedir?* (Erişim 26 Ekim 2023).

⁴⁴ Bk. Ek-16.

sağlanamaması durumunda farz olan haccın ertelenebileceğini veya bu ibadetten muaf olunabileceğini kaydetmektedir. Öte yandan yol güvenliği kavramı altına mali durumun da girdiğini ve hac yolculuğu için gerekli mali kaynakları elde etmede zorlanan kişilerin de hac ibadetinden muaf olduklarını ifade etmektedir.⁴⁵

Hanefî ve Hanbelî mezheplerinde tercih edilen görüşe göre hac için takip edilecek yolun güvenli olması, haccın edasının şartıyken Mâlikî ve Şâfiîler’e göre ise yol güvenliği, haccın farz oluşunun şartlarındandır. Hacda yol güvenliği, sadece hac için takip edilecek yolun güvenli olmasını ifade etmektedir. Fiziksel güvenlik, yani yolculuğun hac yapacak olana zarar vermemesi “sağlıklı olma”, hac yolculuğu için gerekli mali kaynakları elde etmek ise “malî güce sahip olma” şartı altında ele alınmaktadır.⁴⁶

Verilen bilgiler doğrultusunda ChatGPT-4’ün verdiği yanıt, Mâlikî ve Şâfiî mezheplerine göre doğru olduğu görülmektedir. Öte yandan ChatGPT-4’ün yol güvenliğinin hem fiziksel güvenliği hem de gidiş yollarının güvenliğini kapsadığı yanıtı ile ChatGPT-3.5’in yol güvenliğinin hem fiziksel güvenlik hem de mali duruma ilişkin zorlukları kapsadığı yönündeki cevabının yanlış olduğu görülmektedir.

2.5. Zekât

2.5.1. İslam dinine göre vergi zekât olarak değerlendirilebilir mi?

ChatGPT-4, İslam hukukunda vergi ile zekâtın genellikle ayrı ayrı ele alındığını ve zekâtın, Müslümanların, belirli koşullar altında, sahip oldukları belirli türden varlıkların belirli bir yüzdesini hak sahiplerine vermesini ifade ettiğini verginin ise genellikle devlet tarafından toplanan ve kamu hizmetlerinin finansmanında kullanılan bir ödeme olduğunu belirtmektedir. Vergi ödemelerinin genellikle kişinin gelire, mülkiyetine veya tüketimine dayalı, zorunlu ödeme olduğunu ifade ettikten sonra çoğu İslam âliminin vergi ödemelerinin zekât yükünü yerine getirmediğini ve zekâtın amacı ile vergi ödemelerinin amacı arasındaki farklılık nedeniyle, her ikisinin ayrı ayrı ele alınması gerektiğini belirttiğini kaydetmektedir.⁴⁷

ChatGPT-3.5, yukarıda verilen bilgilere ilaveten bazı İslam ülkelerinde, zekâtın belirli bir miktarının veya benzer bir kavramın vergi sisteminin içinde yer aldığı uygulamaların bulunabileceğini ve bunun da zekâtın vergi sistemine entegre edildiği veya

⁴⁵ Bk. Ek-17.

⁴⁶ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’ fî tertîbi’s-şerâi’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986), 2/123; Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî Kurtubî, *el-Kâfi fî fikhi Ehli Medine* (Riyad: Mektebetü’r-Risâle el-Hadîse, 1400), 1/356; Ebû Zekariyya Muhyiddin b. Şeref Nevevî, *el-Mecmu’ şerhü’l-Muhezzeb* (Dâru’l-Fikr, ts.), 7/63, 79; Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Kâfi fî fikhi’l-İmam Ahmed* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1414), 1/466.

⁴⁷ Bk. Ek-18.

belirli bir oranda gelir vergisi şeklindeki tahsil edildiği anlamına geleceği dolayısıyla verilen verginin zekat olarak değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir.⁴⁸

Din İşleri Yüksek Kurulu, verginin bir vatandaşlık görevi, zekât ise dinî bir yükümlülük olduğunu belirttikten sonra zekât ile verginin mükellefiyet, temel gaye, oran, miktar ve harcanacağı yerler bakımından birbirinden farklı olduğunu dolayısıyla devlete ödenen vergilerin zekât yerine geçmeyeceğini kaydetmektedir.⁴⁹

Yukarıda verilen bilgiler doğrultusunda ChatGPT'nin her iki versiyonunun verdiği yanıtlarının doğru olduğu görülmektedir. ChatGPT-3.5, bazı İslam devletlerinin zekatı vergi sistemine entegre ettikleri bu durumda verilen verginin zekâttan düşüleceği yönündeki verdiği güncel bilgi de ayrı bir önemi haizdir. Bu da ChatGPT-3.5'in bazı konularda ChatGPT-4'den daha güncel bilgi verdiğini göstermektedir.

2.6. Nikâh

2.6.1. İslam dini açısından müt'a nikâhı nedir? Bu uygulama caiz midir?

ChatGPT-4, Müt'a nikâhını “belirli bir süre için yapılan ve süre sonunda otomatik olarak sona eren bir evlilik anlaşması” şeklinde tanımladıktan sonra bu tür bir evlilik hakkında İslam mezhepleri arasında farklı görüşler olduğunu kaydetmektedir. Bu nikâhın Şî mezhepler tarafından kabul edildiği ve caiz olduğunu, Sünnî mezheplerin ise bu nikâh türünü genellikle haram telakki ettiklerini belirtmektedir. Dolayısıyla “müt'a nikâhı caiz mi” sorusuna verilecek cevabın kişinin tabi olduğu mezhebe göre değişkenlik arz edeceğini ifade etmektedir.⁵⁰

Din İşleri Yüksek Kurulu, müt'a nikâhını “aralarında dinî açıdan evlenme engeli bulunmayan bir erkekle bir kadının, erkeğin vereceği bir bedel karşılığında belirli bir süre karı-koca hayatı yaşamak üzere anlaşmaları” şeklinde tanımladıktan sonra Ehl-i sünnet âlimlerinin müt'a nikâhı uygulamasının haram kılındığı konusunda ittifak ettiklerini ve bu konuda görüş birliği (icmâ) olduğunu kaydetmektedir.⁵¹ Sünnî fıkıh mezhepleri yanı sıra Şî Zeydîyye ve İsmâilîyye fıkıh mezheplerine göre de müt'a nikâhı haramdır. Ca'ferîler'e göre ise müt'a nikâhı yapmaktır.⁵²

Yukarıda verilen bilgiler doğrultusunda ChatGPT-4'ün konu hakkında verdiği bilgilerin genel anlamda doğru olduğu, ancak müt'a nikâhının Şî mezhepler tarafından kabul edildiği yönündeki genellemesinin ise yanlış olduğu görülmektedir.

⁴⁸ Bk. Ek-19.

⁴⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Vergi, zekât yerine geçer mi?* (Erişim 22 Eylül 2023).

⁵⁰ Bk. Ek-20.

⁵¹ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - “Müt'a nikâhı” ne demektir, hükmü nedir?* (Erişim 22 Eylül 2023).

⁵² Şî mezheplerin müt'a nikâhı hakkındaki görüşleri için bk. Ahmet Ekinci, “Şî Mezhepler Arasında İhtilafı Bir Mesele: Müt'a Nikâhı”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 113-139.

2.6.2. Mahkeme kararıyla boşanma İslam hukukuna göre boşanma sayılır mı?

ChatGPT-4, İslam hukukunda boşanma genellikle bir kocanın eşinden boşanma kararı alması ve bu kararı açıkça ifade etmesi şeklinde gerçekleştiğini ve bunun genellikle “talak” adı verilen bir süreci içerdiğini belirtmektedir. Mahkeme kararlarıyla boşamanın İslam hukuku uygulamalarının bir parçası olduğunu ve genellikle kabul edildiğini kaydettikten sonra mahkeme kararının boşanmayı resmileştirebilmesi için genellikle belirli düzenlemelerin ve koşulların yerine getirilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Bu koşulların ise mahkemenin boşanma sürecinde adaleti sağlanması için genellikle nafaka ödemeleri, çocukların velayeti ve eşlerin mal varlıklarının bölünmesi gibi konuları içerdiğini belirtmektedir.⁵³

İslam hukuku kadına, kocasının arzu edilmeyen fiil ve davranışlarda bulunması, nafakasını temin etmemesi, evini terk etmesi, kendisinden haber alınmaması gibi durumlarda evliliğin sona erdirilmesi için mahkemeye başvurma hakkını vermektedir.⁵⁴ Din İşleri Yüksek Kurulu, mahkeme yoluyla boşanan eşlerin dinî hükümlere göre bir bâin talâkla boşanmış olduklarını ifade etmektedir.⁵⁵

Yukarıda verilen bilgiler doğrultusunda ChatGPT-4’ün konu hakkında verdiği bilgilerin genel anlamda doğru olduğu görülmektedir.

2.7. Yemin

2.7.1. İslam dinine göre yeminin kefareti nedir?

ChatGPT-4, İslam’da yeminin önemli bir durum veya eylemle ilgili olarak verilen söz veya taahhüt olarak görüldüğünü ve bir kişinin yaptığı yemini bozması durumunda genellikle yemin kefareti vermesi gerektiğini kaydetmektedir. Yemin kefaretinin ise on fakiri veya yoksulu duyurmak, bir köleyi azat etmek veya bu iki seçenek yerine getirilemiyorsa, üç gün oruç tutmak olduğunu kaydetmektedir.⁵⁶

Kur’ân’da şartlarına haiz yeminin bozulması durumunda gerekli olan kefaretin on fakiri doyurmak veya giydirmek ya da bir köle âzat etmek; Buna imkânı olmayanın ise üç gün oruç tutması gerektiği belirtilmektedir.⁵⁷

Konu hakkında ChatGPT-4 ve Din İşleri Yüksek Kurul Kararı karşılaştırıldığında her ikisinin de eksik bilgi verdiği görülmektedir. Nitekim Din İşleri Yüksek Kurulu yemin

⁵³ Bk. Ek-21.

⁵⁴ Halil İbrahim Acar, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Ensar yayınları, 2017), 267-268.

⁵⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Mahkeme kararıyla boşanan eşler, dinen de boşanmış olurlar mı?* (Erişim 22 Eylül 2023).

⁵⁶ Bk. Ek-22.

⁵⁷ el-Mâide 5/89.

kefaretinde köle azat etmeye yer vermezken⁵⁸ ChatGPT-4 on fakiri giydirmeye yer vermemektedir. Dolayısıyla ChatGPT-4’ün verdiği cevabın eksik olduğu görülmektedir.

2.8. Ceza Hukuku

2.8.1. İslam’a göre zina nedir ve zina yapana ne ceza verilir?

ChatGPT-4, zinayı “evli olmayan bir kişinin cinsel ilişkiye girmesi veya evli bir kişinin eşi dışında cinsel ilişkiye girmesi” şeklinde tanımladıktan sonra zinanın cezası hakkında mezhepler arasında farklı görüşler olabileceğini ancak genel olarak, zina suçunun belirlenmesi için oldukça yüksek standartların bulunduğunu ifade etmektedir. Zina iddiasını desteklemek için genellikle dört şahidin tanıklığının gerektiğini ve bu pratik bilginin uygulamayı zorlaştırdığını kaydetmektedir. Sünnî mezheplere göre evli bir kişinin zina yapmasının cezasının recm, bekârın cezasının ise yüz kırbaç olduğunu belirttikten sonra modern dönemde bu cezaların uygulanmasının Müslüman ülkelerde oldukça nadir olduğunu ve genellikle ciddi insan hakları endişeleriyle karşılaşıldığını kaydetmektedir.⁵⁹

Hanefîler zinayı, aralarında nikâh bağı veya şüphesi bulunmayan bir erkekle bir kadının normal yollardan cinsel ilişkiye girmesi şeklinde tanımlamaktadır. Diğer mezhepler ise zina tanımlarına anormal cinsel ilişkileri de eklemiştir. Zina suçunun tespiti ikrar veya dört erkeğin yapacağı şahitlikle sabit olur. Zina cezası, evli olanlar veya evlilik geçirenler için recm, bekârlar için ise yüz sopadır.⁶⁰

Verilen bilgiler doğrultusunda ChatGPT-4’ün konu hakkında mezhepler arasında farklı görüşler olabileceği yönündeki cevabı yanlış olmakla birlikte soruya genel anlamda doğru yanıt verdiği görülmektedir.⁶¹

2.9. İslam Miras Hukuku

2.9.1. İslam dinine göre ölenin borçlarını kim öder?

ChatGPT-4, İslam hukukuna göre bir kişi öldüğünde, borçlarının ödenmesinin öncelikli olduğunu, bu ödemenin miras paylaşımından önce yapılması gerektiğini ve ölünün borçları ödendikten sonra kalan malın mirasçılara dağıtılacağını belirtmektedir. Ancak ölen kişinin borçlarını ödeyecek kadar mal varlığı bulunmaması ve borcu ödenmek için miras bıraktığı mal varlığı yetersiz kalması durumunda alacakların geri kalan borcu genellikle affedileceği ve mirasçıların bu borcu ödeme yükümlülüğü olmayacağını kaydeder. Öte yandan mirasçı veya başka bir kişinin borcu ödemeyi gönüllü olarak kabul etmesi

⁵⁸ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Yemin keffâreti nasıl yerine getirilir?* (Erişim 22 Eylül 2023).

⁵⁹ Bk. Ek-23.

⁶⁰ Mevsilî, *el-Muhtâr*, 145; Kurtubî, *el-Kâfi fî fîkhi Ehli Medine*, 2/1070-1071; Nevevî, *el-Mecmu’*, 20/4 vd; İbn Kudâme, *el-Kâfi fî fîkhi'l-İmam Ahmed*, 4/85.

⁶¹ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Esen, “Zina”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

durumunda bunun kabul edilebileceği ve bunun takdir edilir bir davranış olduğuna da vurgu yapmaktadır.⁶²

GPT-3.5, İslam hukukuna göre bir kişinin ölmesi durumunda borçlarının ödenmesi gerektiğini ifade ettikten sonra ölen kişinin borçlarını, ölen kişinin mal varlığından yani bıraktığı mirasından ödenmesi gerektiğini şayet kalan mallar borcu karşılamazsa, mirasçılarının kalan borcu ödemekle sorumlu olduklarını kaydetmektedir.⁶³

Din İşleri Yüksek Kurulu, borçlu olarak ölen kişinin borçlarının teçhiz ve tekfinden sonra bıraktığı maldan ödenmesi gerektiğini belirtmektedir. Tereke, borçların tamamını ödemeye yetmemesi durumunda borçlar oranında alacaklılara bölüştürülür. Ödenmeyen borcu hak sahibi affetmedikçe hiç kimse affedemez.⁶⁴ Terekenin kapatamadığı ve kefil de bulunmayan borçlar, dünyevî hükümler bakımından düşer, artık hesap ahirete kalmıştır. Ancak vârislerin, ölenin borcunu ödemelerinin iyi bir davranış olacağı vurgulanmıştır.⁶⁵

Verilen bilgiler doğrultusunda ChatGPT-4’ün ölenin miras bıraktığı mal varlığı yetersiz kalması durumunda alacakların geri kalan borcu genellikle affedileceği yönünde verdiği bilgi ile ChatGPT-3.5’in kalan mallar borcu karşılamazsa, mirasçılarının kalan borcu ödemekle sorumlu oldukları yanıtının yanlış olduğu görülmektedir.

2.10. Tıp ve Sağlık

2.10.1. İslam dinine göre organ bağıışı yapmak caiz midir?

ChatGPT-4, organ bağıışı hakkında İslam hukukunda farklı görüşlerin bulunduğunu ve bazı âlimlerin organ bağıışını kabul ederken, diğer âlimlerin bu konuda daha çekingen davrandıklarını ifade etmektedir. Organ bağıışını destekleyen âlimlerin, İslam’ın insan hayatını koruma ve iyilik yapma ilkelerine vurgu yaptıklarını ve onlara göre organ bağıışıyla bir başkasının hayatının kurtarılabilceği veya yaşam kalitesinin önemli ölçüde artırılabilceği bu nedenle de organ bağıışının bu faydaları sağladığı sürece caiz olduğunu belirttiklerini kaydetmektedir. Öte yandan, bazı âlimlerin organ bağıışının, İslam hukukunun insan bedeninin dokunulmazlığına ve ölüye saygı prensiplerine aykırı olabileceğini, bunlar arasında bazı âlimlerin ise ölümden sonra bedene zarar verme veya insan organlarıyla “ticaret” yapma konusundaki endişelerini dile getirdiklerini ifade etmektedir.⁶⁶

ChatGPT-3.5, bazı İslam hukukçularının organ bağıışını daha temkinli ele aldıklarını ve onlara göre, organ naklinin bazı şartlar altında ve dikkatli bir şekilde gerçekleştirilmesi

⁶² Bk. Ek-24.

⁶³ Bk. Ek-25.

⁶⁴ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Borçlu olarak ölen kimsenin borcu nasıl ödenir?* (Erişim 22 Eylül 2023).; Kurul, *Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 475, 483.

⁶⁵ Hüseyin Esen, “İslam Hukukunda Ölümün Mâlî Hak ve Borçlara Etkisi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 9/1 (2005), 82.

⁶⁶ Bk. Ek-26.

halinde caiz olabileceğini savunduklarını ifade etmektedir. Örneğin; kişinin organını bağışlamak istemesi, bağışın gönüllü olması, organın alıcıya gerçekten fayda sağlaması, tıbbi etik ve yasal çerçeveye uygun olması gibi etkenlerin bu âlimler tarafından şart olarak görüldüğünü kaydetmektedir.⁶⁷

Din İşleri Yüksek Kurulu, zaruret halinin bulunduğu meslekî ehliyet ve dürüst uzman doktorlar tarafından tespit edilmesi, hastalığın bu yoldan tedavi edilebileceğine zann-ı galibinin bulunması, organ veya dokusu alınan kişinin, bu işlemin yapıldığı esnada ölmüş olması, şayet organ canlı bir insandan alınacaksa, bu organın, alınan kişide (donör) temel bir hayati fonksiyonu devre dışı bırakmaması, organ veya dokusu alınacak kişinin sağlığında buna izin vermiş olması veya hayatta iken aksine bir beyanı olmamak şartıyla yakınlarının rızasının sağlanması, alınacak organ veya doku karşılığında hiçbir şekilde ücret alınmaması, tedavisi yapılacak hastanın bu nakle razı olması ve bu işlemin devlet kontrolü altında yapılması şartıyla organ naklinin caiz olduğunu belirtmektedir.⁶⁸

Verilen bilgiler doğrultusunda ChatGPT'nin her iki versiyonu soruyu doğru yanıtlamakla birlikte ChatGPT-3.5'in konu hakkında daha detaylı bilgi verdiği görülmektedir.

2.10.2. İslam'da estetik ameliyat yaptırmak caiz mi?

ChatGPT-4, İslam hukukunda her konunun doğrudan belirli bir hükme bağlanmadığı durumların olabileceğini ve bu tür durumların İslam hukukunun genel ilkeleri çerçevesinde İslam hukukçuları tarafından analiz edilerek hükme bağlandığını kaydettikten sonra İslam hukukçularının estetik ameliyatı:

a. Tedavi amaçlı estetik ameliyatlar: Doğuştan bir deformasyonu düzeltmek, bir kazadan dolayı yüzünün veya bedeninin bir kısmını kaybeden birini tedavi etmek, ciddi sağlık sorunlarına yol açabilecek bir durumu düzeltmek için yapılan estetik ameliyatların İslam hukukçuları tarafından genellikle caiz görüldüğünü ve bu tür ameliyatların İslam'ın korumayı hedeflediği beş temel değerden biri olan “hayatın korunması” ilkesi çerçevesinde değerlendirildiğini kaydetmektedir.

b. Güzelleşme amaçlı estetik ameliyatlar: Sağlıkla ilgili herhangi bir ihtiyaç olmaksızın sırf güzellik için yapılan estetik ameliyatlar hakkında farklı yaklaşımlar olduğunu ifade ettikten sonra bazı İslam hukukçularının bu tür ameliyatları, Allah'ın yarattığı doğal şekli değiştirmek olarak gördüklerini ve bu ameliyatları genellikle haram veya en azından mekruh olarak nitelendirdiklerini kaydetmektedir. Ancak bazı İslam hukukçularının kişinin vücudu üzerindeki kontrol hakkı ve kişisel özgürlük gibi ilkeleri göz

⁶⁷ Bk. Ek-27.

⁶⁸ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Organ nakli ve bağışı caiz midir?* (Erişim 22 Eylül 2023); Konu hakkında fakihler arasındaki ihtilaflar için bk. İrfan İnce, “Organ Nakli”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007).

önünde bulundurarak, bu tür ameliyatları kimi şartlar altında caiz gördüklerini belirtmektedir.⁶⁹

Din İşleri Yüksek Kurulu, estetik ameliyatların genellikle dikkat çekmek, daha güzel görünmek veya tedavi amacına yönelik olduğunu, dikkat çekmek ve daha güzel görünmek amacıyla, yaratılıştan verilmiş olan özellik ve şekillerin değiştirilmesinin İslâm dininde, fitratı bozma kabul edilerek yasaklandığını kaydetmektedir. Öte yandan vücudun herhangi bir organında, insanlar tarafından yadırganan, insanın psikolojik olarak etkilenmesine sebep olabilecek, bir anormallik veya fazlalık bulunması durumunda bunun ameliyatla düzeltilmesinin bir tedavi işlemi olduğunu ve dinen caiz olduğunu belirtmektedir.⁷⁰

Bu bilgiler doğrultusunda ChatGPT-4’ün soruya verdiği yanıtın doğru olduğu görülmekle birlikte “Bazı İslam hukukçularının kişinin vücudu üzerindeki kontrol hakkı ve kişisel özgürlük gibi ilkeleri göz önünde bulundurarak, bu tür ameliyatları kimi şartlar altında caiz gördükleri” şeklinde verdiği bilginin doğruluğu teyit edilememiştir.

2.10.3. İslam dinine göre dövme yaptırmak haram mı?

ChatGPT-4, dövmenin İslam dinindeki durumu, farklı İslam âlimleri ve mezhepler arasında değişkenlik gösterebileceğini ancak genellikle kabul gören görüşün dövmenin haram olduğu yönünde olduğunu ifade etmekte ve bu görüşün hadislerde belirtilen bazı ifadelerle dayandırıldığını aktarmaktadır. Örnek olarak Sahîh-i Buhârî ve Sahîh-i Müslim’de yer alan hadislerde Hz. Muhammed’in dövme yaptırmayı yasakladığı ve dövme yaptıranları lanetlendiği ifadelerine yer vermektedir.⁷¹

ChatGPT-3.5, İslam dininde dövme yaptırmada İslam hukukçuları arasında farklı görüşlerin olduğu bunun sebebinin ise İslam’ın temel kaynakları olan Kur’an ve hadislerde dövme hakkında doğrudan bir hüküm bulunmamasından kaynaklandığını bu nedenle de dövme konusunda İslam’ın genel ilkelerine ve ahlaki değerlerine başvurulduğunu kaydetmektedir.⁷²

Din İşleri Yüksek Kurulu, vücuda iğneler batırılıp, açılan deliklere boyalı maddeler konularak yapılan dövmenin sağlık açısından zararlı olduğu gibi dinen de yasaklandığını kaydetmektedir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.), vücuda dövme yapmak, dişleri inceltmek seyrekleştirmek gibi ameliyeleri; yaratılışı değiştirmek, fitratı bozmak kapsamında

⁶⁹ Bk. Ek-28.

⁷⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları - Estetik Ameliyatın Dini Hükümü* (Erişim 22 Eylül 2023); Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Tedavi amacı taşımayan estetik operasyon yaptırmak caiz midir?* (Erişim 22 Eylül 2023).

⁷¹ Bk. Ek-29.

⁷² Bk. Ek-30.

değerlendirmiş ve bunu yapanların ve yaptıranların Allah'ın rahmetinden uzak olacağını bildirmiştir.⁷³

Verilen bilgiler doğrultusunda ChatGPT-4'ün sorulan soruya doğru cevap verdiği, ChatGPT-3.5 ise yanlış yanıt verdiği görülmektedir. Nitekim hadis kaynaklarında dövme hakkında yasaklamalar bulunmasına rağmen ChatGPT-3,5, konu hakkında hadislerde yasaklama bulunmadığını iddia etmektedir.

2.11. Zikir ve Kur'ân

2.11.1. İslam dinine göre mevlid okumanın hükmü nedir?

ChatGPT-4, mevlid okutma hakkında İslam âlimleri ve topluluklar arasında tartışmalar olabileceğine işaret ettikten sonra bazı İslam âlimlerinin mevlid okutmayı bir sünnet veya müstehab (tavsiye edilen) uygulama olarak kabul ettiğini ve onlara göre bu toplantıların toplumu bir araya getirdiği, İslami öğretileri teşvik ettiği Allah ve Peygamber'i anmanın bir yolu olduğunu ileri sürdüklerini belirtmektedir. Bazı İslam âlimlerinin ise mevlid okutmanın İslam'ın ilk dönemlerinde var olmadığını, bu nedenle bidat olduğunu ve dolayısıyla kaçınılması gerektiğini kaydetmektedir. Dolayısıyla mevlid okutmanın caiz olup olmadığına dair kesin bir yanıt vermenin zor olduğunu ve kesin bir yanıt için yerel bir İslam hukuku uzmanına veya âlimine danışmanın en iyisi olacağını belirtmektedir.⁷⁴

Din İşleri Yüksek Kurulu, mevlidin Allah'ı anmaya, O'na ve Hz. Peygamber'e (s.a.s.) olan sevgiyi dile getirmeye, insanların kaynaşmasına, manevî bir ortam oluşmasına ve dinî duyguların canlı tutulmasına vesile olduğunu belirtmektedir. Bu itibarla, dinî bir zorunluluk olarak görülmediği, anlam ve amacına uygun bir şekilde icra edildiği müddetçe mevlidin salih ameller içerisinde değerlendirilebileceğini kaydetmektedir.⁷⁵ Öte yandan mevlid kutlamalarının caizliği hususunda fakihler arasında tartışmalar bulunmaktadır.⁷⁶

Verilen bilgiler doğrultusunda ChatGPT-4'ün konu hakkında doğru yanıt verdiği görülmektedir.

2.12. Ticari Hayat

2.12.1. İslam hukukuna göre sigorta-kasko caiz mi?

ChatGPT-4, İslam hukukunda sigorta ve kaskonun caiz olup olmadığı konusunda farklı görüşler mevcut olduğunu ve İslam hukukunda “garar” (belirsizlik) ve “riba” (faiz) yasağının sigorta sözleşmelerinin İslami uygunsuzluğuna ilişkin tartışmaların merkezinde

⁷³ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Dövme yaptırmak caiz midir?* (Erişim 22 Eylül 2023); Rahmi Yaran, “Dövme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

⁷⁴ Bk. Ek-31.

⁷⁵ Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Mevlid-i Şerif okumanın dinî hükmü nedir?* (Erişim 22 Eylül 2023); Ahmet Özel, “Mevlid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004).

⁷⁶ Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Ahmet Özel, “Mevlid: Tarihi ve Dinî Hükmü”, *DÎVÂN: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12 (2002), 243-246.

yer aldığını belirtmektedir. İslam hukukunda belirsizlik (garar) içeren sözleşmelerin genellikle yasak olduğunu ve bazı İslam âlimlerine göre sigorta sözleşmelerinde de belirsizlik unsuru bulunduğunu dolayısıyla bu tür sözleşmelerin haram olduğunu belirttiklerini kaydetmektedir. Bu belirsizliğin ise sigorta primlerinin karşılığında ne alınacağını oluşturduğunu kaydetmektedir. Bazı İslam âlimlerinin ise geleneksel sigorta sözleşmelerinin faiz içerdiğini ve bu nedenle haram olduğunu ifade ettikten sonra bu durumun sigorta şirketinin yatırım yaptığı ve bundan elde ettiği faiz gelirlerini kullanmaları durumunda söz konusu olacağını belirtmektedir. Bununla birlikte, son yıllarda İslami finans sektöründe büyük bir gelişme olduğunu ve birçok İslami sigorta (Takâful) şirketi, garar ve riba unsurlarını çıkarmak için alternatif sigorta modelleri sunduklarını da kaydetmektedir.⁷⁷

ChatGPT-3.5: İslam hukukçuları arasında sigorta ve kasko gibi finansal hukuki sorunlar konusunda farklı görüşler bulunduğunu kaydettikten sonra bazı İslam hukukçularının sigorta ve kaskonun İslam hukukuna göre uygun olduğunu savduklarını belirtmektedir. Bu görüşe göre, sigorta ve kasko gibi finansal ürünlerin, risklerin dağıtımına ve olası zararların karşılanmasına yönelik önlemler olduğunu sigortanın kazalar, hastalıklar, doğal afetler gibi beklenmedik olaylara karşı maddi güvence sağlayarak riskin paylaşılmasına dayandırıldığını kaydetmektedir. Diğer İslam hukukçularına göre ise sigorta ve kaskonun bazı yönlerinin İslam hukukuna uygun olmadığını savduklarını ifade etmektedir. Bu görüşe göre sigorta ve kasko gibi finansal ürünlerde geleneksel sigorta modellerinde faiz veya kumar benzeri unsurlar yer almaktadır. Ayrıca bazı sigorta türlerinde sunulan poliçelerin, zarar durumunda tazminat almanın garantisini olarak değerlendirildiği ve bunun garar (belirsizlik) prensibine aykırı olduğunu kaydetmektedir.⁷⁸

Din İşleri Yüksek Kurulu'nun konu hakkında verdiği detaylı bilgiler⁷⁹ göz önünde bulundurulduğunda ChatGPT'nin her iki versiyonunun birbirini tamamlar nitelikte soruya özet mahiyetinde doğru yanıtlar verdiği görülmektedir.

2.13. Kılık Kıyafet ve Süslenme

2.13.1. İslam dinine göre erkeğin ipek elbise giymesi haram mı?

ChatGPT-4, İslam dininde ipek elbise giymenin haram olup olmadığı konusunda çeşitli görüşler olduğunu ancak en yaygın kabul gören görüşün, erkeklerin ipek giymelerinin genellikle haram olduğunu belirtmektedir. Bu görüşü savunanların Sahîh-i Buhârî ve Sahîh-i Müslim gibi hadis kaynaklarında geçen Hz. Peygamber'in ipek kıyafeti erkeklere haram kıldığı yönündeki rivayetleri delil olarak kullandıklarını ifade etmektedir.

⁷⁷ Bk. Ek-32.

⁷⁸ Bk. Ek-33.

⁷⁹ Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları - Sigortanın Dini Hükümü* (Erişim 22 Eylül 2023).

Bu yasağın altında genellikle, ipek giysilerin dünya hayatının lükslerine aşırı düşkünlüğe teşvik etme potansiyeli olduğu ve genellikle kadınlara özgü olan bir şeyi kullanmanın uygun olmadığı düşüncesinin yattığını kaydetmektedir. Ancak, konu hakkında farklı görüş ve yorumların olduğunu bazı âlimlerin ipek içeren kıyafetlerin bir kısmının giyilebileceğini ve tedavi amaçlı erkeklerin ipek giymelerinin genellikle caiz görüldüğünü belirtmektedir.⁸⁰

ChatGPT-3.5, İslam dininde erkeklerin ipek elbise giymesi hakkında İslam hukukçuları arasında farklı görüşlerin bulunduğunu bunun nedeninin ise ipek elbise giyme konusunda Kur’an ve hadislerde doğrudan bir haramlık ifadesinin bulunmaması olduğunu ifade etmektedir. Bazı İslam hukukçularına göre ipek elbise giymenin erkekler için genel olarak caiz olduğunu nitekim ipek elbise giyilmesinin genellikle sıradan bir süslenme veya konfor amacı taşıdığı ve aşırıya gitmeden gösteriş yapmadan ipek elbise giyilmesinin İslam’ın ahlaki değerlerine uygun olduğunu ifade etmektedir.⁸¹

Din İşleri Yüksek Kurulu, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) altın ve ipeğin, ümmetinin erkeklerine haram, kadınlarına helal kıldığını dolayısıyla erkeklerin sadece ipekten mamul elbise vb. giysiler giymesi caiz olmadığını kaydetmektedir. Ayrıca başka elbisesi olduğu halde bir erkeğin ipek elbise ile namaz kılmasının mekruh olmakla birlikte geçerlidir olduğunu da ifade etmektedir.⁸²

ChatGPT-4, ipek giymeyi yasaklayan hadisler olduğunu belirtirken ChatGPT-3.5’in konu hakkında yasaklayıcı ayet ve hadis bulunmamasından dolayı ipek elbise giyme hakkında farklı görüşlerin bulunduğunu iddia etmesi yanlıştır. Öte yandan ChatGPT-3.5’in bazı İslam hukukçularına göre ipek elbise giymenin erkekler için genel olarak caiz olduğu iddiası da doğru değildir. Nitekim yapılan araştırmalar sonucunda bu görüşü savunan herhangi bir fakihe ulaşılamamıştır.

2.13.2. Erkeğin altın takması caiz mi?

ChatGPT-4, çoğu İslam âliminin erkeklerin altın takı takmasının haram olduğunu belirttiklerini ve bu görüşlerini de Kur’an ve hadise dayandırdıklarını ifade etmektedir. Nitekim Sahîh-i Buhârî’de, Hz. Muhammed’in altın takmayı ve ipek giymeyi erkekler için haram kıldığı ve bu yasağın altında, altın ve ipek giysilerin dünya hayatının lükslerine aşırı düşkünlüğe teşvik etme potansiyelinin bulunması ve bunların genellikle kadınlara özgü olduğu düşüncesi yattığını kaydetmektedir. Ancak, tüm İslam âlimleri bu konuda hemfikir olmadığını özellikle Şiîlerin İslam’da, erkeklerin altın takı takmasının haram olduğu görüşünün genellikle kabul edilmediğini ifade etmektedir. Onlara göre altın takı ve ipek

⁸⁰ Bk. Ek-34.

⁸¹ Bk. Ek-35.

⁸² Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - İpek elbise veya ipek kravatla namaz kılmak caiz midir?* (Erişim 22 Eylül 2023); Yunus Vehbi Yavuz, “İpek (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020).

elbise, lüks ve gösteriş unsuru olarak kullanılmadığı sürece erkeklere haram olmadığını savunduklarını belirtmektedir.⁸³

ChatGPT-3.5, erkeğin altın takı takması konusunda İslam hukukçuları arasında farklı görüşlerin olmasının sebebi olarak İslam’ın temel kaynakları olan Kur’an ve hadislerde altın takılmasına dair doğrudan bir yasaklamanın bulunmamasını göstermektedir.⁸⁴

Din İşleri Yüksek Kurulu da zaruret olmadıkça erkeklerin altın takı takmasının Hz. Peygamber tarafından yasaklandığını ifade etmektedir.⁸⁵

ChatGPT-4, konu hakkında hadis olduğunu belirtirken ChatGPT-3.5, konu hakkında hadis bulunmadığını iddia etmektedir.

Sonuç

Yapay zekâ, insan zekâsı ile yerine getirilebilen işler için akıllı, yararlı ve stabil makinalar üretmeyi hedeflemektedir ve son 20 yılda büyük ilerleme kat ettiği görülmektedir. Bu yolda insan beynini taklit etmek üzere, sinir ağlarına benzer bir yapı ile kurulan *derin öğrenmenin* yapay zekânın gelişimine katkısının çok büyük olduğu görülmektedir.

Çalışma konumuz olan ChatGPT, günümüze değin ortaya konulan dil işleme modellerinin en yaygın ve en başarılı olanlarından. ChatGPT’nin ve diğer dil işleme modellerinin sürekli kendilerini yeniledikleri ve hata oranlarını minimize etmeye çalıştıkları görülmektedir. Bu durum, birçok konuda bilgi edinmek için bir kaynak olarak ChatGPT’yi tercih edilir hale getirmiştir.

ChatGPT, fıkıhla ilgili soruları yanıtlarken Kur’an, Hadis, fıkıh kitapları, akademik ve bilimsel makaleler ile resmi fetva kurul kararlarını kaynak aldığı iddia etse de ChatGPT’ye yöneltilen soruların hiçbirinde Kur’an’ı referans almadığı sadece üç sorunun yanıtında sünnete atıfta bulunduğu tespit edilmiştir. Kanaatimize göre ChatGPT’nin fıkıhla ilgili kullandığı kaynaklar Kur’an, sünnet ve fıkıh eserlerinden ziyade akademik ve bilimsel makaleler, resmi fetva kurul kararları ile internet ortamında var olan bilgilerdir. Nitekim vergi zekat ilişkisine dair soruda güncel uygulamalara vurgu yapması, zina cezasına dair verdiği cevapta Müslüman ülkelerde zina cezasının oldukça nadir olduğunu ve genellikle ciddi insan hakları endişeleriyle karşılaşıldığını belirtmesi, estetik ameliyat ile erkeğin altın takı takması konusunda kişinin kendi içsel vicdanına başvurmasını önermesi ve yemin kefaretinde köle azat edilmesi konusunda bu cezanın modern zamanlarda genellikle uygulanabilir olmadığını, köleliğin çoğu yerde yasadışı olduğunu kaydetmesi ChatGPT’nin genellikle güncel kaynaklardan beslendiğini göstermektedir.

⁸³ Bk. Ek-36.

⁸⁴ Bk. Ek-37.

⁸⁵ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kurul, *Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar*, 529.

ChatGPT, fıkıhla alakalı verdiği bilgilerin eğitim verileriyle sınırlı olduğunu, belirli bir kaynak sıralaması yapmadığını ve belirli bir kaynağı diğerinden daha çok öne çıkarmayı tercih etmediğini açık bir şekilde belirtmektedir. Dolayısıyla ChatGPT'nin fıkıhla alakalı verdiği bilgileri ne denli güvenilir kaynaklardan elde ettiği ve hangi kaynaklardan bilgi aktardığı net olarak bilinmemektedir. Nitekim ChatGPT, kendisinin bir yapay zekâ modeli olduğunu ve kaynakları doğrudan referans vererek veya alıntı yaparak kullanmadığını ifade etmektedir.

ChatGPT'nin fıkıhla ilgili verdiği bilgilerin genellikle genel ve özet bilgiler olduğu, konu hakkında net bilgiler sunmadığı görülmektedir. Bununla birlikte bazı sorulara verdiği cevaplarda az da olsa detaylı ve net bilgiler de verdiği gözlemlenmektedir.

ChatGPT'nin kendisine yöneltilen fıkıh sorularına verdiği cevapları hangi mezhebe göre verdiği de net değildir. Nitekim ChatGPT, kendisinin belirli bir İslam mezhebine ait olmadığını, verdiği bilgileri çeşitli kaynaklardan ve tüm İslam mezheplerini kapsayan bir bakış açısıyla sunduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte sorduğumuz soruların cevaplarını genellikle Hanefi mezhebine göre verdiği ve bazen konu hakkında dört mezhebin görüşlerine de atıf da bulunduğu görülmektedir. Bu cevaplarda çok az da olsa konu hakkında Şîî fıkıh mezheplerinin görüşüne de yer vermektedir.

ChatGPT, kendisinin bilgi sağlama konusunda yüksek bir doğruluk düzeyine sahip olduğunu belirttikten sonra verdiği bilgilerin doğruluk düzeyini on üzerinden 8-9 aralığında değerlendirmektedir. Ancak bu durumun İslam hukuku gibi konularda geçerli olmadığını ifade ederek kesin bir yanıt almak için yerel bir İslam hukuku uzmanına veya âlimine danışmayı önermektedir. Yapılan araştırma sonucu ChatGPT'nin fıkıhla ilgili verdiği yanıtların doğruluk oranının on üzerinde 4-5 aralığında değerlendirilmesinin yerinde olacağı kanaatine ulaşılmıştır. Nitekim verdiği yanıtların çoğunluğunun kesin ve net bilgi içermediği konu hakkında genel malumat ve yanlış bilgiler verdiği diğer yandan bazı sorulara verdiği cevapların net ve doğru olduğu da görülmektedir.

ChatGPT, kendisine yöneltilen fıkıh sorularını yanıtlarken genellikle her meselede konu hakkında mezhepler ve âlimler arasında görüş ayrılıkları bulunabileceğine özellikle Şîî mezhepleri ile bazı Sünnî mezheplerin arasında farklı görüşler olabileceğine vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla doğru bilgiye ulaşmak için her zaman yerel bir İslam hukuku uzmanına veya alimine uyulmasını tavsiye etmektedir. ChatGPT, bunu yaparak verdiği bilgilerin belli bir mezhebin görüşü olabileceğini, diğer mezheplerin konu hakkında farklı görüşlerinin bulunabileceğine işaret etmektedir. Nitekim ChatGPT soruları cevapladıktan sonra “Unutmayın ki bu bir genel rehberdir ve ayrıntılar farklı İslam alimlerinin, mezheplerin ve toplulukların görüşlerine göre değişebilir.” kaydını koymaktadır. Bu durum aynı zamanda ChatGPT'nin fıkıh meselelerinde verdiği yanıtların kesin olmadığını da göstermektedir. Hemen hemen verdiği her yanıtın sonuna “kesin bir yanıt almak için, yerel

bir İslam hukuku uzmanına veya alimine başvurun” şeklinde tavsiyede bulunması bu tespitimizi doğrular niteliktedir.

ChatGPT’nin iki versiyonu arasında karşılaştırma yapıldığında farklı cevaplar verdikleri görülmektedir. Örneğin; erkeğin altın takı takması, ipek elbise giymesi ve vücuduna dövme yaptırmasına dair konularda ChatGPT-4, konu hakkında yasaklayıcı hadislerin bulunduğunu ifade ederken ChatGPT-3.5, konu hakkında hadis olmadığını belirtmektedir. Bu da ChatGPT-4’ün gelişiminin daha iyi olduğunu göstermektedir. Diğer yandan ChatGPT-4’ün verdiği bazı yanıtların yanlış olmasına rağmen ChatGPT-3.5’in verdiği cevapların doğru olması ve yine ChatGPT-3.5’in verdiği bazı yanıtlarda konu hakkında güncel uygulamalara atıfta bulunması ChatGPT-4’ün her meselede bir önceki sürümünden daha iyi olmadığını ve yeterli düzeye ulaşamadığını göstermektedir. Bu noktada ChatGPT’nin bağlama göre verdiği cevabın değişebildiğini ya da “halüsinasyon” ismi verilen uydurma ya da yanlış bilgileri zaman zaman çok özgüvenli bir üslupla sunduğunu da ifade etmek gerekmektedir.

Yapılan araştırma sonucu gerek ChatGPT-3.5’in gerekse ChatGPT-4’ün fıkhi meseleler hakkında yeteri düzeyde doğru ve net bilgilere sahip olmadığı, fıkıhla ilgili sorulara verdiği yanıtların ihtiyatla karşılanması ve bunların teyit edilmesinin gerekli olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu bağlamda ChatGPT’nin fıkıh konularında henüz yeterli seviyeyi yakalayamadığı anlaşılmaktadır. ChatGPT’in bundan sonraki sürümlerinde veri havuzuna güncel çalışmalardan ziyade asıl kaynakların entegre edilmesi onun verdiği cevaplardaki eksiklikleri ciddi bir oranda iyileştirecektir.

Kaynakça

- Acar, Halil İbrahim. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Ensar yayınları, 1. Basım, 2017.
- Çelik, Ahmet Faruk - Emre, Taha. “Şeyhülislam Fetva Mecmualarındaki Benzerlik Oranlarının Tespitinde Yeni Bir Yöntem Arayışı Olarak Yapay Zekâ'nın Kullanılması”. Burdur, 2022.
- (DİB), Diyanet İşleri Başkanlığı. *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Sabah namazı imsak vaktinin girmesiyle kılınabilir mi?* Erişim 12 Eylül 2023. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/131/sabah-namaz-imsak-vaktinin-girmesiyle-kilnabilir-mi>
- (DİB), Diyanet İşleri Başkanlığı. *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - İkinci namazının vakti ne zaman başlar ve ne zaman sona erer?* Erişim 10 Eylül 2023. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/133/ikinci-namazinin-vakti-ne-zaman-baslar-ve-ne-zaman-sona-erer>
- (DİB), Diyanet İşleri Başkanlığı. *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Akşam namazı ne zamana kadar kılınır?* Erişim 20 Eylül 2023. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/134/aksam-namaz-ve-zamana-kadar-kilnir>
- (DİB), Diyanet İşleri Başkanlığı. *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Yatsı namazı ne zamana kadar kılınabilir?* Erişim 10 Eylül 2023. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/135/yatsi-namaz-ve-zamana-kadar-kilnabilir>
- (DİB), Diyanet İşleri Başkanlığı. *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Namazlar cem edilmek (birleştirilmek) suretiyle kılınabilir mi?* Erişim 22 Eylül 2023. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/139/namazlar-cem-edilmek-birlestirilmek-suretiyle-kilnabilir-mi>
- (DİB), Diyanet İşleri Başkanlığı. *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Cemaatle namaz kılmanın hükmü nedir?* Erişim 22 Eylül 2023. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/250/cemaatle-namaz-kilmanin-hukmu-nedir>
- (DİB), Diyanet İşleri Başkanlığı. *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Oruç tutulması yasak olan günler hangileridir?* Erişim 22 Eylül 2023. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/475/oruc-tutulmasi-yasak-olan-gunler-hangileridir>
- (DİB), Diyanet İşleri Başkanlığı. *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Orucu bozup hem kaza hem de kefâret gerektiren durumlar nelerdir?* Erişim 22 Eylül 2023. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/478/orucu-bozup-hem-kaza-hem-de-kefarete-gerektiren-durumlar-nelerdir>
- (DİB), Diyanet İşleri Başkanlığı. *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Kusmak orucu bozar mı?* Erişim 22 Eylül 2023. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/516/kusmak-orucu-bozar-m%C4%B1>
- (DİB), Diyanet İşleri Başkanlığı. *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Orucu kasten bozmanın hükmü nedir?* Erişim 26 Ekim 2023. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/516/kusmak-orucu-bozar-m%C4%B1>

Ara/526/orucu-kasten-bozmanin-hukmu-nedir

- (DİB), Diyanet İşleri Başkanlığı. *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Vergi, zekât yerine geçer mi?* Erişim 22 Eylül 2023. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/421/vergi-zekat-yerine-gecer-mi>
- (DİB), Diyanet İşleri Başkanlığı. *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - “Müt’a nikâhı” ne demektir, hükmü nedir?* Erişim 22 Eylül 2023. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/822/muta-nikahi-ne-demektir-hukmu-nedir>
- (DİB), Diyanet İşleri Başkanlığı. *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Mahkeme kararıyla boşanan eşler, dinen de boşanmış olurlar mı?* Erişim 22 Eylül 2023. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/865/mahkeme-karariyla-bosanan-esler-dinen-de-bosanmis-olurlar-mi>
- (DİB), Diyanet İşleri Başkanlığı. *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Yemin keffâreti nasıl yerine getirilir?* Erişim 22 Eylül 2023. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/736/yemin-keffareti-nasil-yerine-getirilir>
- (DİB), Diyanet İşleri Başkanlığı. *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Borçlu olarak ölen kimsenin borcu nasıl ödenir?* Erişim 22 Eylül 2023. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/1071/borclu-olarak-olen-kimsenin-borcu-nasil-odenir>
- (DİB), Diyanet İşleri Başkanlığı. *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Organ nakli ve bağışi caiz midir?* Erişim 22 Eylül 2023. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/993/organ-nakli-ve-bagisi-caiz-midir>
- (DİB), Diyanet İşleri Başkanlığı. *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları - Estetik Ameliyatın Dini Hükmü.* Erişim 22 Eylül 2023. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/2945/estetik-ameliyatini-dini-hukmu;>
- (DİB), Diyanet İşleri Başkanlığı. *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Tedavi amacı taşımayan estetik operasyon yaptırmak caiz midir?* Erişim 22 Eylül 2023. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/Karar/38674/tedavi-amaci-tasimayan-estetik-operasyon-yaptirmak-caiz-midir>
- (DİB), Diyanet İşleri Başkanlığı. *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Dövme yaptırmak caiz midir?* Erişim 22 Eylül 2023. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/1000/dovme-yaptirmak-caiz-midir>
- (DİB), Diyanet İşleri Başkanlığı. *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Mevlid-i Şerif okumanın dinî hükmü nedir?* Erişim 22 Eylül 2023. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/791/mevlid-i-serif-okumanin-dini-hukmu-nedir>.
- (DİB), Diyanet İşleri Başkanlığı. *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları - Sigortanın Dini Hükmü.* Erişim 22 Eylül 2023.

- <https://kurul.diyaret.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/3656/sigortanin-dini-hukmu> (DİB), Diyanet İşleri Başkanlığı. *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı - İpek elbise veya ipek kravatla namaz kılmak caiz midir?* Erişim 22 Eylül 2023. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/1035/ipek-elbise-veya-ipek-kravatla-namaz-kilmak-caiz-midir>
- Doğan, Ferdi - Türkoğlu, İbrahim. “Derin Öğrenme Modelleri ve Uygulama Alanlarına İlişkin Bir Derleme”. *Dicle Üniversitesi Mühendislik Fakültesi* 10/2 (2019), 409-445.
- Domingos, Pedro. “A Few Useful Things to Know about Machine Learning”. *Association for Computing Machinery* 55/10 (Ekim 2012), 78-87. <https://doi.org/10.1145/2347736.2347755>
- Ekinci, Ahmet. “Şiî Mezhepler Arasında İhtilafı Bir Mesele: Müt’a Nikâhı”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 113-139.
- Esen, Hüseyin. “İslam Hukukunda Ölümün Mâlî Hak ve Borçlara Etkisi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 9/1 (2005), 55-86.
- Esen, Hüseyin. “Zina”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/440-444. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Hâdî-İlelhak, Yahya b. Hüseyin. *Kitâbü’l-ahkâm fi’l-helâl ve’l-harâm*. thk. Murtazâ b. Zeyd Mahatvarî. 2 Cilt. San’a: Mektebetü Bedr, 2. Basım, 2014.
- İbn Bâbeveyh, Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *Men lâ yahduruhü’l-fakîh*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü’l-A’lemî li’l-Metbûat, 1. Basım, 1406.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Kahire, 1968.
- İbn Kudâme, Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed. *el-Kâfî fi fikhi’l-İmam Ahmed*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1414.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2004.
- İnce, İrfan. “Organ Nakli”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/373-375. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- İnik, Özkan - Erkan, Ülker. “Derin Öğrenme ve Görüntü Analizinde Kullanılan Derin Öğrenme Modeller”. *Gazi Osman Paşa Bilimsel Araştırma Dergisi (GBAD)* 6/3 (2017), 85-104.
- Kâdı Nu’mân, Nu’mân b. Ebî Abdillâh Muhammed b. Mansûr. *Deâimü’l-İslâm*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü’l-A’lemî li’l-Metbûat, 1. Basım, 2014.
- Kâdı Nu’mân, Nu’mân b. Ebî Abdillâh Muhammed b. Mansûr. *İktisâr*. Beyrut: Dâru’l-Evdâ’, 1. Basım, 1416.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed. *Bedâiu’s-sanâi’ fi tertîbi’s-şerâi’*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986.
- Kurtubî, Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-Kâfî fi fikhi Ehli Medine*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü’r-Risâle el-Hadîse, 2. Basım, 1400.

- Kurul. *Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar*. Ankara: TDV Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd. *el-Muhtâr*. Konya: Tekin Kitapevi, 2. Basım, 2014.
- Nevevî, Ebû Zekariyya Muhyiddin b. Şeref. *el-Mecmu' şerhü'l-Mühezzeb*. 20 Cilt. Dâru'l-Fıkr, ts.
- Özel, Ahmet. “Mevlid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/475-479. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Özel, Ahmet. “Mevlid: Tarihi ve Dinî Hükümü”. *DÎVÂN: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12 (2002), 235-246.
- Panuu, Avneet. “Artificial Intelligence and its Application in Different Areas”. *International Journal of Engineering and Innovative Technology (IJEIT)* 4/10 (2015), 79-84.
- Pouyanfar, Samira vd. “A Survey on Deep Learning: Algorithms, Techniques, and Applications”. *Association for Computing Machinery* 51/5 (Eylül 2019), 1-36. <https://doi.org/10.1145/3234150>
- Sahnûn, Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvene*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410.
- Vaswani, Ashish vd. “Attention Is All You Need”. *31st Conference on Neural Information Processing Systems (NIPS 2017)*. 1-15, 2017.
- (WIKI), Wikipedia. *ImageNet*. Erişim 07 Mayıs 2023. <https://en.wikipedia.org/wiki/ImageNet>
- (WIKI), Wikipedia. *OpenAI*. Erişim 07 Mayıs 2023. <https://en.wikipedia.org/wiki/OpenAI>
- Yaran, Rahmi. “Dövme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/521-522. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yavuz, Yunus Vehbi. “İpek (Fıkıh)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/365-366. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Yılmaz, Atınç. *Yapay Zeka*. İstanbul: İnkılap Yayınevi Yayın San, 2020.
- Yurtseven, Muhammet. “İslamî Finans Alanında Yapay Zeka İle Tasarlanmış Fetva Uygulamaları: “Robo Shariah Advisor ve Smart Mufti Örneği”. Burdur, 2022.

EKLER

Ek-1

İslam hukukuna dair konularda hangi kaynakları kullanıyorsun

Ben, OpenAI tarafından eğitilmiş bir dil modeliyim ve çok sayıda kitap, makale kaynaklardan bilgileri öğrenmek için eğitim aldım. İslam hukuku ile ilgili bilgileri genellikle aşağıdaki türde kaynaklara dayanırım:

1. Kur'an: İslam'ın kutsal kitabı ve İslam hukukunun temelini oluşturur.
2. Hadisler: Peygamber Muhammed'in sözleri, davranışları ve onaylamalarıdır.
3. Fıkıh ve Tefsir Kitapları: İslam hukuku ve Kur'an'ın yorumu hakkında detaylı bilgiler sağlarlar.
4. Akademik Araştırmalar: İslam hukuku üzerine yapılan akademik ve bilimsel araştırmalar.
5. İslam Alimlerinin ve Dini Otoritelerin Görüşleri: Çeşitli İslam alimleri ve dini otoriteler tarafından verilen fetvalar ve yorumlar.

Bu geniş kaynak yelpazesi, İslam hukuku hakkındaki bilgilerimin genel olarak kapsamlı olmasını sağlar. Ancak, her zaman belirttiğim gibi, ben bir yapay zeka modeliyim ve kişisel dini tavsiye vermek için, hukuku uzmanına veya alimine danışmanızı öneririm.

Ek-2

kaynak sıralamasını nasıl yapıyorsunuz

Bir dil modeli olarak, bilgileri çeşitli kaynaklardan çıkarırım ve bunları bir konu hakkında sunarken kullanırım. Bu bilgilerin eğitim verilerimde yer almasına bağlıdır. Ancak kaynak sıralaması yapmam veya belirli bir kaynağı diğerinden daha çok tercih etmem.

Benim amacım, sağlamakta olduğum bilgilerin doğru ve dengeli olmasını sağlamaktır. Bunun için, genellikle, güvenilir ve kabul görmüş kaynaklardan gelen bilgilere dayanarak bir konunun genel anlamında ne olduğunu anlatmaya yardımcı olur. Ancak, belirli bir konu hakkında zeka modeliyim ve kaynakları doğrudan referans vererek veya kullanmam.

Kısacası, belirli bir konu üzerinde bilgi sağlarken, çeşitli kaynaklardan elde edilen bilgileri kullanırım ve bunları genellikle eğitim verilerimde bulunan geniş ve çeşitli metinlerle desteklerim. Ama belirli bir kaynak sıralaması yapmam.

Ek-3

Verdiğin bilgileri daha çok hangi mezhep üzerinden veriyorsun?

Ben bir yapay zeka modeliyim ve belirli bir İslam mezhebine ait değilim. Bilgilerimi çeşitli kaynaklardan ve tüm İslam mezheplerini kapsayan bir bakış açısından sunarım. Bu, Hanefi, Maliki, Şafii, Hanbeli, Jaferi ve diğerleri dahil olmak üzere Sünni ve Şii mezheplerini içerir.

Bununla birlikte, bazı konuların yorumları mezheplere göre önemli ölçüde farklılık gösterebilir. Bu durumlarda, genellikle bu farklılıkları belirtmeye çalışırım. Ancak, belirli bir mezhebin görüşünü öğrenmek istiyorsanız, yerel bir İslam alimi veya hukuk uzmanına danışmanızı öneririm. Onlar belirli bir mezhebin öğretileri ve yorumları hakkında daha derinlemesine bilgi sağlayabilirler.

Ek-4

Verdiğin bilgilerin doğruluğunu on üzerinden değerlendirecek olursan kaç puan verirsin?

Ben, OpenAI tarafından eğitilmiş bir dil modeliyim ve genel bilgiler, veriler ve olgular üzerine eğitim aldım. Bilgi sağlama konusunda yüksek bir doğruluk düzeyine sahibim ve genel olarak bilgilerimin doğruluk seviyesini 8-9/10 olarak değerlendiririm. Ancak, belirtmek önemlidir ki, ben bir yapay zekayım ve kesin veya kişisel tavsiye verme yeteneğim sınırlıdır.

Her ne kadar bilgilerim genellikle güvenilir olsa da, özellikle dini konular, hukuk, tıp gibi spesifik ve karmaşık konularda, son bilgiyi almak veya kişisel tavsiye almak için bir uzmana danışmanızı her zaman en iyisi olacaktır. İslam hukuku gibi konularda özellikle, bilgiler farklı alimler, mezhepler, ve topluluklar arasında değişiklik gösterebilir. Bu nedenle, belirli bir konuda kesin bir yanıt almak için yerel bir İslam hukuku uzmanına veya alimine danışmanızı öneririm.

Ek-5

Mestler üzerine mesnetmek caiz mi?

Mestler üzerine mesnetmek, yani mest giyen bir kişinin mestlerinin üzerine istak elle sıvazlanması, belirli koşullar altında İslam'da kabul edilir.

Bir kişinin mestler üzerine mesnetmesi için aşağıdaki şartların yerine getirilmiş olması gereklidir:

1. Mestlerin abdestliken giyilmesi: Bu, mestleri giyen kişinin abdestli olması gerektiği anlamına gelir. Eğer mestler abdestsizken giyildiyse, mestler üzerine mesnetmek kabul edilmez.
2. Mestlerin belirli özelliklere sahip olması: Mestlerin genellikle ayakları tamamen kaplaması ve yürürken kullanılabilecek durumda olması gereklidir.
3. Mesnetmenin belirli bir süreyle sınırlı olması: Sünni mezhepleri arasında bu sürenin ne kadar olduğu konusunda farklılıklar vardır. Hanefi mezhebine göre, seyahatte olan bir kişi üç gün ve üç gece, seyahatte olmayan bir kişi ise bir gün ve bir gece mestler üzerine mesnetebilir.

Bu konuda İslam alimleri ve mezhepler arasında görüş ayrılıkları bulunabilir. Özellikle Şii mezhepleri ve bazı Sünni mezhepleri mestler üzerine mesnetmeyi kabul etmeyebilir. Her zaman yerel bir İslam hukuku uzmanına veya alimine danışmanızı tavsiye ederim.

Ek-6

Şafii mezhebine göre, vücuttan çıkan kan genellikle abdesti bozar mı?

Şafii mezhebine göre, vücuttan çıkan kan genellikle abdesti bozar. Bu, yara kanaması, burun kanaması veya diş etinden gelen kan dahil olmak üzere vücuttan çıkan her türlü kan için geçerlidir.

Bu durum, Şafii mezhebinin Hanefi, Maliki ve Hanbeli mezheplerinden biraz farklıdır. Hanefi mezhebine göre, vücuttan çıkan küçük miktarda kan abdesti bozmazken, Maliki ve Hanbeli mezhepleri konuyu biraz daha geniş bir perspektiften ele alır ve kanın miktarına ve kaynağına bağlı olarak farklı hükümler uygular.

Her durumda, konunun detaylarına ve belirli bir duruma çerçevesine bağlı olarak farklı görüşler olabilir. Kesin bir yanıt almak için yerel bir İslam hukuku uzmanına veya alimine danışmanızı öneririm.

Çınar-Ekinci, “Yapay Zekâ Tabanlı Uygulamaların Dini Soruları Cevaplama Yetenekleri: ChatGPT ve Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvaları Bağlamında Bir Karşılaştırma” | 93

Ek-7

Safilerin göre kan abdesti bozar mı?

Safii mezhebine göre, kan abdesti bozmaz ve kanın aktığı durumlarda yeniden abdest alınması gerekmez. Kan abdesti, adet kanı, lohusalık kanı veya bir yara nedeniyle çıkan kan gibi durumlarda geçerlidir.

Safii mezhebine göre, abdestin bozulmasına neden olan faktörlerin önceden betirilmiş olması gerekmektedir. Bu faktörler idrar, dışkı, gaz çıkışı, meni çıkışı ve sıvı madde çıkışı gibi abdestin bozulmasına yol açan unsurlardır.

Kan abdesti, abdestin bozulması anlamına gelmez çünkü kan normal bir fizyolojik süreç olarak kabul edilir. Dolayısıyla, Safii mezhebine göre kan abdesti bozmaz ve kanın aktığı durumlarda abdesti yeniden almanız gerekmez.

Ancak, Safii mezhebe, namaz kılariken kanın akmasına özen gösterilmesini önerir. Bu nedenle, kanın aktığı durumlarda hijyen ve temizlik konusunda dikkatli olmak önemlidir.

Yine de, her durumda daha ayrıntılı ve doğrulanmış bilgilere ulaşmak için Safii mezhebinin öğretilerine, mezhep otoritelerine veya yerel İslami otoritelere başvurmanız önemlidir.

Ek-8

Kaç vakit vakit namaz vardır ve bu vakitler nelerdir?

İslam hukukuna göre günde beş vakit farz namaz bulunmaktadır. Bu vakit namazlar şunlardır:

1. Sabah namazı (Fajr): Şafak vaktinden güneşin doğuşuna kadar olan zaman dilimi.
2. Öğle namazı (Zuhr): Güneşin doğuşundan öğle vaktine kadar olan zaman dilimi.
3. İkinci namazı (Asr): Öğle vaktinden güneşin batmasına yaklaşık 2-3 saat kadar önceki zamana kadar olan zaman dilimi.
4. Akşam namazı (Maghrib): Güneş batışından sonra hemen başlayan ve kızıldınız rengi göküzyü tamamen kararana kadar olan zaman dilimi.
5. Yatsı namazı (İsha): Kızıldınız rengi göküzyü tamamen karardıkdan sonra gece yarısına kadar olan zaman dilimi.

Bu beş vakit namaz, İslam'da farz olan ve Müslümanların düzenli olarak kılması gereken namazlardır. Her vakit namaz, belirli bir zaman diliminde kılınmalıdır. Namaz vakitleri, yerin coğrafi konumuna, güneşin hareketlerine ve mevsimlere bağlı olarak değişebilir. Yerel İslami otoriteler, İslam hukukuna göre namaz vakitlerini hesaplayarak veya takvimlerle belirleyebilir.

Namaz vakitlerini takip etmek ve namazı zamanında kılmak, Müslümanlar için önemli bir sorumluluktur. Bu vakitler, ibadetin düzenli ve zamanında yerine getirilmesini sağlar ve Allah'a olan bağlılığın ifadesidir. Yerel İslami otoritelerin veya güvenilir kaynakların yayınladığı İslami takvimler veya diğer kaynaklar, namaz vakitlerini belirlemede yardımcı olabilir.

Ek-9

İslam dininde kaç vakit namaz vardır ve bu vakitler nelerdir?

İslam'da beş vakit farz namaz bulunmaktadır ve bu namazlar gün boyunca belirli zaman dilimlerinde kılınır. Bu namazların her biri övgün sayıda rekattan oluşur. Bu beş vakit namaz ve kılış zamanları şunlardır:

1. Fajr (İmsak veya Sabah) Namazı: Bu namaz, güneş doğmadan önce, sabahın erken saatlerinde kılınır. İki rekattan oluşur.
2. Dhuhr (Öğle) Namazı: Bu namaz, güneşin zirveye ulaşığı ve batışı doğru hareket etmeye başladığı zaman kılınır. Dört rekattan oluşur.
3. Asr (İkinci) Namazı: Bu namaz, öğleden sonra, güneşin batışına yaklaştığı zaman kılınır. Dört rekattan oluşur.
4. Maghrib (Akşam) Namazı: Bu namaz, güneş batışından hemen sonra kılınır. Üç rekattan oluşur.
5. İsha (Yatsı) Namazı: Bu namaz, akşamın geç saatlerinde, gecenin tamamen çökmesinden sonra kılınır. Dört rekattan oluşur.

Bunlar İslam'daki beş farz namazdır ve Müslümanların bu namazları belirtilen zamanlarda kılmaları beklenir. Bununla birlikte, her namazdan önce ve sonra sünnet namazları da bulunmaktadır. Sünnet namazlarının kılınması zorunlu olmasa da, Müslümanlar tarafından Peygamber Muhammed'in (SAV) uygulamalarını takibi etmek ve ibadetlerini artırmak için genellikle kılınır.

Ek-10

Namazların cem edilmesi caiz mi konu hakkında mezheplerin görüşlerini verebilir misiniz?

Namazların "cem" edilmesi, yani birleştirilerek kılınması, İslam mezhepleri arasında farklı görüşlere yol açmıştır.

Hanefi mezhebi, normal koşullar altında namazların birleştirilmesine izin vermez. Hanefi mezhebine göre, namazlar belirli zaman dilimlerinde kılınmalıdır ve normal şartlar altında birleştirilmezler. Ancak, yolculukta, hastalıkta veya benzeri durumlarda bu kuralın istisnaları olabilir.

Safii mezhebi, genellikle Hanefi mezhebiyle aynı tutumu izler ancak bazı istisnalar vardır. Örneğin, Safii mezhebine göre, çok yoğun yağmur veya kar yağışı gibi hava koşulları nedeniyle namazların birleştirilmesine izin verilir.

Maliki ve Hanbeli mezhepleri, daha geniş koşullar altında namazların birleştirilmesine izin verir. Bu mezhepler, Mekke'deki Kabe'ye hac veya umre ziyaretinde namazların birleştirilmesini kabul ederler.

Şii Jaferi mezhebi, belirli durumlarda ve koşullar altında, normal şartlar altında Zohr ve Asr, Maghrib ve İsha namazlarının birleştirilerek kılınmasını kabul eder.

Bu genel bir kavramdır ve detaylar farklı İslam alimlerinin, mezheplerin ve toplulukların görüşlerine göre değişebilir. Kesin bir yanıt almak için, yerel bir İslam hukuku uzmanına veya alimine danışmanız tavsiye edilir.

Ek-11

Namazların cem edilmesi caiz mi konu hakkında mezheplerin görüşlerini verebilir misiniz?

Namazların cem edilmesi, birden fazla namazın aynı zamanda ve aynı imam önderliğinde kılınması anlamına gelir. İslam hukukunda namazların cem edilmesi konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Mezhepler arasında bu konuda farklı yaklaşımlar ve hükümler mevcuttur.

Hanefi Mezhebi'ne göre, farz namazlar genellikle cemaatle kılınır. Hanefi mezhebine göre farz namazların cem edilmesi caizdir ve toplu ibadetin teşvik edilmesi gerektiği düşünülür. Ancak, nafle namazların cem edilmesi tercih edilmeyen bir uygulamadır.

Safii, Maliki ve Hanbeli mezheplerine göre ise farz namazlar genellikle bireysel olarak kılınır. Bu mezheplere göre farz namazların cem edilmesi, yani birden fazla farz namazı aynı zamanda ve aynı imamla kılmak mekruh veya haram kabul edilir. Bu mezheplerde nafle namazlar da genellikle bireysel olarak kılınır.

Bu mezheplere göre farz namazların bireysel olarak kılınmasının nedeni, Peygamber Muhammed'in (S.A.V.) farz namazları genellikle bireysel olarak kılması ve sahabe döneminde farz namazların ayrı ayrı kılınmasıdır.

Ancak, bu mezheplerde bazı istisnai durumlar söz konusu olabilir. Örneğin, Cuma namazı gibi belirli namazlar cemaatle kılınması gereken farz namazlardır ve cem edilir.

Özetlemek gerekirse, Hanefi Mezhebi'ne göre farz namazların cem edilmesi caizdir ve teşvik edilir. Diğer mezheplerde ise farz namazlar genellikle bireysel olarak kılınır ve cem edilmesi mekruh veya haram kabul edilir. Mezhep otoritelerinin görüşlerine ve yerel uygulamalara başvurarak daha ayrıntılı bilgilere ulaşmak önemlidir.

Ek-12

Namazların cemaatle kılınması farz mı?

Namazların cemaatle kılınması, İslam'da büyük önem taşıyan bir uygulamadır. Peygamber Muhammed, cemaatle kılınan namazın, yalnız kılınan namaza göre çok daha fazla sevap getirdiğini ifade etmiştir. Ancak, cemaatle namaz kılma zorunluluğu mezheplere göre farklılık gösterir.

Hanefi mezhebine göre, cemaatle namaz kılma farz-ı kifaye'dir; yani cemaatten bir kişi kıldığı takdirde diğerlerinin görevi işlemiş olur. Ancak, cemaatle kılınan namazın sevabı daha fazla olduğu için tercih edilir.

Safii, Maliki ve Hanbeli mezheplerinde ise cemaatle namaz kılma, erkekler için sünnet-ü müekked (Peygamber Muhammed'in sureti uyguladığı ve terk etmediği bir sünnet) olarak kabul edilir.

Özellikle Cuma namazı ve bayram namazları gibi belirli namazların cemaatle kılınması genel olarak zorunlu kabul edilir. Ancak, bir kişinin cemaatle namaz kılınması durumunda, yalnız başına namaz kılması kabul edilebilir.

Bu bilgiler genel bir kavramdır ve detaylar farklı İslam alimlerinin, mezheplerin ve toplulukların görüşlerine göre değişebilir. Kesin bir yanıt almak için, yerel bir İslam hukuku uzmanına veya alimine danışmanız tavsiye edilir.

Ek-13

Namazların cemaatle kılınması farz mı?

İslam hukukuna göre, namazların cemaatle kılınması bir sünnettir ve teşvik edilen bir uygulamadır. Cemaatle namaz kılınmak, Müslümanların bir araya gelerek toplu ibadet etmesini teşvik etmektedir. Peygamber Muhammed (S.A.V.) cemaatle namaz kılmanın önemini vurgulamış ve cemaatle namaz kılmayı teşvik etmiştir.

Ancak, namazın farz olduğu hallerde cemaatle namaz kılma zorunluluğu yoktur. Bireysel farz namazların cemaatle veya tek başına kılınabilir. Cemaatle namaz kılınmak sünnet olması rağmen, toplumun bir araya gelerek namaz kılması, birlik ve beraberlik duygusunu güçlendirmekte ve toplumsal dayanışmayı artırır.

Cuma namazı ise İslam hukukuna göre farz olan bir namazdır ve cemaatle kılınması gereklidir. Cuma namazı, Müslüman toplumunda erkeklerin cemaatle kılınması gereken bir ibadettir. Ancak, kadınlar için cuma namazı farz değildir ve isteğe bağlıdır.

Sonuç olarak, İslam hukukuna göre namazların cemaatle kılınması sünnettir ve teşvik edilir. Farz namazların cemaatle kılınması zorunlu olmasa da toplumun birlik ve beraberliğini güçlendiren bir uygulamadır. Cuma namazı ise farz bir namaz olup, cemaatle kılınması gereklidir.

Ek-14

Oruç tutmanın yasak olduğu günler nelerdir?

İslam'da oruç tutmanın yasak olduğu belirli günler vardır. Bu günler genellikle aşağıdaki gibidir:

1. Eid al-Fitr: Ramazan'ın son gününü takip eden ve Ramazan Bayramı olarak da bilinen bu gün, oruç tutmanın yasak olduğu bir gündür.
2. Eid al-Adha: Kurban Bayramı'nın ilk günü, oruç tutmanın yasak olduğu bir gündür. Kurban Bayramı, genellikle hac dönemiyle çakışır ve dört gün sürer. Bu dört gün boyunca oruç tutmak genellikle yasaktır.
3. Tashriq Günleri: Kurban Bayramı'nın ikinci, üçüncü ve dördüncü günleri olarak kabul edilen bu günlerde oruç tutmak genellikle yasaktır. Bu günler, Kurban Bayramı'nın ilk gününü takip eden üç gündür.

Bunlar genel kullarıdır ve bazı mezhepler ve İslam alimleri farklı görüşlere sahip olabilir. Kesin bir yanıt almak için, yerel bir İslam hukuku uzmanına veya alimine danışmanız tavsiye edilir.

Oruç, İslam'ın beş temel direğinden biridir ve Müslümanların Ramazan ayında oruç tutmaları beklenir. Ancak, belirli koşullar altında (örneğin, hastalık veya hamilelik gibi durumlarda), oruç tutmaktan muaf olabilirler.

94 | Çınar-Ekinci, "Yapay Zekâ Tabanlı Uygulamaların Dini Soruları Cevaplama Yetenekleri: ChatGPT ve Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvaları Bağlamında Bir Karşılaştırma"

Ek-15

Oruçta hem kazayı hem de kefareti gerektiren durumlar nelerdir?

İslam hukukuna göre, oruç sırasında belli bağı durumlar vardır ki hem kaza orucu tutmayı (oruç bozulduğunda bir başka günde tutulan orucu) hem de kefaret (etlafi amaçlı bir yükümlülük) gerektirebilir. Bu durumlar genellikle orucu bilişli ve isteyerek bozmakta ilgilidir.

En belirgin örnek Ramazan ayında, bilişli olarak ve hiçbir mazeret olmadan orucu bozmaktır. Bu, cinsel ilişkiye girme, bilişli olarak yeme-içme veya bilişli kusma durumlarını içerir.

Eğer bir kişi Ramazan ayında bilişli ve kasıtlı olarak oruç bozarsa, hem kaza hem de kefaret gerektirebilir. Kaza, bozulmuş orucun bir başka gün tutulmasıdır. Kefaret ise genellikle daha büyük bir yükümlülüktür ve genellikle şunlardan birini gerektirir:

1. İki ay üst üste oruç tutmak.
2. 60 fakiri beslemek.
3. Bir köle azat etmek.

Bunlar genel kurallardır ve bazı mezhepler ve İslam alimleri farklı görüşlere sahip olabilir. Kesin bir yanıt almak için, yerel bir İslam hukuku uzmanına veya alimine danışmanız tavsiye edilir.

Ek-19

İslam dinine göre versil zekat olarak değerlendirilebilir mi?

İslam dini, zekat ve vergi kavramlarını farklı şekillerde değerlendirir. Zekat, İslam'ın beş temel ibadetlerinden biri olarak kabul edilen bir mali ibadettir. Zekat, belirli bir miktar serveti olan Müslümanların belirli bir oranda mali yardım yapmasını gerektirir ve bu yardım genellikle fakirler, yoksullar, borçlular, Allah yolunda savaşanlar gibi ihtiyaç sahiplerine ulaştırılır.

Vergi ise devletin toplumsal hizmetleri finanse etmek ve kamu düzenini sağlamak amacıyla bireylerden topladığı yasadır. Vergiler, genellikle hükümet tarafından belirlenen yasalara göre tahsil edilir ve devletin gelir sağlanması ve kamu hizmetlerini finanse etmesine yardımcı olur.

Zekat ve vergi, farklı amaçlar ve uygulamalar ile farklı kurallara tabi olduklarından iki farklı kavramdır. Zekat, mali bir ibadettir ve kişinin servetinin belirli bir kısmını ihtiyaç sahipleriyle paylaşmasını gerektirirken, vergi daha genel bir toplumsal sorumluluk olarak devletin finansmanını sağlamaya yöneliktir.

Ancak, bazı ülkelerde İslam ülkelerinde, zekatın belirli bir miktarını veya benzer bir kavramın vergi sistemi içinde yer aldığı uygulamalar bulunabilir. Bu, zekatın vergi sistemine entegre edildiği veya belirli bir oranda gelir vergisi şeklinde tahsil edildiği anlamına gelir. Bu tür uygulamalar, devletin zekatın toplanması ve dağıtılması konusunda rol almasını amaçlar.

Ancak genel olarak zekat ve vergi farklı kavramlar olarak kabul edilir ve İslam'da zekat, ibadetin bir parçasıdır, vergi ise devletin toplumsal hizmetleri finanse etmek için topladığı bir mali yükümlülüktür.

Ek-16

İslam dinine göre yol güvenliği olmayana hac farz mıdır?

Hac, sağlıklı ve mali imkanı olan Müslümanlara farzdır. Ancak İslam hukukunda belirli istisnalar vardır. Bir kişinin hacca gitmesinin güvenli olmaması durumunda, hac görevi genellikle farz olmaktan çıkar.

Yol güvenliği, bu durumda hem fiziksel güvenliği hem de yolculuk koşullarını içerir. Eğer bir kişi hac yolculuğunu güvenli bir şekilde yapamayacaksa, ya da yolculuğun kendisi kişiyi zarar verecekse, bu kişi genellikle hac görevinden muafır.

Bununla birlikte, hac görevinin yerine getirilmesi için güvenlik koşulları iyileştiği takdirde, hac yükümlülüğü tekrar devreye girer.

Unutmayın ki bu bir genel kılavuzdur ve detaylar farklı İslam alimlerinin, mezheplerin ve toplulukların görüşlerine göre değişebilir. Kesin bir yanıt almak için, yerel bir İslam hukuku uzmanına veya alimine danışmanız tavsiye edilir.

Ek-20

İslam dini açısından müta nikahı ne anlama gelmektedir? Bu uygulama caiz midir?

Müta nikahı, belirli bir süre için yapılan ve sonunda otomatik olarak sona eren bir evlilik anlaşmasını ifade eder. Bu tür bir evlilik, İslam'ın farklı mezhepleri arasında farklılık gösteren bir uygulamadır.

Şii İslam'da, müta nikahı genellikle kabul edilir ve yasaktır. Bu, genellikle bir erkeğin ve bir kadının belirli bir süre için (genellikle belirli bir meblağ karşılığında) evlenmeyi kabul ettiği bir anlaşmayı içerir. Bu süre sonunda, evlilik otomatik olarak aena erer ve tarafların herhangi bir boşanma prosedürüne gerek kalmaz.

Oto yandan, Sünni İslam'da, müta nikahı genellikle kabul edilmez ve haram (yasak) olarak kabul edilir. Sünni alimler, bu tür bir evlilik anlaşmasının, İslam'ın evlilik kurumuna zarar verdiğini ve kadınların haklarını ihlal etme potansiyeli olduğunu belirtirler.

Bu nedenle, müta nikahının caiz olup olmadığına dair bir yanıt, kişinin hangi İslam mezhebine bağlı olduğuna bağlıdır. Kesin bir yanıt almak için, yerel bir İslam hukuku uzmanına veya alimine danışmanız tavsiye edilir.

Ek-17

Yol güvenliği olmayana hac farzları?

Yol güvenliği olmayana hac farzlarından muafiyetler sağlanmıştır. İslam hukukunda "yol güvenliği" kavramı, hac ibadeti için yolculuk yapacak kişilerin güvenlik riski altında olmalarını ifade eder.

Yol güvenliği olmayan kişilerde hac farzlarından muafiyetler, hem fiziksel güvenlik hem de mali durumlarına ilişkin zorluklar nedeniyle sağlanabilir. Örnek olarak:

1. Fiziksel güvenlik riski: Bir bölgede çatışma, savaş, iç karışıklık veya salgın hastalık gibi nedenlerle yolculuk güvenliği sağlanıyorsa, bu durumda hac farzı ertelenebilir veya muafiyet uygulanabilir.
2. Mali durum: Hac yolculuğu için gerekli mali kaynakları sağlamakta zorlanan kişilere de muafiyet uygulanabilir. Örneğin, mali zorluklar nedeniyle, hac yolculuğu için ihtiyaçları karşılamak için zor durumda olan kişilerin hac farzından muafiyet sağlanabilir.

Yol güvenliği olmayana hac farzlarından muafiyetler sağlanması, İslam hukukunda dini ibadetlere yasakları kaldırma yetkisine bir örnek değildir. Bu muafiyetler, kişilerin görevlerini ve mali durumları göz önünde bulundurularak değerlendirilir.

Ancak, bu tür muafiyetlerin uygulanmasıyla ilgili detaylı kurallar ve yönergeler, yerel İslam alimlere ve hac yetkililerine tarafından belirlenir. Dolayısıyla, yol güvenliği olmayana hac farzlarından muafiyet sağlanmasıyla ilgili daha ayrıntılı bilgilere ulaşmak için bu yetkililere başvurmak önemlidir.

Ek-21

mahkeme kararıyla boşanma İslam hukukuna göre boşanma sayılır mı?

İslam hukukunda boşanma genellikle bir kocanın eşinden boşanma kararı alması ve bu kararı açıkça ifade etmesi şeklinde gerçekleşir. Bu, genellikle "talak" adı verilen bir süreç içerir. Ancak modern toplumlarda, birçok Müslüman ülke, boşanma sürecinin daha adil ve düzenli olmasını sağlamak için hukuk sistemine daha fazla düzenlemeler getirmiştir. Bu düzenlemeler genellikle kadınların haklarını korumak ve çocukların çıkarlarını gözetmek amacıyla yapılmıştır.

Mahkeme kararıyla boşanma, modern İslam hukuku uygulamalarının bir parçasıdır ve genellikle kabul edilir. Ancak, bir mahkeme kararının bir boşanmayı resmileştirmesi için genellikle belirli prosedürlerin ve koşulların yerine getirilmesi gerekir. Örneğin, bir mahkeme genellikle boşanma sürecinde adaletin sağlanması için çeşitli koşulların yerine getirilmesini sağlar. Bu koşullar genellikle nafaka ödemeleri, çocukların velayeti ve eşlerin mal varlıklarının bölünmesi gibi konuları içerir.

Bu genel bir kılavuzdur ve detaylar farklı İslam alimlerinin, mezheplerin ve toplulukların görüşlerine göre değişebilir. Ayrıca, boşanma süreci, hukuk sisteminin özellikleri ve yerel adetler de dahil olmak üzere bir kişinin yaşadığı ülkeye ve bölgeye bağlı olarak değişebilir. Kesin bir yanıt almak için, yerel bir İslam hukuku uzmanına veya alimine danışmanız tavsiye edilir.

Ek-18

İslam dinine göre vergi zekat olarak değerlendirilebilir mi?

Vergi ve zekat, İslam hukukunda genellikle ayrı olarak ele alınır.

Zekat, İslam'ın beş temel direğinden biridir ve Müslümanların, belirli koşullar altında, sahip oldukları belirli türden varlıkların belirli bir yüzdesini ihtiyaç sahiplerine vermesi gerekliliğini belirtir. Zekatın amacı, toplumdaki ekonomik adaleti sağlamak ve ihtiyaç sahiplerine yardım etmektir.

Oto yandan, vergi, genellikle devlet tarafından toplanan ve kamu hizmetlerinin finansmanında kullanılan bir ödemeyi ifade eder. Vergi ödemeleri genellikle kişinin gelirin, mülkiyetine veya tüketimine dayalıdır ve genellikle zorunludur.

Zekat ve vergi arasındaki bu temel farklılıklar nedeniyle, çoğu İslam alimi, vergi ödemelerinin zekat yükümlülüğünü yerine getirmediğini belirtir. Yani, bir Müslüman, zekat yükümlülüğünü yerine getirmek için vergi ödemediğini iddia edemez. Zekatın amacı ve vergi ödemelerinin amacı arasındaki bu temel farklılık nedeniyle, her ikisi genellikle ayrı ayrı ele alınır.

Ancak, bu konuda kesin bir yanıt almak için, yerel bir İslam hukuku uzmanına veya alimine danışmanız tavsiye edilir. İslam hukukunun uygulanması ve yorumlanması, farklı mezhepler, ülkeler ve topluluklar arasında büyük ölçüde değişiklik gösterebilir.

Ek-22

İslam dinine göre yemin kefareti nedir?

İslam'da yemin, önemli bir durum veya eyleme ilgili olarak verilen söz veya taahhüt olarak görülür. Bir kişi bir yemini bozarsa, bu durum genellikle yemin kefareti gerektirir.

Yemin kefareti, genellikle aşağıdaki seçeneklerden birini içerir:

1. On fakiri veya yoksulu beslemek. Genellikle her bir kişi için yemek miktarı, bir kişinin normal bir günü için gereken miktara eşittir.
2. Bir köle azat etmek. Bu seçenek, modern zamanlarda genellikle uygulanabilir değildir, çünkü kölelik çoğu yerde yasadışıdır.
3. Eğer bir kişi yukarıdaki iki seçeneği de yerine getiremiyorsa, üç gün oruç tutması gerektirir.

Yemin kefareti, yeminin önemini ve verilen sözün tutulmasının gerekliliğini vurgulamaktadır. Ayrıca, bir yemini bozmanın ciddi sonuçları olduğunu ve bu eylemin toplumda ihtiyaç sahiplerine yardım etmek için bir fırsat olabileceğini gösterir.

Unutmayın ki bu bir genel kılavuzdur ve detaylar farklı İslam alimlerinin, mezheplerin ve toplulukların görüşlerine göre değişebilir. Kesin bir yanıt almak için, yerel bir İslam hukuku uzmanına veya alimine danışmanız tavsiye edilir.

Çınar-Ekinci, "Yapay Zekâ Tabanlı Uygulamaların Dini Soruları Cevaplama Yetenekleri: ChatGPT ve Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvaları Bağlamında Bir Karşılaştırma" | 95

Ek-23

İslam dinine göre zina nedir? Zinanın cezası nedir?

İslam'da zina, evli olmayan bir kişinin cinsel ilişkiye girmesi veya evli bir kişinin eşi dışında biryle cinsel ilişkiye girmesi olarak tanımlanır. İslam hukukunda, zina büyük bir günah olarak kabul edilir ve ciddi sonuçları olabilir.

Zinanın İslam hukukundaki cezası, farklı mezhepler ve topluluklar arasında değişiklik gösterebilir, ancak genel olarak, zina suçunun belirlenmesi için oldukça yüksek standartlar vardır. İddiaya desteklenmek için genellikle dört tanığın görüşü gerektiği, ki bu pratiğin uygulanmasını zorlaştırır. Bu, kişinin özel hayatının korunmasını ve yanlış suçlamaların önlenmesini önemli olduğunu vurgular.

Sünni İslam'da, evli bir kişinin zina yapmasının cezası recm (taşlanarak öldürülme) olarak belirtilirken, bekar bir kişi için ceza genellikle yüz kırbağıdır. Ancak bu cezaların uygulanması, modern dönemde çoğu Müslüman ülkede oldukça nadirdir ve genellikle ciddi insan hakları endişelerine yol açar.

Şii İslam'da, zina cezası genellikle kırbağıyla ve hapis cezasını içerir, ancak yine de uygulama farklılıkları gösterir.

Bu konuda kesin bir yanıt arıyorsanız, yerel bir İslam hukuku uzmanına veya alimine danışmanız tavsiye edilir. İslam hukukunun uygulanması ve yorumlanması, farklı mezhepler, ülkeler ve topluluklar arasında büyük ölçüde değişiklik gösterebilir.

Ek-24

İslam dinine göre ölen kişinin borçlarını kim öder?

İslam hukukunda (şeriat), bir kişi öldüğünde, borçlarının ödemesi önceliklidir. Yani, kişinin borçları varsa, bu borçları mirasından önce ödemelidir. Kişinin mirası, borçları ödendikten sonra mirasçılara dağılır.

Eğer kişinin borçlarını ödeyecek kadar mal varlığı yoksa ve borcu ödemek için miras bıraktığı mal varlığı yeterli değilse, borcu geri kalan kısmı genellikle affedilir ve mirasçıların bu borcu ödeme yükümlülüğü olmaz.

Ancak, bir mirasçı veya başka bir kişi borcu ödemeyi gönüllü olarak kabul ederse, bu kabul edilebilir ve takdir edilir bir davranış olabilir. Ayrıca, birçok İslam topluluğunda, borçlu kişinin ölümünden sonra topluluk üyelerinin borcu ödemesine yardımcı olması yaygın bir uygulamadır.

Bununla birlikte, bu tür konularda kesin bir tavsiye almak için yerel bir İslam hukuku uzmanına veya alimine danışmanız önemlidir. İslam hukukunun uygulanması ve yorumlanması, farklı mezhepler, ülkeler ve topluluklar arasında büyük ölçüde değişiklik gösterebilir.

Ek-25

İslam dinine göre ölen kişinin borçlarını kim öder?

İslam hukukuna göre, bir kişinin ölümü durumunda borçları ödenmelidir. Ölen kişinin borçları, ölen kişinin mal varlığından veya geride bıraktığı mirasından ödenmelidir. İslam hukukunda borçları ödenmesi, borçlu kişinin mal varlığından öncelikte yapılır ve diğer borçlar mal varlığını karşılamıyorsa, geride kalan mirasçılar borçları ödemekle sorumludur.

İslam hukukunda mirasçılar, ölen kişinin mirasını paylaşan kişilerdir ve genellikle belirli bir mirasçı sıralamasına göre hak sahibi olurlar. Mirasçılar arasında eş, çocuklar, anne, baba ve kardeşler gibi yakın akrabalar yer alabilir. Borçlar, ölen kişinin mal varlığından önce mirasçılar tarafından ödenmelidir. Eğer mirasın büyüklüğü borçları karşılamıyorsa, mirasçılar borçları ödemekle yükümlüdürler. Bu, ölen kişinin aile üyeleri ve mirasçıları arasında bir sorumluluk ve paylaşma düzenlemesini gerektirir.

Ancak, İslam hukukunda borçların ödemesi, mirasın düzgün bir şekilde tespit edilmesi ve paylaşılması gerektiği için hukuki süreçleri içerir. Borçların ödemesi ve miras paylaşılması konularında yerel İslami otoritelerin veya hukuki uzmanların yönergelerine ve öğretilerine başvurmak önemlidir. Bu, adaletin sağlanması, mirasçılar arasında anlaşmazlıkların önlenmesi ve İslam hukukuna uygun bir şekilde hareket edilmesi için gereklidir.

Ek-26

İslam dinine göre organ bağışi caiz midir?

Organ bağışi hakkında İslam hukukunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı İslam alimleri organ bağışını kabul ederken, diğerleri bu konuda daha çekingen olabilmektedir.

Organ bağışını destekleyen alimler, İslam'ın insan hayatını koruma ve iyilik yapma prensiplerini vurgularlar. Bu alimlere göre, organ bağışi, bir bağışta insan hayatını kurtarabilir veya yaşam kalitesini önemli ölçüde artırabilir, bu nedenle organ bağışi, bu etkenleri ağırlayabildiği sürece caizdir.

Öte yandan, bazı alimler organ bağışının, İslam hukukunun insan bedeninin dokunulmazlığına ve bütünlüğüne aykırı prensiplerine aykırı olduğunu belirtirler. Bunlar arasında bazıları, ölümlerin sonra bedene zarar verme veya insan bedeninin parçalarını "ticaret" yapma konusundaki endişelerini dile getirirler.

Bununla birlikte, genel olarak, birçok İslam hukuku otoritesi ve İslam alimi organ bağışını kabul eder ve teşvik eder, özellikle bağışın bir hayatı kurtarmak veya yaşam kalitesini önemli ölçüde iyileştirmek için yapılması durumunda.

Bu konuda kesin bir yanıt arıyorsanız, yerel bir İslam hukuku uzmanına veya alimine danışmanız tavsiye edilir. Bu tür meseleler genellikle çok kişiseldir ve genellikle kişinin inançlarına, etik değerlerine ve kişisel durumuna bağlıdır.

Ek-27

İslam dinine göre organ bağışi caiz midir?

İslam dininde organ bağışi konusu, İslam hukukçuları arasında farklı görüşlere sahip olan bir konudur. Organ bağışıyla ilgili olarak İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Hadislerde doğrudan bir hüküm bulunmamaktadır. Bu nedenle, organ bağışının İslam'a uygun olup olmadığı konusunda çeşitli yorumlar ve tartışmalar mevcuttur.

Bazı İslam hukukçuları, organ bağışını İslam'a uygun bir şekilde değerlendirirler. Onlara göre, organ bağışi, başka bir insanın hayatını kurtarmak veya yaşam kalitesini iyileştirmek gibi insani amaçlarla gerçekleştirilen bir eylemdir. Bu görüşe göre, organ bağışi, Allah'ın rızasını kazanmak, iyilik yapmak ve insanlık hizmeti olarak kabul edilebilir.

Diğer İslam hukukçuları ise organ bağışını daha temkinli bir şekilde ele alırlar. Onlara göre, organ bağışi, bazı şartlar altında ve dikkatli bir şekilde gerçekleştirilirse caiz olabilir. Bu şartlar arasında, kişinin organını bağışlamak istemesi, bağışın gönüllü olması, organın alıcaya gerçekten fayda sağlanması, tıbbi etik ve yasal çerçeveye uygun olması gibi faktörler yer alır.

Yine de, organ bağışi konusunda hassasiyet ve dikkat göstermek önemlidir. Organ bağışıyla ilgili olarak yerel dini otoritelerin görüşlerini dikkate almak, tıbbi ve etik yönergeleri takip etmek, bağış sürecini güvenli ve meşru bir şekilde gerçekleştirmek önemlidir.

Sonuç olarak, organ bağışi konusu İslam hukukçuları arasında farklı yorumlara sahip olup, net bir hüküm bulunmamaktadır. Kişi, organ bağışi yapmayı düşünüyorsa, yerel dini otoritelerin görüşlerini ve tıbbi etik standartları göz önünde bulundurarak, içsel vicdanını rehber olarak bir karar vermelidir. İslam'ın temel prensipleri olan merhamet, yardımlaşma ve insanlık hizmeti gözlemlenerek, organ bağışi caiz ve atilaki bir eylem olarak kabul edilebilir.

Ek-28

İslam hukukunda estetik ameliyat caiz midir?

İslam hukukunda, her konunun doğrudan belirli bir hükümlerle ele alınmadığı durumlar olabilir ve bu tür durumlar genellikle İslam hukukçuları tarafından analiz edilir. İslam hukukunun genel ilkeleri çerçevesinde estetik ameliyatları ele alacak olursak:

1. **Tedavi Amaçlı Estetik Ameliyatlar:** Doğuşta bir deformasyonu düzeltmek, bir kazadan dolayı yüzünü veya bedeninin bir kısmını kaybeden birini tedavi etmek, ciddi sağlık sorunlarına yol açabilecek bir durumu düzeltmek gibi durumlar genellikle caiz görülür. Bu tür ameliyatlarda, İslam'ın korumayı hedeflediği beş temel değerden biri olan "hayatın korunması" ilkesi çerçevesinde değerlendirilir.
2. **Güzelleşme Amaçlı Estetik Ameliyatlar:** Ancak, güzellik uğruna yapılan ve sağlıkla ilgili herhangi bir ihtiyaç olmaksızın yapılan estetik ameliyatlarda farklı yorumlara sahiptir. Bazı İslam hukukçuları bu tür ameliyatlarda, Allah'ın yarattığı doğal şekli değiştirmek olarak görür ve bunları genellikle haram veya en azından mekruh olarak nitelendirir. Ancak diğer bazı hukukçular, kişinin vücudu üzerindeki kontrol hakkı ve kişisel özgürlük gibi ilkeleri göz önünde bulundurarak, bu tür ameliyatlarda şartlar altında caiz görebilir.

Sonuç olarak, bu konuda birçok farklı görüş vardır ve genellikle kişinin kendi inancına ve içtihadına dayalıdır. Ayrıca, her türlü tıbbi müdahale olduğu gibi, estetik ameliyatlarda hastanın bilgilendirilmiş onayını gerektirir ve riskleri ve faydaları dikkatlice değerlendirilmelidir. Her durumda, bir müftü veya İslam hukuku uzmanına danışmak genellikle en iyisidir.

Ek-29

İslam dinine göre dövme yaptırmak haram mı?

Dövme yaptırmanın İslam dinindeki durumu, farklı İslam alimleri ve okulları arasında değişiklik gösterir. Ancak genellikle kabul gören görüş, dövmenin haram olduğu yönündedir.

Bu görüş, hadislerde belirtilen bazı ifadelerle dayanmaktadır. Örneğin, Sahih Buhari ve Sahih Muslim'in hadis koleksiyonlarında, Hz. Muhammed'in dövmeyi yasakladığı belirtilir. Aynı hadislerde, dövme yaptıran ve yapan kişilerin lanetlendiği ifade edilir.

Bununla birlikte, dövme yaptırmının haram kılınmasının altında yatan sebepler arasında vücut sağlığına zarar verme potansiyeli ve Allah'ın yarattığı bedene kalıcı bir şekilde müdahale etme durumu gibi hususlar yer alır.

Bu nedenle, İslam dinine göre dövme yaptırmının genelde kabul edilen görüşü haram olduğudur. Ancak her zaman olduğu gibi, kişisel dini meselelerde bir din adamı veya alimle konuşmak en iyisi olabilir.

96 | Çınar-Ekinci, "Yapay Zekâ Tabanlı Uygulamaların Dini Soruları Cevaplama Yetenekleri: ChatGPT ve Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvaları Bağlamında Bir Karşılaştırma"

Ek-30

İslam dinine göre dövme yaptırmak haram mı?

İslam dininde dövme yaptırmak konusu da İslam hukukçuları arasında farklı görüşlere sahip olan tartışmalı bir konudur. İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Hadislerde dövme hakkında doğrudan bir hüküm bulunmamaktadır. Bu nedenle, dövme konusunda İslam'ın genel prensiplerine ve ahlaki değerlerine başvurulur.

Bazı İslam hukukçuları dövme yaptırmayı doğrudan yasaklar ve haram olarak değerlendirirler. Dövmenin vücudu değiştirmek, Allah'ın yaratığına müdahale etmek ve bedenini doğal güzelliğini değiştirmek anlamına geldiğini savunurlar. Ayrıca, dövme yapmanın İslam'ın önemli bir prensibi olan bedenini koruması ve sağlığının muhafaza edilmesine aykırı olabileceğini ileri sürerler.

Diğer İslam hukukçuları ise dövme yapmanın caiz olabileceğini veya mekruh (istenmeyen) olduğunu belirtirler. Onlara göre, dövme yapmak dinen yasaklanmamış bir eylem olduğu için doğrudan haram sayılmaz. Ancak, aşırıya kaçmak, süslenmek veya bedene zarar verecek şekilde dövme yapmak sakıncalı olabilir.

Özetle, dövme yapmanın İslam dinine göre haram mı, mekruh mu yoksa caiz mi olduğu konusunda farklı görüşler vardır. Kişi, bu konuda dini otoritelerin görüşlerini dikkate alarak ve içsel vicdanının rehberi olarak bir karar vermelidir. Aynı zamanda, dinen tavsiye edilen bedenini sağlığını koruma ve güzelliğini vurgulama prensiplerini de göz önünde bulundurmak önemlidir.

Ek-33

İslam hukukuna göre sigorta-kasko caiz mi?

İslam hukukçuları arasında sigorta ve kasko gibi finansal ürünlerin hukuki statüsü konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bu konuda farklı yorumlar ve tartışmalar mevcuttur.

Bazı İslam hukukçuları, sigorta ve kaskonun İslam hukukuna uygun olduğunu savunurlar. Bu görüşe göre, sigorta ve kasko gibi finansal ürünler, risklerin dağıtılmasına ve olası zararların karşılanmasına yönelik önlemlerdir. Sigorta, kazalar, hasarlar, doğal afetler gibi beklenmedik olaylar karşısında maddi güvence sağlayabilir ve riski paylaşma prensibine dayanabilir.

Diğer İslam hukukçuları ise sigorta ve kaskonun bazı yönlerinin İslam hukukuna uygun olmadığını savunurlar. Bu görüşe göre, sigorta ve kasko gibi finansal ürünlerde geleneksel sigorta modellerinde faiz veya kumar benzeri unsurlar yer alabilir. Ayrıca, bazı sigorta türlerinde müşteriye sunulan poliçe, zarar durumunda tazminat alınması garantisiz olarak değerlendirilebilir ve bu, gharar (belirsizlik) prensibine aykırıdır.

Yine de, bazı İslam hukukçuları sigortanın temel prensiplerine uygun alternatif modeller geliştirmeye çalışmaktadırlar. Bunlar arasında takafül olarak bilinen İslami sigorta, riski ortaklaşa paylaşma ve karşılıklı yardımlaşma prensiplerine dayanır.

Bu konuda kesin bir hüküm vermek zordur, çünkü İslam hukuku, gelişen finansal ürünler ve modern sigorta modelleri hakkında doğrudan hükümler içermemektedir. Dolayısıyla, sigorta ve kasko gibi finansal ürünlerin caiz olup olmadığı konusunda kişi, içtihad ve yerel dini otoritelerin görüşlerini dikkate alarak ve içsel vicdanının rehberi olarak bir karar vermelidir.

Ek-31

İslam dinine göre mevlit okutmanın hükmü nedir?

Mevlit, genellikle bir ölüm, doğum, düğün veya benzeri bir olayı anmak için düzenlenen bir toplantıdır. Bu toplantılar genellikle Kur'an okuma, dua etme ve bazen dini ilahiler veya şiirler okuma etkinliklerini içerir. "Mevlit" terimi ayrıca Hz. Muhammed'in doğumunu anlatan bir dini şiiri ifade eder ve bu şiir genellikle bu tür toplantılarda okunur.

Mevlit okutmanın İslam hukukundaki statüsü, farklı İslam alimleri ve mezhepler arasında farklılık gösterebilir.

Bazı İslam alimleri, Mevlit okutmayı bir sünnet veya müstehap (tavsiye edilen) uygulama olarak kabul eder. Onlar, bu toplantıların toplumu bir araya getirdiğini, İslami öğretileri teşvik ettiğini ve Allah'ı ve Peygamberi anmanın bir yolu olduğunu belirtirler.

Diğer İslam alimleri ise mevlit okutmanın İslam'ın ilk dönemlerinde var olmadığını, bu nedenle bid'at (dini uygulamada yenilik) olduğunu ve dolayısıyla kaçınılması gerektiğini belirtirler.

Bu nedenle, mevlit okutmanın caiz olup olmadığına dair kesin bir yanıt vermek zordur ve genellikle kişinin kendi inançlarına ve mezhebine bağlıdır. Kesin bir yanıt arıyorsanız, yerel bir İslam hukuku uzmanına veya alimine danışmanız genellikle en iyisidir.

Ek-34

İslam dinine göre erkeklerin ipek elbise giymesi haram mıdır?

İslam dininde erkeklerin ipek elbise giymesinin haram olup olmadığı konusunda çeşitli görüşler vardır, ancak en yaygın kabul gören görüş, erkeklerin ipek giysileri giymelerinin genellikle haram olduğudur.

Bu görüş, İslam'ın peygamberi Hz. Muhammed'in hadislerine dayanmaktadır. Sahih Bukhari ve Sahih Muslim gibi hadis koleksiyonlarında, Hz. Muhammed'in altın ve ipek giysileri erkeklerle haram kıldığı belirtilir. Bu yasaklama genellikle, ipek giysilerin dünya hayatının lükalarına aşırı düşkünlüğü teşvik etme potansiyeli ve genellikle kadınlara özgü olan bir şeyi erkeklerin kullanmasının uygun olmadığı düşüncesi üzerine kuruludur.

Ancak, İslam hukukunda çoğu konuda olduğu gibi, bu konuda da farklı görüşler ve yorumlar vardır. Örneğin, bazı alimler, ipek içeren kıyafetlerin bir kısmının giyilebileceğini belirtirler. Ayrıca, sağlıkla ilgili bir nedeni olan erkeklerin ipek giymesi genellikle caiz görülür.

Bu konuda kesin bir görüş belirlerken, bir İslam hukuku uzmanına veya alimine danışmanız genellikle en iyisidir. Bu, genellikle durumunuzun özelliklerine ve kişisel inançlarınıza bağlıdır.

Ek-32

İslam hukukuna göre sigorta-kasko caiz mi?

İslam hukukunda sigorta ve kasko caiz olup olmadığı konusunda farklı görüşler mevcuttur. İslam hukukunda, "gharar" (belirsizlik) ve "riba" (faiz) yasaktır ve bu iki prensip, sigorta sözleşmelerinin İslami uygunluğuna ilişkin tartışmaların merkezinde yer alır.

1. Gharar (Belirsizlik): İslam hukuku, belirsizliği içeren sözleşmelerin genellikle yasaktır. Bazı İslam alimleri, sigorta sözleşmelerinde bir belirsizlik unsuru olduğunu ve dolayısıyla bu tür sözleşmelerin haram olduğunu belirtirler. Bu belirsizlik, sigorta primlerinin karşılığında ne alınacağına (örneğin, bir kaza meydana gelirse veya gelmezse) dairdir.
2. Riba (Faiz): Bazı İslam alimleri, getenkesel sigorta sözleşmelerinin faiz içerdiğini ve bu nedenle haram olduğunu belirtirler. Bu, genellikle sigorta şirketinin müşterinin primlerini yatırıma yönlendirdiği ve bu yatırımlardan elde edilen faiz gelirlerini kullandığı durumlar için geçerlidir.

Bununla birlikte, son yıllarda İslami finans sektöründe büyük bir gelişme olmuştur ve birçok İslami sigorta (Takafül) şirketi, gharar ve riba unsurlarını çıkarmak için alternatif sigorta modelleri sunmaktadır.

Sonuç olarak, sigorta ve kaskonun caiz olup olmadığına dair kesin bir yanıt vermek zordur ve genellikle bireysel bir karardır. Bir İslam hukuku uzmanına veya alimine danışmanız tavsiye edilir.

Ek-35

Erkeklerin ipek elbise giymesi haram mı?

İslam dininde erkeklerin ipek elbise giymesi konusu da İslam hukukçuları arasında farklı görüşlere sahip olan bir konudur. İpek elbise giymesi konusunda Kur'an ve Hadislerde doğrudan bir haramlık ifadesi bulunmamaktadır. Ancak, İslam hukukçuları bu konuda farklı yorumlar yapmışlardır.

Bazı İslam hukukçuları, erkeklerin ipek elbise giymesinin haram olarak değerlendirirler. Bu görüşe göre, erkeklerin ipek giymesi, lüks ve gösterişe kaçmak anlamına gelebilir ve İslam'ın mütevazilik prensiplerine aykırıdır.

Diğer İslam hukukçuları ise ipek elbise giymenin erkekler için genel olarak caiz olduğunu ifade ederler. Bu görüşe göre, erkeklerin ipek giymesi sıradan bir süslenme veya konfor amacı taşır ve İslam'ın ahlaki değerlerine uygun olabilir. Ancak, aşırıya kaçmadan ve gösteriş yapmadan kullanılması önemlidir.

İpek konusunda genel bir prensip olarak, bazı İslam hukukçuları ipeğin kadınlara için daha uygun olduğunu belirtirlerken, erkeklerin ipek kullanmasının kadınlara kadar hassas bir konu olmadığını ifade ederler.

Sonuç olarak, erkeklerin ipek elbise giymesinin İslam dinine göre haram olup olmadığı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Kişi, bu konuda dini otoritelerin görüşlerini dikkate alarak ve içsel vicdanının rehberi olarak bir karar vermelidir. İpek elbise giyme konusunda mütevazilik ve aşırıya kaçmama prensiplerini göznetmek önemlidir.

Çınar-Ekinci, “Yapay Zekâ Tabanlı Uygulamaların Dini Soruları Cevaplama Yetenekleri: ChatGPT ve Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvaları Bağlamında Bir Karşılaştırma” | 97

Ek-36



İslam dinine göre erkeklerin altın takması haram mıdır?



İslam alimlerinin çoğu, erkeklerin altın takmasını haram olduğunu belirtir. Bu görüş, hem Kur'an'a hem de Hadis'e dayanmaktadır.

Sahih Hadis koleksiyonlarından biri olan Sahih Bukhari'de, Hz. Muhammed'in altın ve ipek giymeyi erkekler için haram kıldığı belirtilir. Bu yasak, altın ve ipek giysilerin dünya hayatının lükslerine ağır düşkünlüğü teşvik etme potansiyeli ve bu malzemelerin genellikle kadınlara özgü olduğu düşüncesi üzerine kurulmuştur.

Ancak, tüm İslam alimleri bu konuda hemfikir değildir. Özellikle Şii İslam'da, erkeklerin altın takmasını haram olduğu görüşü genellikle kabul edilmez. Bu alimler genellikle altın ve ipek giymenin, bunların lüks ve gösteriş unsuru olarak kullanılmadığı sürece erkekler için haram olmadığını belirtirler.

Her zaman olduğu gibi, bu tür bir meselede kişisel bir karar verirken yerel bir İslam hukuku uzmanına veya alimine danışmanız tavsiye edilir. İslam fıkhında birçok mesele olduğu gibi, bu konuda da farklı yorumlar ve görüşler vardır.

Ek-37



Erkeğin altın takması caiz mi?



Erkeğin altın takması konusu İslam hukukçuları arasında farklı görüşlere sahip olan bir konudur. İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Hadislerde erkeklerin altın takmasına dair doğrudan bir yasaklama bulunmamaktadır. Bu nedenle, erkeklerin altın takması konusunda İslam hukukçuları arasında çeşitli görüşler mevcuttur.

Bazı İslam hukukçuları, altın takmanın erkekler için haram olduğunu savunurlar. Bu görüşe göre, altın takmak erkekler için lüks ve süslenme amaçla taşınmakta ve İslam'ın mütevazilik prensiplerine aykırı düşmektedir.

Diğer İslam hukukçuları ise altın takmanın erkekler için genel olarak caiz olduğunu ifade ederler. Bu görüşe göre, altın takmak erkekler için bir süslenme veya zinet olarak kabul edilebilir, ancak ağırlığa kaçılmamalıdır. İslam ahlakı değerlerine uygun bir şekilde, gösterişten kaçınılarak ve mütevazilik prensiplerine dikkat edilerek altın takılabilir.

Bu konuda İslam hukukçuları arasında görüş farklılıkları bulunsa da, çoğunluğun eğilimi altın takmanın erkekler için caiz olduğu yönündedir. Ancak, kişinin kendi içsel vicdanına ve yerel dini otoritelerine tavsiyelerine başvurması önemlidir. Altın takmanın dini hükümlere aykırı bir şekilde ağırlığa kaçınması ve süslenme amacıyla yapılması, İslam'ın ahlakı değerlerine uygun olması önemlidir.

Abbasî Şairi Buhtürî'nin Şiirlerinde Hikmet
The Wisdom in Abbasid Poem al-Buhturi's Poetries

Adnan Arslan

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Bilecik, Türkiye.

*Assoc. Prof. Dr., Bilecik Şeyh Edebali University Faculty of Islamic Sciences Department of Basic
Islamic Sciences Department of Arabic Language and Rhetoric, Bilecik, Türkiye.*

Adnanarslan81@hotmail.com **ORCID:** 0000-0002-3989-6612

Atf/©: Arslan, Adnan. "Abbasî Şairi Buhtürî'nin Şiirlerinde Hikmet", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Dergisi* 12-23 (Ocak 2025) 98-119.

Citation/©: Adnan Arslan. "The Wisdom in Abbasid Poem al-Buhturi's Poetries", *Kafkas University
Faculty of Divinity Review* Issue 12-23 (January 2025), 98-119.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi: 10.17050/kafkasilahiyat.1549501

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 13 September / Eylül 2024

Accepted / Kabul Tarihi: 22 October / Ekim 2024

Published / Yayın Tarihi: 15 January / Ocak 2025

Volume / Cilt: 11; **Issue / Sayı:** 21; **Pages / Sayfa:** 98-119.

Suggested ISNAD Citation: Arslan, Adnan. "Abbasî Şairi Buhtürî'nin Şiirlerinde Hikmet", *Kafkas
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/23 (Ocak- January 2025), 98-119.

Notlar/Notes

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

The Wisdom in Abbasid Poem al-Buhturi's Poetries

Adnan Arslan

Abstract

In the Abbasid period, when the most brilliant works of Arabic poetry were produced, Buhturi, a prominent figure of the time, included a noteworthy amount of didactic (hikmet) poetry in his extensive divan (collected works). However, according to literary critics, Buhturi is not typically known for his didactic poetry in the same way that poets like Abu Tammam and Al-Mutanabbi are. This article examines this overlooked aspect of the poet's work. The study analyzes the meaning, literary devices, and style of Buhturi's didactic poems. In terms of methodology, the study is based on document analysis. Although the number of Buhturi's didactic poems is in the hundreds, the only previous study on this topic, which was limited to ten couplets and did not aim for literary criticism, underscores the need for a more comprehensive examination. In this respect, the study is original in terms of scope and method. The results obtained from the study can be summarized as follows: The perception that Buhturi's poetry does not contain didactic couplets is inaccurate. While composing didactic couplets, the poet did not make deep philosophical observations. In these couplets, it is observed that Buhturi is skilled in literary devices such as metaphor and simile, although not to the same extent as Abu Tammam and Al-Mutanabbi.

Keywords: Arabic language and rhetoric, Abbasid poetry, al-Buhturi, Wisdom, Arabic poetry.

Abbasi Şairi Buhtürî'nin Şiirlerinde Hikmet

Adnan ARSLAN

Öz

Abbasi döneminde Arap edebiyatında şiir türünün en parlak eserlerinin verildiği süreçte öne çıkan şairlerden biri olan Buhtürî'nin oldukça geniş kapsamlı divanında dikkate değer sayıda hikmet şiirleri yer almaktadır. Ancak, edebiyat eleştirmenlerinin tespitlerine göre Buhtürî, Ebû Temmâm ve Mütenebbî gibi hikmet şiirleriyle tanınan bir şair olarak anılmamaktadır. Bu makalede, şairin akademik çevrelerin dikkatinden kaçmış olan bu hikemî yönü incelenmiştir. Şairin hikmet formundaki şiirleri anlam, edebi sanatlar ve üslup açısından değerlendirilmiştir. Yöntem olarak doküman analizi esas alınmıştır. Şairin hikmet şiirlerinin sayısı yüzleri bulmasına rağmen, bu konudaki tek makale seviyesindeki çalışmanın yalnızca 10 beyitle sınırlı kalması ve edebi eleştiri amacı taşıyamaması, konunun daha kapsamlı bir incelemeye tabi tutulması gerekliliğini ortaya koymuştur. Bu yönüyle çalışma, kapsam ve yöntem açısından özgün bir nitelik taşımaktadır. Çalışmada elde edilen bulgular şu şekilde özetlenebilir: Buhtürî'nin şiirlerinin hikmet beyitleri içermediği yönündeki genel kanı isabetli değildir. Şairin hikmet beyitlerinde derin felsefi çıkarımlar yapmadığı, ancak bu beyitlerde teşbih ve istiare gibi edebi sanatları kullanmada, Ebû Temmâm ve Mütenebbî seviyesinde olmasa da, yetkin olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Arap dili ve Belagati, Abbasi şiiri, Buhtürî, Hikmet, Arap şiiri.

Giriş

Arap şiiri alanında yapılan akademik çalışmalara genel olarak bakıldığında en çok ilgi gören tarihsel aralığın Abbasiler dönemi olduğu tespit edilmektedir. Ebû Nuvâs'tan (ö. 198/813 [?]) Mütenebbî'ye (ö. 394/965), İbnü'r-Rûmî'den (ö. 283/896) Ebu'l-Alâ el-Maarri'ye (ö. 449/1057), yüzlerce şairin arkada bıraktıkları belki de yüzbinlerce beyit, akademik incelemelere oldukça zengin bir kaynak sunmaktadır. Şiirsel üretkenliğin bu dönemde had safhada olmasının izahı açıktır. Başta Hârûnürreşîd (ö. 193/809) ve oğlu Me'mûn (ö. 218/833) olmak üzere olmak pek çok Abbasi halifesinin edebiyat ve şiire gösterdikleri yoğun ilgi ve destek, dönemin kültürel dokusunda derin izler bırakmış ve entelektüel birikime önemli katkılar sunmuştur. Şiire, dolayısıyla da şaire teveccüh eden bu siyasi destek, şairlerin birbirleriyle özgünlük ve kalite bakımından birbirleriyle yarışır hale gelmesinin en büyük etkenidir denilebilir.

Abbasi dönemi Arap şairleri arasında en çok üne sahip olanlardan birisi de Buhtürî'dir (ö. 284/897). Yukarıda değinildiği gibi o da yaşadığı dönemin siyasi elitlerinden büyük destek görmüş ve Halife Mütevekkil'in (ö. 247/861) himayesinde şairlik kariyerini parlatma imkânı bulmuştur. Arap edebiyat tarihinde en çok şiir söyleyen şairlerden birisi olarak tanınan şairin oldukça hacimli olan divanı, günümüz Arap akademisinde pek çok edebiyat araştırmasının konusunu teşkil etmiştir. Bu çalışmalarda şairin üslubu,¹ şiirlerindeki sembolizm,² metinlerarasılık,³ teşbih,⁴ söz sanatları,⁵ tekrar⁶ vb. konular ekseninde akademik araştırmalar yapılmıştır. Suudi Arabistan menşeli saygın akademik veri tabanı *al-Manzûme* üzerinden yapılan taramada, tüm Arap dünyasında bu araştırmaların sayısının yüzlerce olduğu görülmektedir. Bu çalışmaların niceliği, şairin akademik çevrelerde araştırılmaya değer bir edebi figür kabul edildiğinin açık bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Şairin divanı, Arap akademisi kadar olmasa da Türk ilahiyatlarında da incelenmeye değer bulunmuştur. Türkiye'de şair hakkında yapılan tek lisansüstü düzeyde çalışma Muhammed Enes Abdullah'a aittir.⁷ Makale düzeyinde ise Esat Ayyıldız şairin

¹ İbtisâm Hamza el-Anberî, “el-Buhturî: Dirâsetun uslûbiyye”, *el-Akîk* 23/45-46 (2003), 243-246.

² Mevhûb Mustafâvî, “er-Ramziyye 'inde'l-Buhturî”, *Havliyyâtul-Câmi'ati't-Tûnusiyye* 24 (1985), 421-429.

³ Fevâz b. Zâyd eş-Şemrî, *et-Tenâs fî şî'ri'l-Buhturî* (Ürdün: Yermük Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011).

⁴ Huzeyfe ed-Duhûn, *et-Teşbih fî şî'ri'l-Buhturî* (Ürdün: Âli Beyt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

⁵ Huzâm Âlûsî, “el-Bedî' fî şî'ri'l-Buhturî”, *Mecelletul-Ustâz* 1/3 (1980), 311-373.

⁶ Mu'minât Ahmed eş-Şâmî, “Zâhiratu't-tekrâr fî şî'ri'l-Buhturî”, *et-Turâsu'l-'Arabî* 138-139 (2015), 87-112.

⁷ Muhammed Enes Abdullah, *Buhturi'ye Göre Tabiat Vasfı Örnek Olarak Baharın Vasfı* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

methiyelerini,⁸ Sara Akkuş da İbn Hamdîs ile karşılaştırmasını,⁹ Muhammed Elmehdi Rifai ise bir mersiyesini¹⁰ çalışmışlardır.

Buhtürî araştırmaları İslam dünyası dışına da taşmıştır. Indiana Üniversitesinden Akiko Motoyoshi, Buhtürî ile Ebû Nuvâs'ı tematik açıdan karşılaştırmıştır.¹¹ Londra Üniversitesinden Stefan Sperl¹² ve Texas Üniversitesinden Samer M. Ali şairin birer kasidesini,¹³ Rutgers Üniversitesinden Richard Serrano ise şairin kasidelerindeki *atılâl* denilen sevgiliye ait mekânların tasvirini ele almışlardır.¹⁴

Bu çalışmada, Buhtürî şiirlerinin nispeten göz ardı edildiği düşünülen bir yönü incelenecektir. O da şairin hikmet içerikli beyitleridir. Arap dünyasında bu çerçevede yapılmış tek çalışma, 1977 yılında Şefik Cebrî tarafından kaleme alınan *el-Hikmetu fî şî'ri'l-Buhturî* başlıklı makaledir.¹⁵ Cebrî'nin bu çalışmasına bakıldığında yazarın ele aldığı beyit sayısı iki elin parmaklarını geçmemektedir. Oysaki şairin epey hacimli divanında hikmet içerikli beyitlerin sayısı 450 civarındadır. Beyitlerin çokluğu Arap edebiyatı araştırmacısı Âişe bint Alî'nin de dikkatini çekmiş ve buna dair şairin divanından müstakil bir hikmet seçkisi ortaya koymuştur.¹⁶ Ayrıca Cebrî'nin çalışmasında hikmet beyitlerinin sadece şerhleriyle yetinilmiş, edebi sanatlar açısından herhangi bir inceleme yapılmamıştır. Hatta Cebrî, Buhtürî divanında geçen konu ile ilgili beyitleri hikmet olarak nitelendirme konusunda da isteksiz görünmektedir.¹⁷ Dolayısıyla bu çalışma, başlık bakımından her ne kadar farklı olmasa da konuyu ele alış biçimi açısından çok daha kapsamlı ve tamamen özgün bir yaklaşımı vadetmektedir denilebilir.

1. Arap Şiirinde Hikmet

Arap şiirinde işlenen temalar ne kadar çeşitli olursa olsun, Cahiliye döneminden itibaren bazı ana konular, şiir tarihinin belkemiğini oluşturarak sabit kalmıştır. *Gazel*, *mersiye*, *methiye* gibi temalar, şiir geleneğinin temel taşları olarak süreklilik kazanmıştır. Şunu hatırlatmak gerekir ki Cahiliye şiirinde, kasidenin baştan sona tek bir tema ile sınırlı

-
- ⁸ Esat Ayyıldız, "el-Buhturî'nin Methiyeleri", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2021), 136-153.
⁹ Sara Akkuş, "Komparatistik ve Dil-Üslup Bağlamında Buhtürî ile İbn Hamdîs'in Havuz Tasvirleri Üzerine Bir Karşılaştırma", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/116 (2021), 34-42.
¹⁰ Muhammed Elmehdi Rifai, "Taziye Hitabının Şiirselliği, Örnek Olarak el-Buhturî'nin Hemziyesi", *Kalemname* 6/11 (2021), 65-79.
¹¹ Akiko Motoyoshi, "Reality and Reverie: Wine and Ekphrasis in the 'Abbasid Poetry of Abu Nuwas and al - Buhturî", *Japan Association for Middle East Studies* 14 (1999), 85-120.
¹² Stefan Sperl, "Crossing Enemy Boundaries: Al-Buhturî's Ode on the Ruins of Ctesiphon Re-Read in the Light of Virgil and Wilfred Owen", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 69/3 (2006), 365-379.
¹³ Samer M. Ali, "Reinterpreting al-Buhturî's "İwân Kisrâ Ode": Tears of Affection for the Cycles of History", *Journal of Arabic Literature* 37/1 (2006), 46-67.
¹⁴ Richard Serrano, "Al-Buhturî's Poetics of Persian Abodes", *Journal of Arabic Literature* 28/1 (1997), 68-87.
¹⁵ Şefik Cebrî, "el-Hikmetu fî şî'ri'l-Buhturî", *Mecelletu Mecma'î'l-Lugati'l-Arabiyye* 3/52 (1977), 515-521.
¹⁶ Âişe bint Alî, *Ebyâtu'l-hikme fî şî'ri'l-Buhturî* (b.y.: y.y., 1434).
¹⁷ Cebrî, "el-Hikmetu fî şî'ri'l-Buhturî", 521.

kaldığı nadiren olurdu. Büyük çoğunlukla aynı şiirde *gazel*, *vasf*, *fahr*, *hiciv* vb. farklı temalar yer alırdı.¹⁸ Daha sonra Arap kaside yapısının tek bir tema ile sınırlı kalması yaygınlaştıkça *hikmet şiiri* olarak kavramlaşan bir edebi tür ortaya çıkmıştır.

Abbasiler döneminde Arap kültürünün başta Yunan olmak üzere Fars ve Hint medeniyet ve felsefeleri ile temasa geçmesiyle şiirde de felsefi değerlendirmeler rağbet görmüş ve bu kültürel temasın bir sonucu olarak müstakil hikmet kasideleri söylenir olmuştur.¹⁹ Tercüme faaliyetleri sayesinde elde edilen yabancı milletlere ait düşünceler, şiirde hikmet dolu beyitler olarak makes buluyordu.²⁰ Aslına bakılırsa, Arap şairinin hayata dair gözlem ve tecrübelerini özdeyiş suretinde aktarması Cahiliye şiirinde de mevcuttu. Başta muallaka şairi Züheyr b. Ebû Sülma (ö. 609 [?]) olmak üzere pek çok Cahiliye şairi, bu kabilden beyitleri kasidelerinde serpiştiriyordu.²¹ Neredeyse adı bilinen her Cahiliye şairine ait az çok hikmet içerikli şiirler dilden dile aktarılıyordu.²² Ancak bu türden beyitler kasidenin tamamına şamil değildi. Abbasiler döneminde ise felsefi düşüncelerin yaygınlaşması sebebiyle derinlik ve analiz bakımından kuvvet kazanan hikmet teması,²³ kasidenin tamamına hükmetmiş ve artık *hikmet şiiri*, *hikmet şairi* şeklinde yakıştırmalar ortaya çıkmıştı. Baştan sona derin felsefi tespit ve ahlaki öğretilerle dolu olan bu neviden beyitlerle artık şiir, estetik bir form olmaktan çok vaaz, öğüt ve irşat amacına yönelik didaktik metinler haline dönüşmüştü. Bu şiirlerin sahibi de şair olmaktan ziyade ahlak rehberi yahut deneyimli bir bilge olarak öne çıkmıştı.²⁴

Abbasi toplumunda refahla birlikte gelen ahlaki çözülme, pek çok Abbasi tarihçisinin hemfikir olduğu sosyal bir vakıadır.²⁵ Sâlih b. Abdülkuddûs (ö. 167/783 [?]) ve Mahmûd Verrâk (ö. 240/855) gibi şairler, eserlerini büyük ölçüde ahlaki değerlerin yüceltilmesi ve toplumsal bozulmanın eleştirisine adanmışlardır. Ahlaki uyarı ve toplumun ıslahı amacına yönelik söylenen eleştirel şiirlerde hikmet formu ister istemez şiirlerin tamamına hâkim olmuştur.

¹⁸ Ali el-Cundî, *Târîhu'l-edebi'l-câhilî* (Halep: Dâru't-Turâsi'l-Arabî, 1412/1991), 344.

¹⁹ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî: el-Asru'l-Abbîyyu'l-evvel* (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 148.

²⁰ Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî* (Kahire: Dâru'n-Nahda, ts.), 251.

²¹ Hayrât Hâfiz, “Şi'ru'l-hikme fi muallakati Zuheyr b. Ebî Sülma”, *Mecelletu'l-Ulûmi'l-İnsâniyye* 3/2 (2022), 189-199; Yaşar Seracetin Baytar, “Züheyr b. Ebî Sülma'nın Muallakası ve İhtiva Ettiği Hikmetli Sözler”, *İlahiyat Akademi* 15 (2022), 1-37; Yakup Göçemen, “Züheyr b. Ebî Sülma'nın Hayatı ve Dönemi Çerçevesinde Muallakasında Hikmet”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Şubat 2016), 79-80.

²² Cahiliye şiirinde hikmet antolojisine dair bir eser bk. Abdulkâdir Zeynû, *Şi'ru'l-hikme fi'l-'asri'l-câhilî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2020).

²³ Hannâ Fâhûrî, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî* (Beyrut: Matbaatu'l-Bûlîsiyye, 1953), 368.

²⁴ Hikmet şiiri hakkında müstakil akademik çalışmalardan birkaçı için bk. Muhammet Selim İpek, “Arap Şiirinde Hikmet Esintileri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/41 (2015), 173-180.

²⁵ Konu hakkında müstakil çalışmalar için bk. Mühenned Mustafâ ed-Da'ce, “Mezâhiru'l-fesâd fi'l-'asri'l-Abbâsiyyi's-sânî”, *Mecelltu Kulliyeti'l-lugati'l-Arabiyye* 9/33 (2020), 10387-10443; Abduzzehra Câsim el-Hafâcî, “el-Fesâdu'l-idârî ve'l-mâlî fi'l-'asri'l-Abbâsiyyi'l-evvel”, *Journal of Babylon Center for Humanities Studies* 10/3 (2020), 68-106.

Arap şiirinde hikmet temasının yaygınlaştığını Arap dünyasında konu hakkında yapılmış müstakil akademik çalışmalardan da anlamak mümkündür. Ebû Temmâm (ö. 231/846),²⁶ Ebu'l-Bekâ er-Rundî (ö. 684/1285),²⁷ Mütenebbî (ö. 354/965)²⁸ vb. pek çok şairin divanları hikmet teması çerçevesinde araştırılmıştır. Mevzubahis tema incelemesi, belirli bir şair ekseninde olmak üzere son yıllarda Türk akademisinde de ilgi görmüştür. Tarafe,²⁹ İbnü'r-Rûmî³⁰ ve Ebû Firâs³¹ gibi Arap şairlerinin divanlarında hikmet şiirleri, çoğunlukla söz sanatları ve düşünce açısından incelenmeye değer görülmüştür.

2. Buhtürî Divanında Hikmet

Buhtürî hakkında yapılmış akademik çalışmaların giriş kısmında şairin hayatı ve şairliğine dair ayrıntılı bilgiler bulunmaktadır. Bundan dolayı ilgili çalışmalara atıfta bulunarak doğrudan araştırmaya odaklanmak isabetli olacaktır.³²

Bir önceki başlıkta bahsedildiği gibi Arap edebiyatı tarihinde, şairliğini tamamen hikmet temasına tahsis eden şairler olmuştur. Bu şairler, dile getirdikleri ahlaki öğütler, felsefi mülâhazalar ve toplumun ıslahına katkı sunacak vecizelerle, yaşadıkları topluma karşı sorumluluklarını edebiyat üzerinden yerine getirme misyonu üstlenmişlerdir. Ancak şu da bir gerçektir ki insanların edebiyattan beklentisi çoğu kez vaaz ve irşat değildir. Edebiyat denildiğinde ilk akla gelen husus, şüphesiz estetik duyarlılığa dokunabilmektir. Bu bağlamda bir şair, toplumsal ıslahı hedefleyip ahlaki ilkeleri teşvik etmek istiyorsa bunu estetik beklentilere yanıt verecek bir şekilde sunmalıdır. Okuyucunun ya da dinleyicinin hayal dünyasında bambaşka imgeler görmeye, kulağında yeni sözler duymaya, zihninde farklı açılardan düşünmeye ihtiyacı vardır. Şair, kendisinden sürpriz bekleyen hayal, kulak ve zihinlerin bu ihtiyacına saygı duymalıdır. Tekdüze, anlam katmanları içermeyen, bilindik ve kısıtlı imgelerle yetinen, yüzeysel ve en önemlisi de ezberlenmeye dair herhangi bir şevk uyandırmayan sözleri vezin ve nazmın arkasına saklanarak şiir diye sunmamalıdır. Aksi takdirde imge gücü zayıf, salt bilgi aktarımına dayalı bir şiir, her ne kadar manzum ve mevzun da olsa, soğuk ve mekanik bir metin olarak değerlendirilecektir. Nitekim vaaz dinleyerek irşat olmak isteyen kişi, manevi ihtiyacını edebiyatta değil, ilmi meclislerde ya

²⁶ Vurûd Velîd Hamûd - Huseyn es-Sarrâf, *Eş'ârü'l-hikmeti fi dîvânî'l-Hamâse li-Ebî Temmâm* (Irak: Kufe 05); Azîze Huceyra, *Tecelliyâtu'l-hikme fi's-şî'ril'Arabî Ebû Temmâm* nemûzecen (Cezayir: Andelhamîd Ibn Badis Üniversitesi, Edebiyat ve Güzel Sanatlar Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017-2018).

²⁷ Nevef Muhammed Ali Yemânî, *el-Hikmetu fi şî'ri Ebi'l-Bekâ er-Rundî* (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1437).

²⁸ Abdullâh Mahmûd Hasen, “el-Hikmetu fi şî'ri'l-Mutenebbî”, *Mecelletu Kulliyeti'l-Lugati'l-Arabiyye* 6 (1986), 1-25.

²⁹ Abdullah Bedeva, “Tarafe b. el-'Abd'ın Şiirlerinde Hikmet”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2017), 219-242.

³⁰ Adnan Arslan, “Abbâsî Şairi İbnü'r-Rûmî'nin Şiirlerinde Hikmet”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2023), 45-65.

³¹ Adnan Arslan, “Abbâsî Şairi Ebû Firâs'ın Şiirlerinde Hikmet”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/1 (2023), 45-60.

³² Muhammed Enes Abdullah, *Buhturi'ye Göre Tabiat Vasfı Örnek Olarak Baharın Vasfı*, 3-8; Zülfikar Tüccar, “Buhtürî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/381-383.

da vaaz kürsülerinde aramaktadır. Bu bakımdan, hikmet şiirlerinde şairin ahlaki ilke ve hayat tecrübelerini sanatsal titizlikle ne oranda mezcedebildiği gibi bir edebi ölçüt söz konusudur. Diğer yandan beyitte işlenen anlamın ne kadar derin ve zengin olduğu da önemli bir değerlendirme ölçütü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu çalışmada Buhtürî'nin hikmet içerikli beyitleri işbu kıstaslar muvacehesinde eleştiriye tabi tutulmuştur.

2.1. Söz Sanatları Bakımından Güçlü Beyitler

Buhtürî divanındaki hikmet beyitlerine bakıldığında şairin kimi beyitlerde söz sanatlarını ustaca kullandığı görülmektedir. Bu beyitlerde dinleyici, bir taraftan şairin büyük ve derin hayat tecrübesini ibretle dinleyecek, diğer taraftan da edebi zevkine hitap eden söz sanatlarına şahit olacaktır. Şair, hayata dair bir takım gözlemlerini hikmet beyitlerinde aktarırken kimi zaman soyut olanı gözler önüne sermekte edebiyatın imkânlarından olabildiğince yararlanmaktadır. Şairin bu özelliği Arap belâğatinin sütun isimlerden olan Abdülkahir el-Cürçânî (ö. 471/1078-79) tarafından şöyle dile getirilmektedir:

İnce anlamları kolaylaştırma, yakınlaştırma ve uzak, garip olanı aşına ve yakın olana dönüştürme konusunda Buhtürî'nin verdiği kadarını veren bir şair bulmak neredeyse imkânsızdır. Bu konuda onun ulaştığı seviyeye ulaşan pek yoktur. Çünkü o, vahşi bir tayı usta bir binicinin eğittiği gibi eğitir ve onu, uysal ve itaatkâr bir binek atı gibi senin altında boyun eğdirir. Ayrıca, inatçı ve dik başlı olanı da senin için uysal ve itaatkâr hale getirir.³³

Aşağıdaki beyitte, Cürçânî'nin takdirini hak eden harikulade bir örnek göze çarpmaktadır:

فَقَدْ يَرَوِي عَلِيْلَ الْهَائِمِ التَّمْدُ لَا تَحْفَرَنَّ صَغِيرَ الْعُرْفِ تَبْدُلُهُ

Ettiğin küçük bir iyiliği hakir görme sakın.

Çölde susuz kalana azıcık bir su da yeter.³⁴

Bu beyitte *zımnî teşbihin* ilgi çekici, ikna edici bir örneği bulunmaktadır.³⁵ Beytin ilk mısraında şair muhababına, yaptığı hiçbir iyiliği küçük görmemesini öğütler. Zira insanlar çoğu kez iyilik adına yapabilecekleri şeyin küçük olduğunu düşünerek onu da yerine

³³ Ebû Bekr Abdülkahir el-Cürçânî, *Esrârü'l-belâğa* (Kahire: Matbaatu'l-Medenî, ts.), 146.

³⁴ Ebû Ubâde Buhtürî, *Divânu'l-Buhturî*, thk. Omer Fârûk et-Tabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.), 1/ 371. (2 Cilt)

³⁵ Zımnî teşbih, bilinen teşbih unsurlarının doğrudan belirtilmediği, ancak cümlede bir benzetme bulunduğu ve bunun telmih/işaret yoluyla anlaşıldığı bir teşbih türüdür. Bu tür benzetmelerde, müşebbeh ve müşebbeh bih açıkça dile getirilmez, vechü's-sebeh ve teşbih edati da doğrudan kullanılmaz. Bunun yerine, önce bir yargı sunulur ve ardından bu yargı, benzer bir durumla mümkün kılınır. Bu nedenle, teşbih unsurları örtülü olduğu için belâgat kaynaklarında bu tür teşbihler zımnî teşbih olarak adlandırılır. Avnullah Enes Ateş, *Kur'an Yorumunda Beyan İlmi* (İstanbul: Kitabı Yayınları, 2018), 39. Bu tür teşbih hakkında müstakil çalışmalar için bk. Muhammed Fevâz Arsân Ganâm, “et-Teşbihu'd-dımnî”, *Câmiatu'l-Bulkâ et-tatbikiyye kulliyetu'z-Zerkâ el-Câmiyye* (Ocak 2018), 1-30; Asvânî, *Dirâse tahliliyye belâğiiyye ani't-teşbih'd-dımnî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*; Omar Abdurrahmân es-Sârîsî, “et-Teşbihu'd-dımnî ve evveliyyâtuhû fi'ş-şî'ri'l-Abbâsî el-Mutenebbî nemûzecen”, *Mecelletu mecmâi'l-Lugati'l-Arabiiyye bi-Dimaşk* 84/3, 721-748.

getirmekten imtina ederler. O halde bu bağlamda ikna edici bir delil, akla yakınlaştıracak bir örnek gerekecektir. Şair bunu, çölde susamış bir kişi için çok az miktar da olsa suyun ne kadar büyük anlam ifade ettiği gerçeği üzerinden verir. Az bir su, susuzluktan kırılan birisi için ne kadar önemli olabiliyorsa küçük görülen iyilikler de tam ihtiyaç anında öyle değer ifade edebilir. Şairin burada yer verdiği teşbihin bağlama tam mutabık düştüğü açıkça görülmektedir.

Şair, zımnî teşbihi başarılı bir şekilde kullandığı diğer bir şiirinde de geçmişte yaşanan kusurları unutmamanın önemini şöyle vurgular:

1- تَنَاسَ دُنُوبَ قَوْمِكَ إِنَّ حِفْظَ الِ
دُنُوبٍ إِذَا قَدُمْنَ مِنَ الدُّنُوبِ

2- فَاللسهم السديد أحمب غيباً
إلى الرامي من السهم المصيب

*Çevrenin hatalarını unutmaya çalış; zira geçmişte kalmış hataları tutmak hatadır.
Nitekim doğru giden ok, atıcısına isabet eden oktan daha sevimli gelir.³⁶*

Bu iki beytin aralarındaki anlam ilişkisi ilk bakışta kolayca fark edilemez. Ancak şiire anlam zenginliği katan husus tam olarak burada gizlidir ve bu anlamsal zenginliği kazandıran da ikinci beyitte kullanılan teşbihin ilk beyitteki öğüdü tamamlayıp desteklemesidir. Şöyle ki şaire göre kişi, kendisine karşı yapılmış hataları geçmişte bırakmayı bilmelidir. Burada şairin unutmama fiili için kullandığı emir kipi *emr-i hâzır* siygası *tenâse*, sarf ilmi açısından *miş gibi görünmeyi* ifade eder. Yani, sana karşı yapılan hataları her ne kadar unutmasan da unutmuş gibi davran; aklının bir kenarına bunları not etsen de dostluk ilişkilerinin devam etmesi hatırına bunları göz ardı etmesini bil. Şairin tavsiyesi, sosyal ilişkilerde devamlılıktır. Hataları sürekli hafızada tutmak ve her hatayı cezalandırma yoluna gitmek de diğer bir yanıdır. Şair bu nasihatini somutlaştırmak ister. Günlük yaşamda Arap kültüründe yer edinmiş ok figürü üzerinden tavsiyesini ete kemiğe büründürür. Her atıldığında dümdüz giden bir oku hayalde canlandırır. Bu ok, her atıldığında isabet etmese de hedefe doğru istikrarla dümdüz gidebilmesi büyük bir meziyettir ve sahibine güven verir. Hataları büyütmeden onları unutmamasını bilen kişi de aynı bu dümdüz giden ok gibidir. Alicenap bir karaktere sahip bu kişi, şahsına yapılmış hataları affederek toplumdaki sosyal uzlaşısı ve ahengin devamlılığına büyük hizmet eder. Maruz kaldığı her haksızlığın peşine düşüp de hakkını gürültü ile aramaya kalkan, bir dirhem hakkı için intikam hissiyle ortalığı velveleye veren kişiler ise hedefine isabet etmiş yamuk oka benzer. Bu ok, belki hedefine ulaşmış, istediğini elde etmiştir; lakin ait olduğu topluma hizmet edecek, güven verecek bir istikametli duruştan uzaklaşmıştır. Beytin muhtemel anlamları tabii ki bunlarla sınırlı değildir. Şairin mesajına bu anlamsal derinliği katan unsurun ise başvurduğu ok teşbihi olduğu açıktır.

³⁶ Ebû Ubâde Buhtürî, *Divânu'l-Buhturî* (İstanbul: Matbaatu'l-Cevânib, 1300), 1/ 252. (2 Cilt).

Şairin zımnî teşbihi kullanarak mesajını daha güçlü bir şekilde zihinde canlandırdığına dair diğer bir örnekte anlam, zıtlıklar üzerinden verilir:

1- وَقَدْ زَادَهَا إِفْرَاطَ حُسْنٍ جَوَّازَهَا
خَلَائِقَ أَصْفَارٍ مِنَ الْمَجْدِ، حُيِّبِ
2- وَحُسْنُ دَرَارِيِّ الْكَوَاكِبِ أَنْ تُرَى
طَوَالِغٍ فِي دَاجٍ مِنَ اللَّيْلِ، غَيْهَبِ

*Onun güzelliğini etrafındaki onursuz, değersiz insanlar daha da artırmıştır.
Nitekim inci misal yıldızların güzelliği, kapkaranlık gecede daha da bir belirir.³⁷*

Bu iki beyit şairin bir methiyesinde yer almaktadır. Şiirden anlaşıldığı kadarıyla, övülen kişinin etrafında karakter bakımından çok düşük ve ahlaksız kişiler bulunmaktaydı. Şair, methettiği kişi hakkındaki bu olumsuz durumu övgüye vesile kılmıştır. Gece karanlığı ne kadar zifiri ise yıldızların bembeyaz parlaklığı da o kadar güçlü görünür, dikkat çeker. Aynı onun gibi övülen kişinin yüce ahlakıyla birlikte sefil ve hakir kişiler arasında durması da öyledir. Şairin bu iki beyitte zıtlıkları bir araya getirerek hayalde somutlaşan mükemmel bir kıyaslama üzerinden övgü inşa etmesi onun ustalığını göstermektedir.

Şair hikmet beyitlerinde teşbihleri kadar olmasa da istiarelere de yer verir. Aşağıdaki beyitte bunu görmek mümkündür:

1- وَمَا السِّيفُ إِلَّا بَرٌّ غَادٍ لِيَزِينَهُ
إِذَا لَمْ يَكُنْ أَمْضَى مِنَ السِّيفِ حَامِلُهُ

*Kılıç, eğer taşıyanı kılıçtan daha keskin değilse
Süs için kullanılan bir eşyadan ibaret kalır.³⁸*

Yeryüzünde, insanlar için her ne kadar barış içinde yaşamak esas olsa da, husumet ve savaşlar da beşeri bir gerçekliktir. Savaşlarda elde edilecek galibiyetler de muhakkak bir surette savaş aletlerindeki üstünlüğe bağlıdır. Ancak savaş esnasında kullanılacak mühimattan çok daha önemlisi o mühimmatı kullanacak olan askerlerin feraset, zekâ ve becerileridir. Aksi takdirde son derece gelişmiş silahlara sahip olan bir ordu, aynı oranda askeri dehaya sahip değilse eldeki silahlar düşman elinde ganimet olmaktan başka işe yaramayacaktır. Şair, kişinin cesaret, kararlılık, azim ve feraset gibi erdemlerini elindeki maddi imkânlardan daha değerli görür. Telkin etmek istediği mesaja edebi bir hüviyet kazandırabilmek için başvurduğu sanat istiarelerdir. *أَمْضَى* kelimesi *ism-i tafdil* formuyla daha keskin demektir ki bunun insan için kullanımı mecazidir ve dolaylı olarak kişiyi kılıca benzetir. Kılıç ancak keskin olduğunda sonuç verdiği gibi kişi de kararlı, azimli, sabırlı ve cesur olduğu takdirde elindeki maddi imkânların bir anlamı olur.

Şairin bazı beyitlerde etkileyici anlamları ilgi çekici bir üslupta aktardığı görülür. Bu hikmet beyitlerinde şairin hayat tecrübesini başarılı bir dille aktardığı aşikârdır. Aşağıdaki beyitte şairin bunalıma girmiş insana tavsiyesi gerçekten de teselli vericidir:

³⁷ Buhtürî, *Divânu'l-Buhturî*, 1/47.

³⁸ Buhtürî, *Divânu'l-Buhturî*, 1/33.

عَلَا فِي التَّمَادِي أَوْ قَضَى فِي التَّسْعِرِ 1- إِذَا أَنْتَ لَمْ تَنْضَحْ جِوَاكِ بِعَبْرَةٍ

*Eğer kalbini gözyaşı ile teskin etmezsen;
Devamlı kaynar ya da alevler içinde yok olur.³⁹*

Bu beytin tavsiyesine göre insanoğlu, aşırı gerginlik ve üzüntü zamanlarında içindeki duygu yoğunluğunu tahfif edebilmek için ağlamaya ihtiyaç duyar. Eğer kişi duygularını bastırma yoluna gider ve iç bunalımlarını gözyaşlarıyla dengelemezse ağır bir travma ile yüzleşmek zorunda kalabilir. Şairin, duygularını samimi ve gerçekçi bir dille ifade etme yeteneği, onun en takdir edilen özelliklerinden biridir.⁴⁰ Bu beyitte de işte bu dürüstlük ve içtenlik açıkça görülmektedir.

Bir diğer beyitte de şairi derin psikolojik tahlil yaparken görürüz. Burada, insanın henüz başına gelmeyen şeylerden evhamlanarak hayatını büyük bir ıstıraba dönüştürdüğünü şöyle ifade eder:

وَأَبْرَحَ مِمَّا حَلَّ مَا يُتَوَقَّعُ 1- أَلْعَمْرُكَ مَا الْمَكْرُوهُ إِلَّا إِزْتِقَابُهُ

*Yemin olsun ki zorluk ancak onu beklemekten ibarettir.
Başa gelen şeyden daha yorucu olanı onu bekleyip durmaktır.⁴¹*

Bu beyitte vurgulanan düşünce, her insanın hayatında tecrübe edebileceği psikolojik bir gerçeğe işaret etmektedir. Yaşamı boyunca herhangi bir zorlukla karşılaşmamış insan olamaz. Maddi olarak bütün ihtiyaçlarını gidermiş bir kimse dahi ölüm, hastalık ve yaşlılık gibi hayatın kaçınılması mümkün olmayan gerçeklerinden dolayı sıkıntılar yaşar. O halde, zorluklar hayatın kaçınılmaz bir parçasıdır. Ancak şu var ki insanlar, kimi zaman başına bir zorluk gelmeden de kuruntularına esir olur ve yoktan yere acı çeker. Geleceğe dair kaygılar taşır, evhamlanır ve habbeyi kubbe yapar. Gerçekleşme ihtimali çok zayıf olsa da sanki gerçekleşmiş gibi korkuya kapılır. Vakide olmayan ve sadece hayalinde canlanan zorluklara odaklanarak gününü berbat eder. Şair insanın bu zayıf noktasını tespit ederek manen şöyle ikazda bulunur: İstenmeyen bir olayla karşılaşmaktan daha zor olanı o olayın endişesiyle yaşamaktır. Başa gelen musibetten daha yorucu olanı onun kaygısıyla dertlenmektir.

Yukarıdaki beytin anlamı şairin dünyasında epey büyük bir yer etmiş gibi görünmektedir. Zira divanının başka yerlerinde de tespitini teyit etmek ister:

مُسْتَقْبَلًا وَإِنْقِضَاءُ الرُّزْءِ أَنْ يَفْعَا 1- صُعُوبَةُ الرُّزْءِ تُلْقَى فِي تَوَقُّعِهِ

*Musibetin zorluğu onu beklemektedir.
Musibetin son bulması ise başa gelince olur.⁴²*

³⁹ Buhtürî, *Dîvânu'l-Buhturî*, 1/134.

⁴⁰ Ahmed Hasen ez-Zeyyât, "el-Buhturî: Emîru's-sinâa", *Mecelltu'-r-Risâle* 301, 10.

⁴¹ Buhtürî, *Dîvânu'l-Buhturî*, 1/197.

⁴² Buhtürî, *Dîvânu'l-Buhturî*, 2/50.

Bu iki beyit, anlamca farklı olsa da aynı psikolojik gerçeğe işaret ederek birbirlerini teyit eder. Bu beyitte şair, musibetin asıl zor olan tarafının başa gelmeden önceki hali olduğunu vurgular. Zira bu süre zarfında insan, belirsizlik ve beklenti arasında gelgitler yaşar, felaket senaryoları kurar. Gelmesi muhtemel feci olayları zihninde büyütür, kuruntularının resmettiği korkunç silüetler huzurunu kaçıtır. Başa geldiğinde ise olay yaşanmış, korkusu gitmiş ve kişi bizzat gerçekle yüzleşmiştir. Bir de görür ki musibetle birlikte gelen zorluk, evham sonucu öncesinde yaşattığı gerilim ve kaygılardan çok daha hafiftir. Sonuçta olan olmuş ve yıpratıcı korkular da son bulmuştur.

Aşkî ıstıraba dönüştüren hallerden belki de en birincisi ayrılıklardır. Bu yüzden Arap şiirinde ayrılık tasvirleri gazel türü kasidelerin üzerinde en çok durduğu hususlardandır. Şairler, firak denilen ayrılığın getirdiği bunalımları tasvir ederek maharetlerini göstermeye çalışırlar. Doğal olarak ayrılık acısına dair söylenen sözlerde özgünlüğü yakalamak kolay değildir. Zira firakın acısı birdir; ne kadar lafızlar farklı olsa da mana çok değişmeyecektir. Buhtürî, ayrılığa farklı bir zaviyeden bakma konusunda başarıyı yakalamış görünmektedir. O, aşağıdaki beytinde ayrılığın olumlu tarafına baktırabilmek için şöyle der:

1- فَلَوْ فَهِمَ النَّاسُ التَّلَاقِي وَحُسْنَهُ حَسِبَ مِنْ أَجْلِ التَّلَاقِي التَّفَرُّقُ

*İnsanlar, kavuşmanın güzelliğini anlamış olsalardı
Sırf kavuşmak için ayrılık, kendilerine sevimli gelirdi.⁴³*

Beyitte, âlemin zıtlıklar üzerine kurulu olduğu, her şeyin zıttı ile bilinebileceği şeklindeki felsefi yorumun izi görülmektedir. Şairin işaret ettiği üzere vuslatın güzelliği ancak firakın tecrübe edilmesiyle bilinir. Şairin sözü edebi sanatlar açısından çok donanımlı değildir. Anlam itibarıyla de bir özgünlük söz konusu olmamıştır. Ancak şairin ayrılık acısını bu şekilde dile getirerek kendi kendini teselli edip avutmaya çalıştığı izlenimini vermesi sözlerine estetik incelik katmıştır denilebilir.

Hayatın kaçınılmazı olan zorluklar karşısında insanın nasıl tavır sergilemesi gerektiğine dair pek çok Arap şairi hikmet beyitleri inşat etmiştir. Bu sadette söylenen sözlerde mesaj az çok benzer olsa da şairler edebi sanatlar ile sözlerini etkili kılmaya çalışır. Buhtürî de bu bağlamda şöyle söylemiştir:

1- وَقَدْ هَدَّ بَنَاتُ النَّائِبَاتِ وَإِنَّمَا صَفَا الذَّهَبُ الْإِبْرِيْزُ قَبْلَكَ بِالسَّبَبِ

Musibetler seni terbiye etti; nitekim ham altın senden önce dökümle işlendi.⁴⁴

Bu beyitte şair, hayatta karşılaşılan zorlukların kişisel olgunlaşma için zorunlu olduğunu ifade etmektedir. Şairin bu mesajı, esas olarak kimsenin inkâr etmeyeceği bedihi bir hakikattir. Bu anlamı edebi kisveye büründüren şair, sözüne etki katabilmek için çoğu kez olduğu gibi bu kez de zımnî teşbihe başvurur. Topraktan çıkan ham altın, öz itibarıyla

⁴³ Buhtürî, *Divânu'l-Buhturî*, 1/95.

⁴⁴ Buhtürî, *Divânu'l-Buhturî*, 2/220.

ne kadar değerli de olsa ateşte eritilme, kalıba dökülme ve işlenerek ziynet haline getirilme aşamalarına maruz kalır. Tüm bu işlemler toprağa karışmış filiz halindeki altına eziyet gibi görünse de aslında ona iyiliktir. Daha değerli bir suret kazanabilmesi için ona yardım etmektir. Şairin insanın manevi ve ahlaki olgunluğa kavuşması için gerekli olan hayatın badireleri ile altının başından geçen aşamalar arasında kurduğu benzerlik, onun sözüne edebi bir boyut kazandırmıştır.

Şair, toplumun dayanışma ve yardımlaşma gereksinimini vurgularken, bu olgunun önemini bir binanın sağlamlığını destekleyen harca benzetir. Toplumlar da bireylerden oluşur ve bu bireylerin birbirine destek olması, tıpkı tuğlaların harçla birleşmesi gibi, toplumsal yapının güçlenmesini sağlar. Şair, yardımlaşmanın toplum için ne kadar hayati olduğunu açıklamadan ötesine geçer; yardımlaşmanın sadece varlığı değil, aynı zamanda zamanında ve gerekli şekilde yapılmasının önemini vurgular. Bu, yardımların ne zaman ve nasıl yapılması gerektiğine dair bir anlayış geliştirmeyi amaçlar. Aşağıdaki beyitte evrensel bir değer olan yardım etme ile ilgili ince bir detay istiare-i temsiliyye üzerinden şöyle aktarılmıştır:

لِلنَّاسِ مَا لَمْ يَأْتِ فِي إِتَانِهِ 1- وَأَعْلَمَ بِأَنَّ الْعَيْثَ لَيْسَ بِنَافِعٍ

*Bil ki yağmur, zamanında yağmadığı sürece bir fayda vermez.*⁴⁵

Kasidenin maktası (son beyit) olan bu beyitte, şairin methiyesine karşılık bir mükâfat beklediği açıktır. Ancak bunu doğrudan ifade etmemiş, yağmur mecazını kullanarak istiare sanatına başvurmuş ve maksadını hikmet beyti zımında dile getirmiştir.

Arap edebiyatında dostluk temalı edebi malzeme o kadar çoktur ki bu bağlamda söylenmiş şiir ve hikâye koleksiyonları dahi teşekkül etmiştir. Buna matuf olarak pek çok şairin dostluk ve arkadaşlığa teşvik sadedinde bir şeyler söylediği görülür. Bu şiirlerde şairlerin birbirleri ile edebi sanatlar ve anlam inceliği bakımından adeta rekabet halinde oldukları görülür. Her birisi dostluğun önemini farklı bir açıdan vurgulamaya çalışır. Buhtürî de dostluğa dair şöyle demektedir:

نَ عَتِيدًا فِي كُلِّ غُودٍ دُخَانُهُ 1- فَأَلَهُ عَنْ نَبْوَةِ الْأَجْلَاءِ إِذَا كَا

Eğer değerli biri ise dostun pürüzlüklerine takma kafanı.

*Nitekim her ödün bir de zaten vardır dumanı.*⁴⁶

Teşbih-i zımînin hayranlık uyandıran bu örneğinde şair, kıymetli dostları Araplar nezdinde çok önem atfedilen öd ağacına benzetir. Bu ağacın dalı kuru iken yakıldığında enfes bir koku yayar. Ağacın kuru dalının yakılması ile dostlarla yaşanan tatsızlıklar arasında bir anlam ilişkisi kurar. Dal yakıldığında dumanı çıkar. Duman her ne kadar

⁴⁵ Ebü'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ el-Âmidî, *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhtürî* (Mısır: Dâru'l-Maârif, Mektebetu'l-Hâncî, 1994), 1/339. (3 Cilt)

⁴⁶ Buhtürî, *Divânu'l-Buhtürî*, 1/361.

rahatsızlık verici olsa da ortama yayılan o harika koku, dumanın rahatsızlığını hiçe indirir. Aynı şekilde kıymetli kadim dostlarla da insan anlaşmazlıklar yaşayabilir. Ancak yaşanan bu tartışmalarla dostluk zarar görmez, başka açılardan yeni güzellikler ortaya çıkar ve daha da perçinleşir. Şairin iki olay arasındaki benzerliği mükemmel bir şekilde kurguladığı görülmektedir.

Şairin divanında yer alan hikmet beyitleri içerisinde bir kısmı, içerdiği edebi sanatlar bakımından diğerlerine oranla çok daha fazla hayranlık uyandıracak niteliktedir. Kanaatimizce aşağıdaki beyitte, insanın feleğin cilveleri karşısındaki gerçeği olağanüstü bir güzellikte tasvir edilmektedir:

1- إِذَا مَا نَسَبَتِ الْحَادِثَاتِ وَجَدْتَهَا بَنَاتِ الزَّمَانِ أُرْصَدَتْ لِنَيْبِهِ

Olayları birbiri ile ilişkilendirdiğinde onları;

Erkekler için düşünülmüş zamanın kızları olarak görürsün.⁴⁷

Bu beyitte şair, hayatta yaşanan olayları kızlara benzetir. Öyle kızlardır ki evlenme çağına gelmişlerdir. Diğer taraftan anneler de evlenme çağına gelmiş oğulları için çocukları ve ailelerine uygun kızlara bakmaktadırlar. Dolayısıyla evlenme çağına girmiş kız ve oğlan ailelerinin evlatları için uygun bir eş arayışı söz konusudur. Şair bu arayışı, hadiseler ve insanlar arasındaki ilişkiye benzetir. Bir anne evlenme çağına gelmiş oğlu için uygun bir kız aradığı gibi felek de hadiseleri insanlara göre ayarlar. Şairin kullandığı teşbihin ima ettiğine göre kader, yapıp ettikleri yahut kabiliyetleri ile insanları, kendilerine uygun olaylara denk görür. Öyle ise insanların başlarına gelenler tesadüf eseri değildir. Bilakis kader, kimi neye layık görmüşse onunla yollarını kesiştirmiş ve teşbihin hayalde canlandığı şekliyle uygun görmüştür. Bu beyitteki anlam zarafeti ve hayal zenginliği izaha ihtiyaç duymayacak parlaklıktadır. Buhtürî, çağdaşı ve sıklıkla karşılaştırıldığı Ebu Temmam'ın aksine, edebiyatın "tekellüf" diye bilinen yapmacıklığından uzak, sade ama derin bir üslup benimsemesiyle tanınır.⁴⁸ Bu beyitte de onun bu yalın ancak etkileyici edebi tarzı belirgin bir şekilde kendini göstermektedir.

Şairin temsili istiareyi kullandığı diğer beyitte, hayatta başa gelen zorluklara sabretmek gerektiğini şöyle dile getirir:

1- يُشَقُّ الْجَيْبُ ثُمَّ يَجِيءُ أَمْرٌ يُصَعَّرُ فِيهِ تَشْقِيقُ الْجُيُوبِ

Gömlek yırtılır, sonra bir iş başa gelir;

Onda gömleklerin yırtılması da göze küçük gelir.⁴⁹

⁴⁷ Buhtürî, *Divânu'l-Buhturî*, 1/152.

⁴⁸ Ebû Ubeydillâh el-Merzübânî, *el-Müveşşah*, thk. Muhammed Huseyn Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 370.

⁴⁹ Buhtürî, *Divânu'l-Buhturî*, thk. Omer Fârûk et-Tabbâ', 1/92.

Şairin gömlek yırtılması ile kastettiği, başa büyük bir musibetin gelmesidir. Kinaye yapılmış, musibet ile onun bir lazımı/sonucu olan gömleğin yırtılması arasında ilişki kurulmuştur. Kişi, yakınların vefatı gibi büyük bir musibete giriftar olduğunda kederinden üstündeki kıyafetleri yırtıp parçaladığı için Arap kültüründe böyle bir kullanım ortaya çıkmıştır.⁵⁰ Buhtürî, başa gelen musibetlere tahammül edebilmek için teselli verici olarak daha büyük musibetlerin varlığına işaret eder. Türkçede *beterin beteri vardır* atasözü ile aynı anlam dünyasında buluşan bu beyitte, şairin istiare sanatını sade ancak etkili bir üslupla kullandığı görülmektedir.

İnsan yığınlarını toplum haline getiren en önemli beşeri meziyetlerden birisi belki de birincisi eğitimidir. Bu yüzden devletleri yönetenler, atalarından kendilerine kalan milli servet ve güçlerini gelecek kuşakların da devam ettirebilmesi için kendi değerlerine uygun eğitim modelleri belirleyip tatbik ederler. Burada edebiyatçılara önemli bir görev düşer. Bundan dolayı olmalıdır ki ister gazel şairi olsun ister methiye, eğitimin önemine dair şairler bir takım tavsiye ve tespitlerde bulunurlar. Bu bağlamda Arap edebiyatında da eğitim-terbiye konulu şiirler cahiliyeden günümüze hep söylenegelmiştir.

Buhtürî divanı üzerine yaptığımız hikmet konulu şiir taramasında rastladığımız aşağıdaki beyitte şairi, tam bir bilge olarak görürüz:

1- لا عُذْرَ لِلشَّجَرِ الَّذِي طَابَتْ لَهُ
أَعْرَافُهُ أَلَّا يَطْيِبَ جَنَاهُ

Kökleri güzel olan ağacın meyvelerinin güzel olmamasının özrü yoktur.⁵¹

Methiye amaçlı söylenmiş bir kasidenin içinde yer alan bu beyitte şair, övdüğü kişinin babasından bahisle büyük bir şeref kazandığını anlatırken yukarıdaki sözünü söylemiştir. Bu sözü kendi bağlamından çıkarıp eğitimle ilişkilendirdiğimiz takdirde karşımıza atasözü olmaya layık bir özdeyiş çıkmaktadır; zira içerdiği düşünce oldukça sağlam görünmektedir. Şöyle ki şairin tespitine göre, bir ağacın kökü sağlam ise meyveleri de ona göre sağlam olacaktır. Aynı şekilde ahlak ve fazilet, şeref ve haysiyet konusunda köklü bir aile, hanedan, millet vb. mensup olan kişi yahut toplumlar da köklerine uygun bir gelecek inşa ederler. Şairin terbiye konusunda kurguladığı kök-meyve metaforu, geniş bir uygulama alanına sahip olup anlam bakımından zengin bir özdeyiş niteliğindedir.

İnsan her ne kadar irade sahibi bir varlık olsa da hayatta onun iradesinin dizginini elinden alan başka şeyler de karşısına çıkabilir. Bunlardan birisi aşk duygusudur. Aşkın insan iradesi üzerindeki selbedici niteliği pek çok Arap şairinin dikkatini çekmiştir. Bu bağlamda birbirinden özgü beyitler söylenmiş ve şairler aşkın irade üstü hâkimiyetine hep

⁵⁰ Bir rivayette شقُّ الجنب “gömlek yırtmak”, kişiyi küfre götürecek büyük bir günah olarak zikredilmiştir. Nureddin el-Heysemî, *Mevâridü'z-zam'ân ilâ zevâ'idi İbn Hibbân*, thk. Huseyn Selîm (Şam: Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, 1413/1996), 1/157. (9 Cilt)

⁵¹ Buhtürî, *Dîvânul-Buhturî*, 1/192.

vurgu yapmışlardır. Bu şairlerden biri olan Buhtürî de aşkın bu baskın niteliğini şu şekilde öne çıkarmaktadır.

1- وَمَا أَرَّ مِثْلَ الْحُبِّ صَادَ غُرُورُهُ لَيْبِبَ رِجَالٍ بَعْدَ مَا أُخْتُبِرَ الْحُبُّ

*Tecrübe edildikten sonra akıllı insanları dahi aldatıp
Avlayan aşk gibi bir şey görmedim.⁵²*

Bu beyitte şair, aşkı bir avcıya benzetir. Müşebbehun bihi (benzetilen) zikretmemiş, onun yerine benzetilen şeye işaret eden صَادَ “avladı” filini karine/ipucu olarak vermiştir. Buna göre aşk öyle bir avcıdır ki silahı olan sihri ile en zeki insanları dahi adeta büyülemiş ve iradelerine hâkim olmuştur.

2.2. Anlam Bakımından Güçlü Beyitler

Şunu öncelikle ifade etmek gerekir ki Arap şiirinde hikmet denildiğinde Buhtürî akla gelmez. Şairin çağdaşı olan Ebû Temmâm ve kendisinden tam bir asır sonra dünyaya gelmiş büyük Arap şairi Mütenebbî isimleri, kasidelerini derin hikmet şiirleri ile süslemek hususunda öne çıkmışlardır. Buhtürî ise öyle değildir. Hatta Mütenebbî'den rivayet edilen şu söz bunu teyit etmektedir: أنا وأبو تمام حكيمان, والشاعر البحتري (Ben ve Ebû Temmâm hakîmiz, Buhtürî ise bir şair.)⁵³ Buhtürî divanında yer alan hikmet şiirlerinin detaylı bir akademik araştırmaya tabi tutulmamasının önemli bir sebebinin Mütenebbî'ye atfedilen yukarıdaki söz olduğu anlaşılmaktadır. Zira Şefik Cebrî tarafından kaleme alınan *el-Hikmetu fi şî'ri'l-Buhturî* başlıklı makalede yazarın çalışmasını, Buhtürî'nin çok az sayıda hikmet beyti ile sınırlı tuttuğu ve sözünü Mütenebbî'ye nispet edilen mezkûr rivayet ile sonlandırdığı⁵⁴ görülmektedir.

Buhtürî divanında yapılan hikmet eksenli bir taramada, şairin azımsanmayacak sayıda hikmet beyitlerini kasidelerinin içine serpiştirdiği görülmüştür. Bu beyitlerin bir kısmının edebi sanatlar bakımından güçlü olduğu bir önceki başlıkta incelendi. Bazı hikmet beyitlerinde ise edebi sanatlar dikkat çekmez; fakat bu beyitlerde gerçekten derin bir gözlemin eseri olan şaşırtıcı tespitlerin var olduğu görülür. Aşağıdaki beyitte, günümüzde çoğu insanın sitem ettiği bir sosyal durumun benzerinin on iki asır önce de var olduğunu görmek ilginçtir:

1- مَتَى أَرَّتِ الدُّنْيَا نَبَاهَةَ خَامِلٍ فَلَا تَرْتَقِبِ إِلَّا حُمُولَ نَبِيهِ

*Ne zaman ki dünya değersiz olanı meşhur eder;
Değerli olanın da önemsiz görülmesini işte o zaman bekle.⁵⁵*

⁵² Buhtürî, *Dîvânu'l-Buhturî*, 2/77.

⁵³ Ebü'l-Feth Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâ'ir fi edebî'l-kâtib ve's-şâ'ir*, thk. Ahmed el-Havfi (Kahire: Dâru'n-Nahda, ts.), 1/13. (4 Cilt); İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnâvûd (Şam: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986), 3/144. (11 Cilt)

⁵⁴ Şefik Cebrî, “*el-Hikmetu fi şî'ri'l-Buhturî*”, 521.

⁵⁵ Buhtürî, *Dîvânu'l-Buhturî*, 1/153.

Beyitte, toplumun kadirnâşinaslığından bir şikâyet söz konusudur. İlmi ve ahlaki olgunluğuyla toplum için canhıraş çalışan münevver insanlar, sınırlı bir daire içerisinde tanınıp değer görüyorken ilim ve irfan bakımından son derece kıymetsiz kişiler de nefis ve hevâya hitap eden boş ama eğlenceli işlerle şöhrete kavuşur. Sanki şöhret, değersizliğin bir alameti imiş gibi olur. Şairin tespitine göre; topluma hakikat noktasında hiçbir katkısı olmayan insanların güldürüp eğlendirmesi büyük bir alkış alıyorsa böyle bir toplumda hakikat kaygısı azalmış, ilim ile terakki gayesi zayıflamış, ilim ehline rağbet de kırılmış demektir. Buhtürî'nin asırlar öncesi yaptığı bu tespitin zaman üstü bir sosyal gerçekliğe tekabül ettiği ve günümüzü de yansıttığı rahatlıkla söylenebilir.

Şairin edebi sanatlara başvurmaksızın güçlü bir anlamı başarıyla ortaya koyduğunu gördüğümüz bir başka beyit de şu şekildedir:

1- لَيْسَ يَخْلُوُ وُجُودَكَ الشَّيْءُ تَبَعِيهِ التَّمَسَّاسًا حَتَّى يَعْرِىَ طَلَابُهُ

*Peşine düştüğün şey, ancak elde edilmesi zor olduğu zamana kadar güzel gelir.*⁵⁶

İnsan psikolojisine dair derin bir gözlemin var olduğunu hissettiğimiz bu beytin anlamı, bilhassa tüketimin bir kültür halini aldığı günümüz dünyasında daha iyi anlaşılmaktadır. Zira günümüzde insanlar, aslında hakiki bir ihtiyaca bağlı olarak değil, sırf çevrelerine statü veya prestijini göstermek amacı ile gösterişçi tüketimler yaparlar. Böyle bir hissin saiki ile lüks ve pahalı ürünleri tercih ederler.⁵⁷ Buhtürî'nin beytinde, insan psikolojisinin derinlerine ait bu zayıf noktanın keşfedildiği görülür. Bu bakımdan şairin tespiti, kişilerin arzularını şekillendiren sosyal ve psikolojik dinamiklere işaret etmektedir denilebilir.

2.3. Anlamca Alelade Beyitler

Şiirin özlü ve derin anlamlar taşıması gerektiği bilinen bir gerçektir. Buhtürî'nin kendisi de bizzat şiirin bu özelliğini şu dizesiyle dile getirir:

1- والشعرُ لَمَحَّ تكفي إشارته وليس بالهذرِ طُولت خطبته

*Şiir ki işaretine bir bakış yeter; o, sözü uzamış bir zırva değildir.*⁵⁸

Şair her ne kadar yukarıdaki tespitinde yerden göğe kadar haklı olsa da bazı hikmet beyitlerinde bilindik gerçekleri hiç de çekici olmayan sıradan ifade biçimleriyle ifade etmiş ve eleştirdiği hataya kendisi düşmüştür. Şairin bu tarzdaki beyitlerinde anlam bakımından herhangi bir ilgi çekicilik söz konusu değildir. Bu şiirlerde şair, bilindik anlamları, beklendik ifade biçimleri ile aktarmaktadır. Kanaatimizce Buhtürî'nin yaşadığı çağda rağbet gören

⁵⁶ Buhtürî, *Divânu'l-Buhturî*, 1/29.

⁵⁷ Cansu Güleç, “Thorstein Veblen Ve Gösterişçi Tüketim Kavramı”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 38/1 (2015), 70. (62/82)

⁵⁸ Buhtürî, *Divânu'l-Buhturî*, 1/133.

felsefe ve felsefi ortamlardan uzak kalışı⁵⁹ ve bunun da ötesinde olduğu gibi görünmekten memnun olan sade mizacı, aşağıda görülen sığ anlamlı beyitlerin temel sebebidir. Aşağıdaki beyitte şair, kibir sahibi insanlarla arkadaş olmayacağını şöyle ifade eder:

1- وَإِذَا الْفَتَىٰ صَحِبَ التَّبَاعِدَ وَأَكْتَسَىٰ
كِبْرًا عَلَىٰ فَلَسْتُ مِنْ أَصْحَابِهِ

*Eğer kişi kibirle arkadaş olur da böbürlenme elbisesi giyerse
Ben de onun arkadaşı olmam.*⁶⁰

İnsan, tabiatı gereği kibirli kimselerden hoşlanmaz. Kendisine tepeden bakan ve hakir görenlerle hiç arkadaşlık kurmak istemez. Bu, herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Şair, herkesçe malum olan bu psikolojik gerçeği doğrudan aktarmış, sözlerine estetik bir çekicilik katacak edebi sanatlara başvurmamıştır.

Arap gazelinde en sık görülen motiflerden birisi de عوازل 'avâzil yani kınayıcılarıdır. Şair sevgilisine iltifatta bulunmak için kendisine duyduğu aşkın büyüklüğünü kınayıcılar üzerinden anlatır. Sevgilisine o derece âşıktır ki aşkıdan dolayı garip, tuhaf davranışlar gösterir ve başkaları tarafından ayıplanır. Aşk öyle bir hale getirmiştir ki derbeder olur, uykusuz kalır, zayıflar. Kınayıcıların çokluğu ve ayıplamanın büyüklüğü kalpteki aşkın büyüklüğüne bir işaret olarak takdim edilir. Şairler 'avâzil tasvirleri konusunda birbirleriyle yarışmışlardır. Buhtürî de bu geleneğe uymuş ve gazel temalı şiirlerinde sıklıkla kınayıcıların kınamasını dile getirmiştir. Aşağıdaki beyitte kınayıcılar hakkındaki tespitinin ilgi çekici olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira benzer anlam kendisinden önceki pek şair tarafından da dile getirilmiştir:

1- إِذَا شِئْتَ أَلَّا تَعْدَلَ الدَّهْرَ عَاشِقًا
عَلَىٰ كَمَدٍ مِنْ لَوْعَةِ الْحَبِّ فَاعْشَقِي

*Eğer bir aşığı, aşk acısından dolayı hiç kınamamak istiyorsan sen de âşık ol.*⁶¹

Bu beyitte şairin kastettiği anlam izaha ihtiyaç duymayacak kadar açıktır. Hâlbuki bir şairden beklenen duygu düşüncelerini doğrudan aktarması değil, onları edebiyatın imkânları ile zenginleştirip estetik bir kisve giydirebilmesidir. Oysaki bu beyitte, anlama sanatsal bir derinlik katılmamış ve basit bir dil ile yetinilmiştir.

Anlam bakımından basit olduğu söylenebilecek diğer hikmet beyitlerinde şair, hayatın değişkenlik üzere devam ettiğini, bir hal üzere sabit kalıp yeknesak ilerlemediğini anlatmak için şöyle der:

1- أَكْثَرُ هَذِي الخُطُوبِ أَشْكَالُ
وَيَعْتَبُ الْإِنْصِرَافَ إِنْبَالُ
2- وَبَعْدَ بُعْدِ الْأَحْبَابِ قُرْبُهُمْ،
وَبَعْدَ شَكْوَى النَّفْسِ إِنْبَالُ

⁵⁹ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebe'l-Arabî* (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1960), 4/285.

⁶⁰ Buhtürî, *Dîvânu'l-Buhturî*, 2/93.

⁶¹ Buhtürî, *Dîvânu'l-Buhturî*, 1/49.

*Bu musibetlerin çoğu türlü türlüdür; her gidişi bir geliş takip eder.
Sevgililer uzaklaştıktan sonra vuslat, şikâyetten sonra da şifa gelir.⁶²*

Şairin tespitinde öne çıkan husus, hayatın tekdüze olmadığı, olumsuz görünen hadiselerin akabinde tam aksine güzel ve sevindirici şeyler yaşandığıdır. Bu, her seviyede insanın hayat boyunca bizzat deneyimlediği bilindik bir gerçektir. Şairin herkes tarafından bilinen ve tespiti için de hatırlatmaya ihtiyaç olmayan bu hayat gerçeğine edebi açıdan bir derinlik kattığı söylenemez.

Şairin edebi yönünün zayıf kaldığı ve anlam bakımından basit bir anlatım düzeyi ile yetindiği diğer bir beyitte hayatın zorlukları şöyle dile getirilir:

1-وربما جَلَبَ المَكْرُوهَ عاقِبَةً تَرَجَى وَأَرْدَفَ بَعْدَ السُّوءِ إِحْسَانًا

*Zaman olur, bir kötülük arzu edilen bir akıbet getirir.
Bir kötülükten sonra da bir iyilik peşinden gelir.⁶³*

Bu beytin iki mısraında aynı şey tekrar edilmektedir. Kur’ân ve sünnetin terbiyesi gölgesinde yetişmiş bir Müslüman açısından yukarıdaki sözün manasında, şairin herhangi bir katkısından bahsetmek mümkün değildir.

Diğer bir beyitte de şair, hayatın çok kısa ama emellerin çok uzun olduğunu şöyle dile getirir:

1-لَنَا فِي الدَّهْرِ آمَالٌ طَوَالٌ نُرَجِّيهَا وَأَعْمَارٌ قِصَارٌ

Bizim kaderden beklediğimiz uzun emellerimiz var; ömür de çok kısa.⁶⁴

Yukarıdaki beyitte işaret edilen anlam, her ne kadar tamamen doğru olsa da özellikle Müslüman toplumda, başta âyet ve hadisler olmak üzere yüzlerce dini metnin vurguladığı bilindik bir hakikati tekrar etmektedir. Beyitte ne edebi zevke hitap edecek bir estetik incelik ne de akli derinlemesine düşündürecek bir anlam zenginliği söz konusudur.

Şairin bu kabilden diğer bir beytinde, insana değer katan hususun soy değil, yapıp ettikleri olduğu gerçeğine herhangi bir katkı sunmadığı görülür:

1-ولست أعتد للفتى حسباً حتى يرى في فعاله حسبه

*Ben kişi için soyunu değer saymam; ta ki o,
Fiillerinde soyunu gösterinceye kadar.⁶⁵*

Beyitte şairin ne kastettiği gayet açıktır. Önemli olan soy değil, yapılanlardır gibi klişe haline gelmiş bilindik bir anlam, etkileyciliği kısıtlı cümlede tekrar edilmiştir.

⁶² Buhtürî, *Dîvânu'l-Buhturî*, 2/46.

⁶³ Buhtürî, *Dîvânu'l-Buhturî*, 2/147.

⁶⁴ Buhtürî, *Dîvânu'l-Buhturî*, 2/195.

⁶⁵ Buhtürî, *Dîvânu'l-Buhturî*, 1/128.

Sonuç

Arap şiiri üzerine yapılan akademik çalışmalarda belirli bir şairin öne çıkan yönüne yoğunlaşılması sıklıkla benimsenen bir yöntemdir. Hangi şairin hangi açıdan öne çıktığı çoğu kez Arap edebiyat tarihi ve şiir eleştiri kaynaklarının rehberliği ile belirlenir. Örneğin; Arap şiiri üzerine kaleme alınmış akademik çalışmaların kaynakça kısmında sıklıkla adını gördüğümüz Şevkî Dayf, bir şairin teşbihlerini veya mersiyelerini öne çıkarmışsa o şairin bu yönlerden onlarca çalışmada incelendiği görülür. Bu yaklaşım, aslında sadece Arap şiiri değil, tüm anabilim dalları açısından da geçerlidir. Alanın duayen ismi hangi noktalara işaret ediyorsa bu, araştırmacılar nezdinde güçlü bir tevcih olarak kabul edilir. Arap şairi Buhtürî'nin divanında yüzlerce hikmet beyti olduğu ve bu beyitlerinde çoğunlukla biçim ve içerik bakımından sanatsal başarının yakalandığı görüldüğü halde şairin divanının hikmet yönünün sadece tek bir makalede, -o da oldukça yüzeysel ve kısıtlı bir çerçevede- incelenmiş olması kanaatimizce şairin divanının hikmet yönünden öne çıkarılmaması ile ilgili olmalıdır. Arap edebiyatı tarihi kaynaklarında Buhtürî başlığına gelindiğinde şair hakkında zikredilen özellikler arasında, onun hayat tecrübelerini veciz ama derin, sade fakat etkileyici bir üslupta aktardığına atıfta bulunulmaz. Hâlbuki şairin kendileri ile mukayese edildiği Ebû Temmâm ve Mütenebbî gibi isimler hep hikmet şiirleriyle öne çıkarılmıştır. İşte bu çalışma, hikmet şiirinin mezkûr iki şairin gölgesinde kaldığı ve Buhtürî divanının bu açıdan ihmal edildiği varsayımından hareketle kaleme alındı. Şairin divanı üzerine yapılan taramada, bahsedilen varsayımı teyit eden yüzlerce beyit tespit edildi. Bu beyitlerin büyük çoğunluğunda şair, insan psikolojisi, hayatın gerçekleri, toplum vb. konularda oldukça ince anlamları, edebiyatın imkânlarından yararlanarak sade fakat çarpıcı bir tarzda gözler önüne seriyordu. Akılda kalan ve okuyucunun zihin dünyasında izli değişiklikler yapabilme potansiyeli bulunan bu beyitlerde şairin toplumun ahlaken ıslahında önemli katkısı olan bir bilge olma yönü öne çıkıyordu. Hatta şairin bazı hikmet şiirlerinde aktardığı anlamların, edebi sanatlarla süslenmediği halde etkileyici olduğu görünüyordu. Çalışmada bunun örneklerine işaret edilmiştir. Sonuç olarak bu çalışmanın söyleyeceği en önemli husus şudur: Arap edebiyatı alanında herhangi bir şair hakkında akademik çalışma yapılmak istendiğinde, şairin öne çıkan yönü tespit edilirken divan üzerinde bizatihi tetkikte bulunmaktansa edebiyat tarihi yahut Arap şiir eleştirisi kaynaklarının verdiği bilgiler ile yetinmek isabetli değildir. Neticede bu eserleri kaleme alanların Arap edebiyatı gibi gayet geniş bir sahada görebilecekleri ve söyleyebilecekleri kısıtlıdır. Şairlerin divanları ve edebi yönleri hakkındaki mülahazaları kimi zaman eskilerden beri aktarıla gelen ezberlere dayalı olabilmektedir. Bize göre Buhtürî divanındaki hikmet şiirleri hakkında geçerli olan da tam olarak budur.

Kaynakça

- Abdullah, Muhammed Enes. *Buhturi'ye Göre Tabiat Vasfı Örnek Olarak Baharın Vasfı*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Akkuş, Sara. "Komparatistik ve Dil-Üslup Bağlamında Buhtürî ile İbn Hamdî's'in Havuz Tasvirleri Üzerine Bir Karşılaştırma". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/116 (2021), 34-42.
- Ali Yemânî, Nevef Muhammed. *el-Hikmetu fî şî'ri Ebi'l-Bekâ er-Rundî*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1437.
- Alî, Âişe bint. *Ebyâtu'l-hikme fî şî'ri'l-Buhturî*. b.y.: y.y., 1434.
- Ali, el-Cundî. *Târîhu'l-edebi'l-câhilî*. Halep: Dâru't-Turâsi'l-Arabî, 1412/1991.
- Ali, Samer M. "Reinterpreting al-Buhturî's "İwân Kisrâ Ode": Tears of Affection for the Cycles of History". *Journal of Arabic Literature* 37/1 (2006), 46-67.
- Âlûsî, Huzâm. "el-Bedî' fî şî'ri'l-Buhturî". *Mecelletu'l-Ustâz* 1/3 (1980), 311-373.
- Âmidî, Ebü'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ. *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhtürî*. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Maârif, Mektebetu'l-Hâncî, 1994.
- Anberî, İbtisâm Hamza. "el-Buhturî: Dirâsetun uslûbiyye". *el-'Akîk* 23/45-46 (2003), 243-246.
- Arslan, Adnan. "Abbasi Şairi Ebû Firâs'ın Şiirlerinde Hikmet". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/1 (2023), 45-60.
- Arslan, Adnan. "Abbâsî Şairi İbnü'r-Rûmî'nin Şiirlerinde Hikmet". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2023), 45-65.
- Ateş, Avnullah Enes. *Kur'an Yorumunda Beyan İlmi*. İstanbul: Kitabi Yayınları, 2018.
- Ayyıldız, Esat. "el-Buhturî'nin Methiyeleri". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2021), 136-153.
- Baytar, Yaşar Seracettin. "Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın Muallakası ve İhtiva Ettiği Hikmetli Sözler". *İlahiyat Akademi* 15 (2022), 1-37.
- Bedeve, Abdullah. "Tarafe b. el-'Abd'ın Şiirlerinde Hikmet". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2017), 219-242.
- Buhtürî, Ebû Ubâde. *Dîvânu'l-Buhturî*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaatu'l-Cevânib, 1300.
- Buhtürî, Ebû Ubâde. *Dîvânu'l-Buhturî*. thk. Omer Fârûk et-Tabbâ'. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.
- Cebrî, Şefîk. "el-Hikmetu fî şî'ri'l-Buhturî". *Mecelletu Mecma'î'l-Lugati'l-Arabiyye* 3/52 (1977), 515-521.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir. *Esrârü'l-belâğa*. Kahire: Matbaatu'l-Medenî, ts.
- Da'ce, Mühenned Mustafâ. "Mezâhiru'l-fesâd fî'l-'asri'l-Abbâsiyyi's-sânî". *Mecelltu Kulliyeti'l-lugati'l-Arabiyye* 9/33 (2020), 10387-10443.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1960.

- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî: el-Asru'l-Abbiyyu'l-evvel*. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Duhûn, Huzeyfe. *et-Teşbîh fî şî'ri'l-Buhturî*. Ürdün: Âli Beyt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Fâhûrî, Hannâ. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. Beyrut: Matbaatu'l-Bûlîsiyye, 1953.
- Ganâm, Muhammed Fevâz Arsân. “et-Teşbîhu'd-dimnî”. *Câmiatu'l-Bulkâ et-tatbîkiyye kulliyetu'z-Zerkâ el-Câmiyye* (Ocak 2018), 1-30.
- Göçemen, Yakup. “Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın Hayatı ve Dönemi Çerçevesinde Muallakasında Hikmet”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Şubat 2016), 79-80.
- Güleç, Cansu. “Thorstein Veblen Ve Gösterişçi Tüketim Kavramı”. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 38/1 (2015), 62/82.
- Hafâcî, Abduzzehra Câsim. “el-Fesâdu'l-idârî ve'l-mâlî fi'l-'asri'l-Abbâsiyyi'l-evvel”. *Journal of Babylon Center for Humanities Studies* 10/3 (2020), 68-106.
- Hâfız, Hayrât. “Şî'ru'l-hikme fî muallakati Zuheyr b. Ebî Sulmâ”. *Mecelletu'l-Ulûmi'l-İnsâniyye* 3/2 (2022), 189-199.
- Hamûd, Vurûd Velîd – Sarrâf, Huseyn. *Eş'ârü'l-hikmeti fî dîvâni'l-Hamâse li-Ebî Temmâm*. Irak: Kufe 05.
- Hasen, Abdullâh Mahmûd. “el-Hikmetu fî şî'ri'l-Mutenebbî”. *Mecelletu Kulliyeti'l-Lugati'l-Arabiyye* 6 (1986), 1-25.
- Heysemî, Nureddîn. *Mevâridü'z-zam'ân ilâ zevâ'idi İbn Hibbân*. thk. Huseyn Selîm. 9 Cilt. Şam: Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, 1413/1996.
- Huceyra, Azîze. *Tecelliyâtu'l-hikme fî şî'ril'Arabî Ebû Temmâm* nemûzecen. Cezayir: Andelhamîd İbn Badis Üniversitesi, Edebiyat ve Güzel Sanatlar Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017-2018.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn. *el-Meselü's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve şî'şâ'ir*. thk. Ahmed el-Havfî. 4 Cilt. Kahire: Dâru'n-Nahda, ts.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay. *Şezerâtü'z-zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnâvûd. 11 Cilt. Şam: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986.
- İpek, Muhammet Selim. “Arap Şiirinde Hikmet Esintileri”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/41 (2015), 173-180.
- Merzûbânî, Ebû Ubeydillâh. *el-Müveşşah*. thk. Muhammed Huseyn Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- Motoyoshi, Akiko. “Reality and Reverie: Wine and Ekphrasis in the 'Abbasid Poetry of Abu Nuwas and al – Buhturi”. *Japan Association for Middle East Studies* 14 (1999), 85-120.
- Mustafâvî, Mevhûb. “er-Ramziyye 'inde'l-Buhturî”. *Havliyyâtu'l-Câmi'ati't-Tûnusiyye* 24 (1985), 421-429.
- Rifai, Muhammed Elmehdi. “Taziye Hitabının Şiirselliğ, Örnek Olarak el-Buhturi'nin Hemziyesi”. *Kalemname* 6/11 (2021), 65-79.

- Sârîsî, Omar Abdurrahmân. “et-Teşbihu'd-dımnî ve evveliyâtuhû fi'ş-şiri'l-Abbâsî el-Mutenebbî nemûzecen”. *Mecelletu mecmâi'l-Lugati'l-Arabiyye bi-Dimaşk* 84/3, 721-748.
- Serrano, Richard. “Al-Buhturî's Poetics of Persian Abodes”. *Journal of Arabic Literature* 28/1 (1997), 68-87.
- Sperl, Stefan. “Crossing Enemy Boundaries: Al-Buhturî's Ode on the Ruins of Ctesiphon Re-Read in the Light of Virgil and Wilfred Owen”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 69/3 (2006), 365-379.
- Şâmî, Mu'minât Ahmed. “Zâhiratu't-tekrâr fî şiri'l-Buhturî”. *et-Turâsu'l-'Arabî* 138-139 (2015), 87-112.
- Şemrî, Fevâz b. Zâyid. *et-Tenâs fî şiri'l-Buhturî*. Ürdün: Yermük Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011.
- Tüccar, Zülfikar. “Buhtürî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/381-383. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Zeynû, Abdulkâdir. *Şiru'l-hikme fi'l-'asri'l-câhilî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2020.
- Zeyyât, Ahmed Hasan. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. Kahire: Dâru'n-Nahda, ts
- Zeyyât, Ahmed Hasen. “el-Buhturî: Emîru's-sınâa”. *Mecelltu'-r-Risâle* 301.

Salih Baba Dîvanı'nda Dini Duygu Motifleri Motifs of Religious Emotions in Salih Baba's Divan

Gülsüm Çoldur

Doktora Öğrencisi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Din Bilimleri Anabilim Dalı, Erzincan, Türkiye.

PhD Student, Erzincan Binali Yıldırım University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences, Erzincan, Türkiye.

gulsumcoldur@gmail.com ORCID: 0009-0000-2455-5463

Fatih Kandemir

Doç. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Din Bilimleri Anabilim Dalı, Erzincan, Türkiye.

Assoc. Prof. Dr., Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, Erzincan, Türkiye.

ffatihkandemir@gmail.com ORCID: 0000-0002-4988-2716

Atf/©: Gülsüm Çoldur-Fatih Kandemir. "Salih Baba Dîvanı'nda Dini Duygu Motifleri", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/23(Ocak 2025), 120-147.

Citation/©: Çoldur, Gülsüm-Kandemir, Fatih. "Motifs of Religious Emotions in Salih Baba's Divan", *Kafkas University Faculty of Divinity Review* 12/23 (January 2025), 120-147.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : 10.17050/kafkasilahiyat.1565861

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 12 October / Ekim 2024

Accepted / Kabul Tarihi: 19 December / Aralık 2024

Published / Yayın Tarihi: 15 January / Ocak 2025

Volume / Cilt: 12; **Issue / Sayı:** 23; **Pages / Sayfa:** 120-147.

Suggested ISNAD Citation: Çoldur, Gülsüm-Kandemir, Fatih. "Salih Baba Dîvanı'nda Dini Duygu Motifleri", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/23 (Ocak- 2025), 120-147.

Notlar/Notes

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

Motifs of Religious Emotions in Salih Baba's Divan

Gülsüm ÇOLDUR

Fatih KANDEMİR

Abstract

Tüfekçizade Salih Baba, one of the most important representatives of Sufism and lodge literature, lived between the late 19th century and the early 20th century and entered the path of Sufism by being affiliated with Pîr-i Sâmi (k.s.). Salih Baba belongs to the Halidiyye branch of the Naqshbandiyya sect. Salih Baba has no other works that have survived to the present day, other than a divan consisting of poems he sung as a result of filling suddenly divine inspiration while he was in the lodge. Although some studies have been carried out on Salih Baba's poems in the field of literature and Sufism, studies that can reveal the content of religious feelings carried by divan have not yet been carried out in the field of religious psychology. Based on such a need, in this study; Some of the poems in Salih Baba's Divan, which consists of his poems brought together after his death, were discussed and the manifestations of religious feeling in these poems were examined. In this context, the religious emotion motifs mentioned in the poems were examined using the literature on the psychology of religion and Sufi psychology. In the research, religious emotions such as fear, hope, gratitude, patience, envy, arrogance, hypocrisy, ecb and gossip, which are mentioned in the divan, were discussed.

Keywords: Psychology of religion, Religious feeling, Salih Baba, Divan.

Salih Baba Dîvanı’nda Dini Duygu Motifleri

Gülsüm ÇOLDUR

Fatih KANDEMİR

Öz

Tasavvuf ve tekke edebiyatının en önemli temsilcilerinden biri olan Tüfekçizade Salih Baba, XIX. yy’ın sonları ile XX. yy’ın başlarında yaşamış ve Pîr-i Sâmi (k.s.) ’ye intisab ederek tasavvuf yoluna girmiş olan bir zattır. Salih Baba, Nakşbendiyye tarikatının Halidiyye koluna mensuptur. Salih Baba’nın tekkede bulunduğu sırada bir anda varidatla dolarak söylediği şiirlerden oluşan bir dîvanından başka günümüze değin ulaşan bir eseri bulunmamaktadır. Salih Baba’nın şiirleri üzerinde, tasavvuf alanında bazı çalışmalar yapılmış olmasına rağmen, din psikolojisi alan yazınında dîvanın taşıdığı dini duygu muhtevasını ortaya koyabilecek çalışmalar henüz yapılmış değildir. İşte böyle bir ihtiyaçtan hareketle bu çalışmada; Salih Baba’nın ölümünden sonra bir araya getirilen şiirlerinden oluşan dîvanındaki bazı şiirler ele alınarak bu şiirlerde dini duygunun tezahürleri incelenmiştir. Bu bağlamda, şiirlerde değinilmiş olan dini duygu motifleri, din psikolojisi ve tasavvuf psikolojisi literatüründen faydalanılarak irdelenmeye çalışılmıştır. Araştırmada dîvanda geçen korku, umut, şükür, sabır, haset, kibir, riya, ucb ve dedikodu gibi dini duygular ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din psikolojisi, Dini duygu, Salih Baba, Dîvan.

Giriş

İnsan, yaratılmış varlıkların içerisinde en karmaşık olanıdır. Zira o hem duygu hem de düşünceye sahip yegâne varlıktır. İnsanın tıpkı diğer varlıklar gibi fizyolojik ihtiyaçları olduğu gibi, onun duygusal tarafına hitap eden psikolojik ihtiyaçları da vardır. Nasıl ki bedenimizin yeme, içme gibi temel ihtiyaçları varsa, ruhumuzun da doyurulmaya ihtiyacı vardır. Abraham Maslow, ihtiyaçlar hiyerarşisinde piramidin en altına temel fizyolojik ihtiyaçları koymuş, piramidin daha üstlerine ise ait olma ve sevgi, kendini gerçekleştirme gibi ihtiyaçları yerleştirmiş ve bir basamaktaki ihtiyacı karşılamadan bir sonraki basamağa geçilemeyeceğini öne sürmüştür. Victor Frankl ise, bu hiyerarşiye karşı çıkarak, en temel ihtiyaçlarının karşılanmasına olanak bulunmadığı durumlarda dahi, insanın anlam arayışının her zaman var olduğu gerçeğini öne sürmüştür. Ancak Kemal Sayar’a göre, anlam arayışı hayat boyu süreklilik göstermesine rağmen, insanın anlam arayışına bütüncül olarak cevap veremeyen psikoloji ve psikoterapi öğretileri modern çağda çoraklaşan insan ruhunun sızısına ne yazık ki merhem olamamaktadır.¹

Klasik psikoterapi yöntemlerinin anlam arayışına çare bulamayışı, ister istemez insanı düşünmeye sevk etmektedir. Bu safhada bireyin kendisine yönelttiği, “Ben kimim?”, “Nereden geldim, nereye gidiyorum?”, “Nasıl var oldum?” “Var olma amacım nedir?” gibi sorular, insanı kendinden daha güçlü bir varlığın var olduğu gerçeğine ulaştırmaktadır. Burada da dinler devreye girmekte; bireylerin anlamlandırma ihtiyaçlarına cevap vererek onlar için bir tatmin aracı olmaktadır. Fakat bütün bunlara karşılık, yine dinlerin verdiği cevaplar da kapalı ve izaha muhtaçtırlar. İşte bu noktada tasavvuf devreye girerek varoluşsal sorulara tecrübe yoluyla cevap vermekte; anlamın insan ruhunun duygusal derinliklerinde var olduğu gerçekliğini bireye sunarak, dindeki bu boşluğu doldurmaktadır. Tasavvuftaki tecrübe ve duygular, dinin diğer boyutlarını besleyen kaynaklardır. Zira insanın duygularına hitap etmeyen bir iman donuk, hissiz, ruhsuz, soğuk, etkisiz, güçsüz ve zayıf bir dinsel yaşam şeklinde bireyin hayatında yansımalarını göstermektedir. İçselleştirilmeyen ve bundan dolayı da bireyin üzerinde eğreti gibi duran bir dinsel inanç, insan varoluşunu anlamlandıramadığı gibi, anlam arayışına da cevap veremeyecektir.²

Bir dinin bağlısı olan her birey, o dinin belirli ritüellerini tatbik ettiğinde benliğinde psikolojik olarak bazı etkiler hissetmekte ve bunun sonucunda da duygu dünyasında bazı değişiklikler meydana gelmektedir. Dinlerin hitap şekli direkt olarak bireyin duygu dünyasına olduğundan, burada öncelikli olarak incelememiz gereken husus, din duygusudur. Duygu; bireyin çevresindeki anlamlı bir duruma verdiği tepkiyle oluşan keskin, yoğun ve kısa süreli psikofizyolojik dışavurumlardır. Dini duygu ise; bireyin

¹ Kemal Sayar, *Sufi Psikolojisi*, (İstanbul, Kapı Yayınları, 2021), 15.

² Hasan Kayıklık, *Din Psikolojisi Bireysel Dindarlık Üzerine* (Adana: Karahan Kitabevi, 2019), 192-193.

kutsallık atfettiği varlığa karşı duyarlı hale gelmesidir. Din duygusu, dinin, bireysel değerlendirmelere, kültürel bilgilere, değerlere ve duygusal stillere göre şekillenen ilk ve en derin kaynağıdır.³ Bazı psikologların dini duygu ile ilgili bakış açıları ise şu şekildedir: Scleiermacher’a göre, dindarlığın psişik kaynağı, doğrudan doğruya yüce âleme bağlanma duygusuna dayanmaktadır. Bu bağlamda ona göre, dinin kaynağı duygudur denilebilir. Ondan önce Otto’nun ve Girgensohn’un da aynı düşüncede olduğu, aynı şekilde yine William James’in de bu duygu kaynaklı din anlayışı içerisinde olduğu görülmektedir.⁴ Din duygusunun bireyin hayatındaki dışa yansımaları; dini korku, ümit, sabır, rıza, şükür, hayâ, hüzn, sevgi, minnettarlık, saygı, hürmet ve tâzim, hayranlık, teslim olma, sığınma, güvenme, bağlanma, dayanma gibi duygular şeklinde kendisini göstermektedir.⁵ Buna karşın din duygusunu içselleştirememiş olan bireyde ise dini duygunun dışa yansımaları bazen olumsuz yönde olabilmekte ve bunlar kıskançlık, kibir, riya, gurur, şehvet, kin ve nefret, dedikodu gibi duygular şeklinde kendisini gösterebilmektedir.⁶

İnsanoğlunun modern çağın getirdiği olumsuz ruh hallerinin pençesine düşmesi, insan ilişkilerinde inanılmaz bir yozlaşmayı da beraberinde getirmiştir. Bu sebeple, bireyler bozulmuş olan benliklerini yeniden inşa edebilmek adına, benlik ötesi bazı değerlere ihtiyaç duymaktadırlar. İşte bunun adı da maneviyattır. Batı ülkelerinde Budizmden etkilenmiş üçüncü dalga terapiler revaç bulurken, bu anlamda tasavvufi öykü ve şiirlerin de, bu terapileri konu alan çalışmalarda zikredildiğini görebilmekteyiz.⁷ Simgesel anlatım ve bunun en üst seviyede ifade imkânı bulduğu şiir ve şiirsel dil, tasavvuf ehli tarafından çok sevilmiştir. Tasavvuf ve onun düşünce sistemi de, dîvan şiirinin dayandığı temel unsurlardan başta geleni olmuştur. Şairler, tasavvufun soyut ve derin yapısını şiirler sayesinde adeta bir sanat gösterisine dönüştürmüşlerdir. Şiirsel anlatım konusunda transpersonal psikoloji de benzer düşüncelere sahiptir. Onlara göre de; şiir, çok mükemmel bir tür değildir ancak buna rağmen ruhsal deneyimlerin özünü aktarmak ve aşkın gerçeklikleri ifade etmek için uygun ve elverişli bir araçtır. Bu sebeple, pek çok manevi öğretmen ya da mistik metafizik içgörülerini diğer insanlarla paylaşmak amacıyla şiire başvurmuşlardır.⁸ Sufinin temel amacı, akıldan çok kalbe hitap etmek olduğundan seçtiği dil, daha çok şiirsel bir dildir. Zira şiirde mecazlar ön plandadır ve sufiler şiirlerde her türlü edebi sanatı kullanabilirler. Bundan dolayı da şiirlerde, sözün kendisinden çok, verdiği mesaja odaklanmak gerekmektedir. Şüphesiz ki, tasavvufi şiirler, din duygusunun bireyin

³ Muhammed Kızılgeçit, *Din Psikolojisinin 100’ü*, (Rize: Otto Yay, 2020), 40.

⁴ Halil Apaydın, *Din Psikolojisi Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Erkam Yay, 2016), 75.

⁵ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, (Ankara, TDV Yay, 2020), 138.

⁶ Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, (İstanbul, Boğaziçi Yay, 2012), 24-28.

⁷ Sayar, *Sufi Psikolojisi*, 15

⁸ Ali Rıza Bayzan, *Sûfî ile Terapist Psikoterapiler ve Tasavvuf Üzerine Bir Karşılaştırma Denemesi*, (İstanbul, Etkileşim Yay, 2015), 72.

hayatında tecrübî manada en derinlikli ve saf halleriyle yansımalarını bulduğu türlerdendir. Zira uzun cümlelerle ifade edilebilecek derin hisler, tasavvufî şiirler sayesinde birkaç mısraya sığdırılabilmektedir.

Salih Baba Dîvanı, dini duygu motiflerinin birçoğunu bünyesinde barındıran hem edebî hem tasavvufî yönü hem de psikolojik yönü güçlü bir eserdir. Salih Baba Dîvanı ile alakalı tasavvuf alanında birçok çalışma yapılmış olmasına rağmen⁹ eserin din psikolojisi bağlamında incelendiği herhangi bir çalışmaya rastlayamadık. Buna karşın, Salih Baba Dîvanı’nın, din- psikolojik yönü önemlidir. Dîvan şairi olan Salih Baba, bireylere verdiği öğütleri analoji, mecaz ve metafor yoluyla sunarak soyut gerçekleri somut hale dönüştürür. Salih Baba, odağına insanı alarak evrensel nitelikli mesajlar verir ve sufi yolunu şiirle birleştirir. Günümüz modern toplumunun da maruz kaldığı kibir, haset, riya, ucb ve dedikodu gibi olumsuz duygularla Salih Baba’nın nasıl başa çıktığı önemlidir. Ayrıca bir başa çıkma aracı olarak umut, şükür, sabır gibi kavramların kullanımı da önemlidir. Bu sebeple, çalışmamızda ümmî bir şair olan ve şiirlerini şeyhinin inayetiyle ve tamamen zuhurat eseri olarak meydana getiren Salih Baba’nın, dîvanındaki bazı dini duygu motiflerini incelemeyi konu edindik.

1. Salih Baba’nın Hayatı

Salih Baba Dîvanı, Nakşibendiyye Tarîkatı’nın Halidiyye koluna intisap etmiş olan ve okuma yazması dâhi olmayan Tüfekçizâde Salih Baba isminde bir müridin, şeyhinin inâyetiyle bir anda vâridât ile dolması sonucu ağzından dökülen sözlerden oluşmuş bir dîvandır. Dîvan 163 şiirden oluşmaktadır.¹⁰ Salih Baba’nın ümmî olduğu (okuma-yazması olmadığı) rivayet edilmektedir. Nitekim bizzat kendi dîvanında da bu durumunu “Ümmiyem ben zerre denli ilme yoktur takatim”¹¹ dizesiyle vurgulamıştır. Ahmet Paşa, ümmî olup da şiir söyleyenlerle ilgili olarak “bir şâirin bu yönde bir niyeti ve bir meziyeti bile yokken, bir şahs-ı kâmilin karşısına çıkarak kendisini bu işe yöneltmesiyle (ulvî) veya ilham-ı Rabbânî’ye uygun bir hale geldikten sonra, dilinin çözülmesiyle (azmî) ya da dünyanın fâni olduğunu insanlara bildirmek gayesiyle ve Allah rızâsı için şiir söylemeye başlayanlar görülür.”¹² şeklinde bir düşünceye sahiptir. Ancak bunun yanı sıra, onun ümmî olmadığı ve

⁹ Bu çalışmalar şunlardır: (Güksel, 2020), Gülsüm Çoldur, *Salih Baba Divanı’nda Tasavvufî Düşünce* (Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019)., Nagehan Tekin, “Salih Baba Divanı’nda Tasavvufî Kavramlar” (Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, 2019)., Halil Baltacı, “Ârif-i Ümmî İki Nakşibendî Şair: Erzincanlı Leblebici Baba (Şems-i Hayâl) ile Tüfekçizâde Salih Baba’nın Şiirlerinde Tasavvufî Düşünce” XXII./43 (2019)., Halil Baltacı, “Erzincan’da Ârif-i Ümmî İki Şâir: Leblebici ve Tüfekçizade Sâlih Baba Şiirlerinde Tasavvufî Düşünce”, içinde *Erzincan Tarihi*, c. VII. cilt [Kültürel ve Sosyal Hayat (Biyografiler)] (Erzincan, 2020).

¹⁰ Ahmet Doğan, Salih Baba, Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Şiirleri (Ankara: Akçağ Yayınları, 2002).,18.

¹¹ Kuyumcu, *Salih Baba Divanı*, 241.

¹² Mahmut Erol Kılıç, Sûfî ve Şiir Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası, (İstanbul, İnsan Yay, 2014), 106.

okuma yazma bildiği de nakledilmektedir¹³. Salih Baba, bir gün tekkede otururken orada bulunan diğer müridan Pîr-i Sâmi'ye "bizim halkımızda da Mevlâna, Yunus Emre gibi güzel şiirler, ilahiler söyleyen biri olsa" der. Bunun üzerine Pîr-i Sami, "ne olacak bizim Salih de söyler" diyerek tekkede bir köşede sessizce oturan Salih Baba'yı işaret eder. Bunun üzerine, Sâlih Baba da, pîrinin himmetiyle Allah'ın ilhamına uygun bir kıvama geldikten sonra¹⁴, Pîr'inin kendisine "Oku Salih!"¹⁵ diye seslenmesiyle, bir anda dili çözülerek şiir söylemeye başlamıştır.¹⁶ Salih Baba, Pîr-i Sâmi (k.s.), kendisine "Yeter Sâlih!" deyinceye kadar şiir söylemeye devam etmiş ve bu emirden sonra da şiir söylemeyi bırakmıştır. Vefatından sonra tekkede söylediği şiirlerin bir araya getirilmesiyle de, "Salih Baba Dîvanı" meydana gelmiştir.

2. Yöntem

Dini duygunun kişiye mahsus bir nitelik taşıması ve dışarıdan gözlemlenmesinin olanaksız olması gibi sebepler, dini duygu konusunda çalışma yapmak isteyen araştırmacıları nitel yöntemler kullanmaya yöneltmiştir. İşte bu şekilde de, bireyin öznel yaşantılarını nesnel yöntemlerle tespit edebilmek mümkün hale gelebilmiştir.¹⁷ Bu kapsamda, araştırmannın deseni "durum çalışması"; yöntemi ise, "doküman analizi" olarak belirlenmiştir.

Doküman analizi, yazılı belgelerin içeriğini sistematik olarak ve titiz bir şekilde analiz etmek amacıyla kullanılan bir nitel araştırma yöntemidir. Doküman analizinde de, tıpkı nitel araştırmada kullanılan diğer yöntemler gibi, ilgili konu hakkında bir anlayış oluşturmak, anlam çıkarmak ve ampirik bilgi geliştirmek için verilerin incelenmesine ve yorumlanmasına ihtiyaç duyulmaktadır.¹⁸ Bireyi anlamak adına kişiye ait şahsi dokümanlardan özellikle sosyal bilimlerde yapılan çalışmalarda yararlanılmaktadır. Bu yöntemin kullanılma amacı ise; bir kişinin bıraktığı bir eser ya da birden fazla eserden yola çıkarak, o kişi hakkında bazı sonuçlara ulaşmaktır.¹⁹

İnsanı tanımak ve insan psikolojisini anlamak, geçmişte olduğu gibi günümüzde de ciddi bir problemdir. Bunun yanı sıra, onu bir eser vasıtasıyla tanımak ve anlamaya çalışmak

¹³ Kuyumcu, *Salih Baba Divanı*,34.

¹⁴ Çoldur, Salih Baba Dîvanı'nda Tasavvufî Düşünce.,22.

¹⁵ Pîr-i Sâmi'nin buradaki Oku! hitabının, Salih Baba'nın benliğindeki idraki parçalayan, tıkanmış olan anlayışını zenginleştiren, henüz söze dökülmemiş olan bütün iç dünyasını harekete geçiren bir emir gibi görünmekle birlikte, bir izin ya da bir ruhsat anlamı taşıdığı düşünülebilir. Tıpkı bunun gibi, Hz. Peygamber'e gelen Oku! hitabı da, hem emir hem ruhsat anlamı taşırken, aynı zamanda da "okuyabileceksin", "okumak için yeterliliğe sahipsin" gibi anlamlara da gelmektedir.

¹⁶ Kuyumcu, *Salih Baba Divanı*, 32-33.

¹⁷ Muhammet Cevat Acar, "Tasavvuf Psikolojisinin Dindarlığın Tecrübî Boyutu Kapsamında Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Tanım İhtiyacı", *Artuklu Akademi Dergisi*, 6/2, (2019),212-213.

¹⁸ Bilgen Kıral, Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi, *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8(15), 174.

¹⁹ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, (İstanbul, Çamlıca Yay, 2008), 66.

da konuyu bir kat daha zorlaştırmaktadır. Genelde sosyal bilimlerde, özelde ise psikoloji ve din psikolojisi sahalarında da şahsi dokümanlardan yararlanarak eserin sahibi konusunda çıkarımlarda bulunmak, araştırmacıların gerek uygulama gerekse sonuçlandırma noktasında zorluk yaşadıkları bir çalışmadır. Zira, burada da kullanılan yöntemin, edebi eser sahibinin ruhsal dünyasını ne ölçüde yansıtabildiği konusu önem kazanmaktadır. Edebi bir eser; sahibinin iç dünyasını, kişiliğini, hayat anlayışını, dünya görüşünü, içerisinde bulunduğu dönemin dini, ahlaki, sosyal, kültürel ve politik yapısını anlamamıza katkı sağlayan önemli bir belge özelliği taşımaktadır²⁰ Ayrıca, eserden hareketle eserin müellifi hakkında çıkarımlarda bulunurken de, isabetli davranmak gerekmektedir. Salih Baba Dîvanı da, müellifinin özelliklerini yansıtmaya yönüyle ve muhteva açısından zengin bir içeriğe sahiptir. Salih Baba’nın şiirlerinde, onun dini tecrübelerine kaynaklık eden içerikler ve onun tasavvufi, dini ve psikolojik yönlerini yansıtan dini duygu motifleri bulunmaktadır. Bu çalışmada, “Salih Baba Dîvanı” isimli eserin künyeli²¹ baskısından alınacak olan şiir örneklerinden hareketle, Salih Baba’nın şiirlerindeki dini duygu motifleri ve yaşadığı dini-psikolojik tecrübeler değerlendirilecektir.

3. Salih Baba Dîvanı’nda Dini Duygu Motifleri

Dini duygular, dini tecrübenin sonucunda ortaya çıkarlar. James’e göre de dini duygular, dini tecrübenin vazgeçilmez öğelerinden kabul edilmiş ve o manevi tecrübeyi din ile eşdeğer görmüştür. Ona göre, manevi aşk, manevi hayranlık, manevi korku gibi unsurlar, din duygusunun birer alt unsurudurlar. Dini olarak ifade edilen dini huşu, dini aşk, dini korku gibi diğer duygu çeşitleri de ancak manevi bir objeye yöneldiği zaman dini nitelik kazanırlar. James, bütün bu duygu türlerini bir bütün olarak din duygusunun karşılığı olarak görmektedir.²² Şüphesiz ki, dini duygu çeşitlerinin en yoğun halleriyle yaşandığı hayat tarzı ise mistisizmdir.

Mistiklerin en dikkat çekici niteliklerinden biri de, duygusal olmalarıdır. Nitekim duygu ve heyecana dayalı bir hayat, onlarda en üst notalarda seyretmektedir. Çünkü mistik insan, diğer insanlara kıyasla genelde daha yoğunluklu duygu ve canlı bir hayal gücüyle donanmış bir kişidir. Mistiklerin çoğunun yaşadıkları bu yoğun dini tecrübeleri, nesirden çok nazım tarzında ifade etmeleri ise sahip oldukları bu duygu zenginliklerinden ileri gelmektedir.²³

Salih Baba Dîvanı da, mistisizm yoluna giren ve bu yolda benliğini hiç gören bir müridin tasavvufi yolculuğunda kat ettiği merhaleleri ve yaşadığı duygusal tecrübeleri konu

²⁰ Kerim Yavuz, “Yunus Emre'nin İç Benine Dini ve Psikolojik Yaklaşımlar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9,(1990), 12.

²¹ Fehmi Kuyumcu, *Erzincanlı Tüfekçizade Salih Baba Divanı (Rabita-ı Nakşi Hayalî)*, (Ankara: Gaye Matbaası, 1979).

²² Ali Koçak-Hasan Kayıklık, “Duygular Bağlamında Din Duygusu ve Dinî Duygular”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/2, (2019), 698.

²³ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 343-344.

edinen ve dini duygu hallerinin neredeyse bütün çeşitlerini bünyesinde barındıran muhteva zenginliğine sahip bir dîvandır. Esasen bu dîvanın ehemmiyeti yalnızca dini tecrübeleri ihtiva etmesiyle sınırlı olmayıp, ümmî bir insanın tarikata girerek şeyhinin inayetiyle bir anda vâridatla dolarak tekkede ağzından çıkan sözlerin, birçok sanatın ustalıklı kullanıldığı mükemmel bir dîvanın husule gelmesine sebebiyet vermesindedir.

3.1. Korku

Korku; algılanan bir tehlike, tehdit anında hissedilen ve nahoş bir gerilim, güçlü bir kaçma veya kavga etme dürtüsü, hızlı kalp atışları, kaslarda gerginlik gibi belirtilerle yaşanan yoğun bir duygusal uyarılma halidir.²⁴

Korku insanın en temel duygularından biridir ve korkunun altında insanın kendini tehditte hissetmesi ve kendini koruma içgüdüğü yatar. İster aniden algılanan bir tehdit karşısında isterse uzun süreli tehditler karşısında geçirilen korku deneyimlerinin altında kişinin maddi veya manevi varlığını koruma gayesi vardır. Yani korku bir tür koruma mekanizmasıdır. Haliyle kişinin koruması gereken varlığı ne kadar fazlaysa, korkusunun şiddeti de o derece fazla olacaktır.²⁵

Erich Fromm, insanda “sahip olmak” ve “olmak” yönelimlerini insan varoluşunun iki temel kategorisi olarak değerlendirir. “Sahip olmak” yönelimindeki insan, her zaman mala, mülke, şöhrete, eşyaya sahip olmak, onları kendisine mal etmek istemektedir ve bunlara eriştikçe de hep daha fazlasını isteyecektir. Bu sebeple de kendilerinden az şeye sahip olanlardan da kendi mallarına göz dikecekleri endişesiyle korkacaklardır. “Olmak” ise, sahip olmanın zıddıdır ve böyle davranan insan hiçbir şeyi elde edip kendine mal etmeye ve ona egemen olmaya çalışmaz. Bu şekilde davranan insan, dışsal ve maddesel olana bağlanmadan kendini geliştirmeye ve evrimleşmeye çalışır.²⁶

Tasavvufta korku kavramı yerine kullanılan ve “isyanlardan ve günahlardan dolayı elem ve utanç duymak” gibi anlamlara gelen havf kavramı²⁷, Salih Baba Dîvanı’nda sıklıkla kullanılmaktadır.

Salih Baba Dîvanı’nda, benliğini Allah yoluna sarf eden ve arzusu yalnızca O’na kavuşmak olan kullar, Kur’an-ı Kerîm’deki “Korku yoktur”²⁸ ayeti ile açıkça müjdelenerek sevindirilmişlerdir. Esasen aslolan, Erich Fromm’un da ifade etmiş olduğu gibi, “sahip olmak” değil “olmak” yönelimidir. Sufiler için “olmak”; kişinin mânevî tekâmülünü tamamlayarak kendini gerçekleştirmesidir. Zira olmak yönelimindeki sufiler, hiçbir şeyi kendilerine ait görmezler. Onlar ellerinde ne var ne yoksa Allah yolunda sarf ederek gerçek

²⁴ Selçuk Balcı, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yay, 2017), 452.

²⁵ Halil Ekşi, Çınar Kaya, *Manevi Yönelimli Psikoterapi ve Psikolojik Danışma* (İstanbul: Kaknüs Yay, 2016), 186.

²⁶ Erich Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, çev. Aydın Arıtan, (İstanbul: Say Yay, 2019). 35.

²⁷ Mustafa Kara, “Havf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara, TDV Yay, 1997, C.16), 529.

²⁸ “Bilesiniz ki Allah dostlarına asla korku yoktur; onlar üzüntü de çekmeyecekler.” (el-Yunus/ 62).

anlamda var olmanın lezzetine varırlar. "Nitekim Hâtemü'l Âsam, korkunun alametini kasrı emel, yani tamahkâr olmamak olarak ifade etmiştir. İbrahim b. Şeyban ise, "Korku bir kalbe yerleşti mi, orada bulunan şehvet ve nefsânî arzulardan ne var ne yok hepsini yakar, dünya hırsını kovalar." buyurmuştur".²⁹ Salih Baba'ya göre ise, sufilere korkusu cehennem korkusu değildir. Onların asıl korkusu Allah'ın rahmetinin tecellilerine mazhar olamayacakları, her an benliklerinin haz ve isteklerine uyararak ilahî istikâmetten uzaklaşacaklarına dair bir korkudur. Bu korkuyu yenmenin yolu ise, benliğin haz ve isteklerine gem vurarak dünyaya dair istekleri kalpten çıkarmaktan geçer.

Huda mahfuz edip âşıklarını

Bular "Lâ havf" ile şâdân değil mi? (140/18)³⁰

Korku duygusunun, bireyin yaşamında en yoğun haliyle yaşandığı bir durum da ölüm korkusudur. İnsanın benliğini kuşatan ölüm korkusundan kurtulmanın yolu, benliği ancak ölümden sonraki hayatın bu dünyadan üstün olduğuna ikna edebilmekten geçer. Canlının ölüden üstün olması ihtimalini düşündüren faktör ise, haz ilkesidir. Ölünün canlının hissettiği o hazza ihtiyacı olmadığı gibi, ölü bu hazları elde edememekten dolayı herhangi bir üzüntü de hissetmez.³¹ Salih Baba'ya göre, benliği dizginlemek, egonun istek ve arzularına yüz çevirerek, dünya sevgisini kalpten çıkarmakla mümkün olabilir. Bununla birlikte, selim kalbe erişmek de kolay değildir. Nitekim orada geçici haz ve zevklere yer olmamalıdır. Zira egonun sonu gelmez istekleri, kalbin safiyetine gölge düşürmektedir. Bu yolda en sevdiklerimizden dahi vazgeçmek, beden elbisesinden soyunarak saf ruh haline gelebilmek, bunun sonunda da ancak bir durak yeri mahiyetindeki bu geçici dünyada bir süre kalarak, aslolan ve ebedî kalacağımız yer olan ahirete göçmeyi hedeflemek esastır.

Eriş kalb-i selîm içre huzura

Seni mahv et erem dersen sürura

Ölümden evvel öl gel gir kubura

Bu berzah âlemin geçmek dilersen

Beka gülşanına göçmek dilersen (87/2)

Ölüm korkusu konusunda da insanlar, farklı algılara sahiptirler. Dindarlık seviyesi düşük olanların yanı sıra dindarlık seviyesi yüksek olanların da ölüme yönelik bir korku taşıdığı bilinmektedir. Dindar insanların ölümlerine alakalı dört farklı tutum içerisinde oldukları söylenebilir:³²

²⁹ Kayıklık, *Din Psikolojisi*, 192-193.

³⁰ Şiirlerin yanındaki ilk rakam, Dîvan'ın Kuyumcu, *Erzincanlı Tüfekçizade Salih Baba Dîvanı (Rabita-ı Nakşi Hayalî)*. tarafından neşredilen baskısı esas alınarak eserdeki şiir numaralarını ifade ederken, yanındaki ikinci rakam ise beyit sayılarını ifade etmektedir. Bu ve bundan sonraki şiir örneklemelerinde de aynı numaralama sistemi kullanılacaktır.

³¹ Ebubekir Râzî, *Ruh Sağlığı*, çev. Hüseyin Karaman, (İstanbul, İz Yayıncılık, 2021), 138.

³² Faruk Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, (İstanbul, Beyan Yay, 2000), 166-167.

Dünyevî zevklere tamamen kapılarak, ölüm ile hiç ilgilenmeyen bireyler, dünyaya yönelik zevklerden kopmak istemezler. Bu dünyanın biteceği ve ondan bir gün ayrılacakları düşüncesi, onları üzer.

Salih Baba da şiirinde değerli ömrünü egonun isteklerine, heva ve heveslerine kurban ettiğini ve bunun sonucunda da hem dünyada hem de ahirette umutsuzluğa gark olduğunu belirtmiştir.

Hevâya gitti ömr-i nazeninim
İki âlemde kaldım bahtı kara (6/2)

Allah şuuruna sahip olan ancak ahiret hayatının gerektirdiklerini tam olarak yerine getirmediğinden ve kendilerini hazırlıklı hissetmediğinden dolayı, ölüm fikriyle tam anlamıyla yüzleşemeyen bireylerin ölümü istememe sebebi ise, fiillerini düzenleyerek ölüm ve ahirete kendilerini hazırlama istekleridir.

Salih Baba da dizelerinde, ahiret hayatına yatırım yapmak için dünyada geçirilen ömrün kadrini kıymetini bilmek gerektiğini belirterek, içinde bulunulan zamanın gaflet ile geçirilmemesini tavsiye etmektedir.

Ömür bir cevherdir kadri bilinmez
Sakın gafletle geçirme zamanı (2/12)

Samimi bir dindarlık anlayışına sahip olan kimseler ise, ölümü sever ve arzu ederler. Nitekim onlar için hiçbir şey, Allah ile buluşmaktan daha güzel ve mutluluk verici değildir. Onlar daima ona kavuşacakları buluşma zamanı olan ölüm anını hatırlarlar ve bu buluşma için de ölümü bir an evvel isterler.

Salih Baba, şiirinde insanın ruhlar aleminde Allah’ın “Elestü bi rabbiküm?” sorusuna kulların “Kalu bela” şeklindeki vaadini ve oradaki Allah ile buluşma anını ve Cemalullah’ı unutan ve dünya hayatını çok seven ve dünya isteklerinden vazgeçemeyen kimselerden bahsetmiştir. Buna göre, samimi bir dindarlık anlayışına sahip olanlar, Allah’a verdiği sözü hatırlamalı ve Cemalullah’a kavuşmak için ölümü bir an evvel istemelidirler.

Unuttun ahd-i mîsâkı cemâli nûr-ı müştakı
Ne çok sevdin bu âfâkı geçemezsin hevâsından (112/3)

Allah’ın memnuniyetinden başka hiçbir gaye gütmeyenler ise, inananlar arasında en ileri ve en son grubu oluştururlar. Onlar Allah aşkına sahiptirler ve ölümü hatırlamak ise sahip oldukları Allah şuurunun bir göstergesidir. Bu kişiler için ölümün hatırlanması demek, dünyanın geçici lezzetlerine dalan bireyleri bundan bir dereceye kadar sakındırır.

Salih Baba da beyitlerinde, fenaya ermeyi bile arzulamadığını, şan ve şöhret istemediğini, tek muradının Allah aşkına erişmek olduğunu vurgulamıştır. Bu anlayışta olan kişiler için ise ölümü hatırlamak, sahip oldukları Allah şuurunun bir göstergesidir.

“Kün fekân” ın sırrına ermek ne hacet bizlere

Aşka ermektir muradım nâm u nişan istemem (100/3)

3.2. Umut

Bireyleri hayatta karşılaşılan negatif olayların etkisinden bir nebze olsun kurtaran ve onların geleceğe pozitif anlam yüklemelerine zemin hazırlayan bir duygu da, umut duygusudur. Umut duygusu, korku duygusu gibi bireyin gündelik hayatında başrol oynayan duygulardandır. Nitekim sufilere göre de, bireyin hayatında bu iki duygu başat durumdadır. Zira sufi inanışa göre; insan akıbeti konusunda korku ile umut arasında olmalıdır.

Umut; gelecekte vuku bulması beklenen olaylarla alakalı olumlu sonuç beklentisi ile ifade eden bir duygu ya da tutumdur. Umut, gelecekle ilgili herhangi bir varlıktan, olaydan veya herhangi bir insandan dolayı ortaya çıkması beklenen ve olumlu bağlara sebep olan fakat henüz gerçeklik boyutuna ulaşmamış kişisel ve toplumsal beklenti anlamına gelmektedir.³³

Tasavvufî alan yazında, umut duygusunu ifade etmek için recâ kavramı kullanılmaktadır ve genellikle, bireyin Allah’ın rahmetinin sonsuzluğuna odaklanması, Rabbin ilahi lütuflarına yakın olma hissinden dolayı sevinmesi şeklinde tanımlanmaktadır.³⁴

Günlük yaşamda insanın, varoluşun çift kutuplu yapısından kaynaklı olarak, hayatın sadece mutluluk verici yönüyle değil, aynı zamanda benliğinin zarar görüp dağılmasına sebep olabilen sayısız olumsuz yaşam olayları ile de yüz yüze gelmesi kaçınılmazdır. Bu noktada dinler, müntesiplerine duygusal manada destek olabilmek namına sabır, şükür, tevekkül ve umut gibi onların sorunlarına çözmeye destek olabilecek duygusal nitelikli bazı değerlere de sahiptir. Bunun yanında, dini umudun ana hedefi olan “Aşkın Varlık”ın da dindar bireyi motive edici bir özelliğe sahip olması gerekmektedir.³⁵

Umut duygusu, Salih Baba’nın şiirlerinde dikkat çeken kavramlar arasındadır. Salih Baba, şiirinde şeyhinin karşısında, kendisini günahı çok olan ve manevi anlamda zayıf bir kul sıfatıyla nitelendirerek, ondan kendisini Allah ile kavuşturarak mutlu etmesini umut etmektedir. Salih Baba, bu dizelerinde kendisinin zayıf bir kul olduğunu belirtmiştir. Zira o, kendisini manevi tekâmülünü tamamlama konusunda yetersiz hissetmektedir.

Recâsı budurur senden bu Salih abd-i miskin

Eriştir vuslat-ı yâra sevindir bu bî-hemtâyı (139/18)

³³ Nurten Kimter, Dinî İnanç, İbadet ve Dua’nın Umutsuzlukla İlişkisi (İstanbul: Kriter Yayınevi, 2012).184; Mebrure Doğan, Sabır Psikolojisi-Pozitif Psikoloji Bağlamında Bir Araştırma (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016). 239; Fatih Kandemir, Umut- İyimserlik ve Dindarlık İlişkisi (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).30.

³⁴ Süleyman Uludağ, “Recâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Ankara, TDV Yay, 2007, C.34), 502.

³⁵ Fatih Kandemir, “Umudu Yordayan Bazı Sosyo-Demografik Değişkenler ve Dindarlık-Umut İlişkisi”, *Trabzon İlahiyat Dergisi*, 9/2,(2022),159-160.

Salih Baba’ya göre, Allah rızasını kazanmayı umut eden bireyler için; zayıf ve aciz bir kul olduğunu bilmek, ayrıca bireyi koruyup kollayanın esirgeyenin ve kayıranın kim olduğunu bilmek şarttır. Nitekim Allah’ın lütfu ve ihsanı, ancak O’na itaat edenler içindir. Bütün bunlara göre, Allah’a kulluğun gereklerini yerine getirmeden kuru kuruya Allah rızasını umut etmek de, uygun bir davranış değildir.

Recâm senden hemân ancak rızâdır
Bu abdi âcize hem nâ-sezâdır
Atâ-yı lutf u ihsanın gözedir
Zaîf abdem ki gaffarım sen oldun (83/3)

Dini hayat tarzında birey, yaptığı ya da yapmadığı fiillerin ne gibi sonuçlara yol açacağı konusunda umut ile kaygı arasındaki bir noktada beklemektedir. Bunun yanı sıra, bireyin sürdürdüğü yaşam şeklinde umut, Tanrı’nın hoşnutluğunu kazanma ya da kazanamama kaygısını gidermede etkili bir unsurdur. Ancak birey, düşünce ve davranışlarının Tanrı katındaki karşılığında tam anlamıyla emin olamadığından, hiçbir zaman mutlak manada bir gönül hoşnutluğuna erişememektedir. İşte bu noktada umut duygusu, bireyi yaşamın gerçekliğine ulaşmasını sağlayan bir faktör olarak onun hayatında dengeleyici bir rol üstlenebilir ³⁶

Salih Baba, dîvanında umut ile umutsuzluk arasındaki bir çizgide bulunmakta ve İlahi hikmete mazhar olma konusunda bazen kendisini umutlu hissederken bazen de umutsuzluk ve çaresizlik çıkmazında boğuşmaktadır. Nitekim şu beyitlerde bu gelgitler halindeki ruh halinin yansımalarını ve onun umutsuzluğun kıyılarında gezindiğinin tezahürlerini görebilmek mümkündür:

Bir zaman bekledim Leylâ dağını
Bir zaman bekledim gül budağını
Bir zaman bekledim yâr otağını
Vâsıl-ı yâr olamadım ne çâre (124/2)

İnsan, günlük yaşam olayları sonucu çoğu zaman umutsuzluk çıkmazında kalabilmektedir. Fakat bireylerin içinde bulunulan zamana ve geleceğe anlam katabilmek adına, yitirilen umut duygularını tekrar aktive edebilmeye ihtiyaçları vardır. Bireydeki umut duygusunu aktifleştiren unsur ise tövbedir. Tövbe, işlenen günahın terk edilerek Allah’a yönelme ve kalpte pişmanlık hissinin uyanmasıdır. Tövbe ile birey, umutsuzluktan kurtulma, endişe ve korkulardan emin olma imkânı bulmaktadır.³⁷ Tövbe vasıtasıyla kişiliğin yeniden yapılanması imkânı söz konusudur. Duyguda, düşüncede, dikkat ve ilgide, arzu ve isteklerde, ibadet ve diğer tüm davranışlarda Allah’ın arzusuna uyma, bireyin kendi

³⁶ Koçak-Kayıklık, “Duygular Bağlamında Din Duygusu ve Dinî Duygular”, 702.

³⁷ Muhammed Kızılgeçit, *Din Psikolojisinin 200’ü*, (Ankara, Otto Yay, 2020), 130.

benliğinden sıyrılmasını sağlar. Tövbe vasıtasıyla günahlardan arınmış olmanın hafifliğiyle, her yeni günü umutla karşılayan insan, sahip olduğu ilahi sevgiyle kendisini ve kâinatı kuşatır.³⁸

Salih Baba da şiirinde, her bir hatasından pişmanlık duyup tövbe ettikten sonra şeyhine tabi olduğunu belirtmiştir. Nitekim tarikata girmek yeni bir başlangıç demektir ve her bir başlangıç da içerisinde bir yenilenmeyi ve temizliği barındırır. Şüphesiz ki Salih Baba’nın yaptığı bu tövbe de içerisinde, benliği günah kirlerinden arındırmış olmanın tazeliğiyle, bir yenilenme ve umudu barındırmaktadır.

Tevbe kıldım sıdk ile sen şaha bîat eyledim
Olmuşum her bir kusurun nadimi Allah için (111/9)

3.3. Şükür

Şükür, Türkçe’de minnettarlık, kanaatkârlık, teşekkür etme, takdir etme gibi kelimelerle de ifade edilebilmektedir. Bu kelimelerin birlikte ve birbirlerinin yerine kullanılması da, onların birbirleriyle bağlantılı olduklarının göstergesidir.³⁹ Şükür bir anlamda elindekilerle yetinmek ve daha fazlasına göz dikmemektir.

Tasavvuf yolunda da kanaatkârlık övülürken; açgözlülük, tamahkârlık ve hırs yerilmektedir. Nitekim sufiler, gerçek zenginliği gönül tokluğunda bulmuşlardır. Onlar hırslı olmayı da hoş görmemektedirler. Zira açgözlü insan, elindekilerle yetinmediği gibi hep daha fazlasını isteyerek hırslarının kurbanı olur. Bu durum, elindekilerin birer nimet olduğunu idrak edememenin eksikliğinden kaynaklanmaktadır ve nimetin bilincinde olmamak ve şükretmemek ise nimetin elden gitmesine sebep olabilir.⁴⁰ Salih Baba da şiirinde, dünya hırslarından vazgeçerek ahiret hayatının güzelliklerini istemeyi tavsiye etmektedir. Nitekim ona göre, dünya hayatı ve içerisindeki arzu ve istekler, yalnızca kuru bir davadan ibarettir. Bu yüzden, İsa’nın ölüleri dirilten nefesi gibi, velayete talip olarak kalıcı olan ahiret hayatını arzulamak gerekmektedir.

Hırs-ı dünyâyı bırak ol dür-i ulyâya harîs
Kuru davayı bırak ol dem-i isa'ya harîs (64/1)

Şükür kavramına herkes kendi istidat ve kabiliyetine göre bir anlam yükler. Ebu Osman’a göre; avam, yenilecek ve giyilecek cinsten nimetlere şükrederken; havas ise, kalplerine gelen feyz ve varidata şükrederler.⁴¹ Buradan hareketle, şükürün insanların Allah’ı idrak kabiliyetlerine, donanımlarına ve nimetin çeşidine göre farklılık arz edebileceği sonucuna ulaşılabilir. Salih Baba’ya göre de, verdiği nimetlerden dolayı kimi Allah’a şükreder, kimisi elindeki nimete şükreder, kimi de içerisinde bulunduğu olumlu ve olumsuz

³⁸ Esma Sayın, *Tasavvuf Terapisi*, (İstanbul, Nesil Yay, 2014), 48-51.

³⁹ Gülüşan Göcen, *Şükür Pozitif Psikolojiden Din Psikolojisine Köprü*, (İstanbul, Dem Yay, 2014), 30.

⁴⁰ Ali Ayten, Sevede Düzgüner, *Tasavvuf Psikolojisine Giriş*, (İstanbul, Sufi Kitap, 2019), 217-218.

⁴¹ Hasan Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi*, (Ankara, Akçağ Yay, 2011), 140.

her hale şükreder. Salih Baba’ya göre şükür konusunda herkes kendi yeterliliğine ve kapasitesine göre bir anlam yüklemektedir.

Kimi Allah’ı zikr eyler kimi mâlını fikr eyler
Kimi hâline şükr eyler bu esrarı nemî-dânem (98/9)

Şükür erdemi, kişinin sahip oldukları ve kendilik değeri hakkında olumlu değerlendirmeleri kapsamaktadır. Zira içerisinde bireyi güzel davranışlar için motive edici olumlu duygular barındırmaktadır. Kişinin aşkın olanla bağlarını güçlü tutar ve maneviyatını artırır.⁴² Salih Baba şiirinde, tarikat zinciri kurulup o halkada Allah zikredildiğinde, nimetlerin Allah tarafından verildiğini düşünerek O’na hamd edilmesi suretiyle, Allah ile muhabbetin artacağını belirtmektedir. Şüphesiz ona minnettarlık duygularının ifade edildiği, Allah ile kurulan bir muhabbet de, bireydeki maneviyatın güçlenmesine katkı sağlayacaktır.

Şükürün dini literatürde kullanılan şekline lütuf denilmektedir. Lütuf ise, doğal ve karşılıksız olarak gerçekleşen, iyilikten doğan bir yardım, elde edilen bir yarar manalarına gelmektedir. Lütuf, herhangi bir menfaat beklentisine girilmeksizin ve karşılıksız oluşu sebebiyle, bireylerin dünyada iyilik duygularını besleyen ve içerisinde şükür ve minnettarlık gibi duyguları da barındıran önemli bir farkındalıktır.⁴³ Sufiler de, elde ettikleri her iyiliğin ve güzelliğin karşısında, onun görünürdeki sahibi olan insana ve asıl sahibi olan Allah’a müteşekkir olurlar. Zira sufiler için nihai manada karşılaştıkları her şey ve her hal güzel olduğundan dolayı, şükretmek gerekmektedir. Yunus Emre’nin “Lutfun da hoş, kahrın da hoş” sözü, adeta bu durumu özetler niteliktedir. Nitekim sufi yolculuğunun en son hedefi de, bu yaklaşıma erişebilmektir.⁴⁴ Salih Baba şiirinde, Allah’ın âşıkların akan gözyaşlarına karşı celal kılıcını göstererek onlara kahrı bahşederken, diğer kimselere ise lütfunu verdiğinden bahsetmiştir.

Ağyare kılar lutfunu âşıklara kahrın
Hem girye-i eskime, tutar tîğ-ı celâli (152/4)

Ancak Salih Baba, yine de içerisinde bulunduğu bu kahr halinden memnundur. Nitekim ilerleyen beyitlerinde; âşıklara dostun (Allah’ın) siteminin oğul balı gibi tatlı geldiğini ifade etmesi; sevgilinin kendisiyle bin kez harp ve kavgaya tutuşsa bile, bütün bunlara rağmen yine de ondan yüz çevirmeyeceğini belirtmesi adeta bu memnuniyetin bir vesikası gibidir.

Âşıklara dostun sitemi şehd ile şeh-dâb
Dönmem yüzümü eylese bin ceng ü cidali (152/6)

⁴² Ayten, Düzgüner, *Tasavvuf Psikolojisine Giriş*, 214.

⁴³ Göcen, *Şükür*, 51-52.

⁴⁴ Ayten, Düzgüner, *Tasavvuf Psikolojisine Giriş*, 215.

3.4. Sabır

Sözlükte, “acı, yoksulluk, haksızlık vb. üzücü durumlar karşısında ses çıkarmadan onların geçmesini bekleme erdemi; dayanç, çıdam” ve “olacak veya gelecek bir şeyi telaş göstermeden bekleme”⁴⁵ anlamlarına gelmektedir.

Sabır, din psikolojisi literatüründe ise; hayatı olumlu ya da olumsuz yönleriyle bir bütün olarak kabul etmek, başa gelen sıkıntılardan şikâyet etmemek ve sızlanmamaktır. Hiçbir şekilde tembellik, beceriksizlik, ihmal olmayan sabır, problem çözümünde elden gelen gayretin sarf edilmesi manasına gelmekte; son derece olumsuz koşulları dahi şikâyet etmeden metanetle karşılama, nefse haz verici şeylerden dirayetle uzak durma ve erdemli olanı sürdürme hususunda bireyin kararlı bir duruş sergilemesidir.⁴⁶

Müridin önünde uzanmış olan uçsuz bucaksız çölleri aşmak ve kendisiyle ilahî maşuku arasında taş yürekli sineler gibi yükselen dağları aşmak için, sabır gerekmektedir.⁴⁷ Salih Baba şiirinde, maşuka ulaşmak için bülbül gibi ah çekip inlediğini ancak sevgiliye erişemediğini, sevgiliye giden yolların kapalı olduğunu fakat bütün bunlara rağmen bu yolda sabırlı ve metanetli olunması gerektiğine dikkat çekmektedir. Nitekim ona göre, insan için, sabırdan daha hayırlı bir şey yoktur.

Ötmez cân bülbülü açılmaz güller
Bozuktur perdeler kırılmış teller
Gideceğim yâre bağlanmış yollar
Sabırdan bir büyük kâr bulamadım
Bir sözünde sâdik yâr bulamadım (101/4)

Tarikat yolunda kat edilen mesafeler de bireyin kemale erişmesi açısından önemli bir mevzudur. Salih Baba, dîvanında bu konuda da sabırlı olunmasını tavsiye etmiştir. Salih Baba, dizelerinde tarikat yolunda yaptığı hizmetlere ve sarf ettiği yıllara herhangi bir karşılık göremediği gibi bir düşünceye kapılmaksızın, İlahi hikmete giden ve ihsanı çok olan o kapıyı ısrarla beklemek gerektiğini bildirmiştir. Zira o, bekleme konusunda sabır gösterildiği takdirde, o kapının kendisine bir gün açılacağı konusunda umutludur.

Sabr eyle gönül hüsn ilinin babı açıktır
İhsanı da çoktur (160/8)

“Sabır, sızlanmayı ve şikâyet etmeyi terk etmektir.”⁴⁸ Buna göre, gerçek manada sabreden insan, halka sürekli şikâyette bulunmaktan sakınmalı, başına gelen zorluk, sıkıntı ve sorunlara sırf Allah’ın rızâsını kazanabilmek için metanetle göğüs gerebilmelidir. Salih Baba’ya göre ise sabır, sinedeki derdi ve kederi her yerde ve herkese açmamaktır. Hak

⁴⁵ Sabır, “Sabır”, 23 Aralık 2023.

⁴⁶ Muhammed Kızılgeçit, Din Psikolojisinin 300’ü, (Ankara, Otto Yay, 2020), 197.

⁴⁷ Schimmel, İslam’ın Mistik Boyutları, çev. A. Özkan, (İstanbul, Kırkambar Kitaplığı, 2004), 140.

⁴⁸ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risalesi*, (İstanbul, Dergah Yay, 1999), 267.

yolundaki sâlik sırlarını gizlemeli, ortalığa sayıp dökmemeli, her şeyi söyleyen ve yaşadığı her olumsuzluğu başkalarına anlatarak sürekli sızlanan bir kimse olmamalıdır. Zira insanın başına gelen bela ve dertler, kendisine Rabbin bir lütfudur. Ayrıca başa gelen bela ve musibetler, insanı günah kirlerinden arındırarak saf hale getirir. Başa gelen bir sıkıntı anında insan, bu sıkıntının hiç bitmeyeceğini zanneder, nefes alamaz, ruhen daralma hisseder ve umutsuzluğa kapılır. Hâlbuki her karanlık gecenin sonu sabaha vardığı gibi, başa gelen sıkıntıların hissettirdiği elem ve ızdırap dolu anların da sonu elbette ki bir an gelecektir. Bunun bilincine varabilenler için dertler, yalnızca birer misafir mahiyetindedir ve vakti gelince de geldikleri gibi gideceklerdir. İşte bu tür anlarda sabır anlayışı bir anlam kazanmakta ve olumsuz hayat olaylarıyla başa çıkmada bireye destek verici bir vazife görmektedir.

Derûnun derdini her yerde açma
Sabr eyle bu yolda olmagıl ilhâh
Gizle esrarını meydâna saçma
Her yerde açılıp olma sen şerrâh (22/1)

Sabır, bireyin karşı kaşıya geldiği iç ve dış zorluklarla mücadele ederek, güçlü bir azim ve kararlılıkla önüne çıkan bu zorlukları aşarak yoluna devam etmesi, karşılaşılan bu belaları ve güçlükleri alt edebilmenin bireye verdiği rahatlığını, yaşamda bireye muvaffakiyet sağlamanın ve kemale ermiş olmanın faziletini ve sırrını öğreten sosyal davranışlar ve pozitif tutumların bir bütünüdür.⁴⁹ Salih Baba’ya göre de sabır, Allah’ın birey için hayır ve şer dilediği her ne varsa bunların hepsine boyun eğip razı olmak ve başa gelen her bir sıkıntı ve belaya Allah için katlanmaktır. Esasen tasavvufi yaşam tarzında da her olanı Allah’tan bilerek başına gelenlere hoşnutluk ve rıza göstermek, derde düşer olduğunda hâlimden şikâyet etmemek ve başına gelenlere itirazdan vazgeçmek de sabrın gereklerindedir.

Rızâyâ inkiyâd eyle otur sabrın otağında
Sabırdan bil garaz her bir belâyı hâmil olmaktadır (49/2)

Salih Baba da, dünyanın dertlerine Eyüp (as) gibi sabredilmesini tavsiye ederek Hz. Eyüp’ün çektiği acılara telmihte bulunmuştur. Yine Yusuf (as)’ın kardeşleri tarafından kuyuya atılmasına sabrettiği gibi, bu yokluk evi olan dünyada geçici bir süre beklemeye dayanmayı ve bu konuda da sabrı tavsiye etmektedir.

Derdine sabr eyle dehrin Hazret-i Eyyûb gibi
Bir zaman Yûsuf oluben bekle zindân-ı âdem (102/54)

⁴⁹ Mebrure Doğan, *Dindarlık Sabır ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkiler*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 30.

Dinler, müntesiplerine ölüm sonrası hayatta daha sonra verilecek ödüller vaat ederek onlardan dünyada emirlere riayet etmelerini, yasaklardan kaçınmalarını ve zorluklara göğüs germelerini istemektedir. Ancak bunlar ahiret hayatına dair vaatler olduğundan soyut nitelik taşımakta; buna karşılık, bireyin inancı ile doğru bir şekilde, somut ödüller kadar güçlü bir biçimde bireyin davranışlarını etkileme potansiyeline sahiptirler. Bu yönleriyle, ahiret hayatındaki ödülleri beklemenin bizzat kendisi de, sabır gerektirmektedir.⁵⁰ Salih Baba da dîvanında, bu dünyaya ait kederlerin de anlaşmazlıkların da gelip geçici olduğunu, ahiret hayatının gelişile birlikte yaşadığımız şu andaki olayların hepsinin mazide kalacağını ve insan için aslolan yaşamın ahiret yurdu olduğunu ve bu yüzden sabretmek gerektiğini vurgulamıştır.

Ey gönül sabr et bu dehrin gamı gavgâsı geçer
Bir gün âsûde olur bu demi davası geçer (47/1)

3.5. Hased-Kibir-Riya

Salih Baba, dîvanında hased, kibir ve riya kavramlarını, aynı beyitlerde zikretmiştir ve üç kavram da birbiriyle ilişkili kavramlardır.

Hased; bireyin, başkasının sahip olduğu maddî veya mânevî imkânların kendisine geçmesi ya da kıskanılan kişinin bu imkânlardan mahrum kalması yönündeki, istek ve niyetidir. Râgıb el-İsfahânî'ye göre, bu istek ve niyetin gerçekleşmesi için gösterilen fiilî gayret de, hasedin tanımına dâhildir. Ancak İslâm ahlâkçılarının çoğu, hasedi bir duygu ve temenni olarak saymış, bu yoldaki fiilî teşebbüsleri ise hasedin sonucu olarak kabul etmişlerdir.⁵¹

Hased kibr ü riyadan geç emîn ol
Kılam dersin eğer îmânı mahfuz (68/4)

Salih Baba beyitlerinde; başkasının iyilik ve üstünlüğünü istememe anlamına gelen hased, kendini beğenme davranışını ifade eden kibir ve ikiyüzlülük ve yalandan gösteriş anlamına gelen riyadan vazgeçmeden, güvenilir bir insan olunamayacağını ve bireylerin ancak bu üç olumsuz özelliğe benliklerinde yer vermedikleri takdirde imanlarını koruyabileceklerinden bahsetmiştir. İmanı korumanın yolu, Salih Baba'ya göre, kıskançlık duygusundan kendini kurtarmaktan geçer. Zira "Bir kulun kalbinde imanla haset bir arada bulunmaz."⁵² Bu sebeple, hased duygusundan fark edildiği andan beri kurtulmanın yollarını aramak gerekmektedir.

Gazzâlî, "İhyâ'ü 'Ulûmi'd-Dîn" de hased duygusunu bir tür ruhî hastalık olarak kabul etmiş ve bu duygunun insanın tabiatında var olan bencillik eğiliminden ve başkalarının kendisinden daha üstün bir vaziyette olmasına tahammül edememesinden kaynaklandığını

⁵⁰ Doğan, *Dindarlık Sabır ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkiler*, 34.

⁵¹ Mustafa Çağrı, "Hased", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yay, 1997, C:16), 378.

⁵² (Nesâî, "Cihad", 8).

ve bu halin de onu bir çeşit bunalıma soktuğunu belirtmiştir. Hased duygusunu bütünüyle yok etmek, herkes için mümkün olmayıp, insanlar, yaratılıştan bir kıskançlık duygusu taşımalarına rağmen; aklın ve dinin buyruğuna uyarak bu olumsuz duyguyu baskı altında tutabilir, onun etkisine kapılmaktan kendilerini koruyabilirler. Bu şekilde de dini ve ahlâkî sorumluluktan da kurtulmuş olurlar.⁵³ Salih Baba Dîvanı’nda da, diğer insanlara kibir ve haset duyguları besleme konusunda ısrarcı olunmadığı takdirde, cömert olan Allah tarafından bireylere ihsan lütfedileceği müjdelenmiştir.

Kibr ile hased eyleyüben olma muannid
Ol asl-ı sehâ lutf ile ihsan doğa sende (119/6)

Hasedin nefse olan zararı, nefsi uyuşturarak onu düşünce gücünden yoksun bırakmasıdır. Yine hasedle birlikte, nefse uzun süreli keder, üzüntü, gam, gibi olumsuz durumlar yerleştiği için, haset, nefsi kendisine ve insanın bedenine faydalı olacak şeyleri yapması için boş zaman bırakmayacak derecede meşgul eder.⁵⁴ Salih Baba da şiirinde, kibir ve haset gibi olumsuz duyguların etkisi altında hayatını geçirenlerin nefislerini Deccâl’e benzeterek, onların Allah tarafından kınanmış oldukları halde, bunun farkında olmadıklarından ve hala başkalarını kınamaya devam ettiklerinden dem vurmıştır. Ayrıca, bunların bu olumsuz duygularından dolayı, Allah’ın huzuruna varamayacaklarını ifade etmiştir.

Deccâl nefisini zemetti Kur’ânda Allah
Zem olmuş iken sen kimi zem edebilirsin
Kibr ile hasedle geçirip ömrünü eyvah
Zem olmuş iken sen kimi zem edebilirsin
Sanma ki hakikat iline gidebilirsin (116/1)

Gazzâlî hasedin sebeplerini şöyle sıralamaktadır: Kibir, üstünlük duygusu, böbürlenme, makam ve mevki tutkusu, ulaşılmak istenen şeylerden mahrum kalma korkusu, düşmanlık ve kin gütme, nefsin kötülük ve çirkinliği şeklinde sıralamıştır. Gazzâlî, ayrıca nefsin kötülük ve çirkinliği sebebiyle haset beslemenin, belli bir sebebinin bulunmadığını aktarmıştır. Bu tip bireylerin, Allah’ın nimetlerini herkesten kıskanan aşağılık bir tabiata sahip olmaları sebebiyle, haset duygularını tedavi etmenin de çok zor olduğunu belirtmiştir.⁵⁵ Salih Baba da, dîvanında, hasedi ve sebeplerini bir arada sıralayak, bunları sırf bilerek ve isteyerek benimseyip nefislerinin kötü ve çirkin olması sebebiyle yapanları eşkiyaya benzetmiş ve onların durumlarının ne kadar vahim olduğunu anlatmaya çalışmıştır.

⁵³ Çağrı, “Hased”, C.16/ 379.

⁵⁴ Râzî, *Ruh Sağlığı*, çev. Hüseyin Karaman, 91.

⁵⁵ Çağrı, “Hased”, C.16/379.

Sen sana gel ey gönül kılma hased kibr ü riya
Bu sıfatlarla tahalluk eden oldu eşkıya (4/1)

Hasedin sebeplerinden olan ve hasetle benzer özelliklere sahip, bireyi içten kemiren bir diğer yıkıcı duygu ise kibirdir. Sözlükte “büyüklük” manasına gelen kibir (kibr), bireyin kendisini üstün görmesi ve bu duygusuyla da başkalarını aşağılayıcı davranışlarda bulunması” demektir ve tevazuun karşıtı olarak kullanılmıştır. Kibir kelimesi, ucb gibi literatüre ahlâk terimi olarak girmiştir. Ancak bununla birlikte, kaynaklarda genellikle ucbün kibirden farklı olduğu da belirtilmiştir. Bireyin başkasını küçük görmeksizin, yalnızca kendisini ve yaptıklarını beğenerek böbürlenmesine ucb; kendini büyük görerek başkalarını küçük görmesine ise, kibir denilir.⁵⁶ Salih Baba da beyitlerinde kibir kavramına şu şekilde değinmiştir:

Ya dersin bir-durur Hallâk-ı âlem
Beğenmezsin filan oğlu filânı (2/18)

Tıpkı hasette olduğu gibi, kibir duygusuna benlikte yer vermemeye çalışmak da, bu olumsuz duygudan kurtulma noktasında önemlidir. Bu anlamda, gösterişsiz bir hayatı benimsemek ve toplumda dikkat çekmemek ve tanınmamayı tercih etmek gibi davranışlar, kibirle başa çıkmada etkili yöntemler olabilir. Salih Baba’ya göre ise, kibirden kurtulmanın yolu melamet hırkasını giymekten geçer. Ona göre, sufi tarikat yoluna girdikten sonra melamet hırkasını giymeli ve bu yolda kendisine divane ya da deli diyen halka dahi aldırış etmeden yoluna devam etmelidir. “Melamet hırkasını giyen her sufi, sahip olduğu her şeyin sahibinin kendisinin değil, Allah’ın olduğunun bilincindedir. Nitekim, sahip olduğu güzellikler ve nimetler vb. her şeyi kendisine veren, yalnızca Allah’tır. Hiçbir şey kendisinin olmadığından dolayı da, kendisininmiş gibi duran zahiri görüntü ile övünüp kibirlenmek de ona göre anlamsızdır.”⁵⁷ Esasen melamilik’in amacı “sahip olmak” değil, “olmak”tır ve onlar kendilerini değiştirip dönüştürmeyi hedeflemektedirler ve hayatlarını kişiliğinde bulunan olumlu nitelikleri ön plana çıkarmaktan ziyade, benliklerindeki gösteriş, haset, kibir, riya gibi olumsuz eğilimleri etkisiz hale getirme üzerine inşa ederler.

Gir muhabbet âlemine giy melâmet hırkasın
Halkı koy desin sana olmuş dîvâne çâre ne (125/10)

Salih Baba yine başka bir beytinde, bireylere melamet hırkasını giyip halktan utanmamayı tavsiye etmektedir. Melamilik, Allah katında makbul görülen fakat halk tarafından kınanan ve hoş görülme-yen davranışları kapsamaktadır. Esasen Salih Baba’nın şiirinde, “Halktan utanma!” hitabını kullanmasının sebebi de budur. Salih Baba, melamet

⁵⁶ Mustafa Çağrı, “Kibir”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yay, 2022) C:25, 561.

⁵⁷ İbrahim Gürses, *Sufî Kişilik Psikolojisi*, (Ankara, Hece Yay, 2020), 102-103.

hırkası giyen sufinin bunun sayesinde, kaptansız vücudunun gemisini denize sokmasını, yani irfan âlemine girerek ledün ilmine gark olmasını, sufilere tavsiye etmektedir.

Giy melâmet hırkasını kimseden âr eyleme
Keştîbânsız bin vücûdun fülküne deryaya gel (90/5)

Hased ve kibir kavramlarına yakın bir diğer olumsuz kavram da riya kavramıdır. Riyâ sözlükte “saygınlık kazanmak ya da çıkar sağlamak gibi dünyevî amaçlarla kendisinde üstün özellikler bulunduğuna başkalarını inandıracak tarzda davranış sergileme” şeklinde açıklanmaktadır.

Riya, Allah’tan başkasının hoşnutluğunu kazanmak niyetiyle, amelde ihlâsı terk ederek, Allah’a itaat ediyor gibi görünerek insanların takdirini kazanmayı istemek; ibadetleri Allah’tan başkası için yerine getirmek; dünyevî çıkar peşinde koşmak amacıyla ibadetleri kullanmak; Allah’ın emrini yerine getirmek maksadıyla değil de, sırf insanlara gösteriş için iyilik yapmak; insanların kendisini görerek takdir etmesi için, ibadetlerini açık bir şekilde yapmak gibi davranışlardır⁵⁸) Salih Baba da, dîvanında, “Zeyd ile Amr (Ahmet Mehmet) ne der?” gibi düşüncelerle hareket etmemek gerektiğini, bizlere verilmiş olan ömrün ve zamanın boş işler ve boş amaçlar uğruna harcanmamasını ve bu şekilde haset, kibir ve riya gibi duygulardan uzak durabilmemizin mümkün olabileceğini belirtmiştir. Ayrıca ona göre, halkın takdirini kazanmak da bireye herhangi bir fayda sağlamayan içi boş emel ve arzulardandır. Bu sebeple, asıl maksadımız Allah rızasını kazanmak olmalıdır.

Gel ey sûfî kıl insafı bırak gel Zeyd ile Amr'ı
Geçirme yok yere ömrü hased kibr ü riyadan geç (19/3)

3.6. Ucb

Sözlükte “yadırgamak, şaşmak, hayret etmek,” anlamlarına gelen ucb, “bir kimsenin hak etmediği bir mertebeyi kendinde vehmetmesi” şeklinde tanımlanmaktadır. Mâverdî, kişinin mevki ve itibarı ile gururlanmasına kibir, faziletleriyle övünmesine ise ucb (i’câb) denildiğini söyler ve bunların ikisinin de bireyin sahip olduğu faziletleri silip götürdüğünü kaydeder.⁵⁹ Salih Baba, dîvanında çokluk âlemi olan bu dünya hayatı hakkında bile bilgi sahibi olmadığı halde, teklik âlemi olan ahiret hayatıyla alakalı kibir ve gurur ile yalan yanlış konuşanlardan bahsetmiştir.

Eser bilmez bu kesret âleminden
Atar ucb ile vahdetten kuru lâf (74/3)

Ucbün asıl sebebi, bireyin kendisini başkalarından daha değerli olarak görmesidir ve bireydeki kibir, övünme gibi olumsuz huylar da bu anlayıştan kaynaklanır. Esasen ucb,

⁵⁸ Mustafa Çağrı, “Riya”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV. Yay, 2008), C:35, 137.

⁵⁹ Mustafa Çağrı, “Ucb”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV. Yay, 2012), C. 42, 36.

insanların çoğunda bulunabilen, bireyin günahları görmesini engelleyen, hata ve kötülükleri ona güzel gösteren, yanlış davranışları ona doğru zannettiren bir âfettir.⁶⁰ Salih Baba da dîvanında, iradenin ne olduğunu dahi bilmeyen ve içerisinde bulunduğu durumdan haberi bile olmayan Allah’ın kınadığı bir kimsenin, nasıl başkalarını kınamaya kalktığına akıl sır erdiremediğini belirtmekle birlikte, böyle kimselerin kendini beğenmiş bir şekilde kader hakkında konuştuklarından yakınmakta ve bu kimselerin hakikat iline gidemeyeceklerini vurgulamaktadır.

Sorsam ana irâde nedir hâlini bilmez
Ucb ile atar lâfî kaderden geri durmaz
Bir sırr-ı Huda’dır bu dahi aklımız ermez
Zem olmuş iken sen kimi zem edebilirsin
Sanma ki hakikat iline gidebilirsin (116/3)

Ucb, psikolojik ve pedagojik boyutuyla da incelenerek, modern psikolojideki “narsistik kişilik bozukluğu”⁶¹ kavramına yakın bir manada kullanılmıştır. Ebû Bekir er-Râzî de, ucbün kendini sevmekten kaynaklandığını söyler ve insanın iyi özelliklerini abartırken, kötü özelliklerini önemsiz görme eğiliminde olduğunu, bu eğilimin güçlenmesinin ise, bireylerde ucbe dönüştüğünü belirtir. Nitekim hiçbir kusuru bulunmadığını zanneden birey, çaresi olmayan bir belâyâ düşmüş gibidir. Zira, gerçekte peygamberler dışında kusursuz insan yoktur. Bu sebeple, bireyin kendisini kusursuz görmesi, başlı başına en büyük kusurdur ve tam bir akıl yoksunluğunu içermektedir (Çağrı, 2012: 37). Salih Baba şiirinde, övünüp kendilerini beğendiklerinden dolayı takma ad kullanarak ucba düşen kimselerin, ancak ahirete inanmayan ve kendi hareketlerini hayranlıkla seyreden kimseler olduğuna değinmiştir.

İftihâr-ı ucb ile ismine bir mahlas takar
Bir ferîd-i dehri derler seyr eden etvârını (151/5)

Salih Baba dîvanında ayrıca ucb sahiplerinin içinde bulunduğu durumlara da yer vererek, onların kiminin aptal, kimilerinin ise cahil olduklarını ve hangisine içinde buldukları durumları sorulsa, kendilerinin her anlamda mükemmel oldukları gibi bir algıya sahip olduklarını belirtmektedir.

Azdan az bulunur dünyâda kemal
Nicesi eblehdir nicesi echel

⁶⁰ Çağrı, “Ucb”, C. 42/37.

⁶¹ Narsistik Kişilik Bozukluğu: Görkemli bir eşsizlik, önemlilik, yeteneklilik vb. duygusu, zihnin sınırsız başarı kazanma fantazileriyle meşgul olması, başkalarından sürekli ilgi ve hayranlık görme ihtiyacı, başkalarını eleştiri ve değerlendirmelerine karşı aşırı duyarlılık ama başkalarına karşı empati yokluğu, başkalarını kullanma, aşırı idealleştirmeye aşırı küçümseme arasında gidip gelme vb. özelliklerle tanımlanan bir kişilik bozukluğudur (Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, (Ankara, Bilim ve Sanat Yay, 2017),509).

Kangısına sorsam der "ben mükemmel"
Aslımdan bir haber veren yok bana (5/10)

Bireyin nefsi ile alakalı bilgisizliği ve eriştiği nimeti kendinden bilmesi, ucb hakkındaki temel yanlışlardan biridir. Ucbun çaresi ise, bireyin kendi nefsinin tanıması, nimet sahibinin ve onu kendisine bahşedenin Allah olduğunu bilmesi ve yalnızca O'na şükretmesidir.⁶² Nitekim o, bir şiirinde şeyhinin kapısına giderek tarikat yoluna giren müridlerin, nefislerini bilerek, aynı zamanda ucbun da çaresi olan nimet sahibi Allah'a şükretmeleri gerektiğine de temas etmiştir.

Kapısına gelenler olur irşâd
Bilir nefis ile Rabbini olur şâd (162/5)

İnsan merkezli bir bilgi teorisini esas alan sufi düşüncede temel ilke, insanın kendini tanımasıdır. Zira sufi, ancak kendi nefsi hakkında edindiği bilgiden hareketle, Allah'ın bilgisine ulaşmaktadır. Bireyin Allah'a dair bilgisi, kendisine dair bilgisi ölçüsünde olduğundan dolayı, onun Allah'ı daha iyi bilmesi adına "nefsini/kendini de daha iyi bilmesi"⁶³ gerekmektedir. Sufilerin bu durumu zamanla "Nefsini bilen rabbini bilir."⁶⁴ şeklinde tasavvufî bir vecizeye dönüşmüş ve daha sonra hadis olarak literatüre geçmiştir.⁶⁵ Salih Baba bir şiirinde, kendisinin "Men aref" sırrına erdiğini, bu sır sayesinde de Rabbini bildiğini ve onu her nefesinde, hareketinde ve davranışında hiçbir an unutmadığını belirtmiştir. Nitekim sufi anlayışa göre "Nefsini bilen Rabbini bilir". Esasen insandaki noksanlık, gafletten kaynaklanmaktadır ve kişi Allah'tan gafil olursa, kendisinde noksanlık oluşmaktadır. Salih Baba da, Rabbini bilmenin kendisine kazandırdığı yeterlilikle, kalbini Allah zikriyle doldurarak, gafletten kurtulduğunu ve bu sayede de, içerisinde benliğinin istekleri, şeytan, diğer insanlar gibi düşmanlarından korunaklı, güvenli bir alan olan mutmainne kalesine taşınmıştır.

"Men aref" sırrına vâkıf olmuşam
Nefsim ile hem Rabbimi bilmişem
Mutmainne kalasına girmişem
Gayrette bir metin hisarımız var (28/8)

⁶² Çağrı, "Ucb", C. 42/ 36-37.

⁶³ İnsan kendini bildiğinde, duygularını, düşüncelerini, davranışlarının altında yatan motivasyonları, zayıf ve güçlü yönlerini, iyi ve kötü yönlerini, kişiliğini ve onu oluşturan parçaları, kendisini bütünüyle insan yapan durumları bilir. İslam psikologlarına göre ise, Rabbini bilmiş olur. İşte bu bilme eylemi Müslüman aleminde "İlmü'n- Nefs" ve "İlm-ü Ahvâl-i'r- Ruh" gibi bilim dallarının oluşmasına vesile olmuştur (Gürses, *Sufî Kişilik Psikolojisi*, 36).

⁶⁴ Aclûnî, "Keşfü'l-Hafâ", C. II, 262.

⁶⁵ Süleyman Uludağ, "Ma'rîfet-i Nefs", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Ankara, TDV Yay., 2003, 57).

3.7. Kil-u kâl

Kil-u kâl sözlükte dedikodu manasına gelmektedir ⁶⁶. Dedikodu sözlükte ise şu anlamlara gelmektedir: Başkalarını çekiştirmek ve kınamak üzere yapılan konuşma, kov, gıybet, kılûkal.⁶⁷

Dedikodu bir davranış bozukluğu ve olumsuz bir karakter özelliğidir. Dedikodu, sosyal psikoloji açısından olumsuz sonuçlara sebebiyet veren bir olgudur. Zira bir kimsenin arkasından hoşlanmayacağı bir şeyi konuşmak, insan psikolojisini olumsuz etkilemekle kalmayıp iletişim kazalarına da sebep olarak insanlar arasındaki sosyal bağları zayıflatabilir. Ayrıca bireyler arasında kin ve düşmanlık duygularını da körükleyebilir. Dedikodu kavramı, Salih Baba Dîvanı’nda sıklıkla değinilen konular arasındadır. Salih Baba bir şiirinde, halk arasında sıklıkla dedikodu yapıldığını ancak bunların hiçbirinin bir derinliği ve manası olmadığını, dedikodunun hem dinleyen hem de yapan açısından büyük bir vebal olduğunu vurgulamıştır. Burada Salih Baba’nın “Söyleyip dinlemek büyük bir vebal” ifadesi manidardır. Gıybetin yapılması gibi, yapıldığı zaman dinlenilmesi, ortak olunması ve bu konuda hiçbir tepki verilmemesi de erdemsizliktir. Zira “Gıybetin tıpkı yapılması gibi dinlenmesi de haramdır. İslâm âlimleri, bir zarar doğurma ihtimali yoksa, sözle veya fiilî olarak gıybet edene engel olunması, bu mümkün olmazsa, gıybet edilen meclisin terkedilmesi, bu da mümkün değilse, gıybeteye karşı bir hoşnutsuzluk duygusu içinde başka şeylerle uğraşılması gerektiğini belirtmişlerdir.”⁶⁸

Arada söylenir bunca kîlû kâl
Çokları özsüzdür çıkmaz bir meal
Söyleyip dinlemek büyük bir vebal
Aslımdan bir haber veren yok bana (5/4)

Salih Baba bir şiirinde, kendisini esir eden nefse kul olmanın ve nefsin heva ve isteklerinden olan dedikodunun ömrünü çürüttüğünden yakınmakta ve nefsin arzularından vazgeçmeyi bireylere tavsiye etmektedir.

Esîr-i nefse kul oldun yeter gel bu hevadan geç
Bu ömrü kîl ü kâl ile çürüttün bu sevdadan geç (19/1)

Yine başka bir beytinde de, bu dünya hayatının bir daha ele geçmeyecek kadar değerli olduğunu ve verilen bu ömrün dedikodu ile geçirilmemesi gerektiğini vurgulamıştır.

Kîl ü kâl ile geçirme ömrünü
Bir dahi eline geçmez bu kafes (58/3)

⁶⁶ “Kil u kâl”, 03 Ocak 2024, <https://lugat.osmanlica.on line/>.

⁶⁷ *dedikodu-tdk-sozluk-anlami* (Mektup 03 Ocak 2024).

⁶⁸ Mustafa Çağrırcı, “Gıybet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yay, 1996, C:14), 64.

Tasavvufî anlayış, bireyin kendi ayıp ve kusurlarıyla ilgilenmesini prensip olarak kabul ederken başkalarının kusurlarıyla ilgilenmesini ise alt benliğin ve şeytanın bir hilesi olarak değerlendirmektedir. Zira başkalarının kusurlarıyla ilgilenmek, aynı zamanda bireyin kendisinin daha üstün olduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir. Bu durum ise, bireyin manevi gelişimine ket vuran psikolojik bir engeldir. Salikin seyr-i süluk yolunda mesafe kat edebilmesi ise, ancak her halinde kendisini eksik görebilmesiyle mümkündür.⁶⁹ Salih Baba da beyitlerinde, kusur gözetmek konusunda toplumun yanlış eğilimlerine temas ederek, insanların kendi büyük kusurlarını görmek yerine başkasının en ufak kusurunu dahi görüp abartma eğiliminde olduklarını belirtmiştir. Bu durum adeta, “Başkasının gözündeki çöpü görür, kendi gözündeki merteği görmez.”⁷⁰ atasözünün bir özeti gibidir. Salih Baba da dîvanında işte bu durumdan yakınmaktadır:

Benim gözümde görürsün hilâli
Senin gözünde görmezsin girânı (2/19)

Kur’an ayetlerine bakıldığında da gybet etmek ölü kardeşinin etini yemekle bir tutulmuştur. Nasıl ki insan ölü kardeşinin etini yerken vicdanen rahatsızlık duyuluyorsa aynı şekilde dedikodu yaparken de vicdanen rahatsızlık duyulması gerektiği ve bu davranıştan baştan vazgeçmek gerektiği, bizzat Kur’an tarafından da bildirilmiştir. Kur’an, bireylerin vicdanını uyararak onları dedikodu davranışından uzak tutmaya çalışmaktadır. Dedikodu davranışını gerçekleştiren bir kimse, Kur’an’ı esas alarak vicdanına başvurduğu zaman ise, benliğinde haz, hoşlanma ve sevgi duygularından ziyade nefret, antipati ve tiksinti gibi duygular hakim hale gelebilecektir.⁷¹ Salih Baba da şiirinde, bireylere, dünyada verilen ömrü dedikodu ile geçirmemeyi tavsiye etmekte ve dedikodu davranışından kurtulmak için ise bireyleri, Hz. Muhammed’e vahiy yoluyla gelen Kur’an’ın ahlaki öğretilerine ve dedikodu konusunda bahsettiğimiz vicdanî boyutu dikkate almaya yönlendirmektedir.

Kîl ü kâl ile geçirme ömrünü ey müddeî
Nutk-ı Ahmed'den zuhur-ı Hazret-i Kur’ân ara (10/4)

Sonuç

Tasavvufî şiirler, din duygusunun bireyin hayatında tecrübî manada en derinlikli ve saf halleriyle yansımalarını bulduğu türlerdendir. Uzun cümlelerle ifade edilebilecek derin hisler, tasavvufî şiirler sayesinde birkaç mısraya sığdırılabilmektedir. Salih Baba Dîvanı da,

⁶⁹ İbrahim Işıtan, *Sûfî Psikolojisi Sülemî’ye Göre Sûfî Benlik Dönüşümü*, (İstanbul, Divan Kitap Yay, 2020), 312-313.

⁷⁰ (<https://www.dersimiz.com/atasozleri-sozlugu/baskasinin-gozundeki-copu-gorur-kendi-gozundeki-merteği-gormez-atasozu-12643>, kişisel iletişim, 06 Ocak 2024).

⁷¹ Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur’an’da Gybet Olgusu Bir Davranım Bozukluğu Olarak Dedikodu ve Korunma Yolları”, *İlahiyat Fak. Dergisi*, 11/2, (2006),66-67.

dini duygu motiflerinin birçoğunu bünyesinde barındıran edebî, tasavvufî ve psikolojik yönü güçlü bir eserdir. Dîvan şairi olan Salih Baba, bireylere verdiği öğütleri analogilerle, mecazlarla ve metaforlar yoluyla sunarak soyut gerçekleri ve duyguları somut hale dönüştürür.

Salih Baba, odağına insanı alarak bireylere evrensel nitelikli mesajlar verir ve bu şekilde sufi yolunu şiirle birleştirir. Salih Baba’nın, insanları olumsuz etkileyen ve günümüz modern toplumunun da sıklıkla maruz kaldığı sorunlarla mücadele etmede, bir başa çıkma aracı olarak korku, umut, şükür, sabır gibi duygulara ne şekilde anlamlar yüklediği, diğer taraftan ucb, kibir, haset, riya ve dedikodu gibi olumsuz duygularla nasıl başa çıktığı önemlidir. Bu çalışmada Salih Baba’nın vefatından sonra kaleme alınan Salih Baba Dîvanı isimli eser irdelenerek bu eserdeki dini duygu motifleri ele alınmıştır. Dini duygu motifleri şiirlerin muhteva yapısından hareketle seçilmiş ve elde edilen sonuçlar yorumlanırken zaman zaman din psikolojisi, zaman zaman da tasavvuf psikolojisi literatüründen faydalanılmıştır.

Araştırma sonucunda; Salih Baba, şiirlerinden hareketle sufilerin ölüm korkularının arka planında, cehennem değil, Allah’a kavuşamama kaygısı olduğu, hırslarından ve hazlarından kurtulan bireylerde hiçbir korkunun yer edinemeyeceği, Allah’a aşık kulların korkusuzlukla müjdelendiği anlaşılmıştır. Ayrıca Allah’a kulluğun gereklerini yerine getirmeden Allah rızasını umut etmenin anlamsız olduğu, tövbenin bireydeki umut duygusunu aktifleştiren bir unsur olduğu, şükretmenin ve kanaatkarlığın bireylerin hayatındaki önemi, insan için sabırdan daha hayırlı bir şey olmadığı ve sabrın, Allah’ın birey için olumlu ve olumsuz dilediği her şeye razı olmak ve başa gelen dert ve belalara Allah rızası için katlanmak anlamına geldiği bunun yanında sabrın kişinin derdini ve kederini her yerde ve herkese açmaması gibi bir anlamı da içerdiği tespit edilmiştir. Yine araştırma sonucuna göre, imanı korumanın yolunun, bireyin kıskançlık duygusundan kendisini kurtarmasından geçtiği; kibirden kurtulmanın yolunun ise melamet hırkasını giymekten geçtiği anlaşılmıştır. Dedikodunun hem dinleyen hem de yapan açısından büyük bir vebal olduğu, dedikodu davranışından kurtulmak için ise bireylerin, Kur’an’ın ahlaki öğretilerine uyması ve bireyin bizzat kendi benliğine yönelmesi gerektiği gibi hususlar da çalışmada ulaşılan sonuçlardandır.

Kaynakça

- Acar, Muhammet Cevat. “Tasavvuf Psikolojisinin Dindarlığın Tecrübî Boyutu Kapsamında Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Tanım İhtiyacı” *Artuklu Akademi Dergisi*, 6/2, (2019), 209-213.
- Apaydın, Halil. *Din Psikolojisi Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Erkam Yay, 2016.
- Ayten, Ali ve Sevede Düzgüner. *Tasavvuf Psikolojisine Giriş* İstanbul: Sufi Kitap, 2. Baskı 2019.
- Balcı, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yay, 2017.
- Baltacı, Halil. “Ârif-i Ümmî İki Nakşibendî Şair: Erzincanlı Leblebici Baba (Şems-i Hayâl) ile Tüfekçizâde Salih Baba’nın Şiirlerinde Tasavvufî Düşünce”. *Tasavvuf İlmi Ve Akademik Araştırma Dergisi*, 22/43 (Ocak 2021), 14-35.
- Baltacı, Halil. “Erzincan’da Ârif-i Ümmî İki Şâir: Leblebici ve Tüfenkçizade Sâlih Baba Şiirlerinde Tasavvufî Düşünce”. İçinde Erzincan Tarihi, C. VII.cilt [Kültürel ve Sosyal Hayat (Biyografiler)]. Erzincan, 2020.
- Bayzan, Ali Rıza. *Sûfî ile Tarapist Psikoterapiler ve Tasavvuf Üzerine Bir Karşılaştırma Denemesi*. İstanbul: Etkileşim Yay, 2015.
- Budak, Selçuk. “Narsistik kişilik bozukluğu” *Psikoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yay, 2017.
- Buhârî. “Edeb”, 57, 58.
- Cebecioglu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara, Otto Yay, 2014.
- Çağrı, Mustafa. “Gıybet”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV. Yay, 1996.
- Çağrı, Mustafa. “Hased”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yay, 1997.
- Çağrı, Mustafa. “Kibir”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 2022.
- Çağrı, Mustafa. “Riya”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2008.
- Çağrı, Mustafa. “Şükür”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 2010.
- Çağrı, Mustafa. “Ucb”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 2012.
- Çoldur, Gülsüm. *Salih Baba Divanı’nda Tasavvufî Düşünce*. Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Sabah Gazetesi/ <https://www.sabah.com.tr>. “Dedikodu Ne Demek? TDK’ye Göre Dedikodu Sözlük Anlamı Nedir?”. Erişim 03 Ocak 2024. <https://www.sabah.com.tr/tdk-anlami/dedikodu-ne-demek-dedikodu-tdk-sozluk-anlami>
- Doğan, Ahmet. Salih Baba, Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Şiirleri, Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.
- Doğan, Mebrure. *Dindarlık Sabır ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkiler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Doğan, Mebrure. *Sabır Psikolojisi-Pozitif Psikoloji Bağlamında Bir Araştırma (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016*.
- Ekşi, Halil, ve Çınar Kaya. *Manevi Yönelimli Psikoterapi ve Psikolojik Danışma*. İstanbul: Kaknüs Yay, 2016.
- Fromm, Erich, *Sahip Olmak ya da Olmak*. çev Aydın. Arıtan İstanbul: Say Yay, 2019.

- Göcen, Gülüşan. *Şükür Pozitif Psikolojiden Din Psikolojisine Köprü*. İstanbul: Dem Yay., 2014.
- Güksel, Abdullah. *Salih Baba Divanı'nda Mürid-Mürşid İlişkisi*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Gürses, İbrahim. *Sufî Kişilik Psikolojisi Melâmiler Örneği* Ankara: Hece Yay. 2. Baskı, 2020.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Dersimiz.com/ <https://www.dersimiz.com>. "Başkasının gözündeki çöpü görür, kendi gözündeki mertegi görmez.-atasözü açıklaması" Erişim 06 Ocak 2024. <https://www.dersimiz.com/atasozleri-sozlugu/baskasinin-gozundeki-copu-gorur-kendi-gozundeki-mertegi-gormez-atasozu-12643>
- "Hücûrât", 49/12.
- İşitan, İbrahim. *Sûfî Psikolojisi Sülemî'ye Göre Sûfî Benlik Dönüşümü*. İstanbul: Divan Kitap Yay., 2. Baskı. 2020.
- Kandemir, Fatih. "Umudu Yordayan Bazı Sosyo-Demografik Değişkenler ve Dindarlık-Umut İlişkisi" *Trabzon İlahiyat Dergisi*, 9/2,(2022),159-160.
- Kara, Mustafa. "Havf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 1997.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'da Gıybet Olgusu Bir Davranım Bozukluğu Olarak Dedikodu ve Korunma Yolları" *İlahiyat Fak. Dergisi*, 11/2, (2006),66-67.
- Kayıklık, Hasan. *Din Psikolojisi Bireysel Dindarlık Üzerine*. Adana: Karahan Kitabevi, 2019.
- Kayıklık, Hasan *Tasavvuf Psikolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Sûfî ve Şiir Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*. İstanbul: İnsan Yay, 11. Baskı. 2014.
- Kıral, Bilgen. "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi", *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8(15), 170-189.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Din Psikolojisinin 300'ü*. Ankara: Otto Yay, 2020.
- Kızılgeçit, Muhammed *Din Psikolojisinin 100'ü*. Rize: Otto Yay, 2020.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Din Psikolojisinin 200'ü*. Ankara: Otto Yay, 2020.
- "Kil u kâl", 03 Ocak 2024. <https://lugat.osmanlica.online/>
- Kimter, Nurten Dinî İnanç, İbadet ve Dua'nın Umutsuzlukla İlişkisi (İstanbul: Kriter Yayınevi, 2012).
- Koçak, Ali, ve Hasan Kayıklık. "Duygular Bağlamında Din Duygusu ve Dinî Duygular". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,19/2, (2019),698.
- Kuyumcu, Fehmi. *Erzincanlı Tüfekçizade Salih Baba Divanı (Rabîta-ı Nakşi Hayalî)*. Ankara: Gaye Matbaası, 1979.
- Nesâî. "Cihad", 8.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. Samsun: Aksiseda Matbaası, 2000.
- Râzî, Ebubekir *Ruh Sağlığı* çev. Hüseyin Karaman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- "Sabır". İçinde Sabır, 23 Aralık 2023. <https://sozluk.gov.tr/>.
- Sayar, Kemal. *Sufî Psikolojisi*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2021.

- Sayın, Esmâ. *Tasavvuf Terapisi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2014.
- Schimmel, A. *İslam’ın Mistik Boyutları*. çev S. Özkan İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2004.
- Tekin, Nagehan. *Salih Baba Divanı’nda Tasavvufî Kavramlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Uludağ, Süleyman. “Ma’rifet-i Nefs”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 2003.
- Uludağ, Süleyman “Recâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara:2007.
- Yavuz, Kerim. *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*. İstanbul: Boğaziçi Yay, 3. Baskı, 2012.
- Yavuz, Kerim. “Yunus Emre’nin İç Benine Dini ve Psikolojik Yaklaşımlar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, (Haziran 1990).

**Zeydî Muhaddis Yahyâ b. Hüseyin'in Kullandığı Tahâret ve Zekâta Dair
Ahkâm Hadislerinin İmâmiyye ve Ehl-i Sünnet ile Benzerliği**

**The Similarity of the Legal Hadiths on Purity and Zakat Used by Zaydi
Muhaddith Yahya b. Husayn with Imami and Sunni Sources**

Semih YOLAÇAN

Dr., TC. Milli Eğitim Bakanlığı, Eskişehir, Türkiye
Dr., Turkish Ministry of National Education, Eskisehir Turkey
Semihyolacan26@gmail.com ORCID: 0000-0001-8917-002X

Atıf/©: Semih Yolaçan. "Zeydî Muhaddis Yahyâ b. Hüseyin'in Kullandığı Tahâret ve Zekâta Dair Ahkâm Hadislerinin İmâmiyye ve Ehl-i Sünnet ile Benzerliği", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12-23(Ocak 2025), 148-174.

Citation/©: Yolaçan, Semih. "The Similarity of the Legal Hadiths on Purity and Zakat Used by Zaydi Muhaddith Yahya b. Husayn with Imami and Sunni Sources", *Kafkas University Faculty of Divinity Review* 12-23 (Ocak 2025), 148-174.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : 10.17050/kafkasilahiyat.1570015

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 18 October / Ekim 2024

Accepted / Kabul Tarihi: 16 December / Aralık 2024

Published / Yayın Tarihi: 15 January / Ocak 2025

Volume / Cilt: 11; **Issue / Sayı:** 21; **Pages / Sayfa:** 148-174.

Suggested ISNAD Citation: Yolaçan, Semih. "Zeydî Muhaddis Yahyâ b. Hüseyin'in Kullandığı Tahâret ve Zekâta Dair Ahkâm Hadislerinin İmâmiyye ve Ehl-i Sünnet ile Benzerliği", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12-23 (Ocak-January 2025), 148-174.

Notlar/Notes

**Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.
Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir**

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

The Similarity of the Legal Hadiths on Purity and Zakat Used by Zaydi Muhaddith Yahya b. Husayn with Imami and Sunni Sources

Semih YOLAÇAN

Abstract

The Zaidi sect, which emerged in the early 2nd century hijri, has developed its own unique doctrine within Shia Islam, guided by its founding imams. One of the significant works reflecting Zaidi legal thought is "al-Ahkâm fi'l-halali wa'l-haram" by al-Hadi ila'l-Haqq Yahya b. Husayn (d. 298/911). This work holds both scholarly and political importance within the Zaidi tradition. The hadiths cited in this book were later compiled by Abdullah b. Muhammad b. Hamza (d. 647/1249) in the work titled "Durar al-Ahadith al-Nabawiyya bi'l-Asanid al-Yahyaawiyya." Analyzing the similarities between the hadiths preferred in Zaidi, Sunni, and Imami Shia sources helps shed light on their legal methodologies and historical interactions. This article seeks to determine whether Zaidi hadiths, particularly in legal matters, show more alignment with Shia or Sunni traditions. To explore this, twenty-seven hadiths related to "Purification" and "Zakat" from "Durar al-Ahadith al-Nabawiyya" were compared with relevant sections in the four major Imami Shia hadith collections—al-Kafi by Kulayni, Man La Yahduruhu al-Faqih by Shaykh Saduq, and al-Tusi's Tehzib al-Ahkam and al-Istibsar—as well as the nine foundational Sunni hadith collections (Kutub al-Tis'a). Reports on purification (ṭahârah) and almsgiving (zakât) have been chosen due to their foundational significance in the Islamic system of worship and legal rulings, as well as the notable differences they present in terms of the validity of acts of worship and jurisprudential judgments. The comparison shows a stronger alignment between the legal hadiths used by Zaidi scholars and those found in Sunni sources, indicating a higher degree of similarity in legal reasoning between the two schools. This finding challenges the expectation that Zaidi hadiths, as part of the broader Shia tradition, would show more resemblance to Imami Shia sources.

Keywords: Hadith, Ahl-ı sunna, Shia, Zaydiyya, Jurisprudential Hadiths.

Zeydî Muhaddis Yahyâ b. Hüseyin'in Kullandığı Tahâret ve Zekâta Dair Ahkâm Hadislerinin İmâmiyye ve Ehl-i Sünnet ile Benzerliği

Semih YOLAÇAN

Öz

Hicrî ikinci asrın ilk çeyreğinde tarih sahnesine çıkan ve günümüze kadar varlığını devam ettiren Zeydiyye mezhebi, kurucu imamlarının oluşturduğu paradigma çerçevesinde, Şîî gelenek çatısı altında özgün bir öğretiyi ortaya koymuştur. Zeydî ilim adamları, bu öğretiyi çizgisinde Zeydiyye düşüncesini yansıtan eserler telif etmişlerdir. Bu eserlerin fıkha dair olanlarının bir kısmında, verilen hükümlere delalet eden ahkâm hadisleri de zikredilmiştir. Bunlardan biri, Zeydiyye mezhebinde hem ilmî hem de siyasî olarak büyük öneme sahip olan Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin'in (ö. 298/911) el-Ahkâm fi'l-halâli ve'l-harâm adlı kitabıdır. Bu eserde istidlâl edilen rivayetler Abdullah b. Muhammed

b. Hamza (ö. 647/1249) tarafından Dürerü'l-ehâdîsî'n-Nebeviyye bi'l-esânîdî'l-Yahyâviyye başlığı altında derlenmiştir. Kaynaklarda kullanılan veya tercih edilen rivayetlerin benzerliğinin tespiti, tarihî süreç içerisinde ekoller arasındaki etkileşime ışık tutması bakımından önem arz etmektedir. Bu bağlamda Şîa içerisinde varlığını devam ettiren Zeydiyye mezhebinde delil olarak kullanılan ahkâm hadislerinin, metin ve muhteva bakımından Şîi gelenekle benzerlik göstermesi beklenmektedir. Durum gerçekten böyle midir? Sünnî ulemanın istidlâl ettiği ahkâm hadisleri ile bu rivayetler arasında metin ve muhteva bakımından bir benzerlik var mıdır? Varsa bu benzerliğin oranı nedir? Makalede bu sorulara cevap aranmaktadır. Bununla birlikte bu üç ekole ait bütün ahkâm hadislerini içeren eserlerin tespit edilip karşılaştırması bir makalenin sınırlarını fazlasıyla aşmaktadır. Bu sebeple Muhammed b. Hamza tarafından Dürerü'l-ehâdîsî'n-Nebeviyye bi'l-esânîdî'l-Yahyâviyye adlı eserde, “Tahâret” ve “Zekât” başlıkları altında tespit edilen yirmi yedi rivayet, Şîa tarafından muteber kabul edilen Kütüb-i Erbaa olarak bilinen Küleynî'nin (öl. 329/941) el-Kâfî, Şeyh Sadûk'un (ö. 381/991) Men lâ yahduruhu'l-fakîh, Tûsî'nin (ö. 460/1067) Tehzîbü'l-ahkâm ve el-İstîsbâr adlı eserleri, Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından muteber kabul edilen Kütüb-i tis'a olarak bilinen dokuz temel hadis eserindeki ilgili bölümler ile karşılaştırılacaktır. Makalede, İslam'ın ibadet ve ahkâm sisteminin temel taşlarını oluşturması ve ibadetlerin geçerliliği ile fikhî hükümler açısından belirleyici farklılıklar barındırması sebebiyle, tahâret ve zekât konularındaki rivayetler inceleme konusu olarak tercih edilmiştir. Karşılaştırmanın sonucunda Zeydî ulemanın ihticâc ettiği ahkâm hadisleri ile Sünnî ulemanın delil olarak kullandığı ahkâm hadislerinin daha fazla benzerlik gösterdiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Ehl-i Sünnet, Şîa, Zeydiyye, Ahkâm Hadisleri.

Giriş

Kurucusu Zeyd b. Ali (ö. 122/740) olarak kabul edilen Zeydiyye mezhebi, Şîi geleneğin bir kolu olarak hicrî ikinci asrın ilk çeyreğinden itibaren tarih sahnesinde yerini alan, günümüze kadar da varlığını devam ettiren köklü bir mezheptir.¹ Şîa içerisinde kendine özgü bir paradigma geliştiren Zeydiyye uleması, kelam, fıkıh, tefsir ve hadis gibi temel İslam ilimleri alanlarında eserler ortaya koymuştur.² Zeydî âlimlerin bu özgünlük kapsamında ahkâm hadislerini tercih ve yorumlamada Kur'ân'a arz ve akli önceleyen kendine has bir bakış açısı benimsediği görülmektedir.³ Ayrıca Zeydî düşüncenin

¹ Ebu'l-Abbas el-Hasenî, *el-Mesâbîh*, thk. Abdullah b. Abdullah b. Ahmed el-Hûsî (Sâde: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2002), 1/361; Saffet Köse, “Zeyd b. Ali”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/313-316.

² Zeydî hadis yorumundaki özgün yaklaşımlar hakkında bilgi edinmek için bk. Kadir Demirci, “Hicrî III. Asırda Zeydî Bir Muhaddisin Metin Tenkidine Yaklaşımı”, *İslâmî İlimler Dergisi* 2/2 (Güz 2007), 11-28; Kadir Demirci, “Zeydiyye ve Hadis”, *İslâmî İlimler Dergisi* 6/1 (Bahar 2011), 193-218; Kadir Demirci, “Zeydî Hadis Yorumu: Muhammed b. Yahya (Ö. 310/923) Örneği”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/2 (2018), 105-126; Semih Yolaçan, *Usulü'l-Ahkâm Eseri Bağlamında Zeydî Muhaddis Ahmed b. Süleyman'ın (öl. 566/1171) Ahkâm Hadislerini Yorumlama Esasları* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

³ Bu eserler ile ilgili geniş bilgi için bk. Kadir Demirci-Mehmet Ümit, “Zeydi Kaynaklar ve Zeydiyye Üzerine Yapılmış Çalışmalar”, *İslâmî İlimler Dergisi* 6/1, Zeydiyye Sayısı (2011), 347-367.

temellerini atan ilk dönem fakih ve muhaddisleri, vermiş olduğu fikhî hükümleri kitaplaştırırken bu hükümlerin delilini teşkil eden ahkâm içerikli hadisleri de bu eserlerinde derlemeyi ihmal etmemişlerdir.⁴ Buna ek olarak tercih ettikleri ahkâm hadislerini yorumlayarak hadisleri anlama konusunda esas aldıkları prensipler hakkında ipuçları vermişlerdir. Mezhebin kurucusu Zeyd b. Ali’den yaklaşık bir buçuk asır sonra yaşamış olan Yahyâ b. Hüseyin (ö. 298/911), Zeydiyye mezhebinin temel prensiplerine son şeklini veren önemli bir Zeydî fakih ve muhaddistir. Lakap ile anılmak Zeydî imamlar arasında yaygın bir gelenektir. Bu sebeple o da Hâdî-İlelhak lakabı ile tanınmaktadır. O, Zeydiyye içerisinde temellendirmiş olduğu prensipler perspektifinde taklitten uzak, orijinal hükümler ortaya koymuş ve bunun neticesinde Zeydiyye mezhebi onun lakabına nispetle Hâdeviyye olarak da anılmıştır. *el-Ahkâm fi’l-halâli ve’l-harâm* adlı kitabı fikhî hükümleri derlediği en önemli eserleri arasındadır. Eserinde vermiş olduğu hükümlerin yanında istidlâl ettiği rivayetleri de belirtmiş ve bu rivayetler hakkındaki yorumlarını serdetmiştir.⁵ Hadî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin’in bu eseri, Zeydiyye fikhının esas aldığı ahkâm hadislerini belirleme konusunda bilgi vermesi açısından önem arz etmektedir. Kâdî, Allame Abdullah b. Muhammed b. Hamza (ö. 647/1249), Yahyâ b. Hüseyin’in istidlâl etmiş olduğu rivayetleri, *Dürerü’l-ehâdîsi’n-Nebeviyye bi’l-esânîdi’l-Yahyâviyye* adlı eserinde derlemiştir. Kitap öncelikle ahlaka dair rivayetleri sıralamış, ardından ahkâm hadislerini fikh babları altında belirtmiştir.⁶ Buna göre eser, üç yüz doksan beş merfû ve mevkuf rivayetten oluşmaktadır.⁷

Hadisin sıhhat tespiti, yorumu ve hadis metodolojisiyle ilgili Ehl-i Sünnet ve Şîi gelenek arasında ciddi farklar olduğu bilinmektedir. Zeydiyye, Şîa’nın bir kolu olması hasebi ile bu konuda Şîi bakış açısından ve literatürden ne oranda etkilenmiştir? Zeydî fakihlerin istidlâl ettiği rivayetler Şîi fakihlerin delil olarak kullandığı ahkâm hadisleri ile metin ve muhteva açısından ne kadar benzerlik göstermektedir? Sünnî hadis kaynakları ile bu anlamda benzerlik gösteren rivayetler var mıdır? Varsa benzerlik arz eden hadislerin oranı nedir? Bu soruların cevabı elbette Şîi, Zeydî ve Sünnî hadis kaynaklarının

⁴ Bu tarzda telif edilmiş Zeydî hadis literatürü için şu eserler örnek olarak verilebilir: Zeyd b. Ali, *Müsnedü el-İmam Zeyd* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.); Yahyâ b. Hüseyin, *Kitabü’l-müntehab* (San’a: Dâru’l-Hikmeti’l-Yemâniyye, 1993); Muhammed b. Yahyâ, *Mecmû’u Kütübî ve Resâili el-İmam el-Murtaza Muhammed b. Yahyâ*, thk. Abdülkerim Ahmed Cedbân (Sa’de: Mektebetü’t-Türasi’l-İslâmî, 2002); Ahmed b. el-Hasen el-Hârûnî, *Şerhu’t-Tecrîd* (San’a: Merkezü’l-Bühûs ve’t-Türasi’l-Yemenî, 2006).

⁵ Yahyâ b. Hüseyin tarafından son şekli verilen Zeydiyye esasları şu şekilde sıralanmaktadır: “Tevhîd, Adâlet, el-Va’d ve’l-Va’id, Nübüvvet ve İmamet, Emr-i bi’l-ma’ruf nehy-i ani’l-münker.” Bk. Abdülfettah Şayif en-Nu’man, *el-İmamü’l-Hâdî Yahya b. el-Hüseyin vâliyen ve fakihen ve mücahiden* (b.y.: y.y., 1989), 77-84; Saffet Köse, “Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/17-18.

⁶ Seyyid Ahmed el-Hüseyinî, *Müellefâtî’z-Zeydiyye* (Kum: Matbaatü İsmailiyyân, 1992), 1/463; Abdüsselam b. Abbas el-Vecîh, *A’lâmu’l-müellifîn ez-Zeydiyye* (Amman: Müessesetü’l-İmam Ali es-Sekâfiyye, 1999), 614.

⁷ Bk. Abdullah Muhammed b. Hamza, *Dürerü’l-ehâdîsi’n-nebeviyye bi’l-esânîdi’l-Yahyâviyye*, thk. Abdullah b. Hamûd el-Izzî (San’a: Müessesetü’l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2002).

karşılaştırmalı tetkiki ile mümkündür. Bu çerçevede Yahyâ b. Hüseyin’in *Kitabü’l-ahkâm fi’l-halâli ve’l-harâm* adlı eserinde delil olarak kullanılan ahkâm hadislerinin derlendiği Abdullah b. Muhammed’in *Dürerü’l-ehadisi’n-Nebeviyye bi’l-esânîdi’l-Yahyâviyye* adlı eseri ile Şiâ’nın en muteber dört hadis kaynağı olan Küleynî’nin (öl. 329/941) *el-Kâfî*, Şeyh Sadûk’un (ö. 381/991) *Men lâ yahduruhu’l-fakîh*, Tûsî’nin (ö. 460/1067) *Tehzîbü’l-ahkâm* ve *el-İstîsbâr* adlı eserleri ve Ehl-i Sünnet düşüncesinde muteber kabul edilen Kütüb-i tis’a diye tabir edilen dokuz temel hadis kitabı arasında yapılacak bir karşılaştırma, yukarıda zikredilen sorulara cevap teşkil edecek sonuçlar verebilir.

Tahâret ve zekât konularındaki rivayetlerin tercih edilmesi, bu iki konunun İslam’ın ibadet ve ahkâm sisteminde temel taşlar olması nedeniyledir. Tahâret ve zekât, İslam’ın ibadet ve ahkâm sisteminin temel unsurlarından olup, Kur’ân ve Sünnet’te sıklıkla vurgulanmıştır. Tahâret, ibadetlerin sahihliği için bir ön şart olarak kabul edilirken, zekât sosyal adaletin sağlanmasında kilit bir rol oynamaktadır. Bu iki başlık, mezhepler arasında abdestin bozulma nedenlerinden zekâtın kime farz olduğuna kadar geniş bir yelpazede farklı yorumlara konu olmuştur. Dolayısıyla, tahâret ve zekât konularındaki hadislerin karşılaştırılması, mezhepler arası yaklaşım farklarının tespitinde etkili bir zemin sunmaktadır.

Ehl-i Sünnet ve Şîh hadis literatüründeki müşterek rivayetleri belirleme konusunda, daha önce Sünnî-Şîh birliğini sağlamayı amaçlayan, Takrîbü’l-mezâhib projeleri⁸ kapsamında çalışmalar yapıldığı, bu bağlamda züht ve ahlâka dair rivayetlerin benzerlikleri ele alınmakla birlikte çalışmamızla doğrudan bağlantılı olan furû fıkıh konularına dair beş kitabın derlendiği görülmektedir. Bu kitapların üçü Muhammed Ali et-Teshîrî ve Mahmûd Kânsû tarafından hazırlanan *el-Hâc ve mu’tayâtuhu, ahkâmuhu ve’l-ehâdîsi’l-müştereke fîhi, Salâtü’l-cum’a mu’tayâtuhâ ahkâmuhâ ve’r-rivâyâtü’l-müştereke fîhâ* ve *es-Savm mu’tayâtuhu ahkâmuhu ve’r-rivâyâtü’l-müştereke fîhi*, Rüstem Necâd’ın *el-Hâc fi’l-ehâdîsi’l-müştereke beyne’s-Sünne ve’s-Şîa* ve Amr Besyûnî’nin *el-Ehâdîsü’l-müştereke beyne Ehlî’s-sünne ve’l-İmâmiyye fi ahkâmi’d-defn ve’l-kubûr* isimli çalışmalarıdır.⁹ Bu konuda ülkemizde, *Ehl-i Sünnet ve Şîa’da Müşterek Rivayetlerin Tahlîli -Küleynî’nin el-Kâfî İsimli Eserinin Usûl Bölümü Örneği-* başlığı ile Ayşe Nur Duman tarafından doktora tezi çalışması yapılmıştır. Çalışmada *el-Kâfî*’nin Usûl bölümündeki benzer hadislerin sayısı, konusu, isnadı ve metinleri hakkında bilgi verilmiştir.¹⁰ Bu çalışmada yukarıda zikredilen

⁸ Takrîbü’l-mezâhib projeleri hakkında bilgi için bk. İlyas Üzüm, “Sünnî-Şîh Yakınlaşması: Dârü’t-Takrîb Tecrübesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 2 (Temmuz 1998), 171-185; Nesrin Aksoy, *Şîf-Sünnî Takrîb Çalışmaları* (Isparta: Isparta Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

⁹ Bk. Ayşe Nur Duman, *Ehl-i Sünnet ve Şîa’da Müşterek Rivayetlerin Tahlîli -Küleynî’nin el-Kâfî İsimli Eserinin Usûl Bölümü Örneği-* (İstanbul: T.C. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2022), 13-14.

¹⁰ Bk. Ayşe Nur Duman, *Ehl-i Sünnet ve Şîa’da Müşterek Rivayetlerin Tahlîli -Küleynî’nin el-Kâfî İsimli Eserinin Usûl Bölümü Örneği-*.

araştırmalardan farklı olarak Zeydî fakih ve muhaddis Yahyâ b. Hüseyin’in *Kitabü’l-ahkâm* adlı eserinde tahâret ve zekât konularında istidlâl etmiş olduğu ahkâm hadislerinin Şîî ve Ehl-i Sünnet kaynaklarında bulunup bulunmadığı ele alınacaktır.

Çalışma bağlamındaki karşılaştırma, lafzi benzerlikte hadisin kelimeleri ve ifadesi, mefhum açısından ise hadisin içerdiği hüküm ve anlam dikkate alınarak yapılacaktır. Bunun sonucunda hadislerin hem metinsel hem de içerik açısından hangi mezheple daha fazla örtüştüğü tespit edilmeye çalışılacaktır. Ahkâm hadisleri ışığında verilen hükümler konusundaki benzerlik ve farklılıklara da değinilecektir. Yahyâ b. Hüseyin *Kitabü’l-ahkâm*’ında delil olarak kullanmış olduğu rivayetlerin senedlerini genellikle zikretmemiştir. Bu sebeple sened ve sened içindeki ortak râvi benzerliklerinin tespiti mümkün olmamıştır. Rivayetler arasında karşılaştırma yapılırken Sünnî ve Şîî kaynaklar için çoğunlukla Şamile programı kullanılmıştır.

Çalışmada benzerlik ve farklılıkların tespitinde *Kitabü’l-ahkâm* ve *Dürerü’l-ehâdis* adlı eserlerin tahâret ve zekât bölümleri esas alınmıştır. Bu bağlamda tahâret bahsinde bulunan on altı hadis ve zekât bahsinde bulunan on bir hadis, toplamda yirmi yedi hadis arasında benzerlik olup olmadığına dair karşılaştırma yapılmıştır.

1. Tahâret ile İlgili Rivayetlerin Karşılaştırması

Tahâret, İslam hukukunda ibadetlerin temel şartlarından biri olan maddî ve maneî temizlik anlamına gelir. Bu sebeple, İslam hukukunda büyük önem arz eden bir konudur ve fıkıh eserlerinde geniş bir şekilde ele alınmıştır. Yahyâ b. Hüseyin’in *Kitabü’l-ahkâm* adlı eserinde tahâretle ilgili rivayetler, Zeydiyye mezhebinin ahkâm hadislerine nasıl yaklaştığını ve bu hadisleri nasıl yorumladığını anlamada önemli bir rol oynamaktadır. Tahâret ile ilgili hadisler, hem Zeydiyye’nin kendi içindeki özgün fikhî anlayışını hem de diğer mezheplerle, özellikle Ehl-i Sünnet ve İmâmiyye ile olan benzerlik ve farklılıklarını ortaya koyan önemli ipuçları sunmaktadır. Bu bölümde, Yahyâ b. Hüseyin’in tahâretle ilgili rivayetleri nasıl istidlâl ettiği ve bu rivayetlerin diğer Sünnî ve Şîî hadis kaynaklarındaki benzerlikleri ele alınacaktır.

1.1. Heladan Çıkarken Yapılacak Dua

Yahyâ b. Hüseyin, heladan çıkarken yapılacak dua konusunda Hz. Ali’den gelen şu mevkuf rivayeti aktarır: “Hz. Ali, def-i hacetini giderdiğinde ‘Bedenime afiyet veren ve benden eziyet verici şeyi gideren Allah’a hamdolsun.’ derdi.”¹¹

İbn Mâce’de (ö. 273/877) bu rivayet lafız farklılığı olmakla birlikte aynı manada merfu olarak şu şekilde geçmektedir: “Hz. Peygamber (s.a.v.) heladan çıktığında, ‘Benden eziyeti gideren ve afiyet veren Allah’a hamdolsun.’ derdi.”¹²

¹¹ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Ahkâm fi’l-halali ve’l-haram*, thk. Murtezâ b. Zeyd el-Mahatvarî (Yemen: Mektebetü Ehl-i Beyt, 2016), 39; Abdullah Muhammed b. Hamza, *Dürerü’l-ehâdisi’n-nebeviyye*, 59.

Diğer Şîî kaynaklarında bulunmamakla birlikte Tûsî'nin *Tehzîbü'l-ahkâm* adlı eserinde hem helaya giderken hem de heladan çıkarken yapılacak dua nakledilmiştir. Buna göre heladan çıkarken, “Bismillah, benden habis şeyleri gideren ve bana afiyet veren Allah’a hamdolsun.”¹³ denilmelidir. Bu bilgilere göre Yahyâ b. Hüseyin’in kullanmış olduğu rivayet, benzer lafızlarla Sünnî kaynaklarda geçmektedir. Aynı şekilde bazı lafızlarda farklılık olmakla birlikte rivayet, Şîî ahkâm hadislerini içeren Kütüb-i erbaa’dan biri olan *Tehzîbü'l-ahkâm*’da da bulunmaktadır.

1.2. Helada Kible İstikametine Dönmek

Yahyâ b. Hüseyin: “Hz. Peygamber, ashabına helada iken önünü ve arkasını kible istikametine dönmeyi ve sağ elleri ile istinca etmeyi nehyetti.”¹⁴ rivayeti hakkında şu yorumu yapar: “Hz. Peygamber, Allah Teâlâ kibleye kudsiyet atfetmesi dolayısıyla ve kibleye hürmeten bu şekilde nehyetmiştir. Zira burası Allah Teâlâ tarafından kullara bir ziyaretgâh ve emin belde kılınmıştır. Hacda Kâbe’yi ziyaret farz kılınmıştır. Bu belde bereketli kılınmış ve peygamberlerin izlerini taşımaktadır. Bu sebeple saygı duyulmalıdır. Sağ elin yeme içme gibi fonksiyonları icra etmesi, sağ elle istincanın nehyedilmesine zemin teşkil etmiştir.”¹⁵

Bu rivayet, benzer ifadelerle Sünnî hadis kaynaklarında bulunmaktadır. İmam Şâfiî’nin (ö. 204/820) *Müsned*’inde ise şu rivayet nakledilmektedir: “Ebû Eyyûb el-Ensârî: ‘Hz. Peygamber, büyük veya küçük abdest bozarken kibleye dönülmesini nehyetti. Doğu veya batıya dönülmesini istedi. Şam’a geldiğimizde helaların kible yönünde olduğunu gördük. Hatalı davranıyoruz ve Allah’tan bağışlanma diliyoruz.’ demiştir.”¹⁶

Buhârî (ö. 256/870), “Bina, duvar ve benzeri şeylerin yanı hariç def-i hacet esnasında kible cihetine dönülmez” başlığı altında şu rivayeti nakleder: “Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: ‘Biriniz def-i hacet esnasında önünü veya arkasını kible cihetine dönmeyin. Doğu veya batı yönüne dönsün.’”¹⁷

Hadisin, Ebû Davûd’un (ö. 275/889) *es-Sünen* adlı eserinde geçen bir benzeri ise şu şekildedir: “Selman (r.a.)’a: Hz. Peygamber tuvalet adabına varıncaya kadar size her şeyi öğretiyormuş öyle mi? diye sorulunca o, ‘Evet, öyledir. Hz. Peygamber bizi def-i hacet

¹² Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y.: Darü İhyai’l-Kütübi’l-Arabiyye, ts.), “Tahâret”, 10.

¹³ Ebû Ca’fer Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm fi şerhi'l-Muknia*, tsh. Ali Ekber el-Ğaffârî (Tahran: Darü’l-Kütübi’l-İslâmiyye, 1386), 1/26.

¹⁴ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Ahkâm fi’l-halali ve’l-haram*, 39; Muhammed b. Hamza, *Düreru’l ehâdisi’n-nebeviyye*, 59.

¹⁵ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Ahkâm fi’l-halali ve’l-haram*, 39.

¹⁶ Ebu Abdullah Muhammed b. İdris İmam Şâfiî, *Müsned*, thk. Mahir Yasin Fahl (Beyrut-Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1980), 1/183.

¹⁷ Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahih*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasır en-Nasır (Beyrut: Dâru Tavku’n-Necât, 2001), “Vudû”, 11.

esnasında kibleye dönmekten ve sağ elle istinca etmekten men etti. Aynı şekilde üç adet taştan daha az taşla, tezek veya kemik parçasıyla tahâretlenmeyi de men etti.' şeklinde cevap vermiştir."¹⁸

Yahyâ b. Hüseyin'in istidlâl etmiş olduğu rivayetin benzeri Tûsîn'in *Tehzîbü'l-ahkâm* ve *el-İstibsâr* adlı eserlerinde Hz. Ali'nin, "Hz. Peygamber bana 'Helada iken önünü ve arkasını kible yönüne çevirme. Doğu veya batı istikametine dön.' buyurdu."¹⁹ şeklinde rivayet edilmektedir. Ayrıca Tûsî, Hasan Rıza'nın evindeki helanın kible istikametine olduğuna dair rivayet hakkında şu yorumu yapmaktadır, "Bu haberi rivayet eden kişi helanın yönünün kible istikametine olduğunu görmüştür. Onun def-i hacet esnasında oraya yöneldiğini görmüş değildir. Bu yön ona sorulmadan tayin edilmiş veya ev ona başkasından geçmiş olabilir. Dolayısı ile bu rivayet ile konu hakkında bağlantı kurulmaz."²⁰ Tuvalet ihtiyacı giderirken ön veya arka tarafın kible cihetine döndürülmemesi ile ilgili rivayetler de Sünnî ve İmâmiyye kaynaklarıyla benzerlik arz etmektedir.

1.3. Misvak Kullanmak

Yahyâ b. Hüseyin, "Her abdestten önce misvak kullanma konusunda Müslümanlar gaflet göstermemelidir. Bize göre bunu yapmak vacip değildir, fakat müstehaptır. Zira hadiste şöyle buyurulmaktadır: 'Şayet ümmetime zor geleceğinden korkmasaydım her abdest ile birlikte misvak kullanmayı farz kılardım. Kim abdest alırken misvak kullanmaya güç yetirebilirse bunu terk etmesin.' demektedir."²¹

Rivayet benzer lafızlarla Sünnî kaynaklarda şöyledir: "Şayet ümmetimi veya insanları zora sokmayacağımı bilseydim her namaz öncesinde misvak kullanmayı emrederdim."²²

Küleynî'nin *el-Kâfî* adlı eserinde naklettiği "Şayet ümmetime zorluk olmayacağını bilseydim her namazla birlikte misvak kullanmayı emrederdim."²³ şeklindeki rivayet de Sünnî kaynaklardaki ile benzerlik göstermektedir. Bu bilgiler ışığında misvak ile ilgili rivayetin hem Sünnî hem Şîî hem de Zeydî kaynaklarda ortak olarak bulunduğunu söylemek mümkündür.

¹⁸ Süleyman b. el-Eş'as Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Tahâret", 4.

¹⁹ Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm fi şerhi'l-Muknia*, 1/26-27; Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan Tûsî, *el-İstibsâr fi ma'htülîfe mine'l-ahbâr*, thk. Seyyid Hasan el-Musevi (Necef: Matbaatü Necef, 1955), 1/47.

²⁰ Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm fi şerhi'l-Muknia*, 1/26-27; Tûsî, *el-İstibsâr*, 1/47.

²¹ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Ahkâm fi'l-halali ve'l-haram*, 1/40; Muhammed b. Hamza, *Dürrü'l ehâdisi'n-nebeviyye*, 59.

²² Buhârî, "Cuma", 7; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 25; Ebu'l-Huseyin Müslim b. Haccac Kuşeyrî, *el-Müsnedü's-Sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Dâru İhya-i Kütübî'l-Arabiyye, 1955), "Tahâret", 15.

²³ Muhammed b. Yakub el-Küleynî, *el-Kâfî* (Beyrut: Dâru't-Tearuf li'l-Matbûât, 1990), Furû', 3/26.

1.4. Abdest Alırken Yapılan Dua

Yahyâ b. Hüseyin, tahâretlenme ve abdest esnasında edilecek olan dua konusunda Hz. Ali’den gelen şu mevkûf rivayeti nakleder: “Önce Allah’ın adıyla ve Hz. Peygamber’in dini üzere başlarım der ve avret mahallini temizlerdi. Bu sırada ‘Allah’ım, avret mahallimi günah işlemekten muhafaza et’ diye dua eder ve ağzına su verirdi. Bu sırada ‘Allah’ım, Senin karşına geldiğimde öne süreceğim delilleri bana kolaylaştır’ diye dua ederdi. Burnuna su verdiğiğinde ‘Allâh’ım, lütfun ile bana cennetin kokusunu haram kılma’ derdi. Yüzünü yıkadığında ‘Allah’ım bazı yüzlerin ağardığı günde benim yüzümü de ak eyle bazı yüzlerin karardığı günde benim yüzümü kara etme’ derdi. Sonra sağ kolunu yıkar ve ‘Allah’ım, ahirette kitabı sağ tarafımdan ver, günahlarımı bağışla’ derdi. Sol kolunu yıkadığında, ‘Allah’ım, kitabımı sol yanımdan verme, günahlarımı görmezden geliver’ derdi. Başını meshettiğinde, ‘Allah’ım, beni rahmetinle kuşat ve üzerimdeki nimetini tamamla’ derdi. Sonra boynunu mesheder ve ‘Allah’ım, hesap gününde boynumu demir halkalardan koru’ derdi. Sonra ayaklarını sağdan başlayarak yıkar ve, ‘Allah’ım, ayakların kaydığı o günde sen benim ayaklarımı sabit kıl. Ya ze’l-celali ve’l-ikrâm.’ derdi.”²⁴

Yahyâ b. Hüseyin, bu duanın tahâret ve abdestin kemaline vesile olacağını farklı duaların da edilebileceğini, şayet dua edilmezse bunun abdeste herhangi bir eksiklik getirmeyeceği bilgisini de verir.²⁵

Bu rivayet Sünnî kaynaklarda tespit edilemedi. Kütüb-i erbaa’dan Tûsî’nin *Tehzîbü’l-ahkâm*’ında ve Şeyh Sadûk’un *Men lâ yahduruhu’l-fakîh*’inde rivayet bazı lafız farklılıkları ile bulunmaktadır.²⁶ Bu iki eserdeki rivayette Hz. Ali’nin etrafındakilere abdest dualarını öğretmek amacı ile kendisine su dolu bir kap getirilmesini istediği bilgisi verilmektedir. Duaya “Bismillah, suyu necis değil temiz kılan Allah’a hamdolsun.” sözü ile başladı. Tahâretlendikten sonra, ‘Allah’ım, avret mahallimi günah işlemekten muhafaza et. Kusurlarımı ört ve cehennem ateşini bana haram kıl.’ dedi. Sonra mazmaza yaptı ve ‘Allah’ım, Senin karşına geldiğimde öne süreceğim delilleri bana kolaylaştır. Zikrini dilime alıştır.’ diye dua etti. Burnuna su verdiğiğinde, ‘Allâh’ım, lütfun ile bana cennetin kokusunu haram kılma. Beni cennetin güzel kokularını duyanlardan eyle.’ dedi. Yüzünü yıkadığında ‘Allah’ım, bazı yüzlerin ağardığı günde benim yüzümü de ak eyle; bazı yüzlerin karardığı günde benim yüzümü kara etme.’ dedi. Sağ kolunu yıkadığında, “Allah’ım, ahirette kitabı sağ tarafımdan ver. Cennette sonsuz kalabilmeyi nasip et. Hesabımı kolay eyle.’ dedi. Sol kolunu yıkarken, ‘Allah’ım, kitabımı sol yanımdan verme. Beni cimrilerden etme. Cehennem azabından koru.’ dedi. Başını meshettiğinde, ‘Allah’ım, beni rahmetinle kuşat ve

²⁴ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Ahkâm fi’l-halali ve’l-haram*, 1/40-41; Muhammed b. Hamza, *Düreru’l ehâdisi’n-nebevîyye*, 59-60.

²⁵ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Ahkâm fi’l-halali ve’l-haram*, 1/40.

²⁶ Tûsî, *Tehzîbü’l-ahkâm fi şerhi’l-Muknia*, 1/56; Ebû Ca’fer Muhammed b. Ali Şeyh Sadûk, *Men lâ yahduruhu’l-fakîh*, tsh. Allâme Hüseyin el-A’lemî (Beyrut: Müessesâtü’l-Âlemî li’l-Matbaât, 1986), 1/37.

üzerimdeki nimetini tamamladı’ dedi. Sonra ayaklarını meshetti ve ‘ Allah’ım, ayakların kaydığı o günde sen benim ayaklarımı sabit kıl. Rız olacağın işlere sevk eyle.’ diyerek abdestini tamamladı. Abdest almayı bitirdiğinde Hz. Ali etrafındakilere, ‘Kim benim şu abdest aldığım gibi abdest alır ve ettiğim dualar gibi dua ederse Allah, her abdest damlası için bir melek yaratır. Bu melekler Allah’ı takdis eder, yüceltir ve tespih eder. Bunların sevabı kıyamet gününe kadar o kişiye yazılır.” dedi. Bu rivayetin Yahyâ b. Hüseyin’in naklettiği rivayetten en büyük farkı ayakların meshedilmesi olarak görülmektedir. Bunun dışında Yahyâ b. Hüseyin’in rivayeti ile *Tehzîbü’l-ahkâm*’da geçen rivayet, bir takım lafız farklılığı dışında benzerlik arz etmektedir.

1.5. Abdest ve Namazın Fazileti

Yahyâ b. Hüseyin, “Mü’min bir kişi güzelce abdest alır ve ardından namaz kılsa Allah, bu Mü’min kişinin iki namaz arasındaki yapmış olduğu günahlarını affeder.” rivayetini nakletmiştir.²⁷

Hadis aynı lafızlarla Sünnî kaynaklarda²⁸ yer alırken Kütüb-i erbaa’da tespit edilememiştir.

Yahyâ b. Hüseyin’in, namaz ve abdestin faziletine dair naklettiği diğer bir hadis şöyledir: “Hz. Peygamber: ‘Size Allah’ın hataları sildiği ve kulun derecesini yükselttiği şeyi haber vereyim mi? Zor şartlar da olsa abdesti güzelce almak, mescitlere çokça adım atmak, bir namazı kıldıktan sonra diğer namazı beklemek. İşte sıkıca tutunmanız, bağlanmanız gereken şey budur.’ buyurdu.”²⁹

Bu rivayet aynı lafızlarla Sünnî kaynaklarda³⁰ geçmektedir fakat Şîî kaynaklarda bu rivayet tespit edilememiştir.

Yahyâ b. Hüseyin’in namaz ve abdest ile ilgili zikrettiği bir diğer merfû rivayet şöyledir: “Namaz ancak temizlenmekle ve Kur’ân ile kabul olur. Zekât vermeden namaz maksadına ulaşmaz, tam olmaz. Devlet malını çalmak yolu ile elde edilen şeyden verilen sadaka makbul değildir.”³¹

Rivayet bazı eksik ifadeler olmakla birlikte yakın anlamı ile Sünnî kaynaklarda şu şekilde geçmektedir: “Namaz ancak temizlik ile makbul olur. Devlet malından çalınan

²⁷ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Ahkâm fi’l-halali ve’l-haram*, 1/41; Muhammed b. Hamza, *Düreru’l ehâdisi’n-nebeviyye*, 60.

²⁸ Muhammed b. İsa et-Tirmîzî, *Sünen-i Tirmîzî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, İbrahim Utve (Mısır: Şeriketü Mektebetü Ve Matbaatü Mustafa Elbâbî el-Halebî, 1975), “Tahâret”, 111; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Mustafa el-Âzamî (el-İmârât: Müessesetü Zâyid b. Sultan Âli Nihyân li’l-Â’mâlî’l-Hayriyye ve’l-İnsâniyye, 2004), “Vukûtü’s-salât”, 13. (2/40)

²⁹ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Ahkâm fi’l-halali ve’l-haram*, 1/43; Muhammed b. Hamza, *Düreru’l ehâdisi’n-nebeviyye*, 60.

³⁰ Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü’n-Nesâî*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Halep: Mektebetü’l-Matbuati’l-İslamiyye, 1986), “Tahâret”, 110.

³¹ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Ahkâm fi’l-halali ve’l-haram*, 1/43; Muhammed b. Hamza, *Düreru’l ehâdisi’n-nebeviyye*, 60.

şeyden sadaka olmaz.”³² Yukarıdaki rivayetle karşılaştırıldığında “Kur’an ile kabul olur. Zekât vermeden namaz maksadına ulaşmaz, tam olmaz.” kısmı Müslim ve Tirmîzî’nin eserlerindeki benzer rivayette bulunmamaktadır. Ayrıca ziyade olan bu ifadeler, aynı lafızlarla müstakil olarak Sünnî hadis kaynaklarında tespit edilememiştir.

et-Tehzîbü’l-ahkâm ve *el-İstibsâr*’da istincanın önemini bildiren bir rivayetin başında “Namaz ancak temizlik ile makbul olur.” kısmı bulunmaktadır.³³ Buna göre rivayetin ana konusu olan namaz için tahâretin gerekliliği ölçü alındığında Şîî, Zeydî ve Sünnî hadis kaynaklarında bu rivayetin ortak olarak geçtiğini söylememiz mümkün gözükmemektedir.

1.6. Namaza Esnasında Burnun Kanaması

Yahyâ b. Hüseyin, namaz esnasında burun kanaması yaşayan bir kişinin yapması gereken şeyi Hz. Ali’den nakledilen şu mevkuf rivayet ile belirtir: “Bir kişinin namazda iken burnu kanarsa dönüp abdest alsın ve namazını tekrar kılsın.”³⁴

Benzer ifadeler ile bu hadis Sünnî kaynaklarda şu ifadelerle geçmektedir: “İbn Ömer namazda iken burnu kanadığında döner abdest alır, şayet konuşmamış ise namazına kaldığı yerden devam ederdi.”³⁵

Yahyâ b. Hüseyin, istidlâl ettiği rivayet ile namazda burun kanadığında tekrar abdest alınıp namazın tekrar baştan kılınması hükmüne varmaktadır. Yukarıda zikrettiğimiz Sünnî kaynaklı rivayette ise konuşma kaydı düşüldüğü görülmektedir. Buna göre namaz dışında konuşulmamışsa namaza kaldığı yerden devam edilmesi konuşulmuşsa baştan başlaması gerektiği ifade edilmektedir.³⁶ Bu bağlamda istidlâl edilen rivayetler “konuşmamışsa namazına kaldığı yerden devam eder” kaydı dışında benzerlik arz ettiği söylenebilir.

Kütüb-i erbaa’da benzer bir rivayet görülmemiştir. Fakat Küleynî’nin *el-Kâfî*’sinde bu konu ile ilgili Hz. Ali’den nakledilen şöyle bir rivayet bulunmaktadır: “Burun kanaması, kusma veya başka yerden çıkan kan, namazı kesme sebebi değildir. Şayet imam bu durumdan sıkıntıya girerse saftakilerden birinin elinden tutup öne, imamete geçirsin.”³⁷ *Tehzîbü’l-ahkâm* ve *el-İstibsâr*’da ise “Abdestli iken burun kanarsa kanın yıkanması yeterlidir, abdesti yenilemek gerekmez.”³⁸ şeklinde bir rivayet bulunmaktadır. Bu rivayete

³² Müslim, “Tahâret”, 2; Tirmîzî, “Tahâret”, 1.

³³ Tûsî, *Tehzîbü’l-ahkâm fi şerhi’l-Muknia*, 1/52; Tûsî, *el-İstibsâr fi ma’htülîfe mine’l-ahbâr*, 1/55.

³⁴ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Ahkâm fi’l-halali ve’l-haram*, 1/43; Muhammed b. Hamza, *Düreru’l ehâdisi’n-nebeviyye*, 60.

³⁵ İmâm Mâlik, *el-Muvattâ*, 2/52; İmâm Şâfiî, *Müsnedü’s-Şâfiî*, 1/227.

³⁶ Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1993), 1/169.

³⁷ el-Küleynî, *el-Kâfî*, Furû’, 3/439.

³⁸ Tûsî, *Tehzîbü’l-ahkâm fi şerhi’l-Muknia*, 1/15; Tûsî, *el-İstibsâr fi ma’htülîfe mine’l-ahbâr*, 1/85.

göre Küleynî ve Tûsî ile Yahyâ b. Hüseyin’in kullandıkları rivayetler ve verdikleri hükümler farklı gözükmetedir.

1.7. Abdestte Ayakların Yıkanması

Yahyâ b. Hüseyin’e göre, Hz. Peygamber’den rivayet edilen şu hadisler abdestte ayakların yıkanmasının gerekliliğini bildirmektedir: “Ateşten dolayı vay o ökçelerin (للعراقيب) haline!” “Ateşten dolayı vay o ayakların iç (لبطن) kısımlarına.”³⁹

Şîfî kaynaklarda yukarıda zikrettiğimiz rivayetler tespit edilemedi. Sünnî eserlerde ise لعراقيب lafzı yerine لِلْأَعْقَاب kelimesi kullanılarak rivayet edilen benzer rivayetler bulunmaktadır. “Ateşten dolayı vay o ayakların iç (لبطن) kısımlarına.” şeklindeki rivayete ise “ويل للاقدام وبطن الاقدام” ifadeleri ile tespit edilmiştir.⁴⁰ Benzer rivayetlerin birinde Abdullah b. Amr (ö. 65/684-85) şöyle demektedir: “Biz Peygamber (s.a.v.) ile bir seferde iken O (s.a.v.), bizden geride kalmıştı. Bize ulaştığında namaz vakti girmiş biz de abdest alırken ayaklarımızı meshediyorduk. Bunu gören Allah Resülü üç kere: ‘Ateşten dolayı vay o ökçelerin haline!’ diye seslendi.”⁴¹

Benzer bir rivayette ise rivayet “Abdesti düzgün alın.” (أَسْبِغُوا الْوُضُوءَ) ziyadesi ile: “Ateşten dolayı vay o ökçelerin haline! Abdesti düzgün alın.” şeklindedir.⁴²

Yahyâ b. Hüseyin’in, abdestte ayakların yıkanmasını, Sünnî düşünce ile ortak olarak, farz kabul ettiği görülür. Bu görüşü ile İmâmiyye Şîa’sından farklılık arz etmektedir.

Yahyâ b. Hüseyin ayrıca abdest alırken parmakların arasının iyice yıkanması konusuna dikkat çekmekte ve şu rivayet ile istidlâl etmektedir: “Ateşle ovulmadan önce parmaklarınızın arasını su ile iyice ovun.”⁴³ Bu ifadelerle hadis, aynı lafızlarla olmasa da “Bir adam Hz. Peygamber’e namaz hakkında soru sordu. Hz. Peygamber: ‘ El ve ayak parmaklarını ov (hilalle)...’ buyurdu.”⁴⁴ şeklinde, abdest alırken el ve ayak parmaklarının ovulmasına dikkat çeken bir rivayete ulaşılmıştır. Mefhumu açısından bu rivayetin de benzerlik arz ettiğini söyleyebiliriz.

Kütüb-i erbaa’da “Başın ve ayakların meshedilmesi” babında, başlığından da anlaşılacağı üzere abdest alırken ayakların meshedilmesi gerektiği ile ilgili rivayetler bulunmaktadır.⁴⁵

³⁹ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Ahkâm fi’l-halali ve’l-haram*, 1/45; Muhammed b. Hamza, *Düreru’l ehâdisi’n-nebeviyye*, 60.

⁴⁰ Tirmîzî, “Tahâret”, 31.

⁴¹ Buhârî, “İlim”, 3.

⁴² Müslim, “Tahâret”, 9.

⁴³ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Ahkâm fi’l-halali ve’l-haram*, 1/46; Muhammed b. Hamza, *Düreru’l ehâdisi’n-nebeviyye*, 60.

⁴⁴ Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *el-Müsned* (Mısır: Müessesetü Kurtuba, 1895), 4/365.

⁴⁵ el-Küleynî, *el-Kâfi*, 3/35-38; Ebû Ca’fer Muhammed b. Ali Şeyh Sadûk, *Men lâ yahduruhu’l-fakîh* (Beyrut: Müessesâtü’l-Âlemî li’l-Matbaât, 1986), 1/39; Tûsî, *el-İstibsâr fi ma’htülife mine’l-ahbâr*, 1/64. Abdest

Buna göre Yahyâ b. Hüseyin, abdestte ayakların yıkanmasının farziyeti konusunda Ehl-i Sünnet âlimleri ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Rivayetlerde kelime farklılıkları olmakla birlikte mana aynı gözükmektedir.

1.8. Gusül Abdesti

Yahyâ b. Hüseyin, gusül abdestinin alınışı konusunda Hz. Ali'den nakledilen şu rivayeti vermiştir: “Hz. Peygamber cünüplük sebebi ile gusül abdesti aldı. Önce ellerini ardından edep yerini yıkadı. Suyu sağ eli ile alıp sol eline aktarıyordu. Sonra elini yıkadı, ağzına ve burnuna su verdikten sonra yüzünü yıkadı. Sonra üçer defa kollarını yıkadı. Başını meshettikten sonra başına su döktü. Ardından bütün bedenine su döktü ve elleri ile vücudunu ovaladı. Sonra yıkandığı yerden geri çekilerek ayaklarını yıkadı. Sonra namaz için bir daha abdest aldı.”⁴⁶

Kütüb-i erbaa içerisinde gusül abdestinin alınışına dair rivayetler bulunmaktadır. Fakat bu rivayetlerin gusül abdesti hakkında Sünnî kaynaklara nispetle detaylı bir bilgi içermemesi dikkat çekmektedir.⁴⁷ Bunlardan birinde Ebû Ca'fer (ö. 114/733[?]), gusül abdestinin alınışını şöyle tarif eder: “Önce ellerini temizle. Sonra edep yerlerini yıka. Ardından namaz abdesti gibi bir abdest al ve bütün bedenini yıka.”⁴⁸ Sünnî kaynaklarda ise detaylı bilgi içeren rivayetler bulunmaktadır. Örneğin Meymûne validemiz Hz. Peygamber'in gusül abdestini şöyle anlatır: “Ellerini iki veya üç kere yıkadı. Sonra elini kaba daldırdı ve edep yerine su döktü. Sol eli ile orayı yıkadı. Ardından sol elini yere vurdu ve elini yerde sürttü. Sonra namaz abdesti gibi abdest aldı. Avuç dolusu olacak şekilde başından aşağı su döktü. Sonra bütün bedenini yıkadı. Ardından yıkandığı yerden çekilerek ayaklarını yıkadı. Ona bir peşkir getirdim peşkiri geri çevirdi.”⁴⁹

Görüldüğü gibi Yahyâ b. Hüseyin'in istidlâl ettiği rivayet ile *el-İstibsâr*'da Ebû Ca'fer'den, Müslim ve Nesâî'de Hz. Meymûne'den rivayet edilen hadis arasında birkaç lafız farklılığı dışında benzerlik bulunmaktadır. En önemli fark olarak Yahyâ b. Hüseyin'in zikretmiş olduğu hadisin son kısmındaki “namaz için bir daha abdest aldı” kısmı dikkati

alırken ayakların mesh edilmesi gerektiği hükmü, muamelatta Şif düşünceyi Ehl-i Sünnet düşüncesinden ayıran önemli farklılıklardan biridir. Şif âlimler bu hükmü Mâide sûresinin altıncı ayetinde bulunan *ercüleküm* (ayaklarınızı) kelimesini *vemsehû bi ruûsiküm* (başlarınızı meshedin) lafzına atfederek ulaşmaktadır. Buna göre mana ayaklarınızı meshedin şeklinde olmaktadır. Bununla birlikte ayakların haricindeki diğer abdest uzuvlarını yıkayan kişinin ayaklarını suya sokması halinde durumunun ne olacağı sorulduğunda Câ'fer es-Sâdık : “Bu yeterlidir.” cevabını vermiştir. Yukarıda zikredilen hükme aykırı olan bu rivayeti Tûsî: “Bu rivâyet takiiyyeye hamledilir. Normal durumlarda ayakların meshedilmesi gereklidir.” diyerek Câ'fer es-Sâdık'tan gelen rivayeti eserine almakla birlikte te'vil etmeyi tercih etmektedir. Bk. Tûsî, *el-İstibsâr*, 1/65.

⁴⁶ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Ahkâm fi'l-halali ve'l-haram*, 1/48; Muhammed b. Hamza, *Düreru'l ehâdisi'n-nebeviyye*, 61.

⁴⁷ el-Küleynî, *el-Kâfî*, 3/51; Şeyh Sadûk, *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*, 1/58; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm fi şerhi'l-Muknia*, 1/170-175.

⁴⁸ Tûsî, *el-İstibsâr fi ma'htülife mine'l-ahbâr*, 1/97.

⁴⁹ Müslim, “Hayz”, 9; Nesâî, “Tahâret”, 164.

çekmektedir. Buna göre Yahyâ b. Hüseyin’in alınan gusül abdestinin namaz kılmak için yeterli olmadığı, namaz için ayrıca abdest alınması gerektiği düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır.

1.9. Teyemmüm

Yahyâ b. Hüseyin, teyemmümde toprağa vurulan elle meshedilecek uzuvları, Hz. Ali’den nakledilen şu rivayet ile belirtir: “Teyemmümde yüz ve dirseklere kadar eller.”⁵⁰

Kütüb-i erbaa’da benzer lafızlarda bir rivayete rastlamadık. Bununla birlikte teyemmümün alınış şekli ile ilgili, başta toprağa vurulan elin önce yüze sonra hafifçe ellerin üzerine sürüleceğine dair Ebû Ca’fer ve Ammâr b. Yâsir’den rivayetler mevcuttur.⁵¹ Buna göre İmâmiyye’de teyemmümde eller dirseklerle birlikte meshedilmemektedir.

Sünnî kaynaklarda da Ammâr b. Yâsir rivayeti öne çıkmaktadır. Fakat teyemmümde sadece yüz ve ellerin toprakla meshedilmesinin yeterli olduğunu bildiren rivayetler olduğu gibi⁵² ellerin dirseklere kadar⁵³ hatta koltuk altına kadar meshedilmesi gerektiğine dair de rivayetler⁵⁴ bulunmaktadır.

Teyemmüm konusunda *el-Kâfî* ve *Tehzîbü’l-ahkâm*’da geçen Ammâr b. Yasir hadisi ile Sünnî kaynaklarda geçen rivayetlerin benzeşmesi dikkat çekicidir. Rivayet benzer ifadelerle şöyledir: “Cünüp olup su bulamayan bir kişi Hz. Ömer’e ne yapacağını sorduğunda Hz. Ömer: ‘Namaz kılma.’ dedi. Bunun üzerine orada bulunan Ammâr: ‘Ey Mü’minlerin emiri! Hatırlamıyor musun? Seninle birlikte bir seriyyedeydik ve ihtilam olmuştuk. Su bulamayınca sen namaz kılmamıştın. Ben ise toprağa sürtünmüş ve namazımı kılmıştım. Bunun üzerine Hz. Peygamber: ‘Elini toprağa vurup sonra ellerine üflemeden ardından yüzünü ve ellerini meshetmen yeterli.’ demişti.”⁵⁵ *el-Kâfî* ve *Tehzîbü’l-ahkâm*’da rivayet Ammâr’ın Hz.Ömer ile konuşması şeklinde geçmemektedir. Ammâr’ın kendini toprağa bulaması üzerine Hz. Peygamber: “Ammâr, hayvanlar gibi yerde debelendin.” deyince Ammâr ne yapması gerektiğini sormaktadır. Bunun üzerine Hz. Peygamber yukarıda zikredilen rivayetteki gibi teyemmümü tarif etmektedir.⁵⁶

Kütüb-i erbaa ve Kütüb-i tis’a’da Yahyâ b. Hüseyin’in nakletmiş olduğu lafızlarla Hz. Ali’den nakledilen bir rivayete rastlanamamakla birlikte teyemmüm abdestinde ellerin dirseklere kadar meshedileceğine dair rivayet, lafız farklılığı ile birlikte bulunmaktadır.

⁵⁰ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Ahkâm fi’l-halali ve’l-haram*, 1/58; Muhammed b. Hamza, *Düreru’l ehâdisi’n-nebeviyye*, 61.

⁵¹ el-Küleynî, *el-Kâfî*, Furû’, 3/69-70; Şeyh Sadûk, *Men lâ yahduruhu’l-fakîh*, 1/70-71; Tûsî, *Tehzîbü’l-ahkâm fi şerhi’l-Muknia*, 1/251-253; Tûsî, *el-İstibsâr fi ma’htülîfe mine’l-ahbâr*, 1/169.

⁵² Buhârî, “Teyemmüm”, 3-4.

⁵³ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 122.

⁵⁴ Nesâî, “Tahâret”, 201.

⁵⁵ Müslim, “Hayz”, 28.

⁵⁶ el-Küleynî, *el-Kâfî*, Furû’, 3/70; Tûsî, *Tehzîbü’l-ahkâm fi şerhi’l-Muknia*, 1/252.

1.10. Lohusa Süresi

Yahyâ b. Hüseyin’e göre doğum yapan bir kadın kırk gün lohusa süresi bekler. Şayet bundan önce temizlendiğini, lohusa kanının durduğunu görürse o vakitten itibaren temiz sayılır. Lohusalık hali kırk günü geçerse hayızlı kadın ne yapıyorsa o şekilde davranır. Bu hükme Hz. Peygamber’den nakledilen şu rivayet ile varmaktadır: “Lohusa kadınlar daha öncesinde temizlik emaresi görmedikleri müddetçe kırk gün beklerler.”⁵⁷

Şîî kaynaklarda bu lafızda bir rivayete ulaşılamamıştır. Fakat lohusalık süresi ile ilgili rivayetler lohusa süresinin hayız süresi ile aynı olduğunu hayız süresine iki gün eklenerek kan gelip gelmediğine bakılacağı bildirilmektedir.⁵⁸

Sünnî kaynaklarda Ümmü Seleme validemizden nakledilen rivayetlerde lohusa gününün kırk gün olduğu belirtilmektedir. Rivayet şu şekildedir: “Ümmü Seleme dedi ki: Hz. Peygamber zamanında lohusa kadınlar kırk gün beklerlerdi. O günlerde sıkıntılı durumumuzu belli etmek için yüzümüze kırmızı örtü örterdik.”⁵⁹

Enes’ten nakledilen rivayetin lafızları Yahyâ b. Hüseyin’in istidlâl ettiği rivayetle daha fazla benzerlik göstermektedir. Rivayet şöyledir: “Hz. Peygamber, lohusa kadınlar için kırk günlük süre belirledi. Bundan önce temiz olduklarını görürlerse bu durum hariç.”⁶⁰

Yahyâ b. Hüseyin’in *el-Ahkâm*’ında ve *Düreru’l-ehâdis*’te zikredilen lohusalıkla ilgili rivayetlerin Sünnî kaynaklardaki geçen rivayetlerle süre bakımından ve bazı lafız benzerlikleri ile örtüştüğü görülmektedir.

Yahyâ b. Hüseyin’in lohusa hali ile ilgili kitabına aldığı ve *Düreru’l-ehâdis*’te bulunan bir diğer rivayet Hz. Ali’den nakledilmektedir. Rivayette Hz. Ali şöyle der: “Lohusalık hali kırk gündür. Kırk gün geçtiğinde gusül abdesti alır ve oruç tutabilir. Kanama hali kırk günü geçerse istihâze kanı hükmündedir. Namaz kılar, oruç tutar ve eşi ile birlikte olabilir.”⁶¹

Kütüb-i erbaa’da ve Sünnî kaynaklarda bu lafızlarla Hz. Ali’den nakledilen bir rivayete ulaşılamadı. Fakat yukarıda da belirtildiği gibi lohusalık süresinin kırk gün olduğuna dair Sünnî kaynaklarda rivayetler mevcuttur.

Yahyâ b. Hüseyin, lohusalık halinden temizlenme şeklinin hayız halinden temizlenmekle aynı olduğunu söyler. Zira lohusalık da hayız da kan gelme sebebine bağlı olduğu için aynı manadadır. Nitekim Araplar hayız kelimesi yerine nifas kelimesini de

⁵⁷ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Ahkâm fi’l-halali ve’l-haram*, 1/62-63; Muhammed b. Hamza, *Düreru’l ehâdisi’n-nebeviyye*, 61.

⁵⁸ el-Küleynî, *el-Kâfi*, Furû’, 3/101-103; Şeyh Sadûk, *Men lâ yahduruhu’l-fakîh*, 1/69; Tûsî, *Tehzîbü’l-ahkâm fi şerhi’l-Muknia*, 1/215-216; Tûsî, *el-İstibsâr fi ma’htülîfe mine’l-ahbâr*, 1/149.

⁵⁹ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 120; Tirmizî, “Tahâret”, 105.

⁶⁰ İbn Mâce, “Tahâret”, 128.

⁶¹ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Ahkâm fi’l-halali ve’l-haram*, 1/63; Muhammed b. Hamza, *Düreru’l ehâdisi’n-nebeviyye*, 61.

kullanmışlardır. Hz. Peygamber de hanımlarından birisi yanında otururken irkildiğinde “مَالِكٌ أَنْفَسْتِ؟” demiştir. Bundan da kastı “Hayırdır hayız mı oldun?” anlamıdır.⁶²

Bu rivayet Kütüb-i erbaa’da tespit edilemedi. Sünnî kaynaklarda ise bu rivayet bulunmaktadır ve konuşmanın Hz. Peygamber ile Hz. Âişe ve Ümmü Seleme validelerimiz arasında geçtiği nakledilmektedir. Rivayete göre Hz. Âişe, hac yolculuğu esnasında Serif veya oraya yakın bir mevkide hayız olduğunu ve bu sebeple üzüntüsünden ağlamaya başladığını bildirir. Hz. Peygamber o soruyu Hz. Âişe’nin ağlaması sebebi ile sorar. Ardından Hz. Âişe’yi şu sözlerle teskin eder: “Bu durum Allah Teâlâ’nın Âdem kızlarına yazmış olduğu bir şeydir. Tavaf hariç hacda yapılması gereken diğer şeyleri yap.”⁶³

Hz. Peygamber’in aynı soru şeklini bir sefer esnasında hayız olan Ümmü Seleme validemize hitaben de kullandığı görülmektedir. Hz. Ümmü Seleme bu durumun farkına vardığında elbisesine kan sızmasından endişelenişini bu sebeple Hz. Peygamber’in kendisine “أَنْفَسْتِ؟” diye sorduğunu nakleder.⁶⁴ Yahyâ b. Hüseyin, “eşlerinden biri sıçradığında” ifadesini kullandığına göre Ümmü Seleme validemizin rivayetindeki kanın elbisesine bulaşma endişesini göz önüne alarak Ümmü Seleme validemizin rivayetini kastetmiş olmalıdır.

Bu bilgilere göre “أَنْفَسْتِ؟” sorusunu içeren Yahyâ b. Hüseyin’in istidlâl ettiği rivayetler ile Sünnî kaynaklarda geçen rivayetler benzerlik arz etmektedir.

Bu veriler ışığında tahâret ile ilgili rivayetlerin benzerlik oranları şu şekildedir:

Yahyâ b. Hüseyin’in *Kitabü’l-ahkâm*’ı ile Kütüb-i tis’a arasındaki benzerlik, on altı hadisten on beşi oranındadır.

Kitâbü’l-ahkâm ile Kütüb-i erbaa arasındaki benzerlik, on altı hadisten yedisi oranındadır.

Kütüb-i tis’a ve Kütüb-i erbaa arasındaki benzerlik, on altı hadisten altısı oranındadır.

Yahyâ b. Hüseyin’in istidlâl etmiş olduğu bir hadis hem Kütüb-i tis’a hem de Kütüb-i erbaa ile benzerlik arz etmemektedir.

Birinci Kaynak	İkinci Kaynak	Benzerlik Oranı	Yüzde
Kitabü’l-ahkâm	Kütüb-i tis’a	15/16	%93,75
	Kütüb-i erbaa	7/16	%43,75
Kütüb-i tis’a	Kütüb-i erbaa	6/16	%37,50

⁶² Yahyâ b. Hüseyin, *el-Ahkâm fi’l-halali ve’l-haram*, 1/63.

⁶³ Buhârî, “Hayız”, 1; İmam Şâfiî, *Müsned*, 1/111.

⁶⁴ Müslim, “Hayız”, 2.

Yalnızca *Kitab’ül-ahkam*’da bulunan hadis miktarı 1/16 %01,16

2. Zekât ile İlgili Rivayetlerin Karşılaştırması

Zekât, İslam’ın temel ibadetlerinden biri olarak, hem maddi bir sorumluluk hem de manevi bir fazilet olarak kabul edilir. Bu bölümde, Yahyâ b. Hüseyin’in rivayetlerine dayanan zekâtla ilgili çeşitli konular ele alınacaktır. Öncelikle, zekâtın fazileti ve önemi üzerine yapılan nakillerin yanı sıra, zekâta konu olan mallar ve bunların miktarları da incelenecektir. Ayrıca, boş arazilerin ihyası, balın öşrü, yetim mallarından zekât vermek gibi özel durumlara dair rivayetler de detaylandırılacaktır.

2.1. Zekâtın Faziletine Dair Rivayetler Yahyâ b. Hüseyin, zekâtın faziletini belirtmek için ilk olarak “Namaz ancak zekât ile tamam olur. Devlet malından çalan kişinin sadakası makbul değildir.” rivayetini nakletmektedir.⁶⁵

Yahyâ b. Hüseyin’in istidlâl ettiği zekât ile ilgili diğer bir rivayet şöyledir: “Zekât vermekten kaçınan ve faiz yiyen kişi dünyada ve ahirette bana savaş açmıştır.”⁶⁶ Kütüb-i Erbaa’da bu lafız ve mefhumda bir hadise rastlanmamıştır. Sünnî kaynaklarda da bu lafızlarla aktarılmış bir rivayete rastlamadık.

Yahyâ b. Hüseyin’in zekâtın faziletine dair serdettiği bir diğer rivayet ise Hz. Ali’den nakledilmiş mevkuf bir haberdir. Bu rivayette Hz. Ali vefat edeceğini anladığında oğlu Hasan’a şu tavsiyede bulunmaktadır: “Şartlarına uygun şekilde zekâtı vermeni vasiyet ederim. Zekâtı vermeyenin namazı da kabul olmaz.”⁶⁷

el-Kâfî’de bu lafızlarla rivayet edilen bir habere rastlamamakla birlikte bu hadisi çağrıştıran şu rivayet zikredilmektedir: “Kim zekât vermekten kaçınırsa tezkiye oluncaya kadar namazı durur.”⁶⁸ Buradaki durmadan kasıt namazın ecrinin durması ve kılınan namazın kabul edilmemesi olmalıdır. *Men lâ yahduruhu’l-fakîh*’te de benzer bir rivayet daha detaylı bir şekilde şöyle geçmektedir: “Sâdık şöyle der, ‘..Yirmi beş dirhemi vermektan kaçınıp yirmi beş altın evi kaybeden kişi iflah olmaz.’ Bu söz üzerine oradakiler, ‘Yirmi beş dirhemnin anlamı nedir?’ dedi. Sâdık şöyle cevap verdi, ‘Kim zekat vermektan kaçınırsa tezkiye oluncaya kadar namazı durur.’⁶⁹ Yahyâ b. Hüseyin’in nakletmiş olduğu

⁶⁵ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Ahkâm fi’l-halali ve’l-haram*, 1/142; Muhammed b. Hamza, *Düreru’l ehâdisi’n-nebeviyye*, 68. Bu rivayet namaz ve abdestin faziletine dair bölümde değerlendirildiği için bu bölümde değerlendirilmemiştir.

⁶⁶ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Ahkâm fi’l-halali ve’l-haram*, 1/142; Muhammed b. Hamza, *Düreru’l ehâdisi’n-nebeviyye*, 68.

⁶⁷ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Ahkâm fi’l-halali ve’l-haram*, 1/142; Muhammed b. Hamza, *Düreru’l ehâdisi’n-nebeviyye*, 68.

⁶⁸ el-Küleynî, *el-Kâfî*, Furû’, 3/498.

⁶⁹ Şeyh Sadûk, *Men lâ yahduruhu’l-fakîh*, 2/11.

rivayet Kütüb-i tis’a içerisinde tespit edilememiştir. Bu sebeple benzerlik bulunmamaktadır.

Yahyâ b. Hüseyin’in naklettiği zekâtın faziletine dair bir diğer hadis: “Zekât İslam’ın köprüsüdür.”⁷⁰ şeklindedir. Kütüb-i erbaa ve Kütüb-i tis’a içerisinde bu rivayet tespit edilemedi. Dolayısıyla benzerlik bulunmamaktadır.

2.2. Zekâta Konu Olan Mallar ve Miktarları İle İlgili Rivayetler

Yahyâ b. Hüseyin, koyunların zekâtı konusunda Hz. Ali’den nakledilen şu rivayet ile istidlal eder: “Hz. Peygamber bizim aramızda ayağa kalktı ve: ‘Kırk koyundan yüz yirmi koyuna kadar olanda bir koyun zekât verilir. Şayet yüz yirmiyi aşarsa bir koyun artırılır ve iki yüz koyuna kadar iki koyun zekât verilir. İki yüzü geçerse üç yüze kadar olan koyundan üç koyun zekât verilir. Bundan da fazla olursa fazla olan her yüz koyun için bir koyun artırılarak zekât verilir. Zekât vermemek kaygısı ile toplu olan ayrılmaz ayrı olan da toplanmaz. Sadaka memuru hayvanların en kuvvetlisini veya kusurlu, en zayıfını almaz.’ dedi.”⁷¹

Bu rivayet hemen hemen aynı lafızlarla hem *el-Kâff*’de hem de Sünnî kaynaklarda bulunmaktadır. *el-Kâff*’de koyun sayıları ve bu sayılara göre zekatı bir rivayette, orta yollu ve kusuru olmayan hayvanlardan alınması gerektiği ise ayrı bir rivayette geçmektedir.⁷² Ebû Dâvûd’un *es-Sünen*’inde geçen rivayete göre Hz. Peygamber’in zekâtla ilgili yazdırdığı mektupta ilk önce develerin zekâtı bildirilmekte sonra koyunların zekâtı aynı sayılarla bildirilmektedir.⁷³

Yahyâ b. Hüseyin, deve, sığır veya koyunda -devede beş ile on arası, koyunda kırk ile yüz yirmi arası gibi- ara sayılardaki develerden herhangi bir zekât alınmayacağı görüşündedir. Bu konuda “Hz. Peygamber ara sayıdaki (أَوْقاص) hayvanların zekâtını affetti.” manasındaki rivayet ile istidlâl etmektedir.⁷⁴

Men lâ yahduruhu’l-fakîh’te Ebû Abdullah’a, “Bir kişinin beş devesi, yirmi dokuz sığırı ve otuz dokuz koyunu olsa, bunlar için zekât gerekir mi? diye sorulduğunda o, “Hiçbiri de tam olmadığı için zekât gerekmez.” şeklinde cevap verir.⁷⁵ Buna göre Yahyâ b. Hüseyin’in delil olarak kullanmış olduğu merfû rivayet ile bu rivayet konu bakımından benzerlik arz etmektedir. Sünnî kaynaklarda ise Muâz b. Cebel’den nakledilen “Ara sayıdaki sığırlardan her hangi bir şey almıyordum. Sonra Hz. Peygamber geldi ve

⁷⁰ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Ahkâm fi’l-halali ve’l-haram*, 1/142; Muhammed b. Hamza, *Düreru’l ehâdisi’-nebeviyye*, 68.

⁷¹ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Ahkâm fi’l-halali ve’l-haram*, 1/146; Muhammed b. Hamza, *Düreru’l ehâdisi’-nebeviyye*, 68-69.

⁷² el-Küleynî, *el-Kâff*, Furû’, 1/512.

⁷³ Ebû Dâvûd, “Zekât”, 4.

⁷⁴ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Ahkâm fi’l-halali ve’l-haram*, 1/148; Muhammed b. Hamza, *Düreru’l ehâdisi’-nebeviyye*, 69.

⁷⁵ Şeyh Sadûk, *Men lâ yahduruhu’l-fakîh*, 2/15.

bunlardan da bir şey almamı emretti.”⁷⁶ şeklinde rivayet olduğu gibi yine Muâz b. Cebel’den nakledilen “Hz. Peygamber ara sayıdaki sığırlar konusunda bir şey emretmedi.” şeklinde rivayet de mevcuttur.⁷⁷ Her ne kadar Muâz b. Cebel’den nakledilen iki rivayet birbiri ile çelişkili gibi gözükse de fakihlerin bu rivayetlerle istidlâl ettiği görülmektedir.⁷⁸ Yahyâ b. Hüseyin’in delil olarak kullandığı rivayet ile Muâz b. Cebel’den rivayet edilen, “Hz. Peygamber ara sayıdaki sığırlar konusunda bir şey emretmedi.” şeklindeki rivayet, lafız bakımından birbirine daha benzer görünmektedir. Bununla birlikte İmâmiyye kaynaklarında geçen rivayet mefhumu bakımından benzerlik arz etmektedir.

Yahyâ b. Hüseyin, “Hz. Peygamber, şehirde binmek veya yük taşımak için kullanılan ve beslenen develerin sayısı beşe ulaşsa bile zekâtтан muaf tuttu. Yine süt sağmak için şehirde beslenen güdülmeyen koyunların sayısı kırk olsa da bunları zekâtтан muaf tuttu. İneklerin durumu da böyledir.” şeklindeki hadis ile istidlâl ederek bu durumdaki hayvanların zekâtının olmadığı hükmüne varmaktadır.⁷⁹

el-Kâfi’de geçen rivayette, “Yakın sayıdaki veya fazladan küsurlu sayıdaki hayvanların, ayrıca sütünden faydalanmak için veya yük taşımak için şehirde beslenen hayvanlar için bir şey yoktur.” denilmektedir.⁸⁰ Ebû Dâvûd’un *Sünen*’inde avâmil diye belirtilen, güdülmeyen faydalanılmak için beslenen hayvanların zekâtının olmadığını belirten rivayet mevcuttur.⁸¹ Bu durumda üç ekolde de benzerlik olduğu tespit edilmiştir.

2.3. İhya Edilen Boş Arazi

Yahyâ b. Hüseyin’e göre bir Müslüman boş bir araziyi ihya ederse o arazi artık onundur ve onun vefatından sonra mirasçılarınıdır. Bu konuda Hz. Peygamber’den nakledilen “Kim boş bir araziyi ihya ederse o arazi ona aittir.” rivayeti ile istidlâl eder.⁸²

Rivayet *el-Kâfi*’de de benzer bir şekilde bulunmaktadır. *el-Ahkâm ve Düreru’l ehâdis*’te rivayet مَنْ أَحْيَا مَوَاتَا فَهُوَ لَهُ şeklinde geçmektedir. *el-Kâfi*’de ise مَنْ أَحْيَا مَوَاتَا فَهُوَ لَهُ

⁷⁶ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/22.

⁷⁷ İbn Hanbel, *Müsned*, 36/336.

⁷⁸ Serahsî, Muâz b. Cebel’den nakledilen “Hz. Peygamber ara sayıdaki sığırlar konusunda bir şey emretmedi.” rivayeti ile istidlâl eder ve mal sahibini zarara uğratmamak adına bu durumdaki mallardan bir şey alınmayacağı hükmünü belirtir. Bk. Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1993), 2/187; Şâfiî fakihî Mâverdi’ye göre İmam Şâfiî vakas kavramını ikiye ayırmıştır. Birinci kısım zekâta konu olan malın olması gereken sayıdan bir eksik olması durumudur. Yani sığır sayısının dokuzda kalmasıdır ki bu durumda normal zekât alınır. İkinci kısım ise sığır sayısının on ile yirmi arasında kalmasıdır. Bu fazlalıktan zekât alınmaz. Bk. Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *el-Hâvi el-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavved, Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut-Lübnan: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1999), 3/78,107.

⁷⁹ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Ahkâm fi’l-halali ve’l-haram*, 1/149; Muhammed b. Hamza, *Düreru’l ehâdisi’nebeviyye*, 69.

⁸⁰ el-Küeynî, *el-Kâfi*, 3/638.

⁸¹ Ebû Dâvûd, “Zekât”, 4.

⁸² Yahyâ b. Hüseyin, *el-Ahkâm fi’l-halali ve’l-haram*, 1/150; Muhammed b. Hamza, *Düreru’l ehâdisi’nebeviyye*, 69.

şeklinde ardan yerine mevâten kelimesi ile verilmiştir.⁸³ *Men lâ yahduruhu'l-fakîh'te* biraz daha detaylı verilen rivayet şöyledir: “Hz. Peygamber buyurdu ki: Kim ilk olarak bir ağaç dikerse, bir vadide çukur kazarsa veya boş bir araziyi ihya ederse Allah'tan bir hüküm olarak o yer o kişiye aittir.”⁸⁴ Sünnî kaynaklarda ise rivayet *مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ* şeklinde hem *أَرْضًا* hem de *مَيْتَةً* kelimeleri ile verilmiştir.⁸⁵

2.4. Balın Öşrü

Yahyâ b. Hüseyin'e göre sene içerisinde elde edilen bal iki yüz dirhem kıymetine ulaşırsa bundan öşür alınmalıdır. Bu hükmü için delil olarak şu rivayeti kullanmaktadır: “Ebû Seyyâre el-Mutaî Hz. Peygamber'e: 'Ya Resûlallah! Benim arılarım var.' dediğinde Hz. Peygamber: 'Her on kırba için bir kırbasını ver.' buyurdu.”⁸⁶

Kütüb-i erbaa'da bu rivayet tespit edilmedi. Sünnî hadis kaynaklarında ise aynı şekilde konuşma Hz. Peygamber ve Ebû Seyyâre arasında geçmekte ve Hz. Peygamber kırba detayını zikretmeden öşür vermesi gerektiğini söylemektedir.⁸⁷

Zekâtтан muaf olan şeyler konusunda Yahyâ b. Hüseyin'in istidlâl ettiği bir diğer rivayet “Hz. Peygamber, evleri, hizmetçileri, elbise ve atları zekâtтан muaf tuttu.” şeklindedir.⁸⁸ Aynı lafızlar ile *el-Kâfi* ve *Men lâ yahduruhu'l-fakîh'te* bu rivayet tespit edilemedi. *Tehzîbü'l-ahkâm'da* Hz. Ali'nin serbest otlatılan kısraklar için senelik iki dinar aygırlar için bir dinar aldığı rivayet edilmektedir.⁸⁹ Fakat *el-İstibsâr'da* atlar için zekât verilmeyeceğine dair bu rivayet ile çelişen diğer bir rivayet zikredilir. Ardından Tûsî cem' ve te'lif yoluna giderek şu açıklamayı yapar: “Bu hususu farz oluşundan ziyade müstehap oluşuna hamlederiz. Zira Hz. Peygamber'in zekâta konu olarak saydığı dokuz şey arasında atlar yoktur.”⁹⁰ Kütüb-i tis'a'da bu rivayete benzer olarak Hz. Peygamber'den rivayet edilen “Müslüman'ın kölesi ve atı için zekât sorumluluğu yoktur.”⁹¹ şeklinde hadis bulunmaktadır. Buna göre ev ve elbise kelimeleri geçmemekle birlikte köle ve at için bir Müslüman'ın zekât verme sorumluluğunun bulunmadığını bildiren rivayetler Yahyâ b. Hüseyin'in delil olarak kullandığı rivayet ile daha çok benzerlik arz etmektedir. Bu rivayet *Düreru'l-ehâdis'de* şehirde süt sağlamak için beslenen sığır ve koyunlar ile ilgili rivayetle aynı sayı içinde bir rivayet olarak zikredilmiştir. Fakat benzerlikleri tespit edebilmek

⁸³ el-Küleynî, *el-Kâfi*, Furû', 3/284.

⁸⁴ Şeyh Sadûk, *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*, 3/155.

⁸⁵ Ebû Dâvûd, “Harac”, 37.

⁸⁶ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Ahkâm fi'l-halali ve'l-haram*, 1/161; Muhammed b. Hamza, *Düreru'l ehâdisi'n-nebevîyye*, 69.

⁸⁷ İbn Mâce, “Zekât”, 20.

⁸⁸ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Ahkâm fi'l-halali ve'l-haram*, 1/149; Muhammed b. Hamza, *Düreru'l ehâdisi'n-nebevîyye*, 69.

⁸⁹ Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm fi şerhi'l-Muknia*, 4/87.

⁹⁰ Tûsî, *el-İstibsâr fi ma'htülîfe mine'l-ahbâr*, 2/12.

⁹¹ Buhârî, “Zekât”, 43-44; Müslim, “Zekât”, 2.

açısından bu rivayeti iki ayrı rivayet olarak değerlendirmenin daha uygun olacağı görülmektedir. Zira şehirde beslenen hayvanlar ile ilgili rivayet üç ekolde de benzer görülürken hizmetçi ve atların zekâtında benzerlik durumu değişmektedir.

2.5. Yetimlerin Mallarından Zekât Vermek

Yahyâ b. Hüseyin, “Hz. Ali, Ebû Râfi’in çocukları henüz küçük yaşta iken onların zekâtlarını verirdi.” rivayeti ile istidlâl ederek yetimlerin nisap miktarına ulaşan malları varsa bunların zekâtının verilmesi gerektiği görüşünü belirtir.⁹²

Sünnî hadis kaynaklarında bu rivayet aynı lafızlarla tespit edilemedi. Fakat Hz. Ömer’in “Yetim malları ile ticaret yapın ve çoğaltın ki zekât onların mallarını yiyip bitirmesin.” dediği, ayrıca Abdurrahman b. Kasım’ın babasından rivayet ettiği hadiste babası, “Ben ve kardeşim henüz küçük yaşta iken Hz. Âişe odasında bizimle ilgilenir ve mallarımızın zekâtını verirdi.” demektedir.⁹³

Kütüb-i erbaa’da bu lafızlarla rivayet tespit edilmemiştir. Fakat mezkûr eserlerde geçen konu ile ilgili rivayetler, yetimin nisap miktarındaki malı ile ticaret yapıyorsa zekât verilmesi gerektiğini, aksi takdirde zekâttan muaf olduğunu bildirmektedir.⁹⁴ Bu rivayetler karşılaştırıldığında her ne kadar *Muvattâ’*da geçen rivayet Hz. Ali’ye dayanmıyorsa da mefhum bakımından benzerlik arz ettiğini söylemek mümkün gözükmemektedir.

Düreru’l-ehâdis’te zekât ile ilgili verilen son rivayet, Hz. Ali’nin Hıristiyan olan Benî Tağlib kabilesi hakkındaki şu sözüdür: “Şayet Allah bana imkân verirse onların erkeklerini öldürüp zürriyetlerini esir alacağım. Zira onlar ahitlerini bozdular. Çocuklarını dinlerine sokarak vermiş oldukları söze muhalefet ettiler.”⁹⁵ Yahyâ b. Hüseyin, Hristiyan bir kabile olan Benî Tağlib’e çocuklarını Hristiyanlaştırmamak karşılığında bir ayrıcalık tanındığı ve zimmîlerden alınan cizye yerine Müslümanlardan alınan zekâttan biraz fazla vergi alındığı bilgisini vermektedir.⁹⁶

Tehzîbü’l-ahkâm, el-İstibsâr ve Men lâ yahduruhu’l-fakîh’te bu rivayete ulaşılamamıştır. *el-Kâfî*’de bu durumun Hz. Ömer zamanında olduğu bildirilmekte ve söz konusu ayrıcalığın Benî Tağlib ileri gelenlerinin, “Biz Hristiyan Araplarız. Bu sebeple bize acemlere yaptığınız muameleyi yapmayın. Aranızdaki zekât gibi veya sizin belirleyeceğiniz bir fazlalık alın.” demeleri üzerine gerçekleştiği nakledilmekte ve çocuklarını Hristiyan yapmama şartından söz edilmemektedir. *el-Kâfî*’nin Ravza bölümünde verilen bilgiye göre Hz. Ali, yapılan bazı yanlış uygulamaları düzelterek söyleyken, Benî Tağlib’e yapılan bu

⁹² Yahyâ b. Hüseyin, *el-Ahkâm fi’l-halali ve’l-haram*, 1/162; Muhammed b. Hamza, *Düreru’l ehâdisi’n-nebeviyye*, 69.

⁹³ İmâm Mâlik, *el-Muvatta*, 2/353; İmâm Şâfiî, *Müsnedü’s-Şâfiî*, 2/153.

⁹⁴ el-Küleyni, *el-Kâfî*, Furû’, 3/530-532; Tûsî, *Tehzîbü’l-ahkâm fi şerhi’l-Muknia*, 4/35-36.

⁹⁵ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Ahkâm fi’l-halali ve’l-haram*, 1/182; Muhammed b. Hamza, *Düreru’l ehâdisi’n-nebeviyye*, 69.

⁹⁶ Yahyâ b. Hüseyin, *el-Ahkâm fi’l-halali ve’l-haram*, 1/183.

özel uygulamanın da kaldırıldığını ve esir alındıklarını söylemektedir. Zira bu uygulama, Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir döneminde yoktur. Bir kavme bu hakkı tanıyıp diğerine tanımamak malın tedavülünü engellemekte ve fakirlerin mahrum kalmasına sebep olmaktadır. Yine çocukların kendi dinlerine geçmeleri söz konusu değildir.⁹⁷

Yahyâ b. Hüseyin’in delil olarak kullandığı bu rivayet hemen hemen aynı ifadelerle Ebû Dâvûd’un *Sünen*’inde şöyledir: “Hz. Ali dedi ki, ‘Şayet Hristiyan Benî Tağlib’le karşılaşacağım güne kadar yaşarsam savaşçılarını öldüreceğim ve zürriyetlerini esir alacağım. Zira ben onlarla Hz. Peygamber arasında çocuklarını Hristiyanlaştırmayacaklarına dair sözleşme yazmıştım.” Her ne kadar Ebû Dâvud bu rivayetin münker olduğunu söylese de⁹⁸ benzerlik açısından Yahyâ b. Hüseyin’in rivayetine daha yakın gözükmektedir.

Bu veriler çerçevesinde, zekât konusunda üç ekol arasındaki benzerlik bilgileri şu şekildedir:

Yahyâ b. Hüseyin’in *Kitabü’l-ahkâm*’ı ile Kütüb-i tis’a arasındaki benzerlik, on bir hadisten sekizi oranındadır.

Kitâbü’l-ahkâm ile Kütüb-i erbaa arasındaki benzerlik, on bir hadisten beşi oranındadır.

Kütüb-i tis’a ve Kütüb-i erbaa arasındaki benzerlik, on bir hadisten dördü oranındadır.

Yahyâ b. Hüseyin’in istidlâl etmiş olduğu iki hadis hem Kütüb-i tis’a hem de Kütüb-i erbaa ile benzerlik arz etmemektedir.

Birinci Kaynak	İkinci Kaynak	Benzerlik Oranı	Yüzde
Kitabü’l-ahkâm	Kütüb-i tis’a	8/11	%72,72
	Kütüb-i erbaa	5/11	%45,45
Kütüb-i tis’a	Kütüb-i erbaa	4/11	%36,36
Yalnızca <i>Kitab’ül-ahkam</i> ’da bulunan hadis miktarı		2/11	%18,18

Sonuç

Zeydî hadis tarihindeki Yahyâ b. Hüseyin’in, ahkâm hadislerini fikhî meselelerde delil olarak kullanma yöntemi, İmâmiyye’nin Kütüb-i erbaa’sı ve Ehl-i Sünnet’in Kütüb-i tis’a’sı ile yapılan karşılaştırmalarda, özellikle Ehl-i Sünnet’in Kütüb-i tis’a’sı ile belirgin bir paralellik göstermektedir. Tahâret ve zekât başlıkları altında tespit edilen yirmi yedi hadis,

⁹⁷ el-Küleynî, *Ravdatü’l-Kâfi*, 58.

⁹⁸ Ebû Dâvûd, “Harac”, 30.

mezhepler arası benzerliklerin yanı sıra farklılıkları da ortaya koyarak Zeydîlik içerisindeki özgün yorum geleneğine ışık tutmaktadır. Bu bağlamda, Yahyâ b. Hüseyin’in *Kitabü’l-ahkâm* adlı eseri ile Abdullah b. Muhammed’in Yahyâ b. Hüseyin’in rivayetlerini derlediği *Dürerü’l-ehadis* adlı eseri, Zeydî hadis yorumunun kaynak ve metot açısından kapsamlı bir analizine imkân tanımaktadır.

Buna göre, Zeydî *Kitabü’l-ahkâm* kitabı ve Sünnî hadis kaynaklarında benzer olan rivayet oranı 27 rivayetten 23 rivayet olarak tespit edilmiştir. Bu durumda benzerlik oranı yaklaşık olarak % 85’e tekabül etmektedir.

Kitabü’l-ahkâm ve İmâmiyye hadis kaynaklarında 12 rivayette benzerlik görülmüştür. Bu da yaklaşık olarak % 44’e tekabül etmektedir.

İmâmiyye ve Sünnî kaynaklardaki 10 rivayette benzerlik gözükmemektedir. Bu oran yaklaşık olarak % 37’ye tekabül etmektedir.

Birinci Kaynak	İkinci Kaynak	Benzerlik Oranı	Yüzde
Kitabü’l-ahkâm	Kütüb-i tis’a	23/27	%85,18
	Kütüb-i erbaa	12/27	%44,44
Kütüb-i tis’a	Kütüb-i erbaa	10/27	%37,03

Üç ekolde de benzerlik gösteren hadis sayısı ise 9 rivayettir. Oran, yaklaşık olarak %33’e tekabül etmektedir.

Yahyâ b. Hüseyin’in üç rivayette tek kaldığı görülmektedir. Bu oran yaklaşık olarak % 11’e tekabül etmektedir.

Tahâret ve zekât konuları özelinde tespit edilen bu oranlar, Zeydî literatürde istidlâl edilen rivayetlerle Sünnî ekolde delil olarak kullanılan rivayetlerin, İmâmiyye’de ihticâc edilen rivayetlere göre, açık bir şekilde daha fazla olduğunu göstermektedir. Zeydî öğretinin Şîa’nın bir kolu olması sebebi ile İmâmiyye ekolü ile benzerlik arz etmesi beklenirken Sünnî düşünce ile benzerlik göstermesi dikkat çekici bir sonuç ortaya koymaktadır. Ancak şurası unutulmamalı ki spesifik olarak tercih edilen tahâret ve zekât konuları dışında yapılacak bir mukayese sonucunda bu oranın değişmesi elbette ki muhtemeldir.

Son tahlilde, Zeydî hadis literatürünün bu çalışmada elde edilen bulguları, mezhepler arasındaki hadis alışverişinin ve metodolojik yakınlıkların tarihî süreç içindeki etkileşimlerini anlamak adına önemli ipuçları sunmaktadır. İlerleyen çalışmalar, Zeydî hadis anlayışının farklı konular üzerindeki etkilerini inceleyerek bu karşılaştırmanın diğer

alanlarda nasıl bir sonuç vereceğini ortaya çıkarabilir. Bu çalışma, Zeydî hadis literatürü üzerine yapılan araştırmalara katkı sunmakta ve Zeydîlik ile diğer mezheplerin hadis tercihlerindeki benzerlik ve farklılıklarının boyutlarını açığa çıkarmaktadır.

Kaynakça

- Abdullah Muhammed b. Hamza. *Düreru'lehâdisi'n-Nebeviyye bi'l-esânidi'l-yahyaviyye*. Thk. Abdullah b. Hamûd el-Izzî. San'a: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2002.
- Abdülfettah Şayif en-Nu'man. *el-İmamu'l-Hâdî Yahya b. el-Hüseyin vâliyen ve fakihen ve mücahiden*, 1989.
- Abdürrezzâk. *el-Musannef*. Thk. Habib er-Rahman el-Âzamî. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403.
- Ahmed İbn Hanbel. *el-Müsned*. Mısır: Müessesetü Kurtuba, 1895.
- Aksoy Nesrin. *Şî-Sünnî Takrîb Çalışmaları*. Isparta: Isparta Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahih*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nasır en-Nasır. Beyrut: Dâru Tavku'n-Necât, 2001.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer. *Sünen*. Lübnan: Müessesetü'r-Risale, 2004.
- Demirci, Kadir. “Hicrî III. Asırda Zeydî Bir Muhaddisin Metin Tenkidine Yaklaşımı”. *İslâmî İlimler Dergisi* 2/2 (Güz 2007), 11-28.
- Demirci, Kadir. “Zeydî Hadis Yorumu: Muhammed b. Yahya (Ö. 310/923) Örneği”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/2 (2018), 105-126.
- Demirci, Kadir. “Zeydiyye ve Hadis”. *İslâmî İlimler Dergisi* 6/1 (Bahar 2011), 193-218.
- Duman, Ayşe Nur. *Ehl-i Sünnet ve Şîa'da Müsterek Rivayetlerin Tahlîli -Küleynî'nin el-Kâfi İsimli eserinin Usûl Bölümü Örneği-*. İstanbul: T.C. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2022.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Hârûnî, Ahmed b. el-Hasen. *Şerhu't-Tecrîd*. San'a: Merkezü'l-Bühûs ve't-Türasi'l-Yemenî, 2006.
- Hasenî, Ebu'l-Abbas. *el-Mesâbîh*. Thk. Abdullah b. Abdullah b. Ahmed el-Hûsî. Sâde: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2002.
- İbn Ebî Şeybe, Ebubekir. *el-Musannef*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. b.y.: Darü İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İmam Şâfiî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris. *Müsned*. Thk. Mahir Yasin Fahl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980.
- Demirci Kadir – Ümit Mehmet. “Zeydi Kaynaklar ve Zeydiyye Üzerine Yapılmış Çalışmalar”. *İslâmî İlimler Dergisi* 6/1, Zeydiyye Sayısı (2011), 347-367.
- Köse, Saffet. “Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 15/17-18. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

- Köse, Saffet. “Zeyd b. Ali”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 44/313-316. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Küleynî, Muhammed b. Yakub. *el-Kâfî*. Beyrut: Dâru't-Tearuf li'l-Matbûât, 1990.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta*. Thk. Mustafa el-Azamî. el-İmârât: Müessesetü Zâyid b. Sultan Âli Nihyân li'l-Â'mâli'l-Hayriyye ve'l-İnsâniyye, 2004.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Hâvî el-Kebîr*. Thk. Ali Muhammed Muavved, Adil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Muhammed b. Yahyâ. *Mecmû'u Kütübî ve Resâili el-İmam el-Murtaza Muhammed b. Yahyâ*. Thk. Abdülkerim Ahmed Cedbân. Sa'de: Mektebetü't-Türasi'l-İslâmî, 2002.
- Müslim, Ebu'l-Huseyin Müslim b. Haccac Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-Sahih*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. b.y.: Dâru İhya-i Kütübî'l-Arabiyye, 1955.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünen-i Nesâî*. Thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 1986.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Seyyid Ahmed el-Hüseynî. *Müellefâtî'z-Zeydiyye*. Kum: Matbaatü İsmailiyyân, 1992.
- Şeyh Sadûk, Ebû Cafer Muhammed b. Ali. *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*. Tsh. Allâme Hüseyin el-A'lemî. Beyrut: Müessesâtü'l-Âlemî li'l-Matbaât, 1986.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebir*. Thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Silefî. Kahire: Mektebetü ibn Teymiyye, 1415.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed . *Mu'cemü'l-evsat*. Thk. Tarık b. İvedullah b. Muhammed, Abdülmusin b. İbrahim el-Hüseynî. Kâhire: Dâru'l-Harameyn, ts.
- Tirmîzî, Muhammed b. İsa. *Sünen-i Tirmîzî*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, İbrahim Utve. Mısır: Şeriketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa Elbâbî el-Halebî, 1975.
- Tûsî, Ebû Ca'fer. *Tehzîbü'l-ahkâm fi şerhi'l-Muknia*. Tsh. Ali Ekber el-Ğaffârî. Tahran: Daru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1386.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasen. *el-İstibsâr fi ma'htülife mine'l-ahbâr*. Thk. Seyyid Hasan el-Musevi. Necef: Matbaatü Necef, 1955.
- Üzüm, İlyas. “Sünnî-Şiî Yakınlaşması: Dâru't-Takrîb Tecrübesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 2, (Temmuz 1998), 171-185.
- el-Vecîh, Abdüsselam b. Abbas. *A'lâmu'l-müellifin ez-Zeydiyye*. Amman: Müessesetü'l-İmam Ali es-Sikafîyye, 1999.
- Yahyâ b. Hüseyin. *el-Ahkâm fi'l-halâli ve'l-harâm*. Thk. Murtezâ b. Zeyd el-Mahatvarî. Yemen: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 2016.
- Yahyâ b. Hüseyin. *Kitabü'l-müntehab*. San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1993.
- Yolaçan, Semih. *Usulü'l-Ahkâm Eseri Bağlamında Zeydî Muhaddis Ahmed b. Süleyman'ın (öl. 566/1171) Ahkâm Hadislerini Yorumlama Esasları*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

174 | Yolaçan, “Zeydî Muhaddis Yahyâ b. Hüseyin’in Kullandığı Tahâret ve Zekâta Dair Ahkâm Hadislerinin İmâmiyye ve Ehl-i Sünnet ile Benzerliği”

Zeyd b. Ali. *Müsnedü el-İmam Zeyd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

T.C.
KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
KAFKAS UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY REVIEW

KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
2011