



AMASYA İLAHİYAT DERGİSİ



Amasya Theology Journal

Amasya İlahiyat Dergisi - Amasya Theology Journal

e-ISSN: 2667-6710

Sayı/Issue: 24

30 Aralık / December 2024

Previous Title

Founded in 2013 as "Review of the Faculty of Divinity of Amasya University"

Year Range of Publication with Former Title: 2013-2018

Issue: 1 - Issue: 11

Former e-ISSN: 2618-6497

Dergi Eski Adı

Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

(Yayımlanan Sayılar: Yıl 2013, Sayı 1 - Yıl 2018, Sayı 11)

Kapsam:	Dinî Araştırmalar İslam Araştırmaları	Scope:	Religious Studies Islamic Studies
Periyot:	Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 30 Aralık)	Period:	Biannually (30 June & 30 December)
Yayın Dili:	Türkçe & İngilizce & Arapça	L. Publication:	Turkish & English & Arabic

Makaleler, İngilizce başlık, öz (500 kelime), anahtar kelimeler (5 kavram), İngilizce özet (750 kelime) ve İSNAD-2 Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.
Articles contain an English title, an abstract (500 words), keywords (5 concepts), abstract (750 words) and a bibliography prepared with the ISNAD-2 Citation Style.

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Amasya, 05100, Türkiye
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100, Türkiye

Mail to: ilahiyatdergi@amasya.edu.tr

Tel: (90 358) 211 50 47 Fax: (90 358) 218 01 61

<http://dergipark.org.tr/amailad>

SAHİBİ / OWNER

On behalf of Amasya University, Faculty of Theology
Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ, ahmet.turabi@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Dr. Büşra Nur DURAN, busra.duran@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

BAŞ EDITÖR / EDITOR IN CHIEF

Dr. Muhammed Salih SÜRÜCÜ, muhammed.surucu@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

EDİTÖRLER/ EDITORIAL ASSISTANTS

Dr. Ahmet Yasin TOMAKİN, ahmet.tomakin@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Arş. Gör. Kübranur KARABÖCEK, kubranur.karaboccek@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Doç. Dr. Asim DURAN, asim.duran@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Doç. Dr. Ayşegül GÜN, aysegul.gun@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Doç. Dr. Sıtkı NAZİK, s.nazik@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Dr. Mustafa ÖZGÜR, mustafa.ozgur@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Dr. Mustafa Murat BATMAN, mustafa.batman@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Dr. Gülsüm TURHAN, gulsum.turhan@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Dr. Harun TUNÇ, harun.tunc@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Dr. Ahmet ATEŞYÜREK, ahmet.atesyurek@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Dr. Adem YEŞİLDAĞ, adem.yesildag@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Dr. Mücahid KARAKAŞ, mucahit.karakas@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Arş. Gör. Ayşe SAĞLAM, ayse.saglam@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Arş. Gör. Büşranur YÜKSEL, busranur.yuksel@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Arş. Gör. Zehra DEMİR, zehra.demir@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Arş. Gör. Fahrettin ARI, fahrettin.ari@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Arş. Gör. Büşra EDİS, busra.edis@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Arş. Gör. Azim KARTAL, azim.kartal@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Öğr. Gör. Şeyma AYRANCI, seyma.ayranci@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Arş. Gör. Zeynep Sevde ŞAHİN, zeynep.sahin@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Arş. Gör. Fatmanur K. İBRAHİMOĞLU, fatmanur.ibrahimoglu@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Arş. Gör. Kadir GENÇ, kadir.genc@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

İNGİLİZCE DİL EDİTÖRLERİ / ENGLISH LANGUAGE EDITOR

Dr. Merve SUSUZ AYGÜL, merve.susuz@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Arş. Gör. Büşranur YÜKSEL, busranur.yuksel@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

ARAPÇA DİL EDİTÖRLERİ / ARABISH LANGUAGE EDITORS

Dr. Galip GÜLER, galip.guler@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Öğr. Gör. Saim İNCEL, saim.incel@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

SON OKUMA/PROOFREADING

Doç. Dr. Ayşegül GÜN, aysegul.gun@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Arş. Gör. Büşra EDİS, busra.edis@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Arş. Gör. Fatmanur K. İBRAHİMOĞLU, fatmanur.ibrahimoglu@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Arş. Gör. Zeynep Sevde ŞAHİN, zeynep.sahin@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

MİZANPAJ EDİTÖRÜ/ GRAPHIC AND LAYOUT

Arş. Gör. Ömer Faruk BEŞER, omer.beser@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

BASIN VE DİZİN EDİTÖRÜ/INDEX EDITOR

Arş. Gör. Elifnur DÖNMEZGÜÇ, elif.donmezguc@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK, abdullahcolak@hitit.edu.tr

Hitit University, Faculty of Theology, Çorum, Türkiye

Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU, cengizg@atauni.edu.tr

Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Türkiye

Prof. Dr. Dursun Ali AYKIT, aykit@yahoo.com

Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Ergin JABLE, erginj@gmail.com

Prishtina University, Faculty of Philology, Prishtine, Kosova

Prof. Dr. Hüseyin AKGÜN, huseyin.akgun@amasya.edu.tr

Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun, Türkiye

Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL, recepalp@istanbul.edu.tr

İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR, suayip.ozdemir@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Prof. Dr. Şükran FAZLIOĞLU, shukrankaya@gmail.com

Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye

Doç. Dr. Ahmet PİRİNÇ, ahmet.pirinc@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Doç. Dr. Asim DURAN, asim.duran@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Doç. Dr. Mehmet ŞAŞA, mehmet.sasa@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Doç. Dr. Ümit TORU, umit.toru@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Dr. Ahmet Yasin TOMAKİN, ahmet.tomakin@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Dr. Mustafa ÖZGÜR, mustafa.ozgur@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Dr. Mustafa Murat BATMAN, mustafa.batman@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Ali AKPINAR, lakpinar1@gmail.com
Konya Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology,
Konya, Türkiye
Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU, easikkutlu@hotmail.com
Trabzon University, Faculty of Theology, Trabzon, Türkiye
Prof. Dr. Recai DOĞAN, rdogan@divinity.ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN, huseyin.aydin@selcuk.edu.tr
Selcuk University, Faculty of Islamic Sciences, Konya, Türkiye
Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT, hibulut@gmail.com
İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE, kadirozkose60@hotmail.com
Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet ÖGKE, ahmetogke@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, Türkiye
Prof. Dr. Celal TÜRER, cturer@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN, akcihan@erciyes.edu.tr
Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet KAYACIK, suhayra38@gmail.com
Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, Türkiye
Prof. Dr. Abdulkerim BAHADIR, akabahadir@gmail.com
Konya Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology,

Konya, Türkiye

Prof. Dr. Mevlüt KAYA, mkaya@omu.edu.tr

Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun, Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER, msrecber@hotmail.com

Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

Prof. Dr. Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU, tufekcioglua@gmail.com

Marmara University, Faculty of Science and Letters, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Fuat AYDIN, faydin@sakarya.edu.tr

Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya, Türkiye

Prof. Dr. Metin BOZKUŞ, mbozkus@cumhuriyet.edu.tr

Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, Türkiye

Prof. Dr. Faruk ÇİFTÇİ, fciftci@ksu.edu.tr

Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Theology,

Kahramanmaraş, Türkiye

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, bkemikli@gmail.com

Uludag University, Faculty of Theology, Bursa, Türkiye

Prof. Dr. Halil APAYDIN, halil.apaydin@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABI, ahturabi@yahoo.com

Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Vecdi BİLGİN, vbilgin@hotmail.com

Uludag University, Faculty of Theology, Bursa, Türkiye

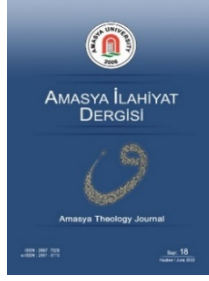
HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Amasya İlahiyat Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Amasya Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

DERGİNİN TARANDIĞI İNDEKSLER

Bu dergi,  ULAKBİM,  EBSCO HOST,  İSAM,  Tei,  SOBIAD, İdealonline, Atla Religion, Index Islamicus, ve J-GATE veri indeksleri tarafından taranmaktadır.



Amasya İlahiyat Dergisi
Sayı: 24 (30 Aralık 2024)

Amasya Theology Journal
Issue: 24 (December 30, 2024)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Nuran ÇETİN

Modern Dünyanın Anlam Arayışına Tasavvufî Katkı: İbrahim Hakkı'nın İnsanın Mânâ Boyutuna Dair Düşünceleri 11-46

Sufi Contribution to the Modern World's Search for Meaning: Ibrahim Hakkı's Thoughts on the Meaning Dimension of Humanity

Nurullah ORUÇ

Çârperdî'nin *el-Muğnî* ile İbn Hişâm'ın *Katru'n-nedâ* Metinlerinin Mukayesesi 47-79

Comparison of Çârberdî's al-Mughni and Ibn Hisham's Katru'n-nedâ Texts

Serkan ÇELİKAN

Ricâl Tenkidinde "Ta'dîl Gayru Sarîh" Kavramı 80-115

The Concept of "Ta'deel Ghairu Sareeh" in the Tanqid of Rijal

Abdüllatif TÜZER & Gülşah Ulutürk ERKAYA

Mistik Birlik Tecrübesi Versus Teistik Dini Tecrübe: Martin Buber'de Ben'in Ezeli Sen ile Diyalojik İlişkisi 116-151

Experience of Mystical Union Versus Theistic Religious Experience: Dialogical Relationship of the I with Eternal You in Martin Buber

Mustafa KESKİN

Kerrâmîlerin Dinî Anlayışları ve Horasan Bölgesindeki Faaliyetleri 152-189

The Religious Understanding of the Karramites and Their Activities in the Khorasan Region

Zeynep Alimoğlu SÜRMEİ

Ehl-i Sünnet Akîdesi ve İtikadî Mezhepler Bağlamında Ali *el-Kârî'nin Dav'ü'l-me'âlî fi şerhi Bed'i'l-emâlî* Adlı Eseri 190-227

'Alî al-Kârî's Work Dav'al-Ma'âlî fi Sharh Bad'al-Amâlî in the Context of Sunnî Creed and Theological Schools

Recep ERKOCAASLAN

Hiz. Osman Taraftarı Bir Sahâbînin Biyografisi: Mısır Eşrafından Muâviye b. Hudeyc 228-263

Biography of a Şahâbî Who Was a Supporter of 'Uthmân: Mu'âwiya b. Hudaýd, One of the Egyptian Notables

Zahit KAPLANGÖZ

Arap Dilinde İttisa': Cümlede Çok Anlamlılık 264-297

Al-İttisa' in Arabic Language: Polysemy in the Sentence

Yahya BİLGİNER

İslâm İktisadında Kripto Paraların Yeri ve Zekâtı

298-337

The Place and Zakat of Cryptocurrencies in Islamic Economic Law

Mohamad Anas SARMINI

المراجعات المبكرة للجامع الصحيح للبخاري: الترمذي ومصطلحه "حسن صحيح" أمودجا

338-367

*Early Reviews Of Şahîh al-Bukhârî: Tirmidî and His Term "Ĥasan Şahîh"
As A Model*

Zeynep KARLIK & M. Naci KULA

Manevi Zekâ ve Tanrı Tasavvurlarının Travma Sonrası Büyüme ile İlişkisi Üzerine Bir Araştırma

368-406

A Research on the Relationship between Spiritual Intelligence and Representations of God with Post-Traumatic Growth

Hümeyra Nazlı TAN

Din Öğretimi Sürecinde Öğretmenlerin Yeterliklerine, İhtiyaçlarına ve Sosyo-Psikolojik Problemlerine Yönelik Bir Meta-sentez Çalışması

407-446

A Meta-synthesis Study on Teachers' Competencies, Needs, and Socio-Psychological Problems in the Process of Teaching Religion

Muhammet Akif Tiyek

İkinci Meşrutiyet Dönemi Basınında Bir Vitrin: Şukka Gazetesi

447-481

*A Showcase in the Press of the Second Constitutional Monarchy Period:
Şukka Newspaper*

Muhammet ÇELİK

Türkiye’de Arapça Öğretiminin Kur’ân Öğretimiyle Birleştirilmesine Yönelik Bir Teklif

482-519

A Proposal for the Unification of Arabic Language Teaching with Qur’anic Teaching in Turkey

Mehmet APAYDIN

Toprağın Cesedini Kabul Etmediği Vahiy Kâtibi Rivâyetlerinin Tespiti

520-564

Confirmation of Narrations about the Revelation Scribe Whose Body the Earth Did Not Accept

İbrahim Yıldız

Mutlak-Öznellik ve İslam

565-587

Omnisubjectivity and Islam

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2024, 24: 11-46

Modern Dünyanın Anlam Arayışına Tasavvufî Katkı: İbrahim Hakkı'nın İnsanın Mânâ Boyutuna Dair Düşünceleri

Nuran Çetin

Doç. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Tasavvuf Anabilim Dalı

Associate Professor, Zonguldak Bülent Ecevit University Faculty of Theology,

Department of Sufism

Zonguldak / Turkey

nuran.cetin@beun.edu.tr

orcid.org/0000-0001-5763-9815

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 5 Temmuz / July 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 5 Eylül / September 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 24 **Sayfa /Page:** 11-46.

Atıf / Cite as: Çetin, Nuran. "Modern Dünyanın Anlam Arayışına Tasavvufî Katkı: İbrahim Hakkı'nın İnsanın Mânâ Boyutuna Dair Düşünceleri [Sufi Contribution to the Modern World's Search for Meaning: İbrahim Hakkı's Thoughts on the Meaning Dimension of Humanity]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 24 (December 2024): 11-46.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1511316>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Sufi Contribution to the Modern World's Search for Meaning: İbrahim Hakkı's Thoughts on the Meaning Dimension of Humanity

Abstract

From the past to the present, human beings have been in search of making sense of life, questioning, and finding satisfactory answers in both religious and worldly matters. In fact, servitude also begins with such a search. When a person cannot find satisfying answers to the issues they feel the need to question, they may encounter some spiritual problems. Although needs, conditions, time, and place are constantly changing, the search that lies at the center of the human heart continues. In this context, understanding the intellectual foundation of the meaning of life is of great importance for the development of a healthy personality. In psychology, the concept of the ideal human being who has realized themselves, and in Sufism, the concept of the perfect human being at the highest spiritual rank, are among the fundamental topics that these two fields address with different methodologies. From a Sufi perspective, the human search for meaning is realized primarily through an individual's self-awareness, recognition of their inner world, and understanding of the functions of the heart, soul, self, and intellect within them. Due to their importance, these concepts are extensively covered both in religious texts and in Sufi terminology. Erzurumlu İbrahim Hakkı (d. 1194/1780) is one of the Sufi thinkers and scholars who extensively discusses these terms in his works, particularly in the context of Quranic verses and Hadiths. This article, which aims to understand the spiritual dimension of a human being and determine one's perspective on life and humanity through İbrahim Hakkı's interpretations of the heart, soul, self, and intellect, is composed of two sections. The first section generally addresses the topic of human's search for meaning, while the second section delves into İbrahim Hakkı's explanations regarding the heart, soul, self, and intellect in an effort to comprehend the spiritual dimension. The article aims to examine the emphasized aspects of the modern search for meaning within the framework of the terms intellect, heart, soul, and self, which are prominent in understanding reality. A general evaluation of the subject is presented at the end of the article. It is a well-known fact that individuals who develop their personalities around a certain purpose, meaning, ideal, and set of values tend to be more at peace. It is also known that those who struggle to find meaning in their mental world lack enthusiasm and may fall into anxiety, depression, or even consider suicide. The meaning of life, which requires

effort, hardship, sacrifice, and sometimes involves anxiety and difficulties, has been questioned from the past to the present. When investigating why humanity, despite having access to technical means, comfort, and convenience, still cannot find happiness, we encounter an inner issue such as meaninglessness. Although the opportunities available to modern humans in the external world have significantly increased due to improvements in work and career success, this has not translated into a corresponding richness and happiness in their inner world. It has been observed that individuals who cannot reach a resolution in their search for the meaning of life experience feelings of inadequacy and deficiency. Such feelings actually stem from a lack of understanding of one's inner world. In this context, it is important to benefit from the views of Sufis who closely engage with the spiritual aspect of human beings. İbrahim Hakkı, who lived in the 18th century, is one of the scholars and wise Sufis who dealt in detail with the spiritual aspects of a human being, such as the heart, soul, self, and intellect, in his works. As is well known, the main themes of his works consist of his views on God, the universe, and humanity. İbrahim Hakkı, who approached the reality that humanity and the universe can only be understood on the basis of the Quran and the Sunnah, and in the light of scientific data, closely engaged with various fields in his writings. This article discusses İbrahim Hakkı's explanations of the concepts of intellect, soul, self, and heart, with a focus on their foundational relevance to the search for meaning in today's world. On the other hand, Western scientists have explained the search for meaning in life by evaluating humans primarily within the framework of their internal or external needs, failing to consider the spiritual aspect of a human being from a holistic perspective. Therefore, there is a need for a better understanding of the elements that encompass the whole of a human being's spiritual dimension, such as the heart, soul, self, and intellect, in order to ground the issues discussed on a solid foundation. In the process of searching for meaning, the heart, soul, self, and intellect are extremely important as they are the qualities that make a person human and also impose responsibilities. Through these aspects, a person makes sense of themselves and the universe they inhabit, and also establishes a connection with the Being who created everything. To evaluate a person's search for meaning, it is first necessary to understand their spiritual dimension well. As is known, the heart, soul, self, and intellect are the elements that constitute the spiritual side of a person. Therefore, understanding these concepts is important in grounding the search for

meaning. From a Sufi perspective, it is observed that Sufis like İbrahim Hakkı have extensively covered these terms in their works. This article aims to benefit from İbrahim Hakkı's views, which assess the human being within the framework of the unity of heart, intellect, soul, and self, based on the reality of existence. In this context, the different approaches to the search for meaning between Sufis, particularly İbrahim Hakkı, and modern thinkers can be expressed as follows: While the foundation of Sufis' understanding of life's meaning is based on the Islamic cultural tradition centered on the Quran and the Sunnah, as well as on the experiential and intuitive knowledge obtained in the heart and conveyed by Sufis through written and oral transmission, modern thinkers base their understanding of life's meaning on reason, individual freedom, and scientific data. Sufis explain the approach to attributing meaning to life within the framework of the servant's relationship with Allah, love for Him, and submission to Him, whereas modern thinkers explain it through various factors such as individual satisfaction and social contribution. Sufis view life as an inseparable whole encompassing both this world and the hereafter and seek to attribute meaning accordingly, while modern thinkers see the meaning and value of life as confined only to this world. For Sufis, in understanding the meaning of life, the dominance of the 'we' perspective around strong social bonds such as altruism, cooperation, and solidarity is fundamental, whereas for modern thinkers, the construction of an individual's self and core values is essential in the meaning of life. Sufis consider the meaning of life in connection with the inner peace that reflects outwardly, while modern thinkers approach it more on the basis of external happiness, such as comfort and a comfortable life, often overlooking inner peace. In short, Sufis explain the process of finding meaning in life more within the framework of metaphysical data, while modern thinkers base it on physical data. As a result, benefiting from the views of Sufis, who consider both the physical and spiritual aspects of a person in a holistic manner, would greatly contribute to efforts in this direction.

Keywords: Sufism, Meaning, İbrahim Hakkı, Heart, Soul, Nafs, Mind, Ego.

Modern Dünyanın Anlam Arayışına Tasavvufî Katkı: İbrahim Hakkı'nın İnsanın Mânâ Boyutuna Dair Düşünceleri

Öz

Geçmişten bugüne insanoğlu, dinî ve dünyevî planda hayatı anlamlandırma, sorgulama, tatminkâr cevaplar bulma arayışı içerisinde. Aslında kulluk da böyle bir arayışla başlar. İnsan, sorgulama ihtiyacı hissettiği hususlarda tatmin edici cevaplara ulaşamadığında birtakım rûhsal problemlerle karşılaşabilmektedir. İhtiyaçlar, şartlar, zaman ve zemin her ne kadar sürekli olarak değişse de insan, gönül dünyasının merkezinde yer alan arayışını hep devam ettirir. Bu bağlamda hayatın anlamına dâir fikrî zeminin idrâk edilmesi, sağlıklı kişilik geliştirilmesi bakımından büyük önem arz eder. Anlam arayışı konusunda psikolojide kendini gerçekleştirmiş ideal insan anlayışı, tasavvufta ise mânevî mertebede en üst makâmdaki insân-ı kâmil tasavvuru, bu iki sahânın yöntem farklılıklarıyla ele aldığı temel konular arasındadır. İnsanın anlam arayışına tasavvufî cihetten bakıldığında bu durum, daha çok bireyin kendisini tanıması, iç âleminin farkında olması, bünyesindeki kalp, rûh, nefis ve aklın işlevlerini bilmesi ile gerçekleşir. Ehemmiyetine binâen bu kavramlar hem dinî metinlerde hem tasavvufî terminolojide yoğunluklu muhtevâda işlenir. Erzurumlu İbrahim Hakkı (öl. 1194/1780) âyet ve hadisler ekseninde ilgili terimlere eserlerinde detaylı olarak yer veren mutasavvıf, mütefekkir âlimlerden biridir. İbrahim Hakkı'nın kalp, rûh, nefis ve akıl kavramlarına getirdiği yorumlarla insanın mânevî boyutunu anlama, insana ve hayata bakışını belirleme amacı taşıyan bu makale, iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde genel olarak insanın anlam arayışı konusuna, ikinci bölümde ise onun mânâ boyutunu anlamaya yönelik olarak İbrahim Hakkı'nın kalp, rûh, nefis ve akla dair izâhlarına yer verilmiştir. Bu makalede modern dönemde insanın anlam arayışına dâir vurgulanan husûsların, hakîkati anlamlandırmada öne çıkan akıl, kalp, rûh, nefis terimleri çerçevesinde incelenmesi gayesi güdülmüştür. Makalenin sonunda ilgili konuya dair genel bir değerlendirme yapılmıştır. Belli bir amaç, anlam, ideal ve değerler bütünlüğü etrafında kişilik geliştiren bireylerin daha huzurlu olduğu bilinen bir gerçektir. Zihin dünyalarında anlamlandırmada sıkıntı yaşayanların ise heyecanları kalmadığından kaygı, bunalım ve depresyona girdiği, hatta intiharı bile tercih ettiği malûmdur. Çaba, zahmet, fedakârlık, feragat gerektiren, bazen kaygı ve sıkıntılar içeren hayatın anlamı, geçmişten bugüne sorgulana gelmiştir. İnsanoğlunun teknik imkânlarla, rahat ve konfora ulaşmasına rağmen

mutlu olamayışının nedenleri araştırıldığında anlamsızlık gibi bir iç sorunla karşılaşılmaktadır. Çalışma ve iş başarısının artmasına bağlı olarak modern insanın, dış dünyada ulaşabildiği imkânlar hayli zenginleşmiş olsa da iç âleminde o nispette bir mutlulukla gelen zenginliği elde edebilmiş değildir. Hayatın anlamına dâir arayışlarında çözüm noktasına ulaşamayan kişilerin, birtakım yetersizlik, eksiklik duyguları hissettikleri gözlemlenmektedir. Böylesi hissiyât aslında insanın iç âlemini tanımayışından kaynaklanır. Bu bağlamda insanın mânâ cihetiyle yakından ilgilenen sûfîlerin görüşlerinden istifade etmek önem arz eder. 18. yüzyılda yaşamış olan İbrahim Hakkı, kalp, rûh, nefis, akıl gibi insanın mânâ boyutunu eserlerinde detaylı olarak işleyen âlim ve ârif sûfîlerden biridir. Bilindiği üzere onun eserlerinin ana temasını Allah, âlem ve insana dâir görüşleri teşkil eder. İnsan ve âlem ancak Kur'ân ve sünnet temelinde, bilimsel veriler ışığında anlaşılabilir gerçeği ile hareket eden İbrahim Hakkı, teliflerinde muhtelif alanlarla yakından ilgilenmiştir. Bu makalede İbrahim Hakkı'nın günümüzde anlam arayışına temel teşkil etmesi yönüyle akıl, rûh, nefis, kalp kavramlarına dâir yaptığı izâhlar ele alınmıştır. Diğer taraftan Batılı bilim adamları, hayata dâir anlam arayışında insanı daha çok içsel ya da dışsal ihtiyaçları çerçevesinde değerlendirerek konuyu izâh etmişlerdir. Yani insanın mânevî yönünü bütüncül bir bakış açısıyla ele alamamışlardır. Dolayısıyla ilgili konuda dile getirilen husûsların sağlam zemine oturtulabilmesi için kalp, rûh, nefis, akıl gibi insanın mânâ boyutunun bütünü içeren unsurlarının daha iyi anlaşılmasına ihtiyaç vardır. Anlam arayışı sürecinde kalp, rûh, nefis, akıl hem insanı insan yapan hem de sorumluluk yükleyen vasıflar olması hasebiyle son derece önemlidir. Kişi bu yönüyle kendisini ve içinde bulunduğu âlemi anlamlandırır, ayrıca her şeyi var eden Varlık ile irtibat kurar. İnsanın anlam arayışına dair değerlendirmede bulunmak için öncelikle onun mânâ tarafının iyi anlaşılması gerekir. Malûm olduğu üzere insanın mânâ yönünde kalp, rûh, nefis, akıl gibi unsurlar yer alır. Dolayısıyla bu kavramları bilmek, insanın anlam arayışını temellendirmede önem arz eder. Konuya tasavvufî açıdan bakıldığında İbrahim Hakkı gibi sûfîlerin söz konusu terimlere eserlerinde geniş yer verdiği görülmektedir. Bu makalede varoluş gerçeğinden hareketle insanı kalp, akıl, rûh, nefis bütünlüğü çerçevesinde değerlendiren İbrahim Hakkı'nın görüşlerinden faydalanma gayesi güdülmüştür. Bu bağlamda İbrahim Hakkı özelinde mutasavvıflar ile modern düşünürler arasındaki anlam arayışına dâir farklı yaklaşımlar şu şekilde dile getirilebilir: Mutasavvıfların hayatı anlamlandırma temeli Kur'ân ve sünnet

ekseninde İslâm kültür geleneğine, ayrıca sûfilerin yazılı ve sözlü nakil yolu ile anlatageldikleri kalpte hâsıl olan keşfi, tecrübî bilgiye dayanırken, modern düşünürlerin hayatı anlamlandırma temeli ise akla, bireyin özgürlüğüne ve bilimsel verilere dayanır. Sûfiler, hayata anlam yükleme anlayışını kulun Allah ile irtibatı, O'na olan muhabbeti ve teslimiyeti çerçevesinde izah ederken, modern düşünürler ise bunu bireyin kişisel tatmini ve toplumsal katkı gibi çeşitli faktörler üzerinde açıklar. Sûfiler hayat denildiğinde dünya ve âhireti bir bütün olarak görüp, ona göre anlamlandırma yoluna giderken, modern düşünürler ise hayatın anlamını ve değerini sadece bu dünyadan ibaret görür. Sûfiler için hayatı anlamlandırmada isâr, yardımlaşma, dayanışma gibi güçlü toplumsal bağlar etrafında "biz" anlayışının hâkim olması esas iken, modern düşünürler de ise hayatın anlamında insanın benliği ve öz değerlerinin inşâsı esastır. Sûfiler hayatın anlamını içten dışa yansıyan huzûr ile bağlantılı olarak ele alırken, modern düşünürler ise konfor rahat yaşam gibi daha çok dışsal mutluluk temelinde bunu ele alır ve içsel huzuru görmezlikten gelir. Kısacası sûfiler daha çok metafizik veriler dâhilinde, modern düşünürler ise fizikî veriler temelinde hayatı anlamlandırma sürecini izâh eder. Sonuç olarak insanın hem bedenî hem de rûhî yapısını bütünlük içinde ele alan sûfilerin görüşlerinden istifade edilmesi, bu yöndeki çabalara büyük katkı sunar.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Anlam, İbrahim Hakkı, Kalp, Rûh, Akıl, Nefs.

Giriş

Belli bir amaç, anlam, ideal ve değerler bütünlüğü etrafında kişilik geliştiren kimselerin daha huzûrlu olduğu bilinen bir gerçektir. Zihin dünyalarında anlamlandırmada sıkıntı yaşayanların ise heyecanları kalmadığından kaygı, bunalım ve depresyona girdiği, hatta intiharı bile tercih ettiği malûmdur. Bu bağlamda anlam arayışını amaç ve hedefleri ihtivâ eden tutarlılık arayışı şeklinde nitelendireneler olmuştur.¹ Anlam arayışı, insanın tüm hayatını ilgilendirdiği için muhtelif disiplinler bu

¹ Irvin Yalom, dünyevî ve kozmik olmak üzere anlamı ikiye ayırmıştır. Kozmik anlamı kişinin dışında ve ondan üstün olarak var olan düzen şeklinde tanımlarken, dünyevî anlamı ise din dışı dayanaklar çerçevesinde ele almıştır. Irvin Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, çev. Zeliha İyidoğan Babayiğit (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1999), 662-663.

konuyla yakından ilgilenmiştir. Meselâ tasavvufta “kendini tanıma”, psikolojide “kendini gerçekleştirme” insanın iç dünyasındaki mânevî gelişim sürecini ifade eder. Maslow’a göre insan, içindeki böyle bir potansiyeli gerçekleştirmek için yaşar.² Dolayısıyla psikolojik açıdan kendini gerçekleştirenler hayatlarında bir anlam bulabilen insanlardır.

Çaba, zahmet, fedakârlık, feragat gerektiren, bazen kaygı ve sıkıntılar içeren hayatın anlamı geçmişten bugüne sorgulana gelmiştir. İnsanoğlunun teknik imkânlarla, rahat ve konfora ulaşmasına rağmen mutlu olamayışının nedenleri araştırıldığında anlamsızlık gibi bir iç sorunla karşılaşılmaktadır. Bu konuda tatmin edici cevabı bireyler genelde dinde bulmaktadır. Aslında modern düşünce üzerinde din hâlâ kuvvetli etkiye sahiptir. Diğer taraftan günümüz dünyasında insanın yaşama dâir ilgi odağı görünmeyenden görünür alana kaydırılmaktadır. Bu da kişinin hayatla ilgili beklentilerini ve arayışlarını mânâdan ziyade maddî olana yöneltmektedir.³

Çalışma ve iş başarısının artmasına bağlı olarak modern insanın, dış dünyada ulaşabildiği imkânlar hayli zenginleşmiş olsa da iç âleminde o nispette bir mutlulukla gelen zenginliği elde edebilmiş değildir. Bir başka ifadeyle maddî anlamda ulaşılan sonuçlarla rûhun talepleri arasındaki farklar giderek daha belirgin hâle gelmektedir. Öte yandan rûhun sâkin bir hayata ihtiyaç duyan özelliğinin olduğu malûmdur. Oysa günümüz insanın gündelik hayat koşturmacası rûhunun dinlenmesine fırsat vermemektedir.⁴ Hayatın anlamına dâir arayışlarında çözüm noktasına ulaşamayan bireylerin, birtakım yetersizlik, eksiklik duyguları hissettikleri gözlemlenmektedir. Böylesi hissiyât aslında insanın iç âlemini tanımayışından kaynaklanır. Dolayısıyla gönül dünyasına yapacağı yolculuk ile kendisini daha yakından tanıma gayretinde olan insan, bu tür sıkıntılarının üstesinden rahatlıkla gelebilir. Bu bağlamda insanın mânâ cihetiyle yakından ilgilenen sûfilerin görüşlerinden istifade etmek yerinde olur. 18. yüzyılda yaşamış olan İbrahim Hakkı (öl. 1194/1780) kalp, rûh,

² Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 687.

³ Rudolf Eucken, *Yaşamın Anlamı ve Değeri*, çev. Ahu Karaslu (İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2000), 14, 26.

⁴ Eucken, *Yaşamın Anlamı ve Değeri*, 29-30.

nefs, akıl gibi insanın mânâ boyutunu eserlerinde detaylı olarak işleyen âlim ve ârif sûfilerden biridir. Dolayısıyla insanın anlam arayışında onun görüşlerinden yararlanmak faydalı olacaktır.

İbrahim Hakkı, ilim, kültür, düşünce tarihimizde müstesnâ yeri olan şahsiyetlerden biridir. Hem zâhirî hem de bâtinî ilimlerde iyi yetişmiş olan İbrahim Hakkı, Osmanlı'da askerî mağlûbiyetlerin baş gösterdiği, devlet bütçesinde ekonomik sıkıntıların arttığı, zorlaşan hayat koşulları nedeniyle çıkan iç isyanlarla siyâsî, iktisâdî, içtimâî anlamda huzûrun bozulduğu bir dönemi tecrübe etmiştir. İbrahim Hakkı böyle bir devirde samimî, sade üslupta yazdığı eserleriyle, kaleme aldığı şiirleriyle, dile getirdiği nasihatlerle insanlara ümit, tevekkül, sabır, ahlâk, istikâmet üzere olma gibi duygular aşımış, bu yolla nice gönüller fethetmiştir. Bununla birlikte kültür tarihimize ışık tutan, bilim ile hikmeti buluşturan âlim ve ârif yönü ile öne çıkan İbrâhim Hakkı'nın eserlerinden istifade edilmesiyle aslında o, hâlâ bu misyonunu sürdürmektedir.

1115/1703 yılında Erzurum'un Hasankale ilçesinde dünyaya gelen İbrahim Hakkı'nın ilmî, irfânî kişiliğinin temel noktalarına bakıldığında, hayatında etkili olan şahsiyetlerin, onun yetişmesinde ve eğitiminde öne çıktığı görülmektedir. Şüphesiz bu isimlerden en önemlisi ilköğrenimini ve terbiyesini aldığı babası Derviş Osman Efendi (öl. 1131/1719)'dir. O; okumayı, araştırmayı seven, tasavvufa karşı ilgisi ve heyecanı olan hâl ehli bir kişiliktir. İbrahim Hakkı'nın ilme ve irfâna meraklı yönünün ona babasından intikâl ettiği söylenir. Amil Çelebioğlu bu husûsu şu ifadeleriyle vurgular: "Okuma zevkini muhtemelen yazarlık kabiliyetini babasından almış olan İbrahim Hakkı, daha küçük bir çocukken oyunu terk edecek kadar okuma, öğrenme kâbiliyetini şevk ve azmini göstermiştir."⁵ Anlaşıldığı üzere çocuk yaşlarından itibaren ilmî icât ve keşiflere meraklı olan, ilim tarihimizdeki önemli çalışmaların altında imzası bulunan İbrahim Hakkı, şöhret ve kibirden uzak, mütevazılığı ile öne çıkmış bir şahsiyettir.

İbrahim Hakkı, devrinin önemli ilim insanlarından divân şâiri Hâzık Seyyid Mehmed Efendi (öl. 1177/1764) ile dost olmuş, fikirlerinden

⁵ Âmil Çelebioğlu, *Erzurumlu İbrahim Hakkı* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988), 9.

istifade etmiştir.⁶ Bununla birlikte o, küçükken babasını görmek için gittiği Tillo'da döneminin mütefekkir sûfilerinden Kâdirî-Nakşî şeyhi İsmail Fakîrullah'ın (öl. 1145/1734) önde gelen mürîdi olmuş, hayatının bir kısmını onun dergâhında geçirmiştir. Eserlerinde vurguladığı zühd, gönül, tefvîz, teslim, rızâ, murâkebe gibi husûsların, şeyhinden kendisine intikâl eden tarîkat terbiyesi usûlleri olduğu söylenmiştir. İbrahim Hakkı'nın İsmail Fakirullah ile irtibatı, ayrıca ilmî irfânî meselelere yaklaşımı Sultan I. Mahmud'un (1730-1754)⁷ nezdinde karşılık bulmuş, Sultan tarafından sarayda ağırlanmış, Kütüphane-i Hümayûn'dan faydalanmasına izin verilmiştir. Buradan edindiği bilgiyle, dinî tasavvufî ilimlerin yanı sıra müspet ilimlerde de çok sayıda risâle ve eser kaleme almıştır. Hak ve hakikat yolunda ilmi, bir vasita olarak görmüş, hayatı boyunca bu doğrultuda meşguliyetini devam ettirmiştir. Aynı zamanda Halep, Şam, Mekte, Medine, Mısır ve Kudüs gibi bölgelere ilmî seyahatlerini sürdürmüştür.⁸

İbrahim Hakkı'nın hayatında mürşidine gösterdiği büyük muhabbeti, vefatında türbede şeyhinin yanına defnedilmesinde etkili olmuştur. Öte yandan İbrahim Hakkı'nın tasavvufî kişiliğinin gelişmesinde daha çok şeyhi İsmail Fakîrullah'ın müessir olduğu anlaşılmaktadır. Şeyhine beslediği hürmet ve muhabbet ile eserlerinde ve şiirlerinde sık sık onun ismini anmış, ona nispeten "fakîrî" mahlasını

⁶ Bazı kaynaklarda Hâzık'ın, İbrahim Hakkı'nın hocası olduğu yönünde bilgi verilmiştir. Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri (İstanbul: Matbaa-i Âmire,1333), 1/280. Fakat İbrahim Hakkı'nın Hâzık Efendi ile yaptığı karşılıklı şakalaşmalardan hareketle onun hocası değil, arkadaşı olduğu ve iletişiminin dostâne ilişkiler çerçevesinde gerçekleştiği ifade edilmiştir. Bk. Naci Okçu "Hâzık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/122; Şakir Diclehan, *Sevgi ve Aşk Mimarı Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Ses Getiren Mektupları* (İstanbul: Vekitap Yayıncılık, 2016), 155.

⁷ 1115/1703'te doğan 1194/1780'de vefat eden İbrahim Hakkı, hayatında III. Ahmed (1703-1730), I. Mahmud (1730-1754), III. Osman (1754-1757), III. Mustafa (öl. 1757-1774), I. Abdülhamid (1774-1789) olmak üzere beş padişah dönemini tecrübe etmiştir.

⁸ Mehmed Emin Açar, "Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri Hayatı ve Eserleri", *Mârifetnâme*, çev. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1999), XVII-XIX.

kullanmıştır. Sağlığında yıllarca hizmetinde bulunmuş, şeyhinin torunuyla evlenerek müşidine olan yakınlığını kuvvetlendirmiştir.⁹

Bahse konu olduğu üzere İbrahim Hakkı hem ârif hem de âlim bir kişiliktir. Bu bağlamda onun sûfî cihetinin yanı sıra muhtelif sahadaki ilmî çalışmalarının, disiplinler arası detaylı araştırmalara konu edinilmesi gerekir. İbrahim Hakkı'nın eserlerinin ana temasını Allah, âlem ve insana dâir görüşleri teşkil eder. Diğer sûfîlerde olduğu gibi o da ilmî çalışmalarının temeline mârifetullahı yerleştirmiş, hakîkate ulaşmanın en kolay yolunun yaratılanı anlamaktan geçtiğini vurgulamıştır. Böylece hem sorumlulukları hem de rûhî ve bedenî nitelikleri yönüyle insana dâir konuları eserlerinde detaylı olarak ele almıştır. İnsan ve âlem ancak Kur'ân ve sünnet temelinde, bilimsel veriler ışığında anlaşılabilir gerçeği ile hareket eden İbrahim Hakkı, teliflerinde biyoloji, tıp, hendese, jeoloji, coğrafya, astronomi, anatomi, tasavvuf, ahlâk, sosyoloji ve psikoloji gibi alanlarla yakından ilgilenmiştir. Meşgul olduğu ilmî sahâya bakıldığında onun din ve dünya ilimlerini birbirinden ayırmadığı görülmektedir.¹⁰ Âlim kişiliğinin yanı sıra bir gönül insanı olan İbrahim Hakkı, eşyâ ve hâdiselere gönül merkezli yaklaşmaktadır. O, hissiyâtı ve düşünceleriyle kalben huzûrlu insanın, mutluluğu yakalayacağı düşüncesindedir. Bu anlamda huzûr ve muhabbetin kaynağını Allah sevgisine yani ilâhî olana dayandırmaktadır.¹¹

Ömrünü oldukça verimli ve bereketli geçiren İbrahim Hakkı 1194/1780 yılında vefat etmiş, Tillo'da çok sevdiği müşidinin ayakucuna defnedilmiştir. Tasavvufî kişiliği bağlamında eserlerinde Nakşibendî tarikatına atıf yapmasından dolayı Nakşî, İsmail Fakirullah'a intisâblı olması hasebiyle Kâdirî, hatta Üveysî meşreb olduğunu söyleyenler olmuştur.¹²

⁹ Numan Külekçi, *Erzurumlu İbrâhim Hakkı: Hayatı-Kişiliği-Eserleri-Şiirlerinden Seçmeler* (İstanbul: Toker Yayınları, 2002), 29.

¹⁰ Belkıs İbrahimhakkıoğlu, *Aşk ile An Seyretmek* (İstanbul: Sûfî Kitap, 2012), 75-76, 78.

¹¹ Hayrani Altıntaş, "Erzurumlu İbrahim Hakkı", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları* (İstanbul: Şule Yayınları, 1995), 8/407.

¹² Faruk Meyan, "Sadeleştirilenin Mukaddimesi", *Mârifetnâme*, trc. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1999), XXI.

Bu makalede İbrahim Hakkı'nın günümüzde anlam arayışına temel teşkil etmesi yönüyle akıl, rûh, nefis, kalp kavramlarına dâir yaptığı izâhlar ele alınmıştır.

1. Modern Dünyanın Anlam Arayışı Söylemleri

Yaşanan âfetler, savaşlar, siyâsî, iktisâdî, içtimâî buhranlar karşısında modern dünya insanı, kaygı ve sıkıntılarının artmasına bağlı olarak hayata geliş gayesini, varoluş gerçeğini, ölümün hakikatini daha fazla sorgulamaktadır. Her ne kadar eskiye nazaran sosyo-ekonomik koşullar değişse de teknolojik ilerlemelerde yüksek ivme kazanılmış olsa da insanın kendini aşma gayretinde hep mânâ arayış içerisinde olduğu bilinen bir gerçektir. Bu noktadan hareketle günümüz insanın, anlam arayışının nedenleri, etkileri, sonuçlarının değerlendirilmesine duyulan ihtiyaç herkesin malûmudur. Nitekim insanın mânâ boyutunun muhtevâsına dâir akıl, rûh, nefis, kalp ile ilgili mevzular zihinleri meşgul eden önemli konular arasında yer alır.

Hayatın anlamı nedir? Neden yaşıyoruz? Ölüm nasıl anlaşılmalı? gibi sorulara tatmin edici cevaplar bulamayan insanların, depresyona girdiği hatta bu konuda intiharı tercih edenlerin olduğu bilinen bir gerçektir. Anlam krizini yaşayanlardan biri de ünlü Rus yazar Lev Tolstoy (öl. 1910)'dur. O, böyle bir hakikatle yüzleştğinde hayatın anlamını sorgulamış, anlamsızlıklarla karşılaştığında birtakım çözümler yaşamış, elli yaş civarında ölüme yaklaştığını hissettiğinde arayışı daha da artmıştır. Hayatı boyunca da bu arayışını sürdürmüştür. Öte yandan anlama dâir insanın zihnini meşgul eden süreci ciddi sorun olarak görenlerden biri de Analitik psikolojinin kurucusu Carl Gustav Jung (öl. 1961)'dur. O, anlamsızlığı Nevroz yani anlamını bulamamış rûhün acı çekmesi olarak nitelendirmiştir.¹³

Hayatı anlamlandırma konusunda dile getirilen ifadeler, aslında sözcüklerle belirtilenden çok daha engin bir durum arz eder. Bu bağlamda hayatın anlamına dâir söylenenlerin, tecrübe ile yakından ilişkili olduğu bir gerçektir. Meselâ "savaş" hatta "soykırım" kelimesi, Gazzeliler¹⁴ gibi

¹³ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 656-659.

¹⁴ Bu makalenin yayına hazırlandığı 19.09.2024 tarihi itibarıyla İsrail tarafından Gazze'de sürdürülen katliam 11.ayında idi.

bunu tecrübe edenler tarafından algılanan anlam ile savaş ve katliam görmemiş kişilerin yükledikleri anlam birbirinden oldukça farklıdır. Dolayısıyla hayatı anlamlandırma, bireysel olduğu kadar toplumsal sorunlarla da yakından irtibatlıdır. Bu durumda anlama kabiliyetinin ya içsel ya da dışsal hâle göre farklılık gösterdiği malûmdur.

Hayatı anlamlandırmanın kişinin yetiştiği sosyo-kültürel ortama göre değişiklik arz ettiğini Doğan Cüceloğlu şu ifadeleriyle belirtir:

Yetiştirildiği ortamda paradan başka bir şey konuşulmayan kişinin, mânevî değerlerin ağır bastığı kendini gerçekleştirme aşamasına geçmesi çok zor olur. Diğer taraftan Yûnus Emre'nin görüşü etrafında yetişmiş ve 'Bir Ben vardır bende benden içeru' anlayışı çerçevesinde yaşamın anlamını arayan kimse için, maddî kazanç ve başarılar pek önemli rol oynamaz. Onun aradığı mutluluk, Mevlânâ'nın ve Yûnus Emre'nin aradığı türdendir. Dolayısıyla iki farklı ortamda yetişen bireylerin güdü piramitleri birbirinden farklı gelişmeler gösterir.¹⁵

"Ne kadar insan varsa yaşamın anlamına dâir o kadar görüş vardır." düşüncesindeki Adler, hiç kimsenin hayatın anlamına ilişkin fikirlerinin mutlak yanlış ya da mutlak doğru olmadığını söyler. Ona göre anlamlandırmanın gerçekleştiği koşulların detaylı olarak gözden geçirilmesi, bu husûstaki değerlendirmenin sağlıklı işleyişi açısından önemlidir. Diğer taraftan Adler, hayatın anlamının, insanın iştigal ettiği faydalı uğraşlarla irtibatlı olduğunu şu ifadeleriyle vurgular: "Atalarımızdan devraldığımız mirasa dönüp baktığımızda kendileriyle ölüp gitmemiş tek şey, onların insanlık için yaptığı çalışmalarıdır." Bu cümleleriyle o, hayatta hiçbir faydalı iz bırakmadan ölenlerin, ömrünü boşa geçirdiğini söyler.¹⁶

Adler'e göre kişinin hayattaki amacı, sorunlarla başa çıkmadaki gösterdiği yaklaşım, insanın kendisine ve dünyaya verdiği anlamın bir göstergesidir. Ona göre insanlar arasındaki rûhsal değişimler hayatı anlamlandırmada birtakım farklılıklara yol açar. Bu farklılık, çocuğun ilk dört ya da beş yaşında iken rûh ile bedeni arasındaki kurduğu ilişkinin

¹⁵ Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006), 237.

¹⁶ Alfred Adler, *Yaşamın Anlam ve Amacı*, çev. Kâmuran Şipal (İstanbul: Say Yayınları, ts), 7, 12-13

ürünüdür. Bireyin çevresiyle iletişimi, iş birliği ise duygu, düşünce, davranış dünyasında hayatı anlamlandırmasında etkili olur. İçtimâî yansımaların insan için öneminden bahseden Adler, toplumsal iş birliği güçlü olmayan fertlerin, hayatta başarısızlıklarının devam edeceğine inanır.¹⁷ Dolayısıyla hayatı anlamlandırma, bireyin toplum içindeki durumuna, kendi başına geçirdiği vakitlere, olay ve olgulardaki tutum ve davranışlarına göre farklılık arz eder. Benzer şekilde David Hume, insanın doğuştan getirdiği tasarımlar ile sonradan edindiği izlenimlerin etkisi üzerinde durur.¹⁸ Ona göre bitkinin yetişmesi, hayvanın beslenmesi, ağır cismin düşmesi gibi sebep ve sonuçları rahatlıkla görünen husûsları açıklama ve anlamlandırmada insan, güçlük çekmezken depresyon ve vebâ gibi toplumu etkileyen olayların neticesini anlamada zorlanır. Bu durumda kişi görünmeyen akıllı bir varlığa¹⁹ başvurma çabasında olur.²⁰

Hayatın anlamına dâir dünya görüşünün oluşmasında algılar, anılar, düşünceler, hayal gücü gibi etkenlerin belirleyici rolü olduğu gayet açıktır.²¹ Logoterapinin²² kurucusu Avusturyalı nörolog psikoterapist Viktor E. Frankl (öl. 1997) yaşadığı olumsuz tecrübelerin getirdiği süreçle anlam konusuna eserlerinde geniş yer verir. Onun Nazi Toplama Kampları'nda ölümden kurtulması, hayat ve anlam arasında kurduğu ilişkiyi detaylandırmasının temelini teşkil eder. Ona göre kişinin hayata dâir anlamı keşfedebilmesi; kendini gerçekleştirme, yaşamın içinde nesne olmaktan ziyade öz varlığını koruyabilmesi, ideallerine ve değerlerine öncelik vermesi ile mümkün olur. Frankl, anlamın

¹⁷ Adler, *Yaşamın Anlam ve Amacı*, 40-41,

¹⁸ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009), 14, 20.

¹⁹ Varlık kelimesini David Hume prensib olarak ifade eder.

²⁰ David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. Selim Evrim (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1945), 104.

²¹ Alfred Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, çev. Kâmuran Şipal (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 116-144.

²² "Anlam" demek olan Yunanca logos kelimesinden türetilen ve Frankl tarafından bir yöntem olarak geliştirilen Logoterapi, daha çok gelecekte yerine getirilebilecek anlam üzerinde odaklanır. Kişiyi, sıkıntılarla başa çıkma ve yaşanan en zor koşullarda dahi bir anlam bulmaya yöneltme bu yaklaşımın temel unsurudur. Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2015), 112-113

ehemmiyeti ile ilgili Nietzsche'nin "Yaşamak için bir nedeni olan kişi, her nasıla dayanabilir." sözüne atıfla kendisi şöyle der: "Dünyada kişinin en kötü şartlarda bile yaşamını sürdürmesi için hayatında anlam olduğu bilgisi kadar etkili ve yardımcı olacak başka bir faktör yoktur."²³ Hayatı, anlam arayışı ile geçen, anlam ve sevgi arasında bağ kuran Tolstoy ise "Kendisinde sevgi olan Allah'a yakındır. Allah da ona yakındır."²⁴ cümleleriyle seven insanın yaratıcısı ile irtibat kurması hasebiyle anlam arayışında daha huzûrlu olduğunu belirtir.

Yaşamın anlamına ilişkin değerlendirmede Frankl insan, yer ve zamana göre şu üç şekilde bunun gelişme gösterdiğini belirtir: Birincisi eser ortaya koyarak ya da çalıştığı iş üzerinde meşgul olarak, ikincisi insanlarla etkileşim hâlinde bir şey yaşayarak, üçüncüsü sıkıntılar karşısında olumlu tavır geliştirerek bireyin, hayatın anlamını keşfedebileceğini söyler.²⁵ Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere hayatı anlamlı hâle getiren yaşama biçimi oluşturması, kişi için elzem bir ihtiyaçtır. Diğer taraftan bulunduğu koşullar insanı birtakım farklı anlam arayışlarına yöneltebilir. Dolayısıyla anlama ulaşma potansiyelindeki insanın, mânâlı ve mühim uğraşlarla iştigal etmesi şarttır. Anlamsızlık duygusunu hastalıklı vakıa olarak kabul eden Frankl'a göre, bu durum depresyon, saldırganlık, intihar ve uyuşturucu gibi sıkıntılı süreçleri beraberinde getirebilir.²⁶

Genel olarak hayatın anlamına ilişkin tutum ve davranışları yönünden iki insan tipi ile karşılaşmaktadır. Birincisi bilinçli yaşayan, hayatın muhtelif sorunları karşısında nesnel tavır takınabilen, ikincisi ise önyargıları sebebiyle hayatın ancak küçük bir parçasını görebilen, her an bilinçaltından yönetilen, bilinçaltının kanıtlarıyla tartışan insan tipidir. Bu bağlamda bilinç alanları geniş ve dar olmak üzere insanları ikiye ayırmak mümkündür. Bilinç alanları geniş olan kimseler herhangi bir sorun yaşamazken, dar olan kişiler hayatın içinde süregelen olayları ve olguları tam olarak idrak edemezler. Çünkü bilinçaltında yuvalanan güçler

²³ Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 113, 118.

²⁴ Tolstoy, *Hayatın Anlamı*, trc. Ersin Yıldırım (İstanbul: Arkhe Yayınları, 2003), 46.

²⁵ Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 122, 125.

²⁶ Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 153-154.

insanın hayata bakışını etkiler.²⁷ Diğer taraftan Adler'e göre insanın hayata dair tutumunun ilk/süt çocukluğu dönemine dayanması hasebiyle bu yaştaki çocukların, olumsuz dünya görüşü edinmeyeceği ortamlarda bulundurulması gerekir.²⁸

Görüldüğü üzere Batılı bilim adamları, hayata dâir anlam arayışında insanı daha çok içsel ya da dışsal ihtiyaçları çerçevesinde değerlendirerek konuyu izâh etmişlerdir. Yani insanın mânevî yönünü bütüncül bir bakış açısıyla ele alamamışlardır. Dolayısıyla ilgili konuda dile getirilen husûsların sağlam zemine oturtulabilmesi için kalp, rûh, nefis, akıl gibi insanın mânâ boyutunun bütünü ihtivâ eden unsurlarının daha iyi anlaşılmasına ihtiyaç vardır. Bu mevzuda insanın hem bedenî hem de mânevî cihetiyle ilgili izâhlar geliştiren İbrahim Hakkı'nın görüşlerinden istifade etmek yerinde olacaktır.

2. İbrahim Hakkı'nın İnsanın Mânâ Boyutuna Dair Düşünceleri

Anlam arayışı sürecinde kalp, rûh, nefis, akıl hem insanı insan yapan hem de sorumluluk yükleyen vasıflar olması hasebiyle son derece önemlidir. Kişi bu yönüyle kendisini ve içinde bulunduğu âlemi anlamlandırır, ayrıca her şeyi var eden Varlık ile irtibat kurar. İnsanın anlam arayışına dair değerlendirmede bulunmak için öncelikle onun mânâ tarafının iyi anlaşılması gerekir. Malûm olduğu üzere insanın mânâ yönünde kalp, rûh, nefis, akıl gibi unsurlar yer alır. Dolayısıyla bu kavramları bilmek, insanın anlam arayışını temellendirmede önem arz eder. Konuya tasavvufî açıdan bakıldığında İbrahim Hakkı gibi sûfilerin söz konusu terimlere eserlerinde geniş yer verdiği görülmektedir. Mezkûr zâtın ilgili mevzudaki düşüncelerini anlamak için onun, insana dâir tanımlamaları üzerinde durmak gerekir. Bu bağlamda İbrahim Hakkı dünya ehli, âhiret ehli ve mânâ ehli olmak üzere insanları üç kategoride değerlendirir. Ona göre Hak'tan gâfil kişiler dünya ehli, Allah'tan korkan ve sadece bâkî âleme yönelen âbid kimseler âhiret ehlidir. Her ikisini de tâliplerine bırakarak sadece Hakk'a âşık olanlar ise mânâ yani hâl ehli kimselerdir. Mânâ ehli kimselerin dünyadaki çalışma ve gayretlerinin merkezinde Hakk'ın rızasına nâil olma azmi vardır. Diğer taraftan hayatın

²⁷ Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, 216-219.

²⁸ Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, 180.

anlamını ulvî düşünceler üzerine oluşturmuş mânâ ehli kimseler için dünya ve âhîret isteği aslında aynı anlama gelir. Dünya ehli dünyada âile, evlat, mâl, makâm vs. isterken âhîret ehli ise bâkî âlemde hûrî, gılman, cennet ister. Sadece Hakk'a gönül bağlayanlar ise Allah'tan başkasını talep etmezler.²⁹ İbrahim Hakkı zikrettiği bu üç sınıf üzerinden kişiyi değerlendirerek, akıl, kalp, rûh, nefse dâir tanımlamalar ile insanın mânâ boyutunu izâh eder.

İbrahim Hakkı, hayata ait değerleri anlamlı kılan asıl husûsun, insanın kendisini ve Yaratıcı'sını tanımasından geçtiğini vurgular. Ona göre insanın nefsini bilmesi (mârifet-i nefis) afâk ve enfüsün hakikatini idrâk etmesi, yaradılışının niteliklerini anlama gayreti, onu Yaratıcısı'nın efâlini, sıfatlarını, tecellîlerini, ilmini, hikmetini, kemâlini tanımaya (mârifetullâh) ulaştırır. Dolayısıyla Allah'ı tanımanın yolu insanın kendisini tanımasından geçer. Kendisini tanımayan kişi ne kadar âlim olursa olsun, Hakk'ı tam olarak idrâk edemediği için, var olan hiçbir şey onun gözünde anlamlı hâle gelmez. Bu bağlamda insan için ulvî amaç olan tanıma bilinci yani mârifet, aslında muhabbeti de beraberinde getirir. Meselâ güzel bir şiiri okuyan kişi, okuduğunda ya da dinlediğinde onu yazana karşı içinde sevgi saygı hissiyâtı belirir ve müellifi tanıma arzusu kişide oluşur. Dolayısıyla bilmek, sevmek, sevilme hem hayatı anlamlı ve mutlu kılmanın hem de Hakk'a vuslatın en güzel yoludur. Diğer taraftan insan, sûret itibâriyle küçük âlemdir. Onun dışındaki âlem ise büyük âlemdir. Bu bağlamda büyük âlemde ne varsa küçük âlemde de mevcuttur.³⁰ Buradan hareketle anlam arayışına insanın kendisini ve âlemi anlamlandırma sürecinin dâhil edilmesi gerekir. Bilindiği üzere insanın kendini ve âlemi anlama ve anlamlandırması ise kalp, rûh, nefis ve akıl ile yani mânâ boyutu ile gerçekleşir. Bu konuya dâir düşüncelerinin ifadesini İbrahim Hakkı'nın şu şiirinde de görmek mümkündür.

Ey gönül her ne dilerse sende iste sende bul

²⁹ İbrahim Hakkı Erzurûmî, *Cilâü'l-Kulûb Zikrullah: Allah'a Ulaştıran On Esas*, haz. Ferzende İdiz (İstanbul: Hâcegân Yayınları 2012), 20.

³⁰ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, sad. Turgut Ulusoy (İstanbul: Hasankale İbrahim Hakkı Yaşatma Derneği, 1986), 3/175; Erzurumlu İbrahim Hakkı, *İnsanın Yaradılış Mâhiyeti* (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2019), 15.

*Ger saadet mend (mutlu) isen kendinde bul ol dosta yol*³¹

2.1. Kalp

İnsanın mânâ âleminin önemli unsuru olan kalp, rûh ile nefis arasında mücerred nûrânî bir cevherdir. Vücutta ortada bulunan kalp, tasavvufî anlamda mârifet, müşâhade, yakînî bilginin kaynağı olarak, Hakk'ın kuluna tecellî ettiği, kulun ve Rabbin muhabbetinin bulunduğu mânevî latîfedir. Diğer taraftan bu latîfe, dinî hakikatler ve ilâhî sırlar hakkında bilgi edinmenin, anlamının, anlamlandırmanın yoludur. Fakat böyle bir hakîkate vâsıl olabilmesi için kalbin, hevâ ve günâh kirinden arınması şarttır. Çünkü kalp nefisle irtibatı sebebiyle kasvetli ve gerçeği algılamaktan uzâk hâle gelebilmektedir. Etimolojik kökeni itibariyle kalp, değişim ve dönüşüm gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Bu durum kalbin kendine mahsûs değişen özelliğinin bir göstergesidir. Bununla birlikte nefis, rûha bakan cihetiyle imân ve takvânın mahalli olup, bu yönüyle sekînet, itmi'nân ve huzûrun kaynağıdır. Nefsini tezkiye, kalbini tasfiye ile iştilal eden kişi mârifete, irfâna, ilhâma, ledünnî ilme vâsıl olur. İnsan için anlamın kıymeti de aslında burada saklıdır. Diğer taraftan sûfilere göre kalp gözüyle ulaşılan yakîni bilgi, herhangi bir şüpheye yer bırakmayan doğru bilgiyi ihtivâ eder.³²

İbrahim Hakkı kalbi bir ayna olarak tasavvur eder. Âdâb, muhabbet, hürmet, niyet, teveccüh, tevekkül, samimiyet, zikir ve sabır gibi insanın mânâ boyutunu ilgilendiren husûsların kalpte gerçekleştiğini, dolayısıyla kişinin kalbine yönelmesi gerektiğini, dış dünyaya yansıyanların oradan kaynaklandığını vurgular.³³ Diğer taraftan kalbin merkezinin yürek olduğunu, ortasında siyah noktada süveydânın bulunduğunu belirtir. Söz konusu siyah nokta, insanın gönül güneşinin doğuş mahalli olup bu yönüyle o, insan âleminin arşıdır. Küll-i akıl noktasının aynası olan bu mahal cisim, şekil ve renkten uzak bir mâhiyet taşıması hasebiyle oldukça farklı esrâra sahiptir. Bununla birlikte kalbe ait sırlar ancak beşeriyetten

³¹ İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 4/175.

³² Abdurrezak Kâşânî, *Istîlâhâtü's-sûfiyye*, trc. Abdurrezak Tek (Bursa: Bursa Akademî Yayınları, 2014), 83- 348.

³³ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Kalbin Mâhiyeti*, çev. Mazhar Bediroğlu (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2019), 7.

melâike makâmına intikâl ile anlaşılabilir. Öte yandan akl-ı meâd, süveydâ ile irtibatlı olup, aslında bu mahal insanın dâimâ diri kaldığı alanı teşkil eder. Bilindiği üzere insan, uyuduğunda bedenî hisleri etkisiz hâle gelir. İnsandaki hayvânî rûh uyusa da bu nokta uyumaz. Ayrıca insanda fikirleriyle fiillere tesir eden de budur. Süveydâya taalluk eden bu sahâ insanın mânâ cihetinin hakîkati ve özüdür denilebilir.³⁴ Bununla birlikte o, ulvî ve süflî âlemin bütünü temsil eder. Nasıl ki, her meyvenin çekirdeğinde bağlı olduğu ağaç, toplu hâlde bulunuyor ise, insandaki hem gayb hem de şehâdet âlemine dönük mahalde nâmütenâhî esrârı ile kâinâtın özeti mevcuttur.³⁵ Böyle bir esrâra ancak mânâ âleminde hakîkate doğan insan vâsıl olabilir. Bilindiği üzere birinci doğuş ana rahminden dünyaya gelme ile ikinci doğuş ise nefsânî bulanıklıktan tamamen arınma ile hâsıl olur.³⁶ Diğer taraftan kalbe âid önemli kavramlardan süveydâ, bir yüzü parlak diğer yüzü siyah ayna gibidir. Gazap, şehvet ve ihtirasları sebebiyle bazı kimselerin aynaları bulanık iken mezkûr vasıfları taşımayanların gönül aynaları parlak olabilmektedir. Bu bağlamda İbrahim Hakkı'ya göre kalp aynasının parlaklığı Kur'ân ve sünnete ittibâ, üns, sabır, rızâ, ilim, hilm, iffet, zikir, fikir, zühd ve takvâ ile gerçekleşir.³⁷

Anlaşıldığı üzere kalbin mânâ boyutu insan için oldukça büyük öneme sahiptir. Dolayısıyla kalp, dış görünüşü bakımından her ne kadar et parçasından ibâret olsa da içsel kısmı ile ilâhî niteliklidir. Mârifetin, muhabbetin, haşyetin, takvânın, imânın mahalli olması hasebiyle kalp, kıymetlidir ve Hakk'ın nazargâhıdır. Hakk'ın huzûrundaki bu ulvî konumu kalbi, bedenın sultanı yapar. Hassasiyeti nedeniyle kalbin maddî mânevî açıdan sağlıklı olması ve her türlü olumsuzluktan arındırılması, bedeni de sıhhatli kılar. Diğer taraftan sâfiyetine göre gâfilin kalbi dünya ile ârifin kalbi ise Hak ile irtibatlıdır. Allah ile bağlantılı kalbin, Hakk'ın esmâsının tecellî mahalli olması bakımından "kalbin Hak ile kalıbın halk ile olsun." denilmiştir. Çünkü beden duyu organlarıyla görüneni, kalp ise

³⁴ İbrahim Hakkı, *Kalbin Mâhiyeti*, 118-119.

³⁵ İbrahim Hakkı, *Kalbin Mâhiyeti*, 120.

³⁶ İbrahim Hakkı, *Kalbin Mâhiyeti*, 127.

³⁷ İbrahim Hakkı, *Kalbin Mâhiyeti*, 122.

görünmeyen âlemi idrâk eder.³⁸ Öte yandan ilim, amel, zühd, takvâ, gibi hasletlerle kalbin sâfiyet kazanması şarttır. Çünkü kalp ne kadar temiz olursa ilâhî esrâr o kadar onda tecelli eder. Kalbin sâfiyeti ise ilim, iffet, taât gibi mânevî birikimle gerçekleşir. Bu sıfatlara hâiz kalp, sadece Allah'a âid olduğu için O'ndan başkası oraya giremez.³⁹

Bahse konu olduğu üzere kalbin hem şehâdet hem de gayb âlemi ile irtibatı söz konusudur. Kalbin dış âlemle bağlantısı beş duyu organı vasıtasıyla gerçekleşir. Eğer insan gayb âlemi ile bağını keser ve sadece şehâdet âlemine yönelirse, hayvânî nefis devreye girer. Böyle bir kişi yalnızca yemeye, içmeye, uykuya, şehvete önem vermesi hasebiyle cehâlet ve gaflet içinde ne yapacağını bilemez hâle gelir ve mânâsız, faydasız gidişâtın peşine düşer. Diğer taraftan mânâ âlemine yönelen insanın ise her iki âlemle irtibatı daha düzenli bir hâldedir. Çünkü mânâ âlemine yönelen kimse, hayvâniyyet niteliklerini bırakarak melekîyyet vasıflarına ulaşır. Öfke, şehvet, kibir gibi her iki âlem için de sıkıntılı olan huylarından arınan kişi, aslında her iki âlemi de dengeli yaşar. Öte yandan insan, bünyesindeki hayvânî nefis unsurları olan öfke ve şehvetiyle imtihan hâindedir. Kemâl mertebelerde ilerlemek isteyen kimse ancak hayvânî nefse âid vasıfları terbiye ile buna vâsıl olabilir. Halîfelik ve emâneti taşıma rütbesini insan, üstlendiği bu ağır yükü ile almıştır.⁴⁰ Öte yandan Hakk'ın emrine sâdık nefis, insânî nefis özelliği taşırken, öfke ve şehvetine mağlûb olan nefis ise insan sûretindedir fakat hayvânî niteliklere hâizdir. Dolayısıyla öfke ve şehvetinden arınan insan, ancak dünya ve âhîret saadetine vâsıl olabilir.⁴¹ Bununla birlikte sadece Hakk'a teslim olan nefsânî kötülüklerden emin kimsede öfke, kaygı hâli vukû bulmaz.⁴² İbrahim Hakkı'ya göre kalbî ahvâle göre, mânâ yolunun başındakilerin havf ve recâ, orta derecede olanların kabz ve bast, kâmil nitelikteki

³⁸ İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 1/ 79.

³⁹ İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 1/ 82.

⁴⁰ "Biz emaneti göklere, yerlere ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmekten çekindiler. (Onun sorumluluğundan korktular) Onu insan yükledi. Doğrusu o çok zalim ve cahildir." el-Ahzâb 33/72.

⁴¹ İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 2/ 69-70.

⁴² İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 2/ 72.

insanların heybet ve üns, celâl ve cemâl ise halîfe istidâdındakilerin özelliğidir.⁴³

Kalbin, rûh ve beden ile irtibatlı olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda rûh latîf iken beden kesîf niteliktedir. Nefs ise mânâ âleminden inen sâf rûh ile topraktan yaratılan beden arasında bir nevi vâsita mâhiyetindedir. Rûhun nefis ile irtibat kurma hâli, kalp ya da nefis-i nâtika olarak tanımlanır. Hem şehâdet hem de gayb âlemine dönük olan kalbin etrafı, bedenî nimetler ve nefsânî şehvetler ile çevrilidir. Bu durumda kalp, kendisini kuşatan Allah'ın muhabbeti ile değil de etrafını çevreleyenler ile örtülürse nefis-i emmâre vasfına hâiz olur. Bu nitelikteki kalpte kin, şehvet, öfke, kibir, riyâ gibi hasletler ortaya çıkar. Böyle bir nefsin etkisi altındaki kalp, sahibini dünya ve âhirette zelil eder. Çünkü kalbe yakışan bedenî âmiri konumunda olmasıdır. Kalp, nefsten emir alıp, onun döngüsüne girdiğinde Allah ile kul arasındaki perdeler de artar. Bahsi geçen kötü vasıflar kalpten silindiğinde ancak söz konusu perdeler kalkar ve Hakk'ın muhabbeti kalbe dâhil olur. Hadîs-i kudsî'de "Ben yere, göğe sığmadım; fakat mü'min kulunun kalbine sığımdım."⁴⁴ şeklinde buyurulan mânânın hakîkati bu hâlin izâhı gibidir.⁴⁵

Tasavvufun hem teorik hem pratik boyutunda kalbi, nefsin tahakkümünden arındırmaya büyük önem verilmiştir. İstenmeyen vasıfların kalpten boşaltılmasına tahallî, mânâ güzellikleriyle onu süslemeye tehallî denilmiş ve bahsi geçen süreçlerle kalbin ilâhî tecellîlerle buluşturulması hedeflenmiştir. Bu mânâda İbrahim Hakkı kalbi, güzel vasıflarla süslemeye yarayan şu on esas üzerinde durmuştur: Bunlardan birincisi Allah sevgisidir. Sevgi yani muhabbet, Allah'a âit bir sıfat olması hasebiyle Cenâb-ı Hak kullarını ezelde sevmiştir. Bu bağlamda kulun Allah'ı sevmesi O'nun ezeli muhabbetinin yansımasıdır. Böyle bir muhabbetin kalpte yer bulması için O'nun dışındaki sevgilerin o ulvî mahalde olmaması icâb eder. Çünkü muhabbet sadece Allah'a âid bir cevherdir. Dolayısıyla kul birini sevecekse, O'nun rızası dâhilinde sevmeli, yani tüm sevgiler O'nun rızâsında birleşmelidir. İkincisi Allah

⁴³ İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 2/ 86.

⁴⁴ İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ* (Beyrut: b.y, 1993) 2/ 99.

⁴⁵ İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 2/43.

Teâlâ'ya kalben yönelme teveccüh hâlidir. Dünya ve âhirete âit arzuların vazgeçen, Hakk'a ittibâ eden kimse, kalp evini gafletten temizlemiş ve O'na yönelmiş olur. Hakk'ın kuluna baktığı mahal olması hasebiyle tâlib, kalbini asla ihmâl etmemelidir.⁴⁶ Üçüncüsü Allah'ın fiillerinin tevhdî'dir. Kişi, kalp evini her türlü şirkten tamamen arındırdığında tevhd ile süslenmiş olur. Bu da her an zikir hâlinde olma, daima edebi muhafaza ile gerçekleşir.⁴⁷ Dördüncüsü kalben Allah'a tam tevekkül hâlidir. Tevekkül ehli kimsenin kalbi, vehim ve korkulardan emin olur. Bunun gerçekleşmesi için kişi, Hakk'a itimatsızlıktan sakınmalı, evlat, makâm, servet vs. güvenmemelidir; çünkü bunlar da Allah'ın verdikleridir. Beşincisi tüm işlerin idâresini Allah'a havâle etme hâli tefvîz'dir. Geleceğin sahibi Allah olduğuna göre, her şey O'nun takdiriyle gerçekleştiğine göre kul, plan ve işlerinin âkıbetini O'na bırakmalıdır. Bu durum kalbe sekînet verir. Altıncısı belâya sabırdır.⁴⁸ Kul, başına gelen musîbete şikâyetten sakınmalı, bunun yerine sabır ve hilm ile süslenmelidir. Aslında nefsini düşman, Allah'ı dost kabul eden kişi, pek çok sıkıntının üstesinden gelebilir. Yedincisi Allah'ın hükmüne razı olmaktır. Allah'ın tüm efâlinde kalben râzî kimse kahrının tecellîlerini bile lütuf vesilesi görür. Sekizincisi Allah'ın azameti karşısında tevazu hâlidir. Kul, kalp evini kibirden tamamen arındırdığında hem Hak hem de halk nezdindeki mütevazılığı korur. Dokuzuncusu Allah'ın mülkünde fakr ehli olmaktır. Bilindiği üzere mal, mülk, evlat vs. hepsi Allah'ındır. Aslında bunlar kula yük ve emanet olarak verilmiştir. Bu bağlamda emaneti kalben sahibine bırakan kişi, böyle bir yükten kurtulmuş olur. Onuncusu ise bekâullahta fenâ hâlidir. Kul, kalp evinde Allah'tan başkasını hakîkî vücud olarak görmemeli, aynı zamanda kendi mecâzî varlığından vazgeçmek sûretiyle O'nda bakî kalabilmelidir.

⁴⁶ İbrahim Hakkı, *Cilâü'l-Kulûb*, 21-26, 56.

⁴⁷ Avnikli Molla Halil, *Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretlerinden Nasihatler*, sad. Ali Sözer (İstanbul: Şadırvan Yayınları, 2013), 31.

⁴⁸ Sûfîlerden Sehl b. Abdullah Tüsterî, sabrı, "Allah Teâlâ'dan bir çıkış kapısı açmasını beklemektir." şeklinde tarif etmiş, aynı zamanda sabrın temizleyici olma niteliğinden bahsetmiştir. Ona göre belâ ve musîbete sabreden insan aynı zamanda günah kirinden de temizlenmektedir. Ebûbekir Kelâbâzî, *Ta'aruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul Dergâh Yayınları, 1992), 143-144.

Çünkü nefsinden fânî kişi, ancak Allah ile bekâ hâlini yakalayabilir.⁴⁹ İbrahim Hakkı'nın şiirinde bu mevzuya dair ifadesi şöyledir:

Mevlâ ile sulh eden gönül şâd oldu
Mahlûkâtına şefkatiyle mu'tâd oldu
Her emrine hoş mutî' oldu
*Pes iki cihân gamından âzâd oldu*⁵⁰

Hayatın anlamı öncelikle kalbî açıdan huzûrlu olmayla mümkündür. Kalbine yönelen, onu arındıran kimse iç âleminde mutludur ve bu huzûr bedene de yansır. Malûm olduğu üzere kalp, Hakk ile buluştuğunda sekînet hâli kazanır. Aynı şekilde her organ hissettiği güzellikle mutlu olur. Kulak güzel sestem, göz güzeli görmekten, dil hoşlandığı yiyecekten mesut olduğu gibi kalp de Allah'ı sevmeye, bilme, zikretme, O'nunla irtibat ile huzûr bulur. Diğer taraftan maddî lezzetler sınırlı ve fânî olup ölümle biterken, mânâvî lezzetler ise sınırsızdır ve ebedîdir.⁵¹ İbrahim Hakkı, bâkî olana meyli konusunda kalbin ıslâh edilmesinin gereğine değinir. Ona göre kalp, hükmü geçerli sultân gibidir. Bedenin uzuvları bu sultâna tâbi olup, âdetâ onun hizmetçisi konumundadır. Dolayısıyla bedenin üzerinde ağırlığı olan bu sultâna dikkat edilmeli, ona herhangi bir kötülük bulaştırmamak için gereken hassâsiyet gösterilmelidir.⁵² Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere insanın hayatını anlamlandırması, huzûrunun temini öncelikle kalple başlar. Bu bağlamda kalben mutlu bireyler, tüm cemiyete de bunu sirâyet ettirir.

2.2. Akıl

İnsanın anlam haritasının teşekkülünde kalp kadar onu idare eden aklın da büyük görev ve fonksiyonu vardır. Bu meyânda insanın mânâ boyutunu ihtivâ eden ikinci önemli husûs akıldır. İbrahim Hakkı sâdık dost, hikmet, nûr, basîret, ibret kaynağı, iyi bir nasihatçi, iki cihân saadetinin sermâyesi gibi tanımlamalarla akli tarif eder. Sağlığı yerinde olan akli fonksiyonlar, iyi ve kötüyü ayırt eder, şüphelilere meyletmekten

⁴⁹ İbrahim Hakkı, *Cilâü'l-Kulûb*, 58-70.

⁵⁰ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Dîvân*, haz. M. Kayahan Özgül (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 421.

⁵¹ İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 1/ 86.

⁵² İbrahim Hakkı, *Kalbin Mâhiyeti*, 117.

insanı korur. Aklî sıhhatin alâmeti ise kişinin hakîkatin peşinde güzel ahlâk sahibi olmasıdır. Nitekim İbrahim Hakkı, akıl ile ahlâk arasında irtibat kurarak akıllı insanın ahlâkî vasıfta olduğunu vurgular. Kaynağı itibâriyle akıl ve kalp melekût âleminde olması hasebiyle nûrânî ve ulvî bir mâhiyet arz ederken, beden ve nefis mülk, âlemi ile ilişkili olduğu için zulmânî, suflî niteliğe hâzidir.⁵³

Âriflere göre rûh, nefis ve beden olmak üzere insan üç mânâdan mürekkep bir varlıktır. Bunlardan her birinin kendine mahsûs vasfı ve mâhiyeti bulunur. Rûhun akıl, nefsin hevâ, beden ise his sıfatı söz konusudur. Ulvî ve suflî vasıfları ile insan, bünyesinde her iki âlemden nûmune taşır. Hava, toprak, su, ateş yani dört unsur onun bu cihândan taşıdığı alâmet iken, âhiret âleminin nişânı cennet, cehennem ve arasattır. Bu bağlamda letâfet yönüyle rûh cennet makâmında, türlü sıkıntıya sebep olması dolayısıyla nefis cehennem mevkiinde, beden ise arasat mahalli kabul edilmiştir. Cennet Hakk'ın rızasının, cehennem ise gazabının eseridir. Cennetin dünyadaki örneği rûhtur. Cehennemin dünyadaki misâli nefstir. Rûhun idâresi akıl ile nefsin idaresi hevâ ile olur. Denilebilir ki rûhu akıl, nefsi hevâ yönetir.⁵⁴ Nitekim Kur'ân-ı Kerîm "*Nefsini ilâh edineni gördün mü?*"⁵⁵ âyeti nefsin felâketine işâret eder. Nefsten Hakk'a rücu istiğfâr, riyâzet, muhabbet ile gerçekleşir. Bütün bunlarla birlikte genel olarak iyi huyla ilgili vasıflara kalbin ve rûhun, kötü huyla ilgili vasıflara ise nefsin mahal olduğu düşünülür.⁵⁶ Tüm bunların sevk ve idaresini kişi, aklî kâbiliyeti ile yürütür.

İbrahim Hakkı akıl ve rûh arasındaki irtibat çerçevesinde aklın, insan rûhunun iç kısmı olduğunu belirtir. Aklın, rûh ile olan bağı Rabbânî cevher özelliğinin bir göstergesidir. Bu ulvî vasfı ile o, Hak ve bâtılı birbirinden ayırt edebilme yetisine sahiptir.⁵⁷ Bununla birlikte İbrahim Hakkı küllî akıldan söz eder. Ona göre küllî akıl, her şeyden ve herkesten

⁵³ İbrahim Hakkı, *Kalbin Mâhiyeti*, 104-105.

⁵⁴ Ali b. Osman Cüllâbî Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 262.

⁵⁵ el-Câsiye 45/23.

⁵⁶ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 181.

⁵⁷ İbrahim Hakkı, *Kalbin Mâhiyeti*, 106.

en faziletli, Allah'a en sevgili, en yakın olandır. Hakk'a en yakın olma yönüyle o, bütün cihânın dayanağı, insanlığın rûhunun başlangıcıdır ve insan onunla Allah'ı tanır. Küllî akıl vasıtasıyla Hakk'ı tanıma istidâdı kazandığı için o, bütün varlıklar içinde en şerefli kabul edilmiştir. O, iki cihânın gayesi, kâinâtın hülâsası, âlemin göz bebeği Muhammedî nûrdur. Öte yandan bu ilk akıldan, âlemin cüzlerinin her biri istidâdı kadarıyla nasiplenir. Varlık dairesi onunla tamamlanarak kemâlat kazanır. İnsan rûhu bu rûhtan inerek⁵⁸ varlık mertebelerine dâhil olur. İbrahim Hakkı, bahsi geçen mevzûya Kur'ân-ı Kerîm'de "Allah göklerin ve yerlerin nûrudur. Onun nûrunun misâli içinde kandil bulunan bir kandilliktir."⁵⁹ âyeti ile işâret edildiğini söyler. Bütün bunlarla birlikte Hakk'ın cemâl nûrunun mazharı olması hasebiyle o, her an iki cihâna feyiz verir. Nasıl ki güneş yaratıldığından beri sürekli aydınlatıyor, enerjisinden herhangi bir şey kaybetmiyorsa, onun nûru da sürekli parlamaktadır, zevalsiz ve noksansızdır.⁶⁰ İbrahim Hakkı akıl kavramı etrafında "Küllî akıl ki, izâfî rûhdur. Muhammedî nûr ve İlâhî aşktır"⁶¹ ifadesiyle hem Muhammedî nûrdan hem de insanın hakkı bâtılı, iyiyi kötüyü ayırt edebildiği yetisinden bahseder. Bu noktadan hareketle denilebilir ki, insanın hayatı anlamlandırmasında, Muhammedî nûr'dan nasiplenmiş sağlıklı bir aklın büyük önemi vardır.

2.3. Rûh

İnsanın mânâ boyutunun bir başka önemli unsuru rûhtur. Ehl-i sünnet âlimleri rûh konusunda ihtilâf etmişlerdir. Bu konuda bazıları rûh için cân ve hayât derken, bazıları da onun, beden kalıbına tevdi' edilen varlık olduğunu dile getirmiştir.⁶² Her şeyden evvel rûh, Rabbânî latîfedir.

⁵⁸ İbrahim Hakkı, diğer ârifler gibi nüzûl nazariyesiyle her bir unsurun lâhut âleminden ceberut, oradan melekût ve rûhlar âlemine oradan da nâsut yani cisimler âlemine indiğini söyler. Bu bağlamda nâsut âlemine, şehâdet, mülk zâhir, oluş ve bozuluş, dünya âlemi gibi isimler verilir. Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Kalbin Mâhiyeti*, 124.

⁵⁹ en-Nûr 24/35.

⁶⁰ İbrahim Hakkı, *Kalbin Mâhiyeti*, 112.

⁶¹ İbrahim Hakkı, *Kalbin Mâhiyeti*, 110.

⁶² Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 182.

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Âdem ile ilgili olarak “*Ona rûhumdan üfledim*”⁶³ buyuran Allah Teâlâ, rûhu kendisine izâfe etmiştir.

Rûhun varlığı inkâr edilmez gerçek olmakla birlikte, aklen izâhı tam olarak yapılmamıştır. Keyfiyeti sadece Hak katında malûm olduğu için, tasavvufta rûhun mâhiyetine dâir yorumlar bahis konusu edilmemiştir. Nitekim sûfilere Abdullah Nebâcî “Rûh, hisle bilinemeyecek kadar latîf ve dokunulamayacak kadar büyüktür. Bu durumda ‘rûh mevcuttur’ ifadesinden başka bir şey söylenemez.” demiştir. “*Sizi yarattık, sonra size şekil verdik.*”⁶⁴ âyetindeki birinci ifadede sûfiler rûhların, ikinci ifâde ile bedenlerin kastedildiği anlayışından yola çıkarak rûhların bedenlerden evvel yaratıldığını dile getirmiştir.⁶⁵

Rûha dâir görüş beyân edenlerden bazısı rûhun araz ve cevher, diğer bazısı ise onun bedeni canlı kılan mânâ olduğunu belirtmiştir. Bilindiği üzere insan, rûhu ile diridir. Rûh, bedene tevdi edilmiş olmakla birlikte beden gibi kesîf değildir. Diğer taraftan yaratılan tüm varlıklar gibi rûh da Hakk'ın emriyle var olmuştur. “*Sana rûh hakkında sorarlar. De ki: Rûh, Rabbimin emrindedir ve size pek az bilgi verilmiştir.*”⁶⁶ âyeti rûhun bu özelliğine işaret etmektedir. Öte yandan Allah, bedeni yaratmış onun hayatını rûha havâle etmiştir.⁶⁷ Denilmiştir ki, rûh öyle bir latîfedir ki o, bedende bulunduğu sürece Allah onun mahalli olan bedene hayat var eder.⁶⁸

Sûfiler, rûhun bedene hayat vermesinin yanı sıra kalbi aydınlatan fonksiyonunun olduğu kanaatinde. Nitekim Vâsîti, biri yaratıklara can veren diğeri kalbi aydınlatan olmak üzere rûhun iki kısmından bahseder. Bu bağlamda “*İşte böylece sana da emrimizle rûhu vahyettik.*”⁶⁹ âyetinde kalpleri aydınlatan rûha işaret edildiği söylenir.⁷⁰ Diğer taraftan sûfiler

⁶³ el-Hicr 15/29.

⁶⁴ el-A'râf 7/11.

⁶⁵ Kelâbâzî, *Ta'aruf*, 99.

⁶⁶ el-İsrâ 17/85.

⁶⁷ Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 323-324,333.

⁶⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 182.

⁶⁹ eş-Şûrâ 42/52.

⁷⁰ Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*, haz. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: yy., 1996), 225.

sevâb ve cezânın hem bedene hem de rûha beraberce taalluk edeceği düşüncesindedir. Çünkü taat veya günah rûh ve beden birlikteliğinde zuhûr eder. Dolayısıyla rûh ve beden bir arada olmadığında cezâ veya mükâfâtın verilmesi uygun düşmez demişlerdir. Bununla birlikte sûfîler, rûhların tenâsühüne yani rûhun bir bedenden diğerine intikâli düşüncesine karşı çıkmıştır.⁷¹ İnsânî ve hayvânî yönüyle rûhu kısımlara ayıran İbrahim Hakkı'ya göre hayvânî rûh, kalbe hâkim olduğunda, nefsânîlik ciheti insanda ağırlık kazanır. Ayrıca hayvânî rûh mülk âlemi ile irtibatlı olduğu için âhiretten ziyâde dünya hayatına eğilimlidir. Öte yandan insânî rûhu gâlip kişi ise kemâlat ehli özelliğiyle ulvî olanı sever. Çünkü insânî rûh melekût âleminden olup aslına dönmek ister.⁷²

Varlık âleminin göz bebeği olan insan, bedeniyle küçük âlemi, rûhuyla büyük âlemi temsil eder. İnsanın âlem olarak tanımlanmasının sebebi ise âlemdeki her şeyin bir benzerinin insanda bulunuyor olmasından kaynaklanır. Bu anlamda insanın, büyük âlemden benzerlikler taşıdığını belirtmek için İbrahim Hakkı, dört mevsime insanın dişleri, berzâh âlemine insanın hatıraları, melekût âlemine insanın gönül ve rûhu, dağlara kemikler, ağaçlara misâl saçlar, yerde zelzele, insanda titreme gibi daha pek çok örneği dile getirir.⁷³ Ona göre organlar cisimler âlemine benzediği gibi, rûhun evsâfı da Hakk'ın esmâsına benzer. Meselâ Hakk'ın diri olması, işitmesi, görmesi, dilemesi gibi nitelikler insanda da vardır. Fakat Hak Teâlâ bedenden münezzeh iken, insan bu vasıfları elde edebilmek için bedene ihtiyaç duyar. Allah kâinâta tasarruf ettiği gibi insanın rûhu da bedene tasarruf eder. Âlemin varlığı, Allah'a bağlı olduğu gibi bedeninin varlığı da insanın rûhuna bağlıdır. Rûhun mâhiyeti anlaşılamadığı gibi Allah'ın da zâtına âit mâhiyeti bilinemez. Vücut bozulur, parçalanır fakat onu idare eden rûh parçalanmaz. Eğer rûh mânâ zenginliklerinden mahrûm bırakılırsa nefsin hevâ ve istekleri rûhu işgâl eder.⁷⁴ İbrahim Hakkı'ya göre insan, maddesi toprak olan bedeninden ziyâde tertemiz rûhuna yönelmelidir. Rûhu cihetiyle insana

⁷¹ Tûsî, *el-Lüma'*, 226.

⁷² İbrahim Hakkı, *Rûhun Mâhiyeti*, 114-115.

⁷³ İbrahim Hakkı, *Rûhun Mâhiyeti*, (İstanbul: Ehil Yayınları, 2019), 12-13.

⁷⁴ İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 1/ 47, 49.

değer atfedildiği için o, âlemin hülâsâsı, kâinâtın zübdesi, cihân ağacının meyvesi gibidir.⁷⁵ Bu ulvî yönüyle Rabbânî emir âleminde olan insânî rûh, kalpten bütün uzuvlara kadar tasarruf sahibidir. Bir başka ifadeyle rûh; zamandan, mekândan, kemmiyyetten keyfiyyetten uzak olup şekil, renk, bölünme gibi nitelikler ihtivâ etmez. İlâhî emir âlemiyle irtibatlı rûhun nüzulü kalp olup, hakikatini akıl idrâk edemez.⁷⁶

İbrahim Hakkı rûh ve bedenden müteşekkil insanın rûhî cihetinin değişmezliğinden, bedeninin değişen döngülerinden bahseder. Beden değiştiği hâlde, ulvî âlemde intikâli hasebiyle rûh daima aynı kalır. Beden, kevn ve fesâd (oluş ve bozulma) âleminin bir cüzüdür. Bedenin ölümü, toprağa verilmesiyle cüzün külle dönüşümü gerçekleşir.⁷⁷ Ulvî âlemde bozulma olmadığından onun cüz'ü konumdaki rûh da bu âlem üzeredir. Diğer taraftan suflî âlem bozulma eksenli yaratıldığından beden de bu şekilde olup, cüz bütüne, bütün de cüz'e meyleder niteliktedir.⁷⁸ Bu noktadan hareketle emir âleminde olan rabbânî latife niteliğindeki rûh mânen yücelip, insânî rûh bundan mahrum kalırsa hâyvânî rûh konumdadır. Dolayısıyla insan, “ona rûhumdan üfledim”⁷⁹ buyuran Hak Teâlâ ile rûhen irtibat kurması durumunda hayatın anlamının sınırsız zenginliklerine vâsıl olur.

Bu bağlamda maddenin ötesinde mânâ yönünü keşfetmesi, yaşamın anlamını sorgulaması, ahlâkî ve vicdânî olana meyiletmesi, düşünceleri üst boyutta inşâ etmesi, biyolojik canlı olmayı sağlayan unsur olması, ilâhî nitelikte nûrânî varlığının bulunması, mâhiyetinin bilinmemesi gibi daha pek çok vasfı ile rûh, insanın hayatı anlamlandırmasında ulvî konuma hâizdir.

2.4. Nefs

İnsanın hayatı anlamlandırmasındaki önemli faktörlerden biri de nefstir. Nefsi tanımak, insanın kendisini hatta Rabbini tanımayı ifade eder. Sûfîler genelde nefis ile insanın kötü hüvy ve vasıflarını dile getirmiştir.

⁷⁵ İbrahim Hakkı, *Rûhun Mâhiyeti*, 135.

⁷⁶ İbrahim Hakkı, *Rûhun Mâhiyeti*, 39.

⁷⁷ İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 1/ 35.

⁷⁸ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *İnsanın Yaratılış Mâhiyeti* (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2019), 25.

⁷⁹ el- Hicr 15/29.

Tasavvufî düşüncede kibir, gazap, haset gibi süflî ve behimî huyların kaynağı nefis olarak gösterilmiş, bunun tedricî metoduyla veyâ zıddıyla terbiye edilerek, yerine makbûl huylar yerleştirilmesi gayesi güdülmüştür. Diğer taraftan tedricî metoduyla nefsi terbiye ameliyesinin onu aç, susuz ve uykusuz bırakmak gibi yöntemlerden daha tesirli olduğu dile getirilmiştir.⁸⁰

Tasavvuf tarihinde ilk dönemden itibaren nefse dikkat çekilmiş, tehlikelerine karşı uyarılar yapılmış, terbiyesi noktasında tavsiyelerde bulunulmuştur. Bu bağlamda sûfiler, nefis ve rûhu, bedene tevdî edilen latife olarak izâh etmişlerdir. Nasıl kulak duyma, göz görme, dil tatma mahalli ise nefis şerrin, rûh ise hayrın mahalli görülmüştür. Kibir, hased, cimrilik, öfke, kin gibi hem şer'an hem de aklen makbûl sayılmayan nefis kaynaklı huyların mücâhade ve riyâzet ile arındırılması tavsiye edilmiştir. Söz konusu husûslar insanın iç âleminde saklı olması hasebiyle bunlardan arınmak kolay değildir. Bu bağlamda insanın mânevî cihetini her an meşgul eden nefse muvâfakat kulu helâke, onu terbiye iki cihan selâmetine vesile kabul edilmiştir.⁸¹ Diğer taraftan nefis, ancak sükûnet hâlinde rahat eder. Sükûnet bulan nefis Allah'a karşı mahcûbiyet hisseder. Hareketliliği seçen nefis ise karşılaştığı çeşitli imtihanlarla bir süre sonra Hakk'ın emrine muhâlif davranmaya başlar. Nefsin muhâlif sıfatları ise hataya meyil ve açgözlülük olarak kendini gösterir. Hataya meyil cehaletten, açgözlülük hırstan kaynaklanır. Bu durumda nefse hâkim olmak için muhâsebe ve murâkabeyi bırakmamak yani her an onu hesaba çekmek ve gözetlemek gerekir.⁸²

İbrahim Hakkı nefsi, mârifet üzerinden değerlendirir. Ona göre insan, mârifetullâh ehli olma gayesi taşımalıdır. Böyle ulvî bir hedefe ulaşma ise nefsin tanınmasıyla gerçekleşir. Bu bağlamda Kur'ân ve sünnette insana kendisini tanımanın yolları gösterilir. İnsanın kendisine yönelmesi, onu aynı zamanda Hakk'ı tanımaya ve Rabbe muhabbete

⁸⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 181.

⁸¹ Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 258-260.

⁸² Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, trc. Muharren Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 292-293, 298.

götürür.⁸³ Öte yandan Allah'a âid, nefse dâir, ihtiyaç hâlinde hâsıl olan bilgi olmak üzere bilgiyi üçe ayıran⁸⁴ İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*'de nefsin mertebelerini, seyrini, ahvâlini, faziletini, sebebini, niteliklerini, esrârını detaylı olarak açıklar. Nefs mertebelerine dâir izâh ve tanımlamaları âyet ve hadîs-i şerifleri kaynak göstererek zikreder. Bununla birlikte ana rahminden dünyaya gelen her çocuğun tabîî, bitkisel, hayvânî ve insânî nefis olmak üzere dört nefis türü ile geldiğini söyler.⁸⁵ Tabîî nefis, vücudun cüzlerini koruyarak birliğini temin ederken nebatî nefis, bedenin biyolojik büyümesini üstelenir. Hayvanî nefis duyuların ve hareketlerin kuvvet kaynağını oluştururken, insânî nefis (nefs-i nâtika) ise bireyin mânevî varlığını teşkil eder.⁸⁶

İbrahim Hakkı'ya göre sonsuz feyiz ve ilâhî nûr, ehâdiyet mertebesinden akıl, nefis, felek, tabiat, unsur, toprağa inerek, bereket hâsıl olur ki, buna mebd'e (başlangıç) iniş kavisi denilir. Sonsuz nûrun topraktan maden, bitki, hayvan, insan, ondan da kâmil insana, Cenâb-ı Hakk'a yükselinceye kadar "Her şey aslına rücu' eder." prensibi gereği meâda dönüş yapması, yükseliş kavisi olarak tanımlanır.⁸⁷ Öte yandan hayvânî nefis beden ve madde ile irtibatlı iken, insânî nefsin (nâtık nefsin) maddeden gayrı özelliği vardır. Eğer nefis-i nâtika, hayvânî nefsin her dediğini yaparak onun hükmü altına girerse, buna nefis-i emmâre denir. Bir taraftan Hakk'a bağlılığını sürdürürken, diğer taraftan nefsin şehvetlerine tâbi olursa levvâme nefis şeklinde tanımlanır. Eğer nefis, Hak ile tatmin olursa mutmainne, bütün makâmları bırakarak sadece Hak'da fâni olursa razıyye, kemâlat yolunda ilerleyip, Allah'ın katında makbûl bir kul olursa nefis-i kâmile ile isimlendirilir.⁸⁸

Nitelikleri itibariyle ve hayatı insan için anlamsız hâle getirmesiyle nefis-i emmâre; cehâlet, cimrilik, hırs, kibir, şehvet, kıskançlık, incitmek,

⁸³ İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 1/32.

⁸⁴ İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 3/2.

⁸⁵ İbrahim Hakkı, *İnsanın Yaratılış Mâhiyeti*, 153.

⁸⁶ Hayrani Altıntaş, *Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Tasavvuf* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2018), 148.

⁸⁷ İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 3/ 21.

⁸⁸ İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 2/41-42.

azarlamak kısacası kötü ahlâka⁸⁹ sahip olmak gibi özelliklerle ortaya çıkar. Özü itibariyle iyi olan nefis, dünyaya meylettği için hayvânî nefsin hâkmiyeti altına girer ki, bu durumdan onu kurtarmak gerekir.⁹⁰ Böyle bir gayret sarf edildiğinde nefis, kötü gidişâttan memnun kalmamaya, kendini levmetmeye, kınamaya başlar ki, buna nefis-i levvâme denir. Bu aşamada nefis sıfatları ile hakkı hak, bâtlı bâtil olarak görür.⁹¹ Bunun üst mertebesi Allah'ın kusur ve takvâsını bildirdiği nefis-i mülheme'dir. Bu durum kişilerde cömertlik, kanaat, tevazu, sabır gibi vasıflarla kendini gösterir.⁹² Üzüntü ve kederin Allah ile dindiği sadece O'nunla tatmin olan nefis ise mütmainne'dir. Kalbin inşirâhu ve şükretme gibi sıfatlar, bu nefsin belirgin özelliğidir.⁹³ Kemâlâta ulaşan nefis ise nefis-i raziyye'dir. Bu bağlamda Allah'ta fenâ hâlini tecrübe eden böyle bir nefis, sadece vuslat makâmına nâil olur.⁹⁴ Bunun üst mertebesinde, beşerî niteliklerden sıyrılan ve Allah'ın râzı olduğu merziyye vardır.⁹⁵

İbrahim Hakkı nefis mertebelerinde ilerleme kaydedebilmek için her makâma mahsûs isimin zikri ile meşgul olmayı, günah ve kusurlardan izâleyi, devamlı riyâzet ve mücâhade hâlinde bulunmayı tavsiye eder. Bahsi geçen husûslarda muvaffâkiyet için az yeme, az uyuma, az konuşma, halvet, zikir ve Allah'ın azametini düşünmenin önemine değinir. Ona göre ifrat ve tefrite kaçmadan bu altı esâsı hakkıyla îfâ eden kişi, hayatına yeni pencere açmış olur.⁹⁶ Netice itibariyle nefsin inceliklerini tanımak, nefis kaynaklı sıkıntıların vukûunda onunla hesaplaşmak kemâlât yolunda ilerlemek isteyen kişiyi hem mânâ mertebelerinde fazilet sahibi yapar hem de nefsin helâkenden korur. Dünya ve ukbâ hayatının anlam ve huzûru da bu noktada başlar. İbrahim Hakkı bu durumu şu veciz ifadesiyle dile getirir:

⁸⁹ Altıntaş, *Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Tasavvuf*, 155.

⁹⁰ İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 2/ 53.

⁹¹ Altıntaş, *Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Tasavvuf*, 160-161.

⁹² Altıntaş, *Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Tasavvuf*, 171-172.

⁹³ Altıntaş, *Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Tasavvuf*, 184.

⁹⁴ Altıntaş, *Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Tasavvuf*, 198-199.

⁹⁵ Altıntaş, *Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Tasavvuf*, 203.

⁹⁶ İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 2/61-62.

*Âlem ki tamam nüsha-i hikmettir
Mânâsını fehmeyleyene cennettir*⁹⁷

Sonuç

Yaşadığı hayatın fânî olduğunu bilen ve bâkî huzûra ulaşma gayesindeki yegâne varlık insandır. İnsanoğlunun zihin dünyasını meşgul eden konular arasında hayatı anlama, anlamlandırma, varoluş gerçeğini sorgulama gibi mevzular önemli yer tutar ve bu süreç ömür boyu devam eder. Zihninde hayal ettikleri ile gündelik hayatın akışındaki gerçekleşenler arasında paralellik söz konusu olmadığında kişi, iç dünyasında bir çatışma hâli yaşar. Böyle bir durumda fitratı gereği özüne, hakîkatine ulaşmak ister. Bu bağlamda hayatın merkezine maddeden ziyâde mânâyı alan insan, her şeyde bir anlam ve tutarlılık yakalarken, madde eksenli yaşayan kimse ise başarı, haz, konfor, tatmin ile aradığı anlam ve doyuma ulaşma çabasındadır.

Bilimsel ve teknolojik gelişmelerle birlikte tarihte hiç olmadığı kadar geniş imkânlarla sahip olan modern insanın, mutlulukla ilgili düşünceleri değiştikçe hayatı anlamlandırmasında da birtakım farklılıklar söz konusu olur. Diğer taraftan ulaşılan maddî imkânlar muhabbet, merhamet, adalet, sekînet gibi duyguları yaygınlaştırmamakta, aksine daha fazla kazanç ve konfor hırsı ile günümüz insanı, çatışmacı bir rûh hâli yaşamaktadır. Sevinç-hüzün, iyi-kötü, şükür-sabır, kolaylık-zorluk gibi süreçleri birlikte tecrübe eden insan, zorluklarla karşılaştığında teselli bulacağı güvenilir kapılar arar ki, şüphesiz bunun önemli unsurunu din oluşturur. İnançlı insan; sabır, duâ, tevekkül gibi mânevî ahvâl ile zorlukların üstesinden daha kolay gelebilirken, böyle bir zeminden mahrûm kalan kişi ise yaşadığı acı ve olumsuzlukları anlamlandırmadığı için gönül dünyasında adını koyamadığı bir boşluk hisseder. Bahsi geçtiği üzere bu durumdan çıkış yolu yine insanın kendisiyle mümkündür. İç âleminin sınırsız zenginliklerinin farkına vardıkça, değerleri ve idealleri etrafında kişinin duygu, düşünce, davranışlarında âhenkli değişimler vâki olur. Psikolojide kendini gerçekleştirme, tasavvufî istilahta kâmil insan olma yolundaki gayretler insanın öze dönüşünün bir ifadesidir. Bu noktadan hareketle bünyesinde yer alan kalp, rûh, nefis, akıl gibi iç âleminin dinamik

⁹⁷ İbrahim Hakkı, *Dîvân*, 507.

unsurlarını insanın yakından tanınması icâb eder. Bu bağlamda insanın hem bedenî hem de rûhî yapısını bir bütünlük içinde ele alan hikmet ehli şahsiyetlerin görüşlerinden istifade edilmesi, bu yöndeki çabalara büyük katkı sunar. Bu makalede varoluş gerçeğinden hareketle insanı kalp, akıl, rûh, nefis bütünlüğü çerçevesinde değerlendiren İbrahim Hakkı'nın görüşlerinden faydalanma gayesi güdülmüştür.

Hem yaşadığı döneme hem de sonraki devirlere ilmî, irfânî, ahlâkî, edebî, bilimsel, kültürel anlamda derin izler bırakan, sûfî bir babanın oğlu olarak dünyaya gelen İbrahim Hakkı'nın hayatı, çocukluk yıllarından itibaren tasavvufî ortamda geçmiştir. Tasavvufî hayat biçimiyle, düşünce sistemiyle çok yönlü çalışmalarıyla, ölümsüz eserleriyle adından oldukça fazla söz ettiren İbrahim Hakkı'nın teliflerinin muhtevâsına bakıldığında, âyet ve hadisleri referans aldığı, dönemini iyi tahlil ettiği, Gazzâlî, Mevlânâ, Yûnus Emre gibi ilim, fikir, aşk erbâbının tesirinde kaldığı, zâhirî ve bâtinî ilimlerdeki kabiliyeti ile âlim ve ârif bir şahsiyet olduğu anlaşılmaktadır. Akıl, kalp, rûh ve nefse dâir derin bilgi, tecrübelerini naklettiği eserlerinde, Kur'ân ve sünnet temelinde sağlam akıl, güzel ahlâk vurgusu dâhilinde görüşlerini açıklamaktadır. Ona göre kendini ve Rabbini bilen, iç âleminin zenginliklerine ulaşan, sağlam akla, güzel ahlâka sahip kimseler ancak mârifetullâh ve muhabbetullâh ekseninde huzûrlu olabilir. Zikredilen husûsların gerçekleştirilmesi için insan, riyâzet ve mücâhede gibi tasavvufî terbiye usûllerinde geliştirilen unsurlardan yararlanmalıdır. Bütün bunlarla birlikte İbrahim Hakkı, insanın mânâ boyutunun merkezinde yer alan kalp üzerinde ehemmiyetle durur, onun rûh ve nefis irtibatını genişçe izâh eder. İnsanın, nefsi ve bedenî hâli ile insanı değerlendiren, mânâ boyutunu akıl, rûh, kalp, nefis kavramları dâhilinde

İbrahim Hakkı, insanın iç âlemini merkeze alarak onu bu cihetten tanımlama gayretinde olurken, modern düşünürler ise fiilleri çerçevesinde insanı tanımlar. Meselâ, yaşadığı ağır acılar karşısında neyin anlamlı olduğunu sorgulayan Frankl; eser yazarak, iyi bir iş yaparak, iyilik doğruluk gibi husûslarla insanlarla etkileşim hâlinde olarak, acılar karşısında olumlu tavır geliştirerek insanın hayatının anlamını bulabileceğini belirtir. En nihâyetinde rûhî ve bedenî hâli ile insanı değerlendiren, mânâ boyutunu akıl, rûh, kalp, nefis kavramları dâhilinde

açıklayan İbrahim Hakkı gibi sûfî mütefekkirlerin yaklaşımı, konu bütünlüğünün istifadesi açısından büyük önem arz eder.

Sonuç olarak İbrahim Hakkı özelinde mutasavvıflar ile modern düşünürler arasındaki anlam arayışına dâir oluşan farklı yaklaşımlar şu şekilde zikredilebilir:

Mutasavvıfların hayatı anlamlandırma temeli Kur'ân ve sünnet ekseninde İslâm kültür geleneğine, sûfîlerin yazılı ve sözlü nakil yolu ile anlatageldikleri kalpte hâsıl olan keşfî tecrûbî bilgiye dayanırken, modern düşünürlerin hayatı anlamlandırma temeli ise akla, bireyin özgürlüğüne ve bilimsel verilere dayanır.

Sûfîler, hayata anlam yükleme anlayışını kulun Allah ile irtibatı, O'na olan muhabbeti ve teslimiyeti çerçevesinde izâh ederken, modern düşünürler ise bunu bireyin kişisel tatmini ve toplumsal katkı gibi çeşitli faktörler üzerinde açıklar.

Sûfîler hayat denildiğinde dünya ve âhireti bir bütün olarak kabul edip, ona göre anlamlandırma yoluna giderken, modern düşünürler ise hayatın anlamını ve değerini sadece bu dünyadan ibaret görür.

Sûfîler için hayatı anlamlandırmada isâr, yardımlaşma, dayanışma gibi güçlü toplumsal bağlar etrafında "biz" anlayışının hâkim olması esas iken, modern düşünürler ise hayatın anlamında insanın benliği ve öz değerlerinin inşâsını kabul eder.

Sûfîler hayatın anlamını mürşidin kılavuzluğunda, sûfî eğitim metodları çerçevesinde tecrübe etme yoluna giderken, modern düşünürler ise bunu eleştirel ve rasyonel düşünme temelindeki kişisel gayreti göz önünde bulundurarak açıklama yoluna gider.

Sûfîler hayatın anlamını içsel huzûr ile bağlantılı olarak ele alırken, modern düşünürler ise konfor, rahat yaşam gibi daha çok dışsal mutluluk temelinde bunu ele alır. Kısacası sûfîler daha çok metafizik veriler dâhilinde, modern düşünürler ise fizikî gereksinimler temelinde hayatı anlamlandırma sürecini izâh eder.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ*. Beyrut: b.y, 1993.
- Adler, Alfred. *İnsanı Tanıma Sanatı*. çev. Kâmuran Şipal. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Adler, Alfred. *Yaşamın Anlam ve Amacı*. çev. Kâmuran Şipal. İstanbul: Say Yayınları, ts.
- Ağar, Mehmed Emin. "Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri Hayatı ve Eserleri". *Mârifetnâme*. Çev. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1999.
- Altıntaş, Hayrani. "Erzurumlu İbrahim Hakkı". *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*. İstanbul: Şule Yayınları, 1995.
- Altıntaş, Hayrani. *Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Tasavvuf*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2018.
- Avnikli Molla Halil. *Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretlerinden Nasihatler*. sad. Ali Sözer. İstanbul: Şadırvan Yayınları, 2013.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006.
- Diclehan, Şakir. *Sevgi ve Aşk Mimarı Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Ses Getiren Mektupları*. İstanbul: Vekitap Yayıncılık, 2016.
- Erzurûmî, İbrahim Hakkı. *Cilâü'l-Kulûb Zikrullah: Allah'a Ulaştıran On Esas*. haz. Ferzende İdiz. İstanbul: Hâcegân Yayınları 2012.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı. *İnsanın Yaratılış Mâhiyeti*. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2019.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı. *Kalbin Mâhiyeti*. çev. Mazhar Bediroğlu. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2019.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı. *Mârifetnâme*. sad. Turgut Ulusoy. İstanbul: Hasankale İbrahim Hakkı Yaşatma Derneği, 1986.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı. *Dîvân*. haz. M. Kayahan Özgül. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı. *Rûhun Mâhiyeti*. İstanbul: Ehil Yayınları, 2019.
- Eucken, Rudolf. *Yaşamın Anlamı ve Değeri*. çev. Ahu Karaslu. İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2000.
- Frankl, Viktor E. *İnsanın Anlam Arayışı*. çev. Selçuk Budak. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2015.

- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev. Ergün Baylan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009.
- Hume, David. *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*. çev. Selim Evrim. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1945.
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfu'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- İbrahimhakkıoğlu, Belkıs. *Aşk ile An Seyretmek*. İstanbul: Sûfî Kitap, 2012.
- Kâşânî, Abdurrezak. *Istîlâhâtü's-sûfiyye*. çev. Abdurrezak Tek. Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2014.
- Kelâbâzî, Ebûbekir. *Ta'aruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul Dergâh Yayınları, 1992.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kuşeyrî Risâlesi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- Külekçi, Numan. *Erzurumlu İbrâhim Hakkı: Hayatı-Kişiliği-Eserleri-Şiirlerinden Seçmeler*. İstanbul: Toker Yayınları, 2002.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kâtü'l-Kulûb: Kalplerin Aziğı*. trc. Muharren Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Meyan, Faruk. "Sadeleştirenin Mukaddimesi". *Mârifetnâme*. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1999.
- Okçu, Naci. "Hâzık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/122. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Tolstoy. *Hayatın Anlamı*. trc. Ersin Yıldırım. İstanbul: Arkhe Yayınları, 2003.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*. haz. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: yy., 1996.
- Yalom, Irvin. *Varoluşçu Psikoterapi*. çev. Zeliha İyidoğan Babayiğit. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2024, 24: 47-79

Çârperdî'nin *el-Muğnâ* ile İbn Hişâm'ın *Katrü'n-nedâ* Metinlerinin Mukayesesi

Nurullah ORUÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi,

İslami İlimler Fakültesi,

Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Assistant Professor, Gaziantep University of Islamic Science and Technology,

Faculty of Islamic Sciences,

Department of Arabic Language and Rhetoric

Gaziantep / Turkey

nurullah.oruc@gibtu.edu.tr

orcid.org/0000-0003-4487-4140

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 22 Ağustos / August 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 26 Eylül / September 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 24 **Sayfa /Page:** 47-79.

Atıf / Cite as: Oruç, Nurullah. “Çârperdî'nin *el-Muğnâ* ile İbn Hişâm'ın *Katrü'n-nedâ* Metinlerinin Mukayesesi [Comparison of Çârberdî's *al-Mughni* and Ibn Hisham's *Katru'n-nedâ* Texts]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 24 (December 2024): 47-79.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1537371>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Comparison of Çârberdi's *al-Mughni* and Ibn Hisham's *Katru'n-nedâ* Texts

Abstract

Arabic grammar is one of the Islamic sciences that has been taught for centuries. The language of the Quran, which constitutes the essence of the Islamic religion, and the hadith texts that contain the words of the Prophet Muhammad, who conveyed it, is Arabic. Those who aspired to learn this language were made to read and memorize various texts by their teachers, and this became a tradition over time. Among the texts in question are the works called *al-Mughni* written by Charperdi and *Katru'n-nedâ* written by Ibn Hisham. Our study deals with the lives, works and literary personalities of these authors. It also examines the characteristics of these works, which are textbooks on Arabic grammar, their comparison with each other and their place in the Arabic language. Our study includes a comparison of these two works, which have been taught in various regions until today and on which significant studies have been conducted. As a result, it is expected that examining the differences and similarities between them in terms of volume, content, style and method will contribute to the field to some extent and will form a step for similar studies to be conducted. If both of the mentioned sources are read as textbooks, it leaves a question mark in minds as to which one should be given priority. It is hoped that the study will provide some guidance in answering this question. In addition, our research aims to point out the important points between the two mentioned works. Various studies such as commentaries and annotations have been conducted on these works on grammar, which were written at the level of a text that beginner students can memorize. This situation reveals the importance of the works in question in Arabic grammar. Studies on the mentioned works continue today. It is important to note that there is no original study comparing to the two works mentioned above. On the other hand, it is also interesting that there has been no study dealing with Charperdi's *al-Mughni* in the Arab world. In our study, the differences between the two works in question in terms of volume, content, method and style have been included, as well as their common aspects have been examined. As a result, it has been tried to reveal their status in terms of their place in the Arabic language and rhetoric and their contribution to the field. Our research, which we have carried out for this purpose, consists of an introduction, four titles and a conclusion. The first and second titles are devoted to the author and his works that constitute the subject of our study. Here, the main information about the author and the work in question

has been tried to be explained in a concise manner. In the third section, the points where the works in question differ in terms of volume, content, style and classification are given and their comparison and evaluation are made. In the last section, the aspects where these works are similar are analyzed. In this research process, which was conducted with the qualitative research method, the two sources that are the subject of our study were primarily consulted, and other classical sources and scientific studies were also used where necessary. When comparing the two works mentioned, the death dates of their authors were taken into consideration and first Charperdi and then Ibn Hisham's work was included. The findings reached as the results of the research are important: The work named *Katru'n-nedâ* was written in a simpler language compared to *al-Mughni*. Therefore, it is obvious that its text is easier to memorize and understand compared to *al-Mughni*. Since the subjects included in *al-Mughni* are quite systematic and comprehensive compared to *Katru'n-nedâ*, many subjects included in *al-Mughni* were not included in *Katru'n-nedâ*. When viewed from this perspective, it is clearly seen that *Katru'n-nedâ* is not as adequate as *al-Mughni* in terms of learning Arabic grammar and the student's mastery of the language. The inclusion of prepositions as an independent section in *al-Mughni*'s work is extremely important in terms of being a resource that can be used in studies to be conducted in this field. In addition to sentence structure, some issues related to word structure are touched upon in *al-Mughni*. In *Katru'n-nedâ*, more emphasis is placed on i'râb/grammar and semantics. It is also observed that some spelling rules are also examined in the work in question.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Nahiv, Çârperdî, İbn Hişâm, *al-Mughni*, *Katru'n-nedâ*.

Çârperdî'nin *el-Muğnî* ile İbn Hişâm'ın *Katru'n-nedâ* Metinlerinin Mukayesesi

Öz

Yüzyıllardır okutulan İslami ilimlerin başında Arapça dilbilgisi gelmektedir. Zira İslam dininin özünü teşkil eden Kur'ân-ı Kerîm ve onu tebliğ eden Hz. Muhammed'in sözlerini ihtiva eden hadis metinlerinin dili Arapçadır. Bu dili öğrenmeye talip olanlara hocaları tarafından çeşitli metinler okutulup ezberlettirilmiş ve bu durum zamanla bir gelenek halini almıştır. Söz konusu metinler arasında Çârperdî ile İbn Hişâm'ın kaleme aldıkları *el-Muğnî* ve *Katru'n-*

nedâ isimli eserler vardır. Çalışmamız, adı geçen müelliflerin hayatını, eserlerini ve edebi kişiliklerini konu edinmektedir. Ayrıca Arapça gramerine dair ders kitabı mahiyetinde olan bu eserlerinin özellikleri, birbiriyle mukayeselerini ve Arap dilindeki yerlerini ele almaktadır. Çalışmamızda günümüze kadar muhtelif yörelerde okutulan ve üzerine kayda değer çalışmaların yapıldığı bu iki eserin karşılaştırılmasına yer verilmiştir. Bunun neticesinde hacim, muhteva, üslup ve yöntem yönünden aralarındaki farklılık ve benzerliğin tetkik edilmesinin bir nebze olsun alana katkı sağlayacağı; yapılacak benzer araştırmalara bir basamak oluşturması beklenmektedir. Zikredilen kaynakların ikisinin de ders kitabı olarak okunması halinde önceliğin hangisine verilmesi gerektiği akıllarda soru işareti bırakmaktadır. Hazırlanan çalışmanın bu problemin giderilmesi hususunda bir nebze olsun yol göstereceği umut edilmektedir. Buna ek olarak araştırmamız anılan iki eser arasında çarpıcı hususları tespit etmeyi gaye edinmektedir. Başlangıç seviyesinde talebelerin ezberleyeceği bir metin düzeyinde kaleme alınan gramer konulu bu eserler üzerine şerh ve haşiye gibi çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu durum söz konusu eserlerin Arap gramerindeki önemini gözler önüne sermektedir. Anılan eserlerle ilgili yapılan çalışmalar, günümüzde de devam etmektedir. Söz konusu çalışmalar arasında zikri geçen iki eserin mukayesesine yer veren özgün bir çalışmanın bulunmaması dikkat çekmektedir. Diğer yandan yapılan inceleme sonucunda Arap dünyasında Çârperdî'nin *el-Muğnî*'sini ele alan çalışmaya rastlanılmaması da ayrıca ilgi çekmektedir. Çalışmamızda bahsi geçen iki eserin hacim, muhteva, yöntem ve üslup yönüyle farklılıklarına yer verildiği gibi bunların ortak yönlerine de temas edilmiştir. Bunun sonucunda Arap dili ve belagatindeki yeri ve alana katkısı bakımından onların sahip oldukları hüviyetleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu amaçla gerçekleştirdiğimiz araştırmamız giriş, dört bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Birinci ve ikinci bölümler, çalışmamızın konusunu teşkil eden müellif ve eserlerine tahsis edilmiştir. Burada söz konusu yazar ve eser hakkında ana hatlarıyla bilgiler veciz bir şekilde anlatılmaya çalışılmıştır. Üçüncü bölümde mevzu bahis eserlerin hacim, içerik, üslup ve tasnif açılarından ayrıştığı noktalara yer verilip bunların mukayese ve değerlendirmesi yapılmıştır. Son kısımda ise bu eserlerin benzeştiği yönlere temas edilmiştir. Nitel inceleme yöntemiyle yapılan bu araştırma sürecinde öncelikli olarak çalışmamıza mevzubahis olan iki kaynağa müracaat edilmiş, gerekli yerlerde ise diğer klasik kaynak ve bilimsel çalışmalardan da istifade edilmiştir. Adından söz edilen iki eser arasında

mukayese yapılırken müelliflerinin vefat tarihleri göz önünde bulundurularak önce Çârperdî, ardından ise İbn Hişâm'ın eserine yer verilmiştir. Araştırmanın sonucunda yapılan tespitler göze çarpmaktadır: *Katrü'n-nedâ* isimli eser *el-Muğnî*'ye nazaran daha basit bir dille kaleme alınmıştır. Dolayısıyla hem ezberlenmesi hem de anlaşılması bakımından onun metninin *el-Muğnî*'ye kıyasla daha kolay olduğu barizdir. *el-Muğnî*'nin içerdiği konular *Katrü'n-nedâ*'ya göre oldukça sistematik ve kapsamlı olması hasebiyle *el-Muğnî*'nin ihtiva ettiği birçok konuya *Katrü'n-nedâ*'da yer verilmemiştir. Bu zaviyeden bakıldığında Arapça gramerinin öğrenimi ve talebenin meselelere vukufiyeti noktasında *Katrü'n-nedâ*'nın *el-Muğnî* kadar yeterli gelmediğini bariz bir şekilde göstermektedir. *el-Muğnî* eserinde müstakil bir bölüm olarak edatlara yer verilmesi alanında yapılacak çalışmalarda yararlanılabilecek bir kaynak olması bakımından son derece önemlidir. *el-Muğnî*'de cümle bilgisinin yanında kelime yapısıyla ilgili bazı konulara da temas edilmektedir. *Katrü'n-nedâ*'da ise daha çok i'râb/gramer ve anlambilim üzerinde durulmuştur. Ayrıca mevzubahis eserde bazı imla kurallarına da temas edildiği mülahaza edilmektedir. Buradan her iki eserin ortak noktasının nahiv ağırlıklı olmakla beraber, Arapçayı kapsayan diğer bazı ilimleri de kapsadığı anlaşılmaktadır. *el-Muğnî*'nin içerik zenginliği dikkate alındığında, onun ezberlenen bir metin olmasının yanında şerh niteliğinde olduğunu görülecektir. Bu anlamda *Katrü'n-nedâ*'ya göre ön planda olduğu aşikardır. Buradan her iki eserin de talebeye ders kitabı olarak okutulması halinde anlaşılabilirliği açısından basitlik-zorluk, açıklık ve kapalılığı göz önünde bulunduracak olursak; önce *Katrü'n-nedâ*'nın daha sonra *el-Muğnî*'nin tedrisatının uygun olacağı kanaatine varılmaktadır. Bununla beraber her iki eser de kendi ölçüğünde kıymetli olup ikisinden de istifade etmek gerekir.

Anahtar kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Nahiv, Çârperdî, İbn Hişâm, *el-Muğnî*, *Katrü'n-nedâ*.

Giriş

Arap dili tarihi çok eskilere dayanmaktadır. Kelimeleri, deyimleri ve muhtelif lehçeleriyle hayli zengin olan bu dil hem Arapların hem de acemlerin bulunduğu coğrafyalarda büyük bir ilgi görmüştür. İslam öncesinde de sonrasında da bu önemini son derece korumuştur. Câhiliye Devri denen İslamiyet öncesi çağda kurulan çeşitli panayırlarda şiir

müسابakaların tertip edilmesi ve şairlerin türlü ödülleriyle taltif edilmesi bu dilin edebiyatına olan teveccühün apaçık göstergesidir. Son Peygamber Hz. Muhammed'e (s.a.v.) nazil olan Kur'ân-ı Kerîm'in ve dolayısıyla İslam dininin zuhuruyla söz konusu dile olan temayül daha önemli bir hal almıştır. Zira, zikri geçen Arap kökenli peygambere indirilen vahyin dili Arapçadır.¹

Dört kutsal kitabın sonuncusu olan Kur'ân-ı Kerîm ve onun tebliğcisi Hz. Muhammed'in sözlerini içeren hadis metinleri İslam aleminde büyük önem taşımaktadır. Orijinal metinleri Arapça olan bu iki kaynak, İslam'ın özünü teşkil etmektedirler. Hz. Muhammed'in getirdiği din, tesis edildiği Arap coğrafyasıyla kalmayıp zamanla gerçekleştirilen fütuhât sonucunda acemlerin yoğun olduğu bölgelere de yayılmıştır. İslâm'ın ilk safhalarında bazı ayetlerde yaygın olarak okuma hataları baş göstermiştir. Bu durum kelâmullahın doğru bir biçimde anlaşılmasına set çekmiştir. Bu ve buna benzer hadiseler alimler tarafından Arap dilinin kurallaştırılarak bir disiplin haline getirilmesinde etkin rol oynamıştır. Başta Ebü'l-Esved ed-Düelî (öl. 69/688) olmak üzere Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (öl. 175/791), Sîbeveyhi Amr b. Osmân (öl. 180/796), Yûnus b. Habîb (öl. 182/798) gibi bilginler bu ilmin nüvelerini atmış, onun tesis ve yayılmasında önemli ölçüde katkılar sunmuşlardır.²

Yukarıda adı geçen alimlerin dile dair muhtelif görüşleri hem kendi dönemlerinde hem de sonraki nesillerde tartışmaya sahne olmuştur. Bu durum söz konusu ilmin daha fazla rağbet görmesine vesile olmuştur. Nitekim bu sahada metin, şerh, muhtasar, talika ve haşiye gibi farklı türden çok sayıda eser ortaya konulmuştur. Bunlar arasında muhtasarların ayrı bir yeri vardır. Muhtasar, hacmi büyük bir eserin kısaltılmış halini ifade ettiği gibi bir konunun ana hatlarıyla özlü bir biçimde alınması anlamına da gelir. Bu tür eserlerin yazılmasının birkaç amacı vardır. Bunlardan biri öğretim amaçlı eserlerde talebe için

¹ Geniş bilgi için bk. Hakkı Dursun Yıldız, "Arap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/272; İsmail Durmuş, "Şiir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/144-154.

² Geniş bilgi için bk. İsmail Durmuş, "Nahiv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/300-306.

lüzumsuz görülen teferruata yer verilmemesi, anlaşılması güç olan noktaların veciz bir şekilde ifade edilmesidir.³

Çalışmamızın konusunu teşkil eden Ahmed b. el-Hasen el-Çârperdî'nin (öl. 746/1346) kaleme aldığı *el-Muğnî fî ilmi'n-nahv* ile Cemâlüddîn Abdullâh İbn Hişâm el-Ensârî'nin (öl. 761/1360) telif ettiği *Katrü'n-nedâ ve bellu's-sadâ* isimli eserler bunlara örnek teşkil etmektedirler. Başlangıç seviyesinde (mübtedî) talebelerin ezberleyeceği bir metin düzeyinde kaleme alınan gramer konulu bu iki eser için sonraki dönemlerde kayda değer şerh, haşiye vb. çalışmalar yapılmıştır.⁴ Bu durum onların Arap gramerindeki önemini gözler önüne sermektedir.

Aynı asırda telif edilen bu iki eserle ilgili yapılan çalışmalar, günümüzde de devam etmektedir. Abdullah Bilin'in kaleme aldığı *İbrahim el-Çârperdî ve Kitabü'l- Fükûk fî Şerhi's-Şükûk Adlı Eserinin Tahkiki ve Tahlili* isimli Doktora Tezi⁵ ile *Çârperdî Bibliyografyası*,⁶ Müvâhib İbrahim Muhammed Ahmed'in kaleme aldığı *eş-Şevâhidü's-Şi'riyye fî Kitâbi Şerhi Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sedâ* adlı Doktora Tezi,⁷ Muhammed Erken'in *Çârperdî'nin el-Muğnî Adlı Eseri ile Zemahşeri'nin el-Enmûzec Adlı Eserinin Karşılaştırmalı Analizi* başlıklı Yüksek Lisans Tezi,⁸ Sadık Fevzi'nin *el-Lehcâtü'l-'Arabiyye fî Kitâbi Şerhi Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sedâ* adlı makalesi,⁹ Yusuf Sancak'ın *İbn Hişâm el-Ensârî: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Gramerle İlgili Bazı Görüş ve Tercihleri Üzerine Bir Deneme* adlı makalesi,¹⁰ Mahmut Tekin'in *el-Muğnî fî 'İlmi'n-Nahv Adlı Eseri Örneğinde Çârperdî'nin İstîşhâd*

³ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Manzûr el-Ensârî, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Daru Sadır, 1993), "hşr", 4/243; İsmail Durmuş, "Muhtasar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/57.

⁴ Söz konusu çalışmalara, iki eserin değerlendirmesi bahsinde yer verilmiştir.

⁵ Marmara Üniversitesi Akademik Veri Yönetim Sistemi, "İbrahim el-Çârperdî ve Kitâbü'l-Fükûk fî Şerhi's-Şükûk Adlı Eserinin Tahkiki ve Tahlili" (Erişim 27 Ekim 2024).

⁶ İksad Yayınevi, "Çârperdî Bibliyografyası" (Erişim 27 Ekim 2024).

⁷ Mektebetü Ayni'l-Câmia, "eş-Şevâhidü's-Şi'riyye fî Kitâbi Şerhi Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sedâ" (Erişim 27 Ekim 2024).

⁸ Pamukkale GCRIS Veritabanı, "Çârperdî'nin el-Muğni adlı eseri ile Zemahşeri'nin el-Enmûzec Adlı Eserinin Karşılaştırmalı Analizi" (Erişim 27 Ekim 2024).

⁹ Almandumah, "el-Lehcâtü'l-'Arabiyye fî Kitâbi Şerhi Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sedâ" (Erişim 27 Ekim 2024).

¹⁰ Dergi Park, "Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi" (Erişim 27 Ekim 2024).

Ettiği Şiirler isimli makalesi,¹¹ Şehmus Ülker'in *İbn Hişâm'ın Şerhu Katriü'n-Nedâ Adlı Eseri Bağlamında Dilcilere Karşı Tutumu*¹² başlıklı makalesi araştırmamızın konusuyla ilintili çalışmalardır.

Bunlar arasında bu denli öneme haiz olan mezkûr iki eserin karşılaştırılmasına yer veren özgün bir çalışmanın bulunmaması ise dikkate değerdir. Yapılan tetkikler sonucunda Arap dünyasında Çârperdî'nin *el-Muğnî*'sini konu edinen çalışmaya rastlanılmaması da ayrıca ilgi çekmektedir. Bu çalışmada bahsi geçen iki eserin hacim, muhteva, yöntem ve üslup açısından farklılıklarına yer verildiği gibi bunların ortak yönlerine de temas edilmiş ve bunun sonucunda Arap dili ve belagatindeki yeri ve alana katkısı bakımından sahip oldukları hüviyetleri ortaya konulmuştur. Araştırmanın sonunda, zikredilen iki eserin muhteva ve yöntem bakımından inceliklerinin bilinmesi, müelliflerin benimsedikleri metotların ortaya çıkması beklenmektedir. Araştırmamızın hedeflerinden biri de talebeye ders kitabı olarak okutulan bu eserlerin tedrisat açısından hangisinin önde olduğuyla ilgili soruya yanıt bulmaktır.

Nitel araştırma metoduyla yapılan bu çalışmada yararlanılan kaynaklar arasında öncelikli olarak araştırmamızın da konu edindiği *el-Muğnî fi ilmi'n-nahv* ile *Katriü'n-nedâ ve bellu's-sadâ* adlı eserlere verilmiştir. Gerekli yerlerde ise diğer klasik kaynak ve bilimsel çalışmalara da müracaat edilmiştir. Anılan eserlerin karşılaştırılması yapılırken müelliflerin vefat tarihleri dikkate alınarak sıralamaya gidilmiş ve önce Çârperdî'nin ardından İbn Hişâm'ın eserine yer verilmiştir.

Çalışmamız giriş, dört bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Birinci ile ikinci bölümler, çalışmamızın konusunu teşkil eden müellif ve eserlerine tahsis edilmiştir. Burada söz konusu yazar ve eser hakkında ana hatlarıyla bilgiler veciz bir şekilde anlatılmaya çalışılmıştır. Üçüncü bölümde mevzu bahis eserlerin hacim, içerik, üslup ve tasnif açılarından ayrıştığı noktalara yer verilip bunların mukayese ve değerlendirmesi yapılmıştır. Son kısımda ise bu eserlerin benzeştiği yönlerle temas edilmiştir.

¹¹ Dergi Park, "Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi" (Erişim 27 Ekim 2024).

¹² Dergi Park, "Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi" (Erişim 27 Ekim 2024).

1. Çârperdî ve el-Muğni Adlı Eseri

1.1. Çârperdî

664/1265 yılında dünyaya gelmiştir. Tam adıyla ilgili farklı bilgiler nakledilmektedir. Yaygın kanaate göre onun tam adı eş-Şeyh Ebû'l-Mekârim Fahreddin Ahmed b. Tâceddin es-Saîd el-Hasan b. Ali eş-Şâfiî el-Câreberdî et-Tebrîzî'dir. Müellifin kendisi ise ismini "Ahmed b. el-Hasan el-Câreberdî" olarak kaydetmekle yetinmesi dikkat çekmektedir.¹³ Çârperdî ismiyle anılıp şöhret bulması ise Arrân muhitinde yer alan Cârberd'de doğmuş olmasından kaynaklandığı rivayet edilmektedir. Çârperdî, ilmini ikamet ettiği Tebriz'de tahsil etmiştir. O, ilmi hayatında önde gelen bazı alimlerden ders almıştır. Kādî Beyzâvî (öl. 691/1292) ve Nizâmeddin et-Tûsî (öl. ?) bunlardandır. Vaktini sürekli ilim öğrenmek ve öğretmekle geçiren Çârperdî hem aklî hem de dini ilimlere alaka duyan çok yönlü bir alimdir. İslâm dünyasında fıkıh, akâid, tefsir, nahiv, sarf ve belâgat sahasında önemli katkılarda bulunmuştur. Nûreddin Ferec b. Muhammed el-Erdebîlî ve Muhammed b. Abdürrahim el-Meylânî gibi âlimler ise onun yetiştirdiği önde gelen simalardandır. Çârperdî, 746/1346 yılının Ramazan ayında ömrünü tedrisatla geçirdiği Tebriz'de gözlerini hayata yummuştur.¹⁴

İmam, hümâm, allâme, burhanu'l-muhakkikîn ve mudakkik gibi lakaplarla anılan Çârperdî, vefat ettiği sırada arkasında çok sayıda eser bırakmıştır.¹⁵ Bunların bazıısı matbu bazıısı ise henüz yazma şeklindedir.¹⁶ Onun eserleri, İslâm alimlerinin ilgi odağında olmuştur. Örnek verecek olursak; İbnu'l-Hâcib'in (öl. 646/1249) sarfla ilgili kaleme aldığı eş-Şâfiye

¹³ Geniş bilgi için bk. Abdullah Bilin, *İbrahim el-Çârperdî ve Kitabü'l-Fükûk fi Şerhi's-Şükûk Adlı Eserinin Tahkiki ve Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 45-48.

¹⁴ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tannâhî-Abdülfettâh Muhammed el-ḥulû (Kahire: Hecl li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1992), 9/8; Mehmet Şener, "Çârperdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/ 230; Mahmut Tekin, "el-Muğni fi 'İlmi'n-Nahv Adlı Eseri Örneğinde Çârperdî'nin İstişhâd Ettiği Şiirler", *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (Aralık 2020), 661.

¹⁵ Muhammed Erken, *Çârperdî'nin el-Muğni Adlı Eseri ile Zemahşerî'nin el-Enmûzec Adlı Eserinin Karşılaştırmalı Analizi* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 39.

¹⁶ Geniş bilgi için bk. Bilin, *Çârperdî Bibliyografyası* (Ankara: İksad Yayınevi, 2020), 6-97.

adlı eserinin üzerine birtakım şerhler yapılmıştır. Bu şerhlerden biri de Çârperdî'nindir. O'nun şerhi, maksadı aşan teferruattan tecrit edildiğinden ulema tarafından takdirle karşılanmış olup diğer şerhlere nazaran ayrı bir ihtimam görmüştür.¹⁷ Bunun dışında tefsir sahasında *Hâşiye ale'l-Keşşâf*; fıkıh ve usulüne dair *el-Hâdî, es-Sirâcü'l-vehhâc fi şerhi'l-Minhâc, Hâşiye ulâ şerhi Hillî ulâ Muhtaşari'l-Müntehâ, Şerhu'l-Hidâye ve Şerhu Uşûli'l-Pezdevî*; nahiv alanında *Şükûk ale'l-Hâcibiyye, el-Muğnî fi ilmi'n-nahv ve Hâşiye ulâ Şerhi'l-Mufaşşal* Çârperdî'nin ortaya koyduğu eserlerin başlıcalarıdır.¹⁸ Bu eserler Çârperdî'nin hassaten fıkıh ve Arap diline ilgi duyduğuna ve bu alanlarda mütehasıs bir alim olduğuna işarettir.

1.2. el-Muğnî

Tam adı *el-Muğnî fi 'ilmi'n-nahv* olan bu eser, Çârperdî'nin müellefatı arasında ayrı bir yer tutmaktadır. Bu eserin Çârperdî'ye ait olduğuna dair ihtilaf görünmemektedir. Nitekim biyografi konulu kaynaklarda söz konusu eserin Çârperdî'ye ait olduğu açıkça belirtilmiştir.¹⁹ Abdullah Bilin ise Çârperdî'nin bu eserinin ilk kaynaklarda²⁰ zikredilmediğini ve dolayısıyla aidiyet sorununun olabileceğini, ancak Çârperdî'nin talebesi olan Meylânî'nin, hocasının eseri üzerinde kaleme aldığı şerhte Çârperdî'den söz etmesiyle bu sorunun ortadan kalktığını belirtmektedir.²¹ Bundan müellifin vefatından asırlar sonra telif edilen *Keşfü'z-zunûn ve Hediyyetü'l-ârifin* gibi bibliyografik eserlerde bu nispetten söz edilmesinin dayanağının Meylânî'nin bu konudaki izahatı olduğu

¹⁷ Şener, "Çârperdî", 8/230; Tekin, "el-Muğnî fi 'İlmi'n-Nahv Adlı Eseri Örneğinde Çârperdî'nin İstişâd Ettiği Şiirler", 661.

¹⁸ Sübkî, *Tabakât*, 9/8; Şener, "Çârperdî", 230-231.

¹⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Mehmed Şerafeddin Yaltkaya-Rifat Bilge (İstanbul: Maarif Vekaleti, 1943), 2/751; İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin, esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âsârü'l-muşannifin* (İstanbul: Maarif Vekaleti, 19^{oo}), 1/108. Ayrıca bk. Tekin, "el-Muğnî fi 'İlmi'n-Nahv Adlı Eseri Örneğinde Çârperdî'nin İstişâd Ettiği Şiirler", 664.

²⁰ Bundan kasıt, Çârperdî'nin yaşadığı sırada veya vefatını takip eden ilk dönemlerde kaleme alınan *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a-lâm, Fevâtü'l-vefayât, A'yanü'l-âsr ve a'vânü'n-nasr* vb. eserler olmalıdır.

²¹ Bilin, *Çârperdî Bibliyografyası*, 44. Mezkûr icazetname için bk. Bilin, "İcâzet Geleneğinde Çârperdî'nin Yeri", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2022), 124-127.

kanaati oluşmaktadır. Netice itibariyle *el-Muğnî* isimli eserin gerek sözü edilen kaynaklarda Çârperdî'ye nispet edilmesi ve gerekse öğrencisi tarafından bunun açık bir şekilde beyan edilmesi nispet konusunda kuşku bırakmamaktadır.

Sözü edilen eser, Arapça dil kurallarını veciz bir biçimde ele almaktadır. Eserde yer alan nahiv konuları okuyucuya özlü bir biçimde aktarılmaktadır. Arapça öğrenimine yeni başlayanlara yönelik bir ders kitabı hüviyetini taşımaktadır. Bu nedenle müellifin, hakkında ihtilaf bulunan meselelere çok yer vermediği gözlemlenmektedir. Eserde kullanılan ifadeler anlaşılır ve akıcı olduğundan bu eser Arapça ilmine talip olanların nezdinde hüsnü kabul görmüştür. Böylece anılan eser, nahiv ilminin tahsiline talip olanların başvuracakları önemli kaynaklardan kabul edilmektedir.²² Muhammed b. Abdürrahim el-Meylânî ve Abdullah b. Seyyid Fahreddin el-Hüseynî'nin eser üzerine yazdıkları şerhler de bu ehemmiyeti kanıtlar niteliktedir. Bunlar üzerine çok sayıda şerh-haşiye yazılması da ayrıca bu önemi ortaya koymaktadır.²³

Söz konusu eserin yazılmasındaki gaye çok detaylara girmeden talebeyi gramer konusunda bilgilendirmektir. Eserin bu isimle anılmasının sebebi ise öğrencinin aynı konuları ihtiva eden başka kitabı okumasından müstağni olup nahiv/gramer ilmini yeterince bundan öğrenebilmesidir. Ders kitabı niteliğinde olan bu eser telif edildiği dönemden günümüze kadar muhtelif ilim meclislerinde okutulmuştur. Kürt nüfusun ağırlıkta olduğu yörelerde okutulması hasebiyle *Muğnî'l-ekrâd* ismiyle de anılmıştır. Adı geçen eser Abdullah Selâhaddin Usşâkî (öl. 1197/1783) ve Hasan Abdulrahim Ahmedülbani tarafından iki kez tercüme edilmiştir.²⁴

Öte yandan bu eser telif edilmeden önce de alana dair çok sayıda eserler mevcuttu. Bu sebeple kaleme alınırken büyük ölçüde kendisinden önce yazılan eserlerden yararlandıği kanaati hasıl olmaktadır. Müellifin Zemahşerî'ye (öl. 538/1143) ait *el-Unmûzec* ile İbnu'l-Hâcib'in *el-Kâfiye* adlı eserlerinden istifade etmiş olması, eserin hem muhteva hem de konuların

²² Tekin, "el-Muğnî fî 'İlmi'n-Nahv Adlı Eseri Örneğinde Çârperdî'nin İstişhâd Ettiği Şiirler", 661-664.

²³ Şener, "Çârperdî", 8/231.

²⁴ Bilin, *Çârperdî Bibliyografyası*, 44-46.

tasnifi açısından anılan eserlere büyük ölçüde benzerlik göstermesi, bu konuda herhangi kuşkuya mahal bırakmamaktadır. Mahmut Tekin yaptığı bir araştırmada şu tespiti yapmaktadır: “Çârperdî'nin eserinin ez-Zemahşerî'nin *el-Unmûzec'*inden ve İbnu'l-Hâcib'in *el-Kâfiye* adlı eserinden derlendiği tespit edilmiştir. Zira Çârperdî, her yönüyle bu dilcilerin metodunu takip ederek onların görüşleri doğrultusunda hareket etmektedir.”²⁵ Anılan iki eserin büyük oranda *el-Muğnî'*ye kaynaklık etmesine rağmen müellifin onlardan söz etmemesi ise oldukça dikkat çekicidir.

*el-Muğnî'*de bazen ilk dönem alimlerinin kullandığı bazı tabirlerin aynısı kullanılmıştır. Mesela Sîbeveyh'in ve Müberrid'in *ism-i tasgîr* için kullandıkları “tahkir” sözcüğü mezkûr eserde de kullanılmıştır.²⁶ Bu durum müellifin bahsi geçen bilginlerin etkisinde olduğunu ve onların bu konuda izledikleri metodu benimsediğini göstermektedir.

2. İbn Hişâm ve Katrû'n-nedâ Adlı Eseri

2.1. İbn Hişâm

Tam adı, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî'dir. Nesebi, Ensardan olan Hazrec kabilesine dayanması hasebiyle ona *Ensârî* ismi izafe edilmiştir. Arap dilinde otorite olmasından dolayı ise *en-Nahvî* unvanıyla meşhur olmuştur. Cemâlüddîn (dinin güzelliği) lakabıyla tanınan İbn Hişâm, bir ilim merkezi haline gelen Kahire'de 708/1309 yılında dünyaya gelmiş ve ilim tahsilini burada bitirmiştir. Abdüllatîf b. Murahhal (öl. 744/1343) ve Ebû Hayyân el-Endelüsî (öl. 745/1345) İbn Hişâm'ın ders hocalarıdır. Bilhassa yanından ayrılmadığı hocası İbn Murahhal, kendisine Arapça eğitimini vermesi hususunda önemli bir isimdir.²⁷

²⁵ Tekin, “el-Muğnî fi 'İlmi'n-Nahv Adlı Eseri Örneğinde Çârperdî'nin İstişhâd Ettiği Şiirler”, 665.

²⁶ Ebü'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. el-Hasen b. Yûsuf el-Çârperdî, *el-Muğnî fi ilmi'n-nahv*, thk. Muhammed Emin el-Karsî (İstanbul: Haşemi Yayınevi, 2013), 33.

²⁷ Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire* (Kahire: Daru'l-Kütüb, ts.), 10/336; Mehmet Reşit Özbalkıç, “İbn Hişâm en-Nahvî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/74; Yusuf Sancak, “İbn Hişâm el-Ensârî: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Gramerle İlgili Bazı Görüş ve Tercihleri Üzerine Bir Deneme”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (Haziran 1999), 201-202; Seyithan Gayır, “İbn Hişâm'ın Evdahü'l-Mesâlik Adlı Eserinde Şiirle İstişhâd Metodu”, *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 18 (Aralık 2023), 85.

İbn Hişâm Şafii fakihlerden Tâcü't-Tebrîzî'den (öl. 746/1345) fıkıh dersleri de almıştır. Sonrasında fıkhıta Hanbeli ekolüne intisap eden bu bilgin, tefsire de kayıtsız kalmamıştır. Kâhire şehrinde bulunan bir medresede tefsir muallimi olarak görev yapması bunu göstermektedir. Birçok ilmi alanda büyük paya sahip olan bu zat, asıl şöhreti Arap dili ve belagatine olan katkılarıyla ve bu sahada ortaya koyduğu eserleriyle yakalamıştır.²⁸

Müellifin söz konusu medresede tefsir muallimi olarak seçilmesi ise onun Arapça dil inceliklerine olan vukufiyetinden olmalıdır. İlerleyen satırlarda değinileceği üzere İbn Hişâm gramer konulu eserlerinde örnekleme yaparken önceliği hep ayetler olmuştur. Bu da onun Kur'ân-ı Kerim ve tefsirine olan ilgisinin doğal bir sonucudur. Bu durum onun çok yönlü bir alim olduğunu gösterdiği gibi Arapçaya olan temayülündeki asıl gayesinin, dili Arapça olan Kur'ân-ı Kerim ayetlerinin en doğru biçimde anlaşılmasına katkı sunmak olduğunu ortaya koymaktadır.

Arap diline ilişkin meseleleri ve inceliklerine vukufiyetiyle bilinen İbn Hişâm, yaşadığı dönemin önde gelen ender alimlerindedir. Akranlarını ve hocalarını dahi aştığı rivayetler arasındadır. Onun hadis-i şerife olan yönelimi de zikredilmeye değerdir. Yazdığı eserlerde hadis ile istişhadları bunun delilidir. Buna ilave olarak ömrünü tedrisatla geçirmiş, ilim talebelerine faydalı olmada öncü olmuştur.²⁹

İbn Hişâm ileri seviyede bilgi kabiliyeti ve donanımıyla alim ve mütefekkirlerin övgüsüne mazhar olmuştur. Bu alimlerden birisi olan ünlü tarihçi ve sosyolog İbn Haldûn (öl. 808/1406), *el-Mukaddime* adlı eserinde İbn Hişâm'ın ilmi ve edebi kişiliğini şöyle dile getirir:

“Yaşadığımız bu dönemlerde Mağrip'ten Mısır'a kadar bir eser elimize ulaşmıştır. *el-Muğnî fi'l-i'râb* (muğni'l-lebîb) adıyla anılan bu eser Cemâlüddîn İbn Hişâm'a aittir. Müellif bu eserinde i'raba (gramere)

²⁸ İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, 10/336; Özbalkıç, “İbn Hişâm en-Nahvî”, 20/74; Sancak, “İbn Hişâm El Ensârî: Hayatı, şahsiyeti, eserleri ve gramerle ilgili bazı görüş ve tercihleri üzerine bir deneme”, 202. Onun dilliliği ve eserleri hakkında bkz. Bilin, *Memlûkler Döneminde Nahiv* (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2024), 150-157.

²⁹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 2/1^6-69; Sancak, “İbn Hişâm El Ensârî: Hayatı, şahsiyeti, eserleri ve gramerle ilgili bazı görüş ve tercihleri üzerine bir deneme”, 203.

ilişkin özlü ve tafsilatlı bir biçimde bilgilere yer vermiştir. O; harfler, kavramlar ve cümlelerden bahsetmiştir. Bunun yanı sıra Kur'ân-ı Kerîm i'rabına dair tüm incelikleri bölümler halinde ele almıştır. Dolayısıyla onun yazdığı bu kitap sayesinde geniş malumata ulaşılmış bulunmaktayız. Bu malumat, onun, kendi alanında ne denli ilerleme kaydettiğine ve bu anlamda kadrinin yüceliğine tanıklık etmektedir. İbn Hişâm edebi üslubuyla adeta İbn Cinnî'nin (öl. 392/1002) izinden giden Musul alimlerin yolunu takip etmektedir. Böylece o, güçlü kabiliyetle üstün zekaya sahip olduğunu gösteren harika şeyler ortaya koymuştur.”³⁰

İbn Haldûn'un sözlerinden de anlaşılacağı üzere İbn Hişâm'ın kıvrak zekâ ve derin düşünceye sahip olması, yazdığı eserlerde kendine has bir üslup kullanması, alimler nezdinde onu önemli bir şahsiyet kılmıştır. Ömrünün büyük kısmını Arap dili eğitimi ve öğretimine adayan İbn Hişâm 17 Eylül 761/1360 tarihinde doğduğu Kahire şehrinde vefat etti ve burada bulunan Sûfiyye mezarlığında defnedildi.³¹ Yaygın kanaate göre vefat tarihi bu şekildedir. *Keşfu'z-zunûn* eserinin müellifi Kâtip Çelebi ise onun vefat tarihini 762/1361 ve 763/1362 şeklinde kaydeder.³²

İbn Hişâm vefat ettiğinde kendisinden sonra gelen nesillerin istifadesi için kayda değer pek çok eser bırakmıştır. O, bu eserlerinde daha çok nahivde öncü alimlerin görüşlerine yer vermiştir. Kimi zaman bu görüşler arasında tercihte bulunmuş, kimi zaman da kendine has düşüncesini beyan etmekten geri durmamıştır. Hocası Ebû Hayyân'la birçok noktada görüş ayrılığına düşüp ona muhalefet etmesi bunun somut örneğidir.³³

Müellifin kaleme aldığı eserlerin başlıcaları şunlardır: *Muğni'l-lebîb an kütübi'l-eârîb*, *el-İrâb an kavâidi'l-irâb*, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, *Şüzûrû'z-zeheb fi marîfeti kelâmi'l-Arab*, *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*, *Katriü'n-nedâ ve bellü's-şadâ*, *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-şadâ*, *Şerhu Kaşîdeti Bânet Sü'âd*, *el-Câmi u's-şâğîr fi'n-nahv*, *Tahlîşü's-şevâhid ve telhîşü'l-fevâid*, *Şerhu'l-*

³⁰ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Abdullâh Muhammed ed-Dervîş (Dimaşk: Daru'l-Belhî, 2004), 2/370.

³¹ İbn Tağrıberdî, *en-Nücumü'z-zâhire*, 10/336; Özbalkçı, “İbn Hişâm en-Nahvî”, 20/74.

³² Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/406, 563, 2/1332, 1352.

³³ Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 2/69.

Lemhâti'l-bedriyye fî ilmi'l-'Arabîyye, Nüzhetü't-ṭarf fî ilmi's-şarf, Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî, Hallü elğâz ve mesâil irâbiyye fî'l-âyâti'l-Kur'âniyye ve'l-ehâdis i'n-nebeviyye, İrâbü Fâtihâti'l-Kitâb ve'l-Bakara, Elğâzü İbn Hişâm fî'n-naḥv, İtirâzü's-şart ale's-şart, İkâmetü'd-delîl ulâ şihhati't-temsîl ve fesâdi't-tevîl, Fevhu's-Şezâ fî meseleti kezâ, el-Mebâhis-ü'l-murçîyye el-müteallika bi-meni's-şartıyye, Nüktetü'l-irâb, Mûkîdü'l-ezhân ve mûkîzü'l-vesnân, Risâle fî tevcihi'n-naşb fî irâbi kavlihîm "fazlen ve luğaten ve ıstîlâhan ve hilâfen ve eydan ve hellümme cerren", Meseletü'l-ḥikme fî tezkîri "ḳarîbin" fî kavlihî Te'âlâ "İnne rahmeta'llâhi ḳarîbün mine'l-muḥsinîn", el-Ḳavâidü's-suğrâ, el-Mesâilü's-seferiyye fî'n-naḥv, Mesâil fî irâbi'l-Kur'ân, İrâbü "Lâ ilâhe illallâh", Mesâil ve ecvîbetühâ.³⁴

Dikkat edilirse yukarıda anılan eserler gramer ağırlıklıdır. Bunların bir kısmının isimlerinden de anlaşıldığı gibi müellifin Arap diline olan eğilimi, Kur'ân-ı Kerîm'le olan sıkı bağının ve ona gösterdiği ihtimamın bir tezahürüdür. Nitekim bundan onun birçok eseri yazmasındaki temel gayenin, Kur'ân'ın irâb ve manası olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum gerek doğrudan Kur'ân'a yönelik kaleme aldığı gerekse genel olarak nahiv konulu olup ayet örneklerine çokça yer verildiği eserlerinde açıkça görülmektedir. Öte yandan sözü edilen kimi eserlerin üzerine şerhler de yazıldığı, bazı şerhlerin ise bizzat müellif tarafından kaleme alındığı gözlemlenmektedir.³⁵ Yine görüldüğü üzere İbn Hişâm, kendi eserlerine yazdığı şerhler yanında başkalarına ait Arap diline yönelik eserleri şerh etmeyi de ihmal etmediği dikkat çekmektedir.³⁶ Bütün bunlar müellifin Arapçaya ve dolayısıyla da Yüce Kur'ân'a olan bağlılık ve vukufiyetinin net ifadesidir. Özetle söylemek gerekirse İbn Hişâm'ın ortaya koyduğu eserler Arap dili ve Kur'ân irâbıyla ilgili meselelerin çözümünde son derece etkin olup Arap diline ilgi duyanların ve bu sahadaki araştırmacıların bu devasa külliyattan istifade etmesi büyük önem arz eder.

³⁴ Tüm eserleri hakkında bk. Bilin, *Memlûkler Döneminde Nahiv*, 153-157.

³⁵ Müellifin kendi eserlerine yazdığı şu iki şerh meşhurdur: *Şerhu Şüzûri'z-zeheb, Şerhu Ḳatrı'n-nedâ ve belli's-şadâ*. Bk. Özbalıkcı, "İbn Hişâm en-Nahvî", 20/75-76.

³⁶ Söz konusu şerhler şunlardır: *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî, Evdâhu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik, Tahlişü's-şevâhid ve telhişü'l-fevâid, Şerhu'l-Lemhâti'l-bedriyye fî ilmi'l-'Arabîyye, Şerhu Ḳaşîdeti Bânet Sü'ûd*. Bk. Özbalıkcı, "İbn Hişâm en-Nahvî", 20/75-76.

Bununla beraber bahsi geçen eserlerde görüldüğü gibi müellifin şiire özellikle yer verdiği de göz ardı edilemez. Onun yazdığı *Şerhu Kaşîdeti Bânet Sü'âd* isimli eser bunun örneğidir. Ayrıca onun Ebû Hayyân'dan muallaka şairi Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın *Divan'*ını okuması³⁷ ve ileriki sayfalarda değinileceği üzere kaleme aldığı gramer konulu eserlerinde ayetlerden sonra özellikle şiirden örnek vermesi de bunu gösterir. Müellif bununla kalmayıp kendisi de şiir yazmıştır. Aşağıdaki iki beyit ona aittir:³⁸

وَمَنْ يَصْطَبِرْ لِلْعِلْمِ يَطْفُرْ بِنَيْلِهِ وَمَنْ يَخْطُبُ الْحَسَنَاءَ يَصْبِرْ عَلَى الْبَدْلِ
وَمَنْ لَا يُذِلُّ النَّفْسَ فِي طَلَبِ الْعُلَا يَسِيرًا، يَعِشْ ذَهْرًا طَوِيلًا أَحَا ذُلِّ

İlim meşakkatine sabreden, onun tahsiliyle muzaffer olur.

Dilber kadına talip olan, uğruna ödediği bedele katlanır.

Yükseklere ermek (ulvi gayeler) için sebat edip nefsini zelil kılmayan,

Uzun süre zillet içinde yaşamaya mahkûm kalır.

Bu beyitler, İbn Hişâm'ın ilme olan sıkı bağlılığını ortaya koyduğu gibi onu başkalarına hararetle teşvik ettiğini de göstermektedir.

2.2. Katriü'n-nedâ

Eserin tam ismi *Ḳatriü'n-nedâ ve bellü's-şadâ*'dır. Gramer konularını özlü bir biçimde ele alan bu eser üzerine müellifin kendisi de dahil olmak üzere farklı alimler tarafından şerh ve haşiyeler yazılmıştır.³⁹ Dil kurallarını veciz bir şekilde anlatan bir mukaddime vasfını taşıyan bu eserde daha çok nahiv konuları ele alınmıştır. Bununla beraber mezkûr eserde bazen sarfla ilgili konulara da zımnî yer verilmiştir. Buna ilave olarak müellif tarafından hatalı olduğu değerlendirilen bazı konulardaki muhtelif fikirler veya tercih edilen görüşler teferruata girilmeden anlatılmıştır. Müellif bu eserini kaleme alırken birçok kaynaktan yararlanmışır. İbn Usfûr'un *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî*'si, Ebû Ali el-Fârisî'nin *el-Halebiyyât*'ı ve Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı ile *el-Ünmûzec*'i bunların başlıcalarıdır. Müellifin bazı meselelerde Sîbeveyhi başta olmak üzere

³⁷ Sancak, "İbn Hişâm El Ensârî: Hayatı, şahsiyeti, eserleri ve gramerle ilgili bazı görüş ve tercihleri üzerine bir deneme", 201-202.

³⁸ Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 2/69.

³⁹ Özbalıkçı, "İbn Hişâm en-Nahvî", 20/76; Mehmet Reşit Özbalıkçı, "Ḳatriü'n-nedâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/59.

nahiv ilminin öncülerinden olan birçok dilbilimcinin görüşlerine yer verdiği tespit edilmiştir.⁴⁰

Söz konusu eserin hem müstakil biçimde hem de yazarının şerhiyle birlikte olmak üzere birçok baskısı mevcuttur. Asırlardır çeşitli ilim meclislerinde ders kitabı olarak okutulan bu eser üzerine şerh, haşiye ve tercüme türünden çalışmalar yapılmıştır. Ahmed el-Fâkihî'nin *Müccübü'n-nidâ ilâ Şerhi Kaṭri'n-nedâ*'sı, Ma'mer İbn Abdülkavî, Abdülmelik el-Assaffî'nin *Bulûğu'l-merâm li-Küteyyibi Kaṭri'n-nedâ li'bn Hişâm*'ı, bunların arasında zikredilebilir. Müellifin bu eseri için yazdığı şerh üzerine bazı alimler tarafından hâşiyeler kaleme alınmıştır. Yûsuf el-Fîşî, Ahmed es-Sücâî, Hasan İbn Abdülkebîr, Abdürrahîm es-Süveydî, Mahmûd el-Âlûsî ve Muhammed b. Âşûr et-Tâhir bunlardandır. Bunun yanında eserde ve müellifin üzerine kaleme aldığı şerhte yer alan çok sayıdaki şiir beyitlerini şerh eden eserler de telif edilmiştir. Bir kısım müellifler ise eseri nazma çekmişlerdir. Abdülazîz el-Fergalî *Nazmü Kaṭri'n-nedâ*, Saîd b. Abdullah el-Himyerî, *Nazmü'l-Kaṭr*, Süleyman Bek eş-Şâvî, *Nazmü'l-Kaṭr*, Saîd el-Amrî, *Neşetü't-tullâb ve behcetü'l-ahbâb* adlarıyla eseri manzum hale getirmişlerdir.⁴¹

Adından söz edilen esere dair verilen bütün bu bilgiler, onun, alana katkısı bakımından ne kadar önemli olduğunu gözler önüne sermektedir. Eserin muhtevası ve metodu gibi hususlarla ilgili malumat mukayeseler kısmında ele alındığından dolayı bunlardan ayrıca burada detaylıca değinmeyip bu kadar malumatla iktifa edilmiştir.

3. *el-Muğnî ve Katrü'n-nedâ'nın Karşılaştırması*

3.1. *Hacim Açısından Karşılaştırma*

Katrü'n-nedâ'da *el-Muğnî*'de yer alan birçok konunun işlenmemesi doğrudan iki eser arasındaki hacim farklılığını bariz bir şekilde göstermektedir. Mesela sayı ve cinsiyet bakımından ismin çeşitleri, *ism-i tasgîr*, *ism-i mensûb* vb. konularından bahsedilmemiştir. Bazen de ana konudan bahsedildiği halde buna taalluk eden alt konu veya kısımların bir kısmına değinilmediği görülmektedir. Örneğin; *el-Muğnî*'de sesler konusu, mebni isimlerin çeşitleri arasına dahil edilip işlenirken *Katrü'n-*

⁴⁰ Özbalıkçı, "Kaṭrü'n-nedâ", 25/59.

⁴¹ Geniş bilgi için bk. Özbalıkçı, "Kaṭrü'n-nedâ", 25/59-60.

nedâ'da buna yer verilmemiştir.⁴² Aynı şekilde *el-Muğnî*'de temas edilmeyen konuların yahut konuya ilişkin bazı bilgilerin *Katriü'n-nedâ*'da işlendiği mülahaza edilmektedir. Örneğin; elif-nûn maddesinin kesre harekesiyle okunduğu yerlerden biri lâm harfinden önce yer almasıdır. *Katriü'n-nedâ*'da bu bilgiye temas edilirken *el-Muğnî*'de bundan söz edilmemiştir.⁴³ Buna mukabil olarak ilgili konun geçtiği *el-Muğnî*'de َّإ harfinin ism-i mevsûlden sonra da kesre harekesiyle okunduğu belirtilirken *Katriü'n-nedâ*'da bu detay konuya dahil edilmemiştir.⁴⁴

Diğer bir somut örnek ise gayr-ı munsarîf ismin konusudur. Bu konuyla alakalı olan bazı meseleler *Muğnî*'de belirtildiği halde *Katriü'n-nedâ*'da görülmemektedir. *Muğnî*'de bu bahsin geçtiği yerde buna ilişkin şu bilgi verilmektedir: "İsmi gayr-ı munsarîf kılan sebeplerden biri de onun özel isim olmasıdır. Ancak nekre konumuna indirgenen her özel isim genelde gayr-ı munsarîf olmaktan çıkmaktadır. nice ُإِسْمَاعِيلِ misalinde olduğu gibi." *Katriü'n-nedâ*'da ise bu ayrıntıya dikkat çekilmemiştir.⁴⁶ İki eserin hacim itibarıyla birbirinden farklı olduğunu gösteren çarpıcı örneklerden biri de mefulü mutlak konusudur. *Muğnî*'de bu konu işlenirken bunun tanımının yanı sıra çeşitlerine ve anıldığı diğer isme de yer verilerek konu özlü, kapsamlı ve sistematik bir biçimde anlatılmıştır. *Katriü'n-nedâ*'da ise bu tür tafsilata çok girilmemiştir.⁴⁷ Bu gibi hususların bazı metinlere yansıyor bazısına yansımaması ise adı geçen eserleri yazan alimlerin ya görüş ayrılıklarından ya da ezberlenmesi kolay olması açısından konunun ana hatlarıyla iktifa edilmesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Genel anlamda hacim ve içerik yönüyle *el-Muğnî*, *Katriü'n-nedâ*'ya nazaran daha ileride görülmekle beraber *Katriü'n-nedâ*'nın metnine

⁴² Çârperdî, *el-Muğnî*, 26.

⁴³ Çârperdî, *el-Muğnî*, 47; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısrî, *Çatriü'n-nedâ ve bellü's-şadâ* (Kahire: Daru's-Selâm, 2012), 35-36.

⁴⁴ Çârperdî, *el-Muğnî*, 47; İbn Hişâm, *Katriü'n-nedâ*, 35.

⁴⁵ Burada özel isim olan İsmail kelimesinin başına çokluk anlamında kullanılan ُ edatı getirilerek söz konusu isim nekre (belirsiz isim) konumuna indirgenmiştir. Yani buradaki İsmail lafzıyla muayyen değil, bu ismi taşıyan herhangi bir erkek kastedilmiştir.

⁴⁶ Çârperdî, *el-Muğnî*, 12; İbn Hişâm, *Katriü'n-nedâ*, 80-83.

⁴⁷ Çârperdî, *el-Muğnî*, 15; İbn Hişâm, *Katriü'n-nedâ*, 55-56.

yanıtılan bazı hususları ele almamıştır. Örneğin; ليس gibi işlev gören ما ve لا edatları konusu her iki eserde de ele alınmakla birlikte bunların işleniş şeklinin farklı olmasının yanı sıra onlara taalluk eden meselelerin yeterince belirtilmesine ilişkin olarak da değişiklikler bulunmaktadır. Zira *el-Muğnî* metninde “ليس anlamında kullanılan ما ve لا'nın haberi” şeklinde konuya giriş yapılmaktadır. Ancak bu iki mana harfinin hangi durumlarda ليس pozisyonunda olduklarına dair kapsamlı bilgi bulunmadığı gibi sadece ما edatı için örnek verildiği anlaşılmaktadır. Oysa *Katrü'n-nedâ* metninde bu konu hem üslup hem de muhteva bakımından farklılıklar göstermektedir. Nitekim bu eserde söz konusu edatlar ayrı ayrı işlenmiştir. Bunun yanında her biri için ayrı örnekler verilmiştir. Buna ilave olarak yine ayrı ayrı olmak üzere bunların her ikisinin ليس fiilinin işlevinde olmalarının şartlarına değinilmiştir.⁴⁸

el-Muğnî'de genelde ele alınan konulara taalluk eden hususlar tüm yönüyle veya birkaç açıdan ele alındığı görülmektedir. Mesela bu eserde *sayı isimleri* bahsinde konunun kavramsal ve tanımsal boyutu, sayıların temyiziyle (sayılanıyla) cinsiyet bakımından uyumu ve sayı temyizinin i'râb hükmü ayrıntılı olarak izah edilmiştir. Buna mukabil olarak *Katrü'n-nedâ*'da bu konunun cinsiyet yönüne kısaca temasla iktifa edildiği görülmektedir.⁴⁹ Bu durum, *el-Muğnî* isimli eserin *Katrü'n-nedâ*'ya nazaran daha hacimli olduğunu ortaya koymaktadır.

3.2. Muhteva ve Yöntem Açısından Karşılaştırma

Gerek muhteva ve gerekse muhtevada kullanılan üslup bakımından her iki eser arasında farklılıklar gözetilmektedir: *el-Muğnî*'de tasnif edilen konulara ilişkin kavramların tanımına tafsilatlı bir şekilde yer verildiği dikkat çekmektedir. Neredeyse her bir konu tanımla başlamaktadır. Tanım yapıldıktan sonra ise gerekli izahat yapılarak konuyla ilgili örnekler sunulmuştur. Söz gelimi; ismin “haddi zatında anlam ifade edip üç zamandan birine delalet etmeyendir.” şeklinde tanımı verildikten sonra ona has özellikleri de sıralanarak onun daha da tanınır hale gelmesi ve ilgili konunun iyice anlaşılması amaçlanmıştır.⁵⁰

⁴⁸ Çârperdî, *el-Muğnî*, 20; İbn Hişâm, *Katrü'n-nedâ*, 31-32.

⁴⁹ Çârperdî, *el-Muğnî*, 35; İbn Hişâm, *Katrü'n-nedâ*, 79-80.

⁵⁰ Çârperdî, *el-Muğnî*, 9.

Katrü'n-nedâ'ya gelince durum bundan farklıdır. Bu eserde yer alan tanımlar *el-Muğnî*'ye nazaran hayli az görülmektedir. Konular daha çok izahat ve örneklerle veciz bir biçimde anlatılmaya çalışılmıştır. Tanımların bulunduğu yerlerde ise çok teferruata gidilmeden konulara ilişkin öz bilgiler verilmiştir. Mesela müellif, *mu'rab* sözcüğünü “başındaki amillerden dolayı sonu değişendir.” şeklinde tanımlarken *mebni* için “mebni de onun aksinedir.” ifadesini kullanmakla yetinmiştir. Hâlbuki *el-Muğnî*'de her iki kavram için de kendine has tanımlar yapıldıktan sonra bunların çeşitlerine de temas edilip misaller verilmiştir.⁵¹ Bu durum *el-Muğnî*'nin *Katrü'n-nedâ*'ya göre daha sistemli, muhteva yönünden daha zengin ve kapsamlı bir kaynak olduğu kanaatini oluşturmaktadır.

Katrü'n-nedâ'da bazı konularda Kûfe ve Basra dilcilerinin görüşlerine de yer verildiği olmuştur. Müellif bu iki ekolün sadece tercih ettikleri görüşlerine değinmekle yetinmiş olup söz konusu görüşlerin delillerine veya bu konudaki ilmi tartışmaya fazla yer vermemiştir. Zikredilen eserde genel olarak bu mekteplere intisap eden bilginlere ismen değinmeksizin sadece onların bağlı oldukları ekollerden söz edilmiştir.⁵² Kimi zaman ekolden bahsedilmeden bir konuda görüşü aktarılan alimin ismi zikredildiği de olmuştur. Örneğin; (ﻝ) takısı kimi alimlere göre elif harfiyle birlikte bir edat iken bazılarına göre edat olan lâm harfidir. Müellif bu ihtilafı açıklarken görüş sahiplerini ismen zikretmiştir. Fakat O, desteklediği görüşü açıkça belirtmemiştir. Ancak onun “Ahfeş'in görüşünün aksine ﻝ Hâlîl ve Sîbeveyhi'ye göre edattır. Lâm harfi tek başına edat olmaz.” şeklindeki açıklaması aslında birinci görüşü benimsediğini gösterir. Nitekim öncelikle Sîbeveyhi ve hocasından bahsetmiş ve bu konumdaki lâm harfinin haddi zatında edat olmadığını vurgulayarak Ahfeş'in iddia ettiğine aksi bir görüş sergilemiştir.⁵³

Adı geçen eserin şerh tarzında olmadığı göz önünde bulundurulduğunda böyle bir yöntemle müracaat edilmesi gayet tabiidir. Öte yandan Kûfe ve Basra mekteplerinin dile ilişkin görüşleri ve bunların delillendirilmesinin tafsilatlı olarak izahına ihtiyaç duyulduğu düşünülmektedir. Bu zaviyeden bakıldığında İbn Hişâm'ın bahsedilen

⁵¹ Çârperdî, *el-Muğnî*, 10, 25; İbn Hişâm, *Katrü'n-nedâ*, 79-80.

⁵² Mesela bk. İbn Hişâm, *Katrü'n-nedâ*, 48.

⁵³ İbn Hişâm, *Katrü'n-nedâ*, 24.

eserinin şerh edilmesinin son derece önemli olduğu kanaati hâsıl olmaktadır. Bundandır ki eserin üzerine başta müellif olmak üzere birçok alim tarafından çeşitli şerh ve haşiyeler telif edilmiştir.⁵⁴ Belli ki müellif kendi eserini bizzat şerh ettiği için gerekli izahat ve tafsilatı ana metne yansıtmayıp onları müstakil olarak kaleme aldığı şerhe bırakmıştır. Hatta bu durum müellifin metni kaleme alırken müstakil bir eser olarak onun şerhini de düşündüğü izlemine vermektedir.

el-Muğnî'de ayet, şiir ve nesirden örnekler verildiği görülmektedir. *Katrü'n-nedâ*'da ise buna hadis metni de ilave edilmiştir. Ancak müellifin bu eserinde örnekleme yaparken önceliği ayet-i kerimelere verdiği gözlemlenmektedir.⁵⁵ Öte yandan *el-Muğnî*'de verilen ayet sayısı otuz dört;⁵⁶ şiir sayısı ise on yedidir.⁵⁷ *Katrü'n-nedâ*'da ise ayet sayısı yüz on üç;⁵⁸ hadis sayısı altı;⁵⁹ şiir sayısı ise yirmi altı olarak tespit edilmiştir.⁶⁰ Bundan *el-Muğnî*'deki örneklerin ayet ve şiirden çok nesirden örnek verildiği anlaşılmaktadır. Bunun yanında *Katrü'n-nedâ*'da yer alan beyitlerin genelde tamamı değil, istişhâd kısmını gösterecek kadar tek mısra halinde verilmesi dikkati çekmektedir. *el-Muğnî*'de ise istişhâd için verilen ayetler *Katrü'n-nedâ*'daki ayetlere göre daha uzun, şiirler ise hep tam beyit şeklindedir.⁶¹ Bütün bunlar, iki eser arasındaki metot farklılığını açıkça ortaya koymaktadır.

el-Muğnî'de *ta'lîl* (neden gösterme) üslubuna sıkça yer verildiği müşahede edilmektedir. *Katrü'n-nedâ*'da ise bu durum pek nadir görülmektedir. Bu eserde bazı kural ve hükümlerin gerekçesine

⁵⁴ Özbalıkcı, "Katrü'n-nedâ", 59.

⁵⁵ Mesela bk. Çârperdî, *el-Muğnî*, 57; İbn Hişâm, *Katrü'n-nedâ*, 35-36.

⁵⁶ Çârperdî, *el-Muğnî*, 14, 15, 16, 19, 22, 24, 26, 32, 36, 44, 48, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 61.

⁵⁷ Çârperdî, *el-Muğnî*, 30, 46, 47, 48, 52, 53, 54, 55, 57, 59, 62, 63.

⁵⁸ İbn Hişâm, *Katrü'n-nedâ*, 6, 7, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 35, 36, 39, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 54, 55, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 74, 78, 79.

⁵⁹ İbn Hişâm, *Katrü'n-nedâ*, 26, 27, 31, 40.

⁶⁰ İbn Hişâm, *Katrü'n-nedâ*, 13, 14, 15, 29, 31, 38, 39, 43, 48, 49, 52, 55, 59, 61, 63, 67, 73, 74, 76, 77, 80.

⁶¹ Çârperdî, *el-Muğnî*, 30, 46, 47, 48, 52, 53, 54, 55, 57, 59, 62, 63.

edildiği dikkat çekmektedir. Mesela *el-Muğnî* metninde kelime bahsinde kelimenin bir çeşidi olan ismin birkaç açıdan tasnifine yer verilirken *Katrü'n-nedâ*'da sadece onun mu'rablık ve mebnîlik kısımlarının ele alındığı görülmektedir. Ancak bu eserde, ismin marife ve nekira gibi diğer kısımlarının bazıları müstakil bir konu olarak işlenmiştir.⁶⁷

el-Muğnî'de *nahiv/sentaks* bilgisinin yanında *sarf/morfoloji*; yani kelime yapısıyla ilgili *ism-i tasgir*, *ism-i mensûb*, *mastar*, *ism-i fâil*, *ism-i mefûl* gibi konular da yerini almıştır.⁶⁸ Eserde ayrıca sarfın ilgilendiği *i'lâl* ve *ibdâle* de yer verilmiştir.⁶⁹ *Katrü'n-nedâ*'da ise bu tür konulara girilmediği görülmektedir. *el-Muğnî* metninin en ayırıcı özelliklerinden biri de budur.

Bahsi geçen eserler arasında terimsel farklılıklar da dikkatlerden kaçmamaktadır. Söz konusu eserlerde yer alan bazı konuların muhtevası aynı olsa da terimlerin kullanımında ve işleyiş biçiminde bir dizi değişiklikler meydana gelmiştir. Örnek verecek olursak; *el-Muğnî*'de harflerle yapılan atıf için "harfler aracılığıyla yapılan atıf" ifadesi kullanılırken *Katrü'n-nedâ*'da *atfu'n-nesak* tabiri tercih edilmiştir. Ayrıca *el-Muğnî*'de bu atıf çeşidine değinilirken atıf harflerine yer verilmemiş ve onların edatlar için tahsis edilen bölümde ele alınacağı belirtilmiştir. Bu durum müellifin kendi eserini telif etmede sistematik açıdan oldukça itina gösterdiğine işaret etmektedir. *Katrü'n-nedâ*'da ise konunun işlendiği yerde atıf harfleri sıralanıp kullanıldıkları anlamlara da yer verilmiştir. İsm-i tafdîl konusu da bu bağlamda verilebilecek çarpıcı örnektir. Bu konu, *el-Muğnî*'de *أَفْعَالُ التَّفْضِيلِ* başlığı altında incelenirken, *Katrü'n-nedâ* metninde bunun yerine *إِسْمُ التَّفْضِيلِ* ifadesi kullanılmıştır.⁷⁰

Söz konusu eserlerde görülen kavramsal farklılıklardan biri de ismini merfu haberini mansûb yapan nâkıs fiillerdir. Bu fiiller *el-Muğnî*'de *nâkıs fiiller* başlığıyla ele alınmaktadır. Müellif bu kavramı kullanmakla kalmayıp söz konusu fiilin neden bu isimle anıldığını da beyan etmiştir. *Katrü'n-nedâ*'da nevâsîhler (mübteda ve haberin *i'râb* hükmümü değiştirenler) başlığı altında işlenip nâkıs ismiyle adlandırılmamışlardır.⁷¹

⁶⁷ Çârperdî, *el-Muğnî*, 9; İbn Hişâm, *Katrü'n-nedâ*, 3, 19.

⁶⁸ Çârperdî, *el-Muğnî*, 19-36.

⁶⁹ Mesela bk. Çârperdî, *el-Muğnî*, 28-29.

⁷⁰ Çârperdî, *el-Muğnî*, 37; İbn Hişâm, *Katrü'n-nedâ*, 67.

⁷¹ Çârperdî, *el-Muğnî*, 42; İbn Hişâm, *Katrü'n-nedâ*, 29.

Bundan şöyle bir kanaat hasıl olmaktadır: Sadece *Katrü'n-nedâ* metnini okuyan bir kimsenin fiile verilen nakıs sözcüğüyle neyin kastedildiğinin idrakinde olamaz. Fiile benzeyen ِ ve ُ harflerine verilen mana da bu kabildendir. Bu iki sözcüğün *el-Muğnî*'de *tahkîk*; *Katrü'n-nedâ*'da ise *te'kîd* anlamında kullanıldığı belirtilmiştir.⁷² Bazı kaynaklarda⁷³ olduğu gibi *Katrü'n-nedâ*'nın müellifi de *te'kîd* tabirini kullanmıştır. *el-Muğnî* metninin şarihi Meylânî, *te'kîd* yerine *tahkîk* kavramının kullanılma sebebini şöyle açıklar: “Tekit sözcüğü anlamca tahkike yakın olması hasebiyle müellif ِ ve ُ tahkik içindir diyerek kısaltma yapmıştır. Dolayısıyla ِ *te'kîd*, ُ ise *tahkîk* anlamındadır dememiştir.”⁷⁴

Meylânî'nin yukarıdaki ifadelerinden anlaşılacağı üzere söz konusu iki kelimenin birbirinin müradifi olmakla birlikte aralarında nüans bulunmaktadır. Ancak müellifin her iki harf için aynı kelimeyi kullanması bunun iki kavram arasında kayda değer bir farkın olmadığını göstergesidir. Netice itibarıyla bu durum müellifin kendine has bir metodunu ortaya koyduğu gibi kendi eserinin özgünlük derecesini de gözler önüne sermektedir. Müradif kelimelerin aynı eserde kullanımını da bu kapsama dahil edebiliriz. *el-Muğnî*'de bazı sözcüklerin eş anlamlısının kullanıldığı tespit edilmiştir. Mesela müellif hem جَز hem de onun yakın anlamlısı olan سَاع sözcüğünü kullanmıştır. *Katrü'n-nedâ*'da ise hep جَز kavramının kullanımı tercih edilmiştir.⁷⁵ Bu sebeple bir ders kitabı olarak konunun net bir biçimde anlaşılabilirliği ve tazammun ettiği kelime zenginliği bakımından *el-Muğnî* adlı eserinin *Katrü'n-nedâ*'ya kıyasla ön planda olduğu ortadadır.

Katrü'n-nedâ'da bazen gramerin yanında imla kurallarına da yer verilmiştir. Mesela üçten fazla harfli olan bir ismin son harfinin elif olması

⁷² Çârperdî, *el-Muğnî*, 47; İbn Hişâm, *Katrü'n-nedâ*, 33.

⁷³ Mesela bk. Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdîrahmân b. Abdillâh b. Akîl el-Hemedânî, *Şerhu'lfıyyeti İbn Mâlik*, thk. Emîl Bedî' Ya'kûb (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014), 1/177; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Zeynî Dahlân el-Mekkî, *Şerhu'l-Âcurrûmiyye* thk. Hüseyin Yavuz (İstanbul: İlim Kapısı Yayınevi, 2020), 102.

⁷⁴ Muhammed b. Abdürrahim el-Meylânî, *Şerhu'l-Muğnî fi ilmi'n-naħv*, thk. Muhammed Mehdî ed-Diyârbekîrî-Ahmed Hilmî ed-Diyârbekîrî (Diyarbakır: Seyda Yayınları, ts.), 339.

⁷⁵ Çârperdî, *el-Muğnî*, 36-37; İbn Hişâm, *Katrü'n-nedâ*, 46, 48, 75.

durumunda bu harfin yâ (ي), yani *elif-i maksûra* biçiminde yazılacağı ifade edilmiştir.⁷⁶ *el-Muğnî*'de ise gramer konular ağırlıktadır.

Katrü'n-nedâ'da bazen konuyu özlü bir biçimde işlemek ya da konuya dikkati celbetmek kastıyla ilgili konu didaktik şiir şeklinde sunulmuştur. Örneğin; *gayr-ı munsarîf* bahsinde ismi gayrı munsarîf kılan unsurları ihtiva eden aşağıdaki beyte yer verilmiştir:⁷⁷

وَزُنُّ الْمُرْغَبِ عَجْمَةٌ تَغْرِيفُهَا عَدْلٌ وَوَصْفٌ الْجَمْعِ زِدْ تَأْيِيسًا

(*Gayr-ı munsarîf*): Fiil vezninde kullanılan, mürekkep, yabancı ve özel isim;

Başka kelimededen udul eden, sıfat, çoğul olan, elif-nûn eki alan ve dişil olan isimdir.⁷⁸

Söz konusu eserde kullanılan bu yöntem bir yandan *el-Muğnî* metninden ayrıcalıklı kıldığı gibi aynı zamanda müellifin nazma olan ilgisini de gözler önüne sermektedir.

Anılan iki eserin muhtevası sayı yönünden de farklılık arz etmektedir. *Katrü'n-nedâ*'da yetmiş yakın konuya yer verilirken *el-Muğnî*'de bu sayı neredeyse yüze çıkmaktadır.⁷⁹ Bu durum *el-Muğnî*'nin içerik olarak *Katrü'n-nedâ*'ya nazaran zengin bir metin olduğunun açık göstergesidir.

3.3. Konu Tasnifi Açısından Karşılaştırma

Her iki eserde işlenen mana harfleri, yöntem, tasnif ve kemmiyet açısından birbirinden farklı bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Şöyle ki, üç bölümden oluşan *el-Muğnî* adlı eserin son bölümü *mana harfleri* diye tabir edilen harflere tahsis edilmiş ve söz konusu harfler müstakil ve kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. *Katrü'n-nedâ*'da ise *harf* başlığı altında harfin tanımı, genel özelliği ve isim ile fiilden ayırıcı vasfını belirtmekten öteye gidilmemiştir.⁸⁰ *Katrü'n-nedâ* adlı eserde *el-Muğnî*'de olduğu kadar harfe temas etmemesinin nedeninin mana harflerine genişçe yer verdiği

⁷⁶ Çârperdî, *el-Muğnî*, 87.

⁷⁷ İbn Hişâm, *Katrü'n-nedâ*, 80.

⁷⁸ İsmi gayr-ı munsarîf yapan bu etkenler hakkında geniş bilgi için bk. Cemâlüddîn Abdullah b. Ahmed el-Fâkihî, *Mücibü'n-nidâ ilâ Şerhi Katri'n-nedâ*, thk. Mahmud Abdulaziz Mahmud (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.), 489-490.

⁷⁹ Çârperdî, *el-Muğnî*, 9-62; İbn Hişâm, *Katrü'n-nedâ*, 3-87.

⁸⁰ Çârperdî, *el-Muğnî*, 46; İbn Hişâm, *Katrü'n-nedâ*, 7-8.

Muğni'l-lebîb adlı eserinin olduğu düşünülmektedir. İki ana bölümden oluşan bu eserin bir bölümü edatlara tahsis edilmiştir.⁸¹ Bununla beraber *Katrü'n-nedâ'nın* sözü edilen harflerden tamamen arı olduğu söylenemez. Nitekim müellif bu eserde müstakil olmasa da ilgili konular arasında serpiştirilen bazı edatların anlamlarına veya i'râb açısından işlevlerine değinmiştir. Bu tür yerlerde çok teferruata girmeden genelde edatın kullanıldığı asıl ve yaygın anlamını ana hatlarıyla belirtmekle iktifa olunmuştur.⁸²

Konu tasnifi açısından iki eserin birbirinden farklı olduğunu gösteren diğer bir örnek ise aynı kategoride yer alan konuların sıralanış ve işleyiş biçimidir. Mesela mansûbat grubundaki isimler *el-Muğnî* metninde asıl ve mülhak olmak üzere iki kategoride ele alınarak bir sınırlama yapılmıştır. *Katrü'n-nedâ*'da ise bunun yerine mansub isimlerin bir kısmı *mefâil/mefuller* başlığı altında dizilmiş, diğer kısmı ise kategorize edilmeksizin müstakil başlıklar halinde ele alınmıştır.⁸³

Diğer bir fark da bazı konuların iki eserde farklı başlıklar altında işlenmesidir. Söz gelimi, *el-Muğnî*'de şahıs zamirleri, işaret zamirleri, ismi mevsûller ve isim-fiiller, *mebni isimler* başlığı altında ele alınırken *Katrü'n-nedâ*'da bunların çoğu marife ismin çeşitleri kapsamında izah edilmiştir.⁸⁴ İsim-fiil ise bahsi geçen eserde türetildiği fiil gibi işlev gören isimler çerçevesinde anlatılmıştır.⁸⁵ Bu, her iki eserin sistematize edilmesi ve dolayısıyla onlarda kullanılan yöntem ve üslup bakımından bariz inceliklerinin olduğunun en net ifadesidir.

4. İki Eserin Benzer Yönleri

el-Muğnî'de Arapçada kullanılması şaz/kurala aykırı olan bazı ifadelerin ya da sığaların şaz olduğu da belirtilmiştir. Örneğin ism-i tafdil'in أَفْعَلْ kalıbında kullanılması esastır. Ancak şaz olarak başka sığada da kullanıldığı beyan edilmiştir. Keza *Katrü'n-nedâ*'da benzer durum söz konusudur. Mesela cümlelerin başında fiilin daima müfret sığasıyla kullanılması esastır. Ancak söz konusu fiilin şaz olarak müfret dışındaki

⁸¹ Mehmet Reşit Özbalıkcı, "Muğni'l-Lebîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/383.

⁸² İbn Hişâm, *Katrü'n-nedâ*, 87.

⁸³ Çârperdî, *el-Muğnî*, 15-20; İbn Hişâm, *Katrü'n-nedâ*, 49-62.

⁸⁴ Çârperdî, *el-Muğnî*, 25-26; İbn Hişâm, *Katrü'n-nedâ*, 19-23.

⁸⁵ İbn Hişâm, *Katrü'n-nedâ*, 66.

görülmektedir. O, bu konuyu “beş harf” başlığı altında işlemiştir.⁹¹ Aynı şekilde bu çalışmamızın konu edindiği eserlerin müelliflerinden bir asır önce yaşamış Arap edebiyatçısı İbnü'l-Esîr (öl. 630/1233), bu sıralamayı َ، ِ، ِ، ِ، ِ şeklinde yapmıştır.⁹² Arap dili literatürü, şerh ve haşiye geleneğinde bu gibi takdim-tehir sebeplerine ve buna ilişkin yorumlara sıkça yer verildiği gözlemlenmektedir. Bu durum oldukça dikkate çekicidir.⁹³ Yukarıda verdiğimiz َ ve grubundaki harflerde olduğu gibi konuya taalluk eden tasnif ve taksimatın üzerinde durmamız da bundan ötürüdür.

Sonuç

Asırlardır klasik usulde ders kitabı olarak okutulup ezberletilen Çârperdî'nin *el-Muğnî*'si ile İbn Hişâm'ın *Katrü'n-nedâ*'sının mukayesesi kapsamında tetkik edildiği bu çalışmada şu sonuçlara varılmıştır:

Katrü'n-nedâ adlı eser *el-Muğnî*'ye nazaran daha basit bir dille kaleme alınmıştır. Bu bakımdan söz konusu eserin metninin ezberlenip anlamının kavranması *el-Muğnî*'ye göre daha kolay olduğu söylenebilir. *el-Muğnî*'nin muhtevası *Katrü'n-nedâ*'ya göre oldukça sistematik ve kapsamlı olması hasebiyle *el-Muğnî*'nin içerdiği birçok konuya *Katrü'n-nedâ*'da yer verilmemiştir. Bu açıdan bakıldığında Arapça gramerinin öğrenimi ve talebenin birçok meseleye vakıf olma hususunda *Katrü'n-nedâ*'nın *el-Muğnî* kadar kâfi gelmediği kanaati oluşmaktadır. *el-Muğnî* metninde müstakil bir bölüm olarak edatlara yer verilmesi alanında yapılacak çalışmalarda yararlanılabilecek bir kaynak olması bakımından son derece önemlidir. *el-Muğnî*'de cümle bilgisinin yanında kelime yapısıyla ilgili bazı konulara da temas edilmektedir. *Katrü'n-nedâ*'da ise daha ziyade i' râb ve anlambilim üzerinde durulmuştur. Bunun yanı sıra bahsi geçen eserde

⁹¹ Ebû Bişr Sibeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988), 1/131.

⁹² Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Bedî' fi ilmi'l-Arabiyye*, thk. Fethî Ahmed Aliyyüddîn (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1999), 2/424.

⁹³ Mesela bk. Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî, *Şerhu'l-Mufaşşal*, thk. Emîl Bedî' Ya'küb (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 1/200; Ebü Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerhi't-Teshîl*, thk. Hasan Hindâvî (Riyad: Daru Künûz İşbilyâ, 2024), 1/38; Ahmed b. Ömer b. Müs'aid el-Hâzimî, *Fethu Rabbi'l-beriyye fi Şerhi Nazmi'l-Âcurrûmiyye* (Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2010), 113.

bazı imla kurallarına da değinildiği görülmüştür. Buradan her iki eserin ortak noktasının nahiv ağırlıklı olmakla beraber Arapçayı kapsayan diğer bazı ilimlere de havi olduğu anlaşılmaktadır.

Muğnî'nin muhteva zenginliği göz önünde bulundurulduğunda, onun ezberlenen bir metin olması yanında şerh vasfını da haiz olduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu eser, bu anlamda *Katrü'n-nedâ*'ya göre ön planda olduğu aşıkardır. Binaenaleyh buradan her iki eserin de talebeye ders kitabı olarak okutulması halinde, anlaşılabilirliği açısından basitlik-zorluk, açıklık ve kapalılığı göz önünde bulunduracak olursak önce *Katrü'n-nedâ*'nın, daha sonra *el-Muğnî*'nin tedrisatının uygun olacağı kanaatine varılmaktadır. Bunun yanında *el-Muğnî*'nin, bir ders kitabı olarak ezberletilecek metin olmasının yanında alanında yapılacak araştırmalarda kullanılabilir önemli ve etkin kaynaklar arasında yer aldığı tartışmasızdır. Bununla beraber her iki eser de kendi ölçeğinde kıymetli olup ikisinden de istifade etmek gerekir.

Çalışmamızın konusunu teşkil eden bu iki eserde görüldüğü gibi kaynakların bazısında bir konuyla ilgili bilgilerin bir kısmı yer alırken diğer bir kısmı ise başka kaynaklarda mevcuttur. Bundan konunun her yönüyle zihinde yerleşmesi için çeşitli kaynaklarda incelenmesinin gerekli olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu tespit, konuya bir bütün olarak vakıf olunması bakımından birden fazla kaynağa müracaat etmenin ne kadar mühim olduğunu gözler önüne sermektedir.

Kaynakça

- Almandumah. el-Lehcâtü'l-'Arabiyye fî Kitâbi Şerhi Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sedâ". Erişim 27 Ekim 2024.
<https://search.mandumah.com/Record/848154>
- Bilin, Abdullah. "İcâzet Geleneğinde Çârperdî'nin Yeri". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2022), 109-134.
<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.1.07>
- Bilin, Abdullah. *Çârperdî Bibliyografyası*. Ankara: İksad Yayınevi, 2020.
<https://iksadyayinevi.com/home/carperdi-bibliyografyasi/>
- Bilin, Abdullah. *İbrahim el-Çârperdî ve Kitabü'l-Fükûk fî Şerhi's-Şükûk Adlı Eserinin Tahkiki ve Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

- Bilin, Abdullah. *Memlûkler Döneminde Nahiv*. Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2024.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Şahîhü'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğa. 7 Cilt. Dimaşk: Daru İbn Kesîr-Daru'l-Yemame, 1993.
- Çârperdî, Ebü'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. el-Hasen b. Yûsuf. *el-Muğnî fî ilmi'n-naḥv*. thk. Muhammed Emin el-Karsî. İstanbul: Haşemi Yayınevi, 2013.
- Çelebi, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Mehmed Şerafeddin Yaltkaya-Rifat Bilge. 2 Cilt. İstanbul: Maarif Vekaleti, 1943.
- Dahlân, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Zeynî el-Mekkî. *Şerḥu'l-Âcurrûmiyye*. thk. Hüseyin Yavuz. İstanbul: İlim Kapısı Yayınevi, 2020.
- Dergi Park. "Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi". Erişim 27 Ekim 2024.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/atauniilah/issue/2734/36378>
- Dergi Park. "Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi". Erişim 27 Ekim 2024.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sirnakifd/issue/57580/782992>
- Dergi Park. "Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi". Erişim 27 Ekim 2024.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sirnakifd/issue/62670/878254>
- Durmuş, İsmail. "Muhtasar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/57-59. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/muhtasar>
- Durmuş, İsmail. "Nahiv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 32/300-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/nahiv>
- Durmuş, İsmail. "Şiir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/144-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2010. <https://islamansiklopedisi.org.tr/siir>
- Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî şerḥi't-Teshîl*. thk. Hasan Hindâvî. 22 Cilt. Riyad: Daru Künûz İşbilyâ, 2024.
- Erken, Muhammed. *Çârperdî'nin el-Muğnî Adlı Eseri ile Zemahşerî'nin el-Enmûzec Adlı Eserinin Karşılaştırmalı Analizi*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

- Fâkihî, Cemâlüddîn Abdullah b. Ahmed. *Mücübü'n-nidâ ilâ Şerhi Katri'n-nedâ*. thk. Mahmud Abdulaziz Mahmud. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Gayır, Seyithan. "İbn Hişâm'ın Evdahü'l-Mesâlik Adlı Eserinde Şiirle İstişhâd Metodu". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 18 (Aralık 2023), 83-111.
- Hâzimî, Ahmed b. Ömer b. Müs'aid. *Fethu Rabbi'l-beriyye fi Şerhi Nazmi'l-Âcurrûmiyye*. Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2010.
- İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh el-Hemedânî. *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Emîl Bedî' Ya'küb. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *el-Muqaddime*. thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. 2 Cilt. Dımaşk: Daru'l-Belhî, 2004.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî el-Mısırî. *Ķatru'n-nedâ ve bellü's-şadâ*. Kahire: Daru's-Selâm, 2012.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mûkerrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf. *en-Nücümü'z-zâhire fi mü'lûki Mısr ve'l-Kâhire*. 16 Cilt. Kahire: Daru'l-Kütüb, ts.
- İbn Yaîş Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Muhammed el-Esedî el-Halebî. *Şerhu'l-Mufaşşal*. thk. Emîl Bedî' Ya'küb. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Bedî' fi İlmî'l-Arabîyye*. thk. Fethî Ahmed Aliyyüddîn. 2 Cilt. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1999.
- İksad Yayınevi. "Çârperdî Bibliyografyası". Erişim 27 Ekim 2024. <https://iksadyayinevi.com/home/carperdi-bibliyografyasi/>
- İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âsârü'l-muşannifîn*. 2 Cilt. İstanbul: Maarif Vekaleti, 1955.
- Marmara Üniversitesi Akademik Veri Yönetim Sistemi. "İbrahim el-Çârperdî ve Kitâbü'l-Fükûk fi Şerhi's-Şükûk adlı eserinin tahkiki ve tahlili". Erişim 27 Ekim 2024.

<https://avesis.marmara.edu.tr/yonetilen-tez/4e2221ff-b2e7-41bf-a472-ae4486eea020/ibrahim-el-carperdi-ve-kitabul-fukuk-fi-serhis-sukuk-adli-eserinin-tahkiki-ve-tahlili>

Mektebetü Ayni'l-Câmia. "eş-Şevâhidü's-Şi'riyye fî Kitâbi Şerhi Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sedâ". Erişim 27 Ekim 2024.

<https://ebook.univeyes.com/112059/pdf->

Meylânî, Muhammed b. Abdürrahim. *Şerhu'l-Muğni fî ilmi'n-nahv*. thk. Muhammed Mehdî ed-Diyârbekirî-Ahmed Hilmî ed-Diyârbekirî. Diyarbakır: Seyda Yayınları, ts.

Özbalıkçı, Mehmet Reşit. "İbn Hişâm en-Nahvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 20/74-77. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-hisam-en-nahvi>

Özbalıkçı, Mehmet Reşit. "Katrü'n-nedâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/59-60. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/katrun-neda>

Özbalıkçı, Mehmet Reşit. "Muğni'l-Lebîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/383-384. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/mugnil-lebib>

Pamukkale GCRIS Veritabanı, "Çarperdi'nin el-Muğni adlı eseri ile Zemahşeri'nin el-Enmûzec adlı eserinin karşılaştırmalı analizi" Erişim 27 Ekim 2024. <https://gcris.pau.edu.tr/handle/11499/38644>

Sancak, Yusuf. "İbn Hişâm el-Ensârî: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Gramerle İlgili Bazı Görüş ve Tercihleri Üzerine Bir Deneme". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (Haziran 1999), 201-218.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988.

Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Ṭanâhî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Hecr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1992.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Buğyetü'l-vuât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 2 Cilt. Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.

- Şener, Mehmet. "Çârperdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/230-231. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/carperdi>
- Tekin, Mahmut. "el-Muğnî fî 'İlmi'n-Nahv Adlı Eseri Örneğinde Çârperdî'nin İstişhâd Ettiği Şiirler". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (Aralık 2020), 657-681.
<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.782992>
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Arap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/272-276. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/arap#1-tarih>

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2024, 24: 80-115

Ricâl Tenkidinde “Ta’dîl Gayru Sarîh” Kavramı

Serkan ÇELİKAN

Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Hadis Anabilim Dalı

Associate Professor, Çukurova University, Faculty of Theology,

Department of Hadith

Adana / Türkiye

serkancelikan@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-6469-9533

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 5 Temmuz / July 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 29 Eylül / September 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 24 **Sayfa /Page:** 80-115.

Atıf / Cite as: Çelikan, Serkan. “Ricâl Tenkidinde “Ta’dîl Gayru Sarîh” Kavramı [The Concept of “Ta’deel Ghairu Sareeh” in the Tanqid of Rijal]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 24 (December 2024): 80-115.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1511243>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Concept of “Ta’deel Ghairu Sareeh” in the Tanqid of Rijal

Abstract

In classical hadith methodology, isnad analysis is one of the fundamental criteria accepted for determining the authenticity of hadiths. According to this, the narrators in the isnad are examined based on two essential qualities: 'adalah/justness (religious and moral integrity)' and 'dabt (the ability to retain hadiths),' as well as the condition of 'al-ittisal,' meaning they received the hadiths from each other through direct auditory transmission. The examination of narrators in terms of 'adalah' and 'dabt' is the subject of the hadith science discipline known as 'jarh and ta'dil.' One of the main activities of this discipline, jarh, is to expose the defects found in a narrator with respect to the mentioned two qualities, using certain specific terms, and to indicate that they are not qualified to transmit hadiths. Ta'dil, on the other hand, is the process of demonstrating, through specific terms, that a narrator is sufficient in terms of these same qualities and thus qualified to transmit hadiths. Additionally, hadith methodology sources mention another type of ta'dil, formulated with the term 'ta'dil ghayr sariih' (non-explicit ta'dil). This method is briefly the act of a trustworthy (sika) narrator confirming the qualification of another narrator to transmit hadiths simply by narrating from them, without using specific terms. The validity of this method has been a theoretical subject of debate from early periods, with hadith scholars reaching different opinions on the matter. For example, Khatib al-Baghdadi did not accept this type of ta'dil, considering the possibility that an 'adil (upright) narrator may not know the integrity of the person from whom they received hadiths or may have narrated from them for other reasons. However, it is reported that some students of Imam al-Shafi'i and certain hadith scholars considered this type of ta'dil valid. Those who hold this view also present a rational argument: if a narrator knew that the person they received hadith from possessed a quality that required criticism (jarh), they would certainly mention it. Otherwise, they would be seen as deceiving people in religious matters, which is incompatible with their own integrity ('adalah). Although the theoretical discussions are as such, examination of hadith sources reveals that hadith scholars did utilize this ta'dil method. The fact that al-Bukhari included narrations from certain narrators in his work, which he compiled with the aim of gathering only authentic (sahih) hadiths and to substantiate related topics, indicates that he considered these narrators upright ('adil). At this point, it

is significant that al-Bukhari did not express opinions regarding the reliability of these individuals in his biographical works on narrators. This observation can also be considered applicable to Muslim, who compiled his work solely with the intention of collecting sahih hadiths. Additionally, it is seen that narrations from narrators for whom there is no persuasive information regarding their trustworthiness, or who were subject to some negative evaluations, are also found in other hadith sources. Evaluations regarding the trustworthiness of hadith narrators, and consequently the classification of hadiths as sahih (authentic), hasan (good), or da'if (weak), ultimately rely on ijhtihad (independent reasoning). Therefore, differing opinions on the classification of narrations based on their level of authenticity continue to exist, as they did in the past. At this point, contemporary hadith researchers are advised to take non-explicit ta'dil (ta'dil ghayr sariih) into consideration when examining hadiths in terms of acceptance or rejection, and to view this method as a factor supporting their ijhtihad regarding the ta'dil of narrators. This method can sometimes be used for narrators about whom there is no evaluation, as well as, at times, for narrators who are considered reliable by some critics but deemed weak by others, thus providing a basis for preference. Therefore, it becomes apparent that in hadith research, the only way to acquire information about narrators is not solely through biographical literature (rijal). In this regard, hadith compilation books (riwayat al-hadith) also serve as sources for determining the reliability level of narrators. As a research method, first, the evaluations of critics regarding the narrators in question will be identified, followed by an analysis of sample hadiths transmitted from these narrators.

Keywords: Hadith, Rijal, Tankid, Jarh, Ta'deel Ghairu Sareeh.

Ricâl Tenkidinde "Ta'dîl Gayru Sarîh" Kavramı

Öz

Klasik hadis usulünde isnad tahlili, hadislerin sıhhatini tespitte kabul edilen temel ölçütlerden biridir. Buna göre isnaddaki râvîler "adalet (dinî ve ahlakî olgunluk)" ve "zabt (hadisleri koruyabilme kabiliyeti)" şeklindeki iki temel vasıf ve hadisi birbirlerinden semâ yoluyla almış olmaları anlamındaki "ittisâl" şartı bakımından incelenirler. Râvîlerin "adalet" ve "zabt" açısından incelenmeleri hadis usulü ilimlerinden cerh ve ta'dîl'in konusudur. Bu ilmin temel faaliyetlerinden biri olan cerh, mezkûr iki vasıf açısından râvîde bulunan

kusurları, bazı özel lafızlar kullanarak açığa çıkarmak ve onun hadis rivayetine ehil olmadığını göstermektir. Ta’dîl ise râvînin yine bu vasıflar açısından yeterli bulunduğunu, bazı özel lafızlar vasıtasıyla ortaya koymak ve onun hadis rivayetine ehil olduğunu göstermektir. Buna ilaveten hadis usulü kaynaklarında ta’dîlin bir başka türünden daha bahsedilir ki “ta’dîl gayru sarîh” terimiyle formüle edilmiştir. Bu yöntem kısaca sika/güvenilir bir râvînin, bir başka râvînin hadis rivayetine ehliyetini, özel lafızlar kullanmaksızın, ondan sadece hadis naklederek ortaya koymasıdır. Bu usulün geçerliliği teorik temelde erken dönemlerden itibaren tartışma konusu olmuş, muhaddisler konuyla ilgili farklı kanaatlere varmışlardır. Örneğin Hatîb el-Bağdâdî âdil râvînin, kendisinden hadis aldığı kişinin adaletini bilmiyor olabileceği veya o kimseden başka nedenlerle hadis nakletmiş olabileceği gibi ihtimallerle ta’dîlin bu türünü kabul etmemiştir. İmam Şâfiî’nin bazı talebelerinin ve bir kısım hadisçinin ise bu tür ta’dîli geçerli saydıkları nakledilmektedir. Bu görüşte olanlar da aklî bir delil sunarlar. Buna göre bir râvî, hadis aldığı kimsede cerh edilmeyi gerektirecek bir vasıf olduğunu bilseydi bunu mutlaka söylerdi. Aksi takdirde din konusunda insanları aldatmış sayılır ki bu kendisinin âdil oluşuyla bağdaşmaz. Teorik tartışmalar bu şekilde olmakla birlikte hadis kaynaklarına bakıldığında muhaddislerin bu ta’dîl yöntemini kullandıkları görülmüştür. Bilhassa Buhârî’nin, sadece sahîh hadisleri derlemek gayesiyle te’lîf ettiği eserinde ve ilgili konuları temellendirmek amacıyla bazı râvîlerden hadis nakletmiş olması, onun bu râvîleri âdil kabul ettiğini göstermektedir. Bu noktada Buhârî’nin râvî biyografileri hakkındaki eserlerinde söz konusu kimselerin güvenilirlik durumuyla ilgili görüş belirtmemiş olması önemlidir. Bu tespit, eserini yine sadece sahîh hadisleri derlemek gayesiyle te’lîf eden Müslim için de geçerli görülebilir. Buna ilaveten güvenilir olduklarına dair ikna edici bilgiler bulunmayan veya bazı olumsuz değerlendirmelere konu olan râvîlerden nakledilen rivayetlerin diğer hadis kaynaklarında yer aldığı da görülmektedir. Hadis râvîlerinin güvenilirlik durumuyla ilgili değerlendirmeler ve buna bağlı olarak hadislerin sahîh, hasen veya zayıf şeklindeki taksimi hakkında varılan kanaatler en nihayetinde içtihadı dayanır. Dolayısıyla rivayetlerin sıhhat düzeyi bakımından tasnifi hususundaki farklı görüşler, geçmişte var olduğu gibi halen varlığını sürdürmektedir. Bu noktada günümüz hadis araştırmacılarına, hadisleri kabul veya red açısından incelerken ta’dîl gayru sarîhi dikkate almaları ve râvîlerin ta’dîli hususunda bu yöntemi içtihatlarını destekleyen bir unsur olarak

görmeleri önerilebilir. Bu yöntem kimi zaman haklarında herhangi bir değerlendirme bulunmayan râvîler için kullanılabilceği gibi kimi zaman da esasen bazı münekkitler tarafından güvenilir sayılmakla birlikte diğer bazılarınca zayıf kabul edilen râvîler lehinde sonuç doğurabilecek ve böylece tercihe mesnet teşkil edebilecektir. Dolayısıyla hadis araştırmalarında râvîler hakkında bilgi edinmenin tek yolunun ricâl edebiyatı olmadığı, bu noktada rivâyetü'l-hadîs kitaplarının da râvîlerin güvenilirlik düzeyini belirlemede kaynak olma özelliği taşıdığı ortaya çıkmaktadır. Araştırmada yöntem olarak öncelikle münekkitlerin konuyla ilgili olduğu düşünölen râvîler hakkındaki değerlendirmeleri tespit edilecek daha sonra bu râvîlerden nakledilen örnek hadisler analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Ricâl, Tenkid, Cerh, Ta’dîl Gayru Sarîh.

Giriş

Bilindiği üzere isnad tahlili, hadislerin sıhhatini tespitinde temel bir ölçüttür ve hadis usulü ilmi isnad merkezli olarak teşekköl etmiştir. Bu bağlamda bir hadisin isnadındaki râvîler adalet ve zabt¹ bakımından değerlendirilir, bu hadisin farklı tarikleri bir araya getirilir, metinlerde ziyade ya da noksanlık olup olmadığı tespit edilir, akabinde hadisin makbûl olup olmadığı sonucuna varılır. Râvîler hakkındaki söz konusu iki vasıftan adalet zabta öncelenmektedir. Bu ise oldukça tabii bir durumdur. Zira bir haberin doğruluğu veya kaynağına ait olup olmaması o haberi nakleden kimseye duyulan güvenle doğrudan ilişkilidir. Râvî bu güveni veriyorsa naklettiği haberler kabul edilir, değilse reddedilir. İsnad tahlilinde bir diğer önemli husus ittisâldir ki bütün tabakaların eksiksiz olması, her bir râvînin hadisi bir üst tabakadaki râvîden doğrudan alması anlamındadır.²

¹ Adâlet kısaca râvîlerin dinî/ahlâkî olgunluklarını, zabt ise hadisleri ezberleyerek veya yazarak koruyabilme yeteneklerini gösterir. Bk. Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nisâbûrî, *Marifetü ulûmi'l-hadîs*, thk. es-Seyyid Muazzam Hüseyin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1397/1977), 53; Ebû Amr Osman b. Abdurrahman İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Ullûmu'l-hadîs*, thk. Nûruddîn İtur (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir/Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 104-105.

² Bk. Abdullah Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 143.

Râvîlerin hadis rivayetinde ehliyeti meselesi, hadis ilimleri içerisinde bilhassa cerh ve ta’dîl’in konusudur. Kendisine sorulan bir soru üzerine İbn Ebû Hâtîm (öl. 327/938) bu ilmi, sika olanları ve olmayanları tespit etmek suretiyle râvîlerin durumlarını ortaya çıkarma ilmi şeklinde tanımlanmıştır.³ Söz konusu ilim dalıyla ilgili ilk derleme faaliyetlerini hicrî 2. yüzyılın ikinci yarısına kadar götürmek mümkündür. Nitekim cerh ve ta’dîl ile ilgili sözlerini ilk defa bir araya getiren müellif Yahyâ b. Saîd el-Kattân’dır (öl. 198/813).⁴ Fakat onun bu eserinin günümüze ulaşmış olmadığı bilinmemektedir. Öte yandan râvînin rivayete ehil olup olmadığına dair ilk malumatlar İmam Şâfiî’nin (öl. 204/820) kitaplarında da bulunmaktadır. Örneğin onun *er-Risâle*’de hadis râvîlerinde bulunması gereken vasıflara yer verdiği görülür ki⁵ bu daha çok cerh ve ta’dîl ilminin usulüyle ilgilidir. Sonraki asırlarda binlerce râvînin biyografileri ve cerh-ta’dîl bakımından durumları tespit edilmiş ve kayıt altına alınmıştır. Hicrî 5. yüzyıldan sonra ise genel anlamda önceki eserlerde bulunan bilgilerin çeşitli usullere göre derlendiği kitaplar te’lîf edilmiştir. Bu eserler vasıtasıyla hadis mirasını bizlere nakleden râvîlerin biyografileri hususunda bilgi sunulduğu gibi râvîlerin hadis rivayetinde ehil olup olmadıkları da tespit edilmiştir.

Cerh ve ta’dîl ilminin iki temel faaliyetinden biri olan cerh, bir râvînin hadis rivayetinde ehil olmadığını, bunun seviyesine de delalet eden, bir başka ifadeyle rivayetinin hafif veya ağır düzeyde zayıf sayılmasını veya reddedilmesini gerektirecek özel anlamlara sahip bazı lafızları

³ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb, *el-Kifâye fi marifeti usûli ilmi’r-rivâye*, thk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mustafâ ed-Dimyâtî (Mit Ghamr: Dâru’l-Hüdâ, 1423/2003), 1/157; Mahmûd İydân Ahmed ed-Düleymî, *Cerhu’r-rivâti ve ta’dîlühüm el-üsüsü ve’l-davâbitu* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1436/2015), 57.

⁴ Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mîzânü’l-i-tidâl fi nakdi’r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Muavvad, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Abdülfettâh Ebû Sinne (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1416/1995), 1/110.

⁵ Muhammed b. İdrîs eş-Şafiî, *er-Risâle*, thk. Abdullatîf el-Hümeym, Mâhir Yâsîn el-Fahl (Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2009), 344.

kullanarak ortaya koymak anlamındadır.⁶ Ta’dil ise bir râvînin hadis rivayetinde ehil olduğunu yine bunun düzeyini de gösteren bazı özel lafızlar kullanarak ortaya koymak ve böylece onun adaletini açıklamak manasındadır.⁷ Konumuz olan ta’dil gayru sarîh terimi ta’dil maddesiyle doğrudan alakalıdır. Bu çalışmada bazılarında hadis râvîlerinin âdil sayılmasının bir yöntemi olarak kabul edilen bu usule âlimlerin yaklaşımları ve bu şekilde ta’dil edildiği anlaşılan bazı râvîler ele alınacak, ayrıca günümüz hadis araştırmalarında bu usulün ne kadar belirleyici olabileceği hususunda bir fikir ortaya konmaya çalışılacaktır.

Ta’dil gayru sarîh meselesiyle ilgili müstakil bir çalışma, görüldüğü kadarıyla bulunmamakla beraber kısmen de olsa bu konuya değinen eserler vardır. Bunların en önemlilerinden biri Emin Âşıkutlu’nun *Hadiste Ricâl Tenkîdi (Cerh ve Ta’dil İlmi)* isimli çalışmasıdır.⁸ Yazar burada konuyu hem kavramsal boyutu ve usul yönüyle hem de tarihsel gelişimi bakımından kapsamlı şekilde incelemiştir. Ayrıca “Sikanın, Adını Zikrettiği Râvîden Rivâyeti” isimli başlık altında, her ne kadar ta’dil gayru sarîh terimiyle olmasa da, konumuzla ilgili tartışmalardan bahsetmiştir.⁹ Bir başka çalışma ise *Cerhu’r-ruvât ve ta’dilühüm el-üsüsü ve’-d-davâbit* ismiyle Mahmûd İdân Ahmed ed-Düleymî tarafından yapılmıştır.¹⁰ Bu çalışma konumuzla ilgili tartışmalardan kısmen bahsetmektedir.¹¹

Araştırmanın yöntemi temelde râvî ve isnad tahlili şeklindedir. Bu bağlamda konumuzla ilgili bazı râvîler cerh-tadil bakımından incelenecektir. Sonra onlardan nakledilen ve kendilerinin söz konusu usul ile ta’dil edildiklerini gösteren rivayetler ele alınacaktır. Gayet tabi ki bir makale çalışmasının hacmi açısından bu nitelikteki bütün râvîleri tespit

⁶ Bk. Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebû Hâtim, *Kitâbu’l-cerh ve’-t-tadil* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1953), 1/5-7; Düleymî, *Cerhu’r-ruvâti ve ta’dilühüm*, 56; Talat Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayınları, 1992), 71.

⁷ Bk. İbn Ebû Hâtim, *Kitâbu’l-cerh ve’-t-tadil*, 1/5-7; Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 446.

⁸ Emin Âşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkîdi (Cerh ve Ta’dil İlmi)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997).

⁹ Bk. Âşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkîdi*, 151-153.

¹⁰ Mahmûd İydân Ahmed ed-Düleymî, *Cerhu’r-ruvâti ve ta’dilühüm el-üsüsü ve’-d-davâbitü* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1436/2015).

¹¹ Bk. Düleymî, *Cerhu’r-ruvâti ve ta’dilühüm*, 81-84.

etme ve değerlendirme imkânı bulunmamaktadır. Dolayısıyla incelediğimiz râvîleri belirlerken, haklarında yeterli bilgi bulunmaması veya bazı münekkitlerce güvenilir sayılmakla birlikte olumsuz değerlendirmelere de konu olmaları esas alınmıştır ve râvî sayısı sınırlı tutulmuştur.

1. Ta’dîl Gayru Sarîh Terimi

Ta’dîl gayru sarîh terimini oluşturan kelimelerden ilki olan ta’dîl “a-d-l” (عدل) kök harflerinden türemiş olup, sülâsî mücerred kalıbında kullanıldığında, adalete ve hakikate uygun hüküm vermek, eşitlemek ve dengelemek gibi anlamlara gelir.¹² Kelime “adl” veya “âdil” şeklinde isim halinde kullanıldığında sözü ve hükmü makbûl, şahitliği geçerli kimse anlamındadır.¹³ “Tef’îl” kalıbındaki “ta’dîl” kelimesi ise şahitlerin âdil/güvenilir olduğunu söylemek veya bir kimseyi tezkiye etmek/temize çıkarmak anlamlarında kullanılır.¹⁴ Ta’dîlin terim anlamı da yukarıda ifade edildiği üzere bir râvînin, hadis rivayeti bakımından ehil ve güvenilir olduğunu ortaya koymaktır. Terkinin bir diğer kelimesi “sarîh” ise “s-r-h” (صرح) kök harflerinden türeyen ve herkesçe bilinen, zâhir/açık anlamındadır.¹⁵ Buna göre ta’dîl gayru sarîh terimi doğrudan ve açık olmayan ta’dîl veya dolaylı ta’dîl ifadeleriyle karşılanabilir.

Terim hem klasik hadis usulü eserlerinde hem de yakın dönemlerde Türkçe ve Arapça olarak te’lîf edilen çeşitli hadis usulü eserlerinde, tespit edilebildiği kadarıyla yer almamaktadır. Uygulama olarak ise klasik hadis usulü edebiyatında ta’dîl gayru sarîh kavramına işaret edilmiştir. Bu bağlamda Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) *el-Kifâye*’de “Sika Bir Râvînin Bir Başkasından Hadis Rivayet Etmesinin Onun Ta’dîli Anlamına Gelmediğini Gösteren Delillerin Zikri” isimli başlık altında ilgili rivayetleri kaydederek bu yöneme temas etmiştir.¹⁶ Hatîb el-Bağdâdî’nin

¹² Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasebullah, Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, Seyyid Ramazan Ahmed (Kahire: Dâru’l-Me’ârif, ts.), 4/2838, 2839.

¹³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 4/2838.

¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 4/2839.

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 4/2425.

¹⁶ Hatîb, *el-Kifâye*, 1/291.

söz konusu terimin muhtevasını açık şekilde ortaya koyması, konuyu ilk defa gündeme getiren müellifin o olduğu fikrini doğurabilir. Fakat Hatîb’den daha önce yaşamış Ebû Bekir es-Sayrafi’nin (öl. 330/941) bu konu hakkında görüş beyan etmesi, meselenin daha erken dönemlerde de tartışıldığını göstermektedir. Yine İbnü’s-Salâh da (öl. 643/1245), *Ulûmu’l-hadîs*’de âdil râvînin, ismini zikrederek bir râvîden hadis nakletmesinin bu râvînin ta’dîli sayılıp sayılmayacağı tartışmasına değinerek ta’dîlin bu türünden bahsetmiştir.¹⁷ Modern dönemde yazılan hadis usulü eserlerinde ise ta’dîl gayru sarîhten uygulama olarak da, görüldüğü kadarıyla bahsedilmemiştir. Sadece hadis ıstılahları hakkında te’lif edilen bazı sözlük türü eserlerde terime ve anlamına yer verildiği görülmektedir.

Ta’dîl gayru sarîhin farklı türleri de bulunmaktadır. Bu bağlamda Hatîb el-Bağdâdî bir âlimin, kendisinden rivayette bulunduğu kimsenin haberiyle amel etmesinin onu ta’dîl ettiği anlamına geldiğini belirterek bunlardan birine işaret etmiştir.¹⁸ İbnü’s-Salâh ise buna ilaveten bir âlimin, naklettiği hadis doğrultusunda fetva vermesini de konuyla ilişkilendirir.¹⁹ Fakat bu iki hususta İbnü’s-Salâh’ın görüşü farklıdır. Buna göre o, bir âlimin herhangi bir hadisi amel veya fetva konusu yapmasının, bu hadisin sahîh olduğu yönünde hüküm verdiği anlamına gelmeyeceği gibi ona muhalefet etmesinin de hadisi ve râvîlerini zayıf saydığı anlamında olmadığını düşünmektedir.²⁰

Hakkında zikredilen bu bilgilerden yola çıkarak ta’dîl gayru sarîh terimini şöyle tanımlamak mümkündür: Sika/güvenilir bir râvînin bir başka râvîyi, ta’dîle delalet eden özel/teknik lafızları kullanarak doğrudan ve açık/net bir biçimde ta’dîl etmeksizin ondan sadece hadis nakletmesi veya onun naklettiği bir hadisle amel etmesi veya bu yönde fetva vermesi yoluyla gerçekleşen dolaylı ta’dîldir.²¹ Bir hadisle amel etmenin veya bu hadise göre fetva vermenin başka gerekçeleri de olabileceği için

¹⁷ İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs*, 111. Ayrıca bk. Celalüddîn Abdurrahman es-Süyûtî, *Tedribü’r-râvî fi şerhi Takrîbi’n-Nevevî* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2009), 182.

¹⁸ Bk. Hatîb, *el-Kifâye*, 1/299.

¹⁹ İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs*, 111.

²⁰ Bk. İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs*, 111.

²¹ Benzer bir tanım için bk. Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 384.

kanaatimizce bunlar diğlerinden, yani bir râvîden hadis nakletmekten farklı değerlendirilmelidir ki çalışmamızda ağırlıklı olarak bu son husus, yani sadece hadis nakli yoluyla gerçekleşen ta’dîl inceleme konusu yapılacaktır. Esasında bir râvîden hadis nakletmek de tek bir amaçla sınırlandırılmasa da²² bilhassa amel ve fetva hususlarında, bunların uygulamaya dönük yönlerinin daha belirgin olması bakımından farklı gerekçe ve amaçların mevcut olduğu söylenebilir.

2. Ta’dîl Gayru Sarîhin Değeri Hakkındaki Görüşler

Daha önce ifade edildiği üzere ta’dîl gayru sarîh meselesini net bir şekilde ortaya koyan Hatîb el-Bağdâdî bu yöntem hakkındaki kanaatini şöyle dile getirir:

Âdil râvînin başka bir râvîden hadis nakletmesinin onu ta’dîl ettiği anlamına geldiğini düşünenler bu görüşlerine delil olarak, rivayeti aldığı kişide cerhi gerektirecek bir özellik olduğunu bilmesi durumunda bunu mutlaka söyleyeceği varsayımını sundular. Fakat bu yanlıştır. Çünkü âdil râvînin, kendisinden hadis aldığı kişinin adaletini bilmiyor olması mümkündür. Dolayısıyla ondan rivayet etmesi kendisini ta’dîl ettiği anlamına gelmediği gibi doğruluğunu haber vermek anlamına da gelmez. Bilakis o kimseden başka birtakım sebepleri gözeterek hadis nakletmiş olabilir. Öyle ya! Birçok âdil ve sika râvî, cerh-ta’dîl durumlarına dair bilgi vermeksizin ve üstelik makbûl olmadıklarını da bildikleri halde bazı kimselerden hadis nakletmişlerdir. Dahası bu âdil ve sika râvîler, hadis rivayetinde yalan söylediklerine ve sapkın akidelere ve mezheplere mensubiyetlerine tanık oldukları bazı kimselerden bile hadis rivayet etmişlerdir.²³

Hatîb el-Bağdâdî bu girişten sonra bazı örnekler sunar ki tezini ispatlama sadedinde ilk bakışta kabul edilebilir görünmektedir. Örneğin Şa’bî’den (öl. 104/722) nakledilen bir söze göre o “Bize Hâris (b. Abdullah el-A’ver) (öl. 65/684) nakletti. Allah’a yemin ederim ki o çok yalancıdır.” demiştir.²⁴ Süfyân es-Sevrî de (öl. 161/778) “Bize Süveyr b. Ebû Fâhite (öl.

²² Bilhassa zayıf râvîlerden hadis nakletmenin çeşitli amaçları ve gerekçeleriyle ilgili olarak bk. Düleymî, *Cerhu’r-ruvâti ve ta’dîlühüm*, 83-84.

²³ Hatîb, *el-Kifâye*, 1/291.

²⁴ Hatîb, *el-Kifâye*, 1/291; Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 182.

131-140/748-757) nakletti. O yalanın rükünlerinden (yalancılıkla meşhur) biriydi."²⁵ demiştir. Yine Süfyân'ın "Abdülmelik b. A'yen (öl. ?) bize haber verdi." dedikten sonra onun Şiî ve Râfizî olduğunu söylediği de nakledilir.²⁶ Amr b. Ubeyd'in (öl. 143/760) kendilerine hadis naklettiğini söyleyen Ali b. Âsım (öl. 201/816) ise bunun akabinde onun Kaderiyye mezhebinden olduğunu belirtmiştir.²⁷ Bu örnekler bir râvînin kendisinden hadis naklettiği bir başka râvîyi her zaman sika kabul etmeyebileceğini, onu bu davranışa sevk eden, yalancılara karşı tedbir almak gibi başka etkenlerin bulunabileceğini göstermiştir.

Yukarıda kaydedilenler dışında bunlara benzer başka rivayetleri de delil olarak sunan Hatîb el-Bağdâdî, muarızlarından gelebilecek muhtemel bir itiraza yer vererek cevaplamaya çalışır. Buna göre ta'dîl gayru sarîhi bir ta'dîl yöntemi kabul edenler şöyle diyebilirler:

Zikredilen örneklerde âdil râvîler, kendisinden rivayette buldukları kişinin durumunu, doğrudan cerh etmek suretiyle zaten ortaya koymuşlardır. İşte bu nedenle onun âdil bir râvî olmadığı kesinlik kazanır. Dolayısıyla mezkûr örnekler, bir kimseden rivayette bulunup da cerh edilmesini gerektirecek bir özelliğinden bahsetmeyen bir râvînin söz konusu kimseyi ta'dîl ettiğinin delili olmaktadır.²⁸

Esasen güçlü bir mantıksal temeli olduğu düşünülebilecek bu iddia karşısında Hatîb şöyle demektedir:

Bu bir râvînin, kendisinden hadis naklettiği kişinin âdil olup olmadığını bilmemesinin mümkün oluşu nedeniyle yanlış bir görüştür. Yine şu sebeple de yanlıştır ki bir râvî hadisi aldığı kimsede cerhi gerektiren bir nitelik olduğunu biliyorsa dahi bunu söylemesi her zaman gerekmez. Söz konusu râvînin güvenilirlik durumunu tespit etmek için fazladan bir çaba -hadisi nakleden kişi için değil- onun haberiyle amel etmek isteyen kişi için gereklidir. Yine onların -ta'dîl gayru sarîhi bir ta'dîl yöntemi kabul edenlerin yukarıda kaydedilen- sözleri "Şayet bir râvî, kendisinden hadis

²⁵ Hatîb, *el-Kifâye*, 1/292.

²⁶ Hatîb, *el-Kifâye*, 1/293.

²⁷ Hatîb, *el-Kifâye*, 1/295.

²⁸ Hatîb, *el-Kifâye*, 1/295.

naklettiği kişinin adâletini biliyor olsaydı onu mutlaka tezkiye ederdi. Onu tezkiye etmekten geri durduğuna göre bu, söz konusu râvînin ona göre âdil olmadığı anlamına gelir.” diyen kimsenin sözüyle aynı -mantığa sahip- olduğu için de yanlıştır.²⁹

Hatîb el-Bağdâdî daha sonra bu cevabını temellendirdiğini düşündüğü bazı rivayetler aktarır. Örneğin Şu’be b. el-Haccâc (öl. 160/776) şöyle demiştir: “Süfyân es-Sevrî’den, sadece tanıdığınız râvîlerden rivayet ettiğinde hadis alın. Çünkü o, hadisi kimden aldığına önem vermez. Muhakkak ki o sizlere, Ebû Şuayb el-Mecnûn (öl. ?)³⁰ gibilerden nakleder.”³¹ Yine bir adam Şu’be’ye şöyle demiştir: “Süfyân es-Sevrî bize bir kimseden hadis rivayet etti. Bu şahsı kabilesinde soruşturdum. Meğerse evlere giren bir hırsız imiş.”³² Yine Şu’be, Süfyân’ın, kendisi sika olmakla birlikte yalancılardan naklettiğini söylemiştir.³³ Yahyâ b. Maîn de (öl. 233/848) “Mu’temir b. Süleyman’dan (öl. 187/803) sadece tanıdığın kişilerden naklettiklerini yaz. Çünkü o -kim olduğunu önemsemeksizin- herkesten rivayet eder.” demiştir.³⁴

İbnü’s-Salâh ise söz konusu yöntemin, muhaddislerden ve diğer âlimlerden oluşan çoğunluğa göre ta’dîl sayılmadığını, fakat bir kısım hadisçinin ve İmam Şâfiî’nin bazı talebelerinin bunun zımnen ta’dîl olduğu için böyle kabul edileceği yönünde görüş beyan ettiklerini söylemiş ve birinci görüşün sahîh olduğunu belirtmiştir.³⁵ İbnü’s-Salâh sahîh kabul ettiği bu görüşün, âdil bir râvînin böyle olmayan bir râvîden nakletme ihtimalinin bulunabileceği ve dolayısıyla ondan rivayetinin kendisini ta’dîl etme anlamına gelmeyeceği şeklindeki, yukarıda Hatîb el-

²⁹ Hatîb, *el-Kifâye*, 1/295.

³⁰ Asıl ismi Salt b. Dînâr olan bu râvî hakkındaki değerlendirmeler genel olarak onun çokça hata yaptığı, hadislerinin terk edildiği, bir değer ifade etmediği ve hadiste dikkatsiz/özensiz olduğu yönündedir. Bk. İbn Ebû Hâtim, *Kitâbu’l-cerh ve’t-ta’dîl*, 4/438; Ebû’l-Ferec Abdurrahmân b. Alî İbnü’l-Cevzî, *Kitâbu-du’afâ ve’l-metrûkîn*, thk. Ebû’l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1406/1986), 2/57.

³¹ Hatîb, *el-Kifâye*, 1/296.

³² Hatîb, *el-Kifâye*, 1/296.

³³ Hatîb, *el-Kifâye*, 1/297.

³⁴ Hatîb, *el-Kifâye*, 1/297.

³⁵ İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs*, 111; Süyûtî, *Tedrîbü’r-râvî*, 182.

Bağdâdî'den de nakledilen mantıksal bir temelinin olduğundan bahseder.³⁶ Çağdaş araştırmacılardan Mahmûd ed-Düleymî de, âdil râvîlerin dışındakilerden hadis nakletmekten kaçınmanın bütün muhaddislerin ortak yaklaşımı olmadığını, dolayısıyla âdil râvîlerin hadis aldığı herkesin mutlaka âdil olduğunun söylenemeyeceğini belirtmiştir.³⁷

Diğer taraftan bir râvîden salt hadis nakletmeyi onun ta'dîli olarak kabul edenlerden ve onların bazı aklî delillerinden de bahsedilmektedir. Bunlara göre bir râvî, hadis aldığı kimsede cerh edilmeyi gerektirecek bir vasıf olduğunu düşünseydi, bunu dillendirmediği takdirde din konusunda insanları aldatmış sayılacağı için mutlaka söylerdi.³⁸ Genel olarak hadis rivayetinde, özelde ise ta'dîlin söz konusu türünde, hadisi nakleden râvîde adalet şartının arandığı ve adâletin de râvîlerin dinî ve ahlakî olgunluğunu gerektiren bir vasıf olduğu dikkate alındığında bu delil önem kazanmaktadır.³⁹ Öte yandan Ebû Bekir es-Sayrafi'nin bu görüşü hatalı bulduğu nakledilmektedir ki onun kanaati farklı bir bakış açısı ortaya koymaktadır. Buna göre bir kimseden haber nakletmek sadece onun ismini belirtmek ve böylece onun kimliği konusundaki kapalılığı ortadan kaldırmak olması bakımından ta'dîl sayılmamalıdır. Ta'dîl özel uzmanlık/deneyim gerektiren bir iştir.⁴⁰

İbnü'l-Mülakkın'ın (öl. 804/1401) naklettiği ve Âmidî (öl. 631/1233), İbnü'l-Hâcib (öl. 646/1249) ve başka bazı usulcülere nispet ettiği diğer bir görüşe göre ise adalet sahibi bir râvînin sadece kendisi gibi âdil râvîlerden hadis nakleden birisi olması durumunda onun bu nakli ta'dîl sayılır. Şayet böyle bir hassasiyeti yoksa sayılmaz.⁴¹ Zerkeşî (öl. 794/1392 bu görüşü

³⁶ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 182.

³⁷ Düleymî, *Cerhu'r-ruvâti ve ta'dîlühüm*, 82.

³⁸ Hatîb, *el-Kifâye*, 1/297; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 182.

³⁹ Bazı muhaddislerin, hadis aldıkları râvîlerin güvenilirliği konusundaki hassasiyetlerine dair çeşitli örnekler için bk. Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi u's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 1413/1992), "Mukaddime", 5; Hatîb, *el-Kifâye*, 2/453.

⁴⁰ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 182.

⁴¹ Sirâciüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî İbnü'l-Mülakkın el-Mısırî, *el-Mukni' fi ulûmi'l-hadîs*, thk. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey' (Sudi Arabistan: Dâru Fevvâz, 1413/1992), 1/255.

yukarıdaki âlimlere ilaveten İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (öl. 478/1085), İbnü'l-Kuşeyrî (öl. 514/1120), Gazzâlî (öl. 505/1111), Safiyyüddîn el-Hindî (öl. 715/1315) ve Süleymân b. Halef el-Bâcî (öl. 474/1081) gibi âlimlere de nispet etmiş, Buhârî'nin (öl. 256/870) ve Müslim'in (öl. 261/875) *es-Sahîh*'lerinde bu usulü benimsediklerini söylemiştir.⁴²

Kanaatimizce buraya kadar zikredilen üç farklı yaklaşım ve bunlarla ilgili ileri sürülen kanıtlar farklı bağlamlara işaret etmelerine rağmen genellemecidir ve isnadlar hakkında mutlaka bu görüşlerden biri üzerinden değerlendirme yapmak gerekmemektedir. Dolayısıyla bu tür ta'dîli geçerli saymada bağlam merkezli bir yaklaşıma tabi olmak daha doğru bir tutumdur. Nitekim bir muhaddisin hadisi hangi amaçla veya hangi bağlamda naklettiğini veya yazdığını belirlemek imkânsız değildir. Dolayısıyla bu yöndeki bir çaba sonucunda güvenilir bir râvînin ihticâc amacıyla zikrettiği bir hadisin râvîlerini sika kabul ettiği sonucu kendiliğinden ortaya çıkar ki kanaatimizce asıl ve yaygın olan bu olup, başka bazı saiklerle zayıf veya yalancı râvîlerden hadis nakletmek istisnâî bir durumdur. Mesele, bazı eserlerden seçilen rivayetler çerçevesinde asıl yönüyle yani özellikle râvînin ta'dîli bağlamında ele alınacaktır. Bunun dışında başka birtakım amaçlarla kendisinden hadis nakletme meselesi ise diğer bir çalışmanın konusu olabilir.

3. Ta'dîl Gayru Sarîh Örnekleri

Bu bölümde hadis kaynaklarından tespit ettiğimiz bazı râvîlerden, ricâl edebiyatında haklarında doyurucu bilgi bulunmamasına veya olumsuz değerlendirmelere konu olmalarına rağmen, hüccet olarak zikredildikleri anlaşılan bazı rivayetlerin nakledildiğini gösteren örnekler yer verilecektir. Bu bakımdan söz konusu örnekler kanaatimizce ta'dîl gayru sarîhin pratikte bazı muhaddisler tarafından uygulandığının göstergesi kabul edilecektir.

Çalışmada incelenen örnekler musannef türü eserlerden ve özel olarak da *Kütüb-i Sitte* içerisinde seçilmiştir. Bunun temelinde, erken dönemlerden itibaren te'lîf edilen müsned türü eserlerin sahâbî râvîler

⁴² Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*, thk. Abdüsettâr Ebû Gudde, Muhammed Süleyman el-Aşkar (Gardaka: Dâru's-Safve, 1409/1988), 4/289.

esas alınarak yazılan ve konu merkezli olmadığı için haliyle herhangi bir konunun temellendirildiğinin görülmediği eserler oluşu bulunmaktadır. Çalışmamız ise muhaddislerin, seçtikleri ana konular ve bâb başlıkları altında zikrettikleri ve ilgili mesele hakkında genel itibariyle delil olarak sundukları ve dolayısıyla râvîlerini güvenilir buldukları rivayetleri esas almaktadır. Bu bağlamda Buhârî'nin ve Müslim'in eserlerinin te'lîfi, sadece sahih hadisleri bir araya getirme amacına matuf olduğu için, râvîlerinin sika olduğu hususunda daha iddialı oluşlarının büyük önem arz ettiğini belirtmek gerekir. Bu bakımdan bu iki musannifin, kendilerinden hadis naklettikleri veya kendilerinden nakledilen hadislere eserlerinde yer verdikleri râvîleri dolaylı olarak ta'dîl etmiş oldukları kanaati daha da pekişmiş olur. Bilhassa Buhârî'nin, hadis naklettiği bazı râvîlerin güvenilirlik durumuna, râvî biyografilerine dair yazmış olduğu eserlerinde yer vermemesi bu durumla ilgili görülebilir. Çalışmada örnek olarak sunulan hadislerin öncelikle Buhârî'nin *es-Sahîh*'inden seçilmesi ise bu eserin, sadece sahîh hadisleri derlemek amacıyla te'lîf edilen eserlerin ilki oluşu ve ihtiva ettiği hadislerin sıhhat düzeyi bakımından âlimler arasında gördüğü hüsnükabul ile ilgilidir.

3.1. Dâvûd b. el-Husayn (öl. 135/752)

Dâvûd b. el-Husayn hakkında ricâl edebiyatına yer alan bilgiler farklılık arz etmektedir. Fakat görüldüğü kadarıyla zayıf bir râvî olduğu yönündeki değerlendirmeler daha ağırlıklıdır. Nitekim Süfyân b. Uyeyne'nin (öl. 198/814), onun hadislerinden sakındıklarını söylediği nakledilmiştir.⁴³ Abdurrahmân b. Hakem de (öl. ?) kendisine bu râvînin durumu sorulduğunda âlimlerin onu zayıf saydığı yönünde cevap vermiştir.⁴⁴ Ali b. el-Medînî'nin (öl. 234/848-49) değerlendirmesi ise bilhassa İkrime b. Abdullâh'tan (öl. 105/723) rivayetleri noktasında münkerü'l-hadîs olduğu şeklindedir.⁴⁵ Ebû Hâtim de (öl. 277/890) bu râvînin kavî olmadığını söylemiş ve hadislerinin büsbütün terk edilmemesini, İmam Mâlik'in (öl. 179/795) ondan hadis rivayet etmesiyle

⁴³ İbn Ebû Hâtim, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, 3/409; Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *el-Muğnî fi'd-du'afâ*, thk. Nûruddîn İtr (Katar: İdâratu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, ts.), 1/316.

⁴⁴ İbn Ebû Hâtim, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, 3/409.

⁴⁵ İbn Ebû Hâtim, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, 3/409; Zehebî, *el-Muğnî*, 1/316.

ilişkilendirmiştir.⁴⁶ Ebû Zür’a er-Râzî’nin (öl. 264/878) değerlendirmesi ise hadiste leyyin (özensiz/dikkatsiz) olduğu yönündedir.⁴⁷ Zehebî de (öl. 748/1348) zayıf râvîlere tahsis ettiği eserinde, geneli olumsuz olmak üzere bu râvî hakkındaki bazı görüşleri zikrettikten sonra onun Kaderiyye mezhebine nispet edildiğinden bahsetmiştir.⁴⁸ Buna mukabil İbn Sa’d (öl. 230/845),⁴⁹ Yahyâ b. Maîn⁵⁰ ve İclî (öl. 261/875),⁵¹ Dâvûd b. el-Husayn’ın sika bir râvî olduğunu söylemişlerdir. İbn Hacer ise İkrime b. Abdullâh’tan yaptığı nakiller dışında sikadır demiştir.⁵²

Hakkındaki bu ihtilaflı değerlendirmelerle birlikte Dâvûd b. el-Husayn’dan nakledilen rivayetlerin *Kütüb-i Sitt’e*’de yer aldığı görülmektedir.⁵³ Örnek olarak Buhârî’nin ve Müslim’in ondan ittifakla naklettikleri bir rivayet zikredilebilir. Bu rivayetin Buhârî’nin tahrîc ettiği isnadı ve metni şöyledir:

“Abdullah b. Yûsuf → Mâlik → Dâvûd b. el-Husayn → Ebû Süfyân (İbn Ebû Ahmed’in azatlısı) → Ebû Saîd el-Hudrî” isnadıyla nakledildiğine göre Hz. Peygamber müzâbeneden ve mühâkaleden

⁴⁶ İbn Ebû Hâtim, *Kitâbu’l-cerh ve’t-ta’dîl*, 3/409; Zehebî, *el-Muğnî*, 1/316.

⁴⁷ İbn Ebû Hâtim, *Kitâbu’l-cerh ve’t-ta’dîl*, 3/409; Zehebî, *el-Muğnî*, 1/316.

⁴⁸ Zehebî, *el-Muğnî*, 1/316.

⁴⁹ Muhammed b. Sa’d b. Menî’ ez-Zührî, *Kitâbu’t-tabakâti’l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1421/2001), 7/508.

⁵⁰ İbn Ebû Hâtim, *Kitâbu’l-cerh ve’t-ta’dîl*, 3/409.

⁵¹ Ahmed b. Abdillâh el-İclî, *Marifetü’s-sikât*, thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî (Medine: Mektebetü’d-Dâr, 1405/1985), 1/340.

⁵² Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü’t-Tehzîb* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415/1995), 1/278.

⁵³ Bk. Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi u’s-sahîh* (Riyad: Dâru’s-Selâm, 1999), “Buyû”, 82 (No: 2186); Müslim, “Mesâcid”, 99 (No: 573); Muhammed b. Yezîd İbn Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 1413/1992), “Tahâret”, 79 (No: 532); Süleymân b. el-Eş’as Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen* (Kahire: Dâru İbni’l-Cevzî, 1432/2011), “Talâk”, 24 (No: 2240); Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Câmi u’t-Tirmizî* (Riyâd: Dâru’s-Selâm, 1999), “Salât”, 141 (No: 346); Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horâsânî en-Nesâî, *es-Sünen*, Tsh. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2009), “Sehv”, 22 (No: 1223).

nehyetmiştir. Müzâbene, ağaçların başlarındaki yaş meyveyi (tahmin ederek) kuru hurma ile satın almaktır.⁵⁴

Müslim'in isnadı ise, kendi şeyhleri farklı olmakla birlikte temelde yine İmam Mâlik'ten gelen mezkûr isnaddır.⁵⁵ Alış-veriş hukukuyla ilgili önemli bir ilkeyi ortaya koyan söz konusu hadisi Buhârî'nin, *es-Sahîh*'inin "Buyû" bölümünün "Kuru Hurmayı Yaş Hurmayla ve Kuru Üzümü Yaş Üzümle Satmak Anlamındaki Müzâbene Satışı ve Ariyyeler Satışı" isimli bâb başlığı altında konuyu temellendirmek amacıyla zikretmesi, Dâvûd b. el-Husayn'ın âdil bir râvî olduğu kanaatini taşıdığını gösterir. Bu tespitin, rivayeti *es-Sahîh*'inin "Buyû" bölümünde tahrîc eden Müslim için de geçerli olduğu söylenebilir. Rivayetin yer aldığı bâbın ismi "Arazinin Kiralanması"⁵⁶ olmakla birlikte malum olduğu üzere Müslim, eserinin sadece kitâb adlarını belirlemiş, bâb başlıkları ise Nevevî tarafından konulmuştur. Öte yandan İmam Mâlik gibi hadis ilmindeki güvenilirliği şöhret yoluyla bilinen büyük bir muhaddisin Dâvûd b. el-Husayn'dan hadis nakletmesi, hakkında doğrudan bir ta'dîl lafzı kullandığı bilinmese de onu âdil bir râvî kabul ettiği şeklinde yorumlanabilir.

Dâvûd b. el-Husayn'dan nakledilen bir başka rivayet de şöyledir:

"Ebû Bekr b. Hallâd ve Yahyâ b. Hakîm → Yezîd b. Hârûn → Muhammed b. İshâk → Dâvûd b. el-Husayn → İkrime → İbn Abbâs" isnadıyla nakledildiğine göre Rasûlullah kızı Zeyneb'i (kocas) Ebü'l-Âs b. er-Rabî'a iki yıl sonra ve (yenilemeksizin) ilk nikâhı ile geri vermiştir.⁵⁷

Söz konusu rivayet kısmen farklı bir metinle ve İbn Mâce'nin "Davûd b. el-Husayn → İkrime → İbn Abbâs" şeklindeki temel isnadı ile Ebû Dâvûd (öl. 275/889) tarafından da nakledilmiştir.⁵⁸ Aynı rivayeti Tirmizî de (öl. 279/892) kısmen farklı lafızlarla ve mezkûr temel isnad ile

⁵⁴ Buhârî, "Buyû", 82 (No: 2186). Rivayetin Müslim'in tahrîc ettiği metni için bk. Müslim, "Buyû", 105 (No: 1546).

⁵⁵ Müslim, "Buyû", 105 (No: 1546).

⁵⁶ Müslim, "Buyû", 105 (No: 1546).

⁵⁷ İbn Mâce, "Nikâh", 60 (No: 2009).

⁵⁸ Ebû Dâvûd, "Talâk", 24 (No: 2240).

nakletmiş olmakla birlikte⁵⁹ bu hadisin isnadında bir sorun bulunmadığını belirtmesi,⁶⁰ onun söz konusu râvîyi sarâhaten de ta’dîl ettiğini gösterir.

Öte yandan nikâhın yenilendiği muhtevasına sahip “Ebû Küreyb → Ebû Muâviye → Haccâc → Amr b. Şuayb → Babası → Dedesi” isnadlı bir başka rivayetin⁶¹ bazı âlimlerce kabul görmemesi de dikkat çekicidir. Örneğin Dârekutnî (öl. 385/995) Hz. Peygamber’in, kızını ilk nikâhı ile verdiğini bildiren İbn Abbâs rivayetinin doğru olduğunu ifade etmiş, nikâhın yenilendiğini ihtiva eden rivayetin sabit olmadığını, isnaddaki Haccâc b. Ertât’ın (öl. 145/762) kendisiyle ihticâc edilmeyecek bir râvî olduğunu belirtmiştir.⁶² Hattâbî de (öl. 388/998) Amr b. Şuayb hadisinin aynı râvî nedeniyle zayıf görüldüğünü belirtmiştir.⁶³ Ayrıca bir grup âlimin bu hadisi zayıf gördüğü de ifade edilmektedir.⁶⁴ Bu veriler Dâvûd b. el-Husayn’dan gelen bir rivayetin hüccet kabul edildiğini ve dolayısıyla onun âdil sayıldığını göstermesi bakımından önemlidir.

3.2. İkrime b. Ammâr el-İclî el-Yemâmî (öl. 159/775)

Ricâl edebiyatında İkrime b. Ammâr’ın güvenilirliği hakkındaki malumat farklılık arz etmektedir. Bu bağlamda Yahyâ b. Maîn⁶⁵ ve İclî⁶⁶ onun sika olduğunu söylemişlerdir. Tanâfisî (öl. 233/847), Ya’kûb b. Şeybe (öl. 262/875), Ebû Dâvûd, İshâk b. Ahmed el-Buhârî (öl. ?) ve Dârekutnî (öl. 385/995) gibi âlimlerin görüşü de bu yöndedir.⁶⁷ Yahyâ b. Maîn’in

⁵⁹ Tirmizî, “Nikâh”, 43 (No: 1143).

⁶⁰ Tirmizî, “Nikâh”, 43 (No: 1143).

⁶¹ İbn Mâce, “Nikâh”, 60 (No: 2010).

⁶² Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünen*, thk. Şuayb Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1424/2004), 4/373 (No: 3625).

⁶³ Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Meâlimu’s-sünen*, tsh. Muhammed Râğîb Tabbâh (Haleb: Matba’atu’l-İlmiyye, 1352/1933), 3/259.

⁶⁴ Bk. Ebû’l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer b. Kesîr, *İrşâdu’l-fakîh ilâ ma’rifeti edilleti’t-tenbîh*, thk. Behcet Yûsuf Hamd Ebu’t-Tayyib (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1416/1996), 2/168.

⁶⁵ Yahyâ b. Maîn, *Târîhu İbn Maîn (Rivâyetü’l-Dûrî)*, thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf (Mekke: Merkezü’l-Bahsî’l-İlmî ve İhyâi’t-Turâsî’l-İslâmî, 1399/1979), 4/123; İbnu’l-Cevzî, *Kitâbu’d-du’afâ ve’l-metrûkîn*, 2/185; Zehebî, *el-Muğnî*, 2/2.

⁶⁶ İclî, *Marifetü’s-sikât*, 2/144.

⁶⁷ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü’t-Tehzîb* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1995), 3/133, 134.

farklı bir değerlendirmesine göre o, İkrime'nin "sadûk" olduğunu ve kendisinde bir sorun bulunmadığını (lâ be'se bihî) söylemiştir.⁶⁸ Onun "sadûk" olduğu görüşü Zehebî⁶⁹ ve İbn Hacer⁷⁰ tarafından da dile getirilmiştir ki bu daha düşük bir güvenilirlik düzeyine delalet eder. Ali b. el-Medîni ise İkrime'yi tevsik etmekle birlikte Yahyâ b. Ebû Kesîr'den (öl. 129/747) naklettiği rivayetleri münker saymıştır.⁷¹ İkrime'nin Yahyâ b. Ebû Kesîr'den rivayetleri hakkındaki bu görüş Yahyâ b. Saîd el-Kattân'a da nispet edilmektedir.⁷² Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ise bu râvînin İyâs b. Seleme (öl. 119/737) dışındaki kimselerden rivayet ettiği hadislerin muztarib olduğunu söylemiştir.⁷³ Ahmed b. Hanbel'in, İkrime'nin hadislerini genelde zayıf kabul ettiği de nakledilir.⁷⁴ Ebû Hâtim onun sadûk olmakla birlikte hadis rivayetinde kimi zaman yanıldığını ve tedlîs yaptığını, özellikle Yahyâ b. Ebû Kesîr'den rivayetlerinde bazı hataların bulunduğunu söylemiştir.⁷⁵ Buhârî'nin, İkrime'nin, yazılı bir hadis nüshasına sahip olmadığını ve hadislerinin muztarib olduğunu söylediği de nakledilir.⁷⁶ Nitekim *es-Sahîh*'inde ondan hadis rivayet etmemiş, sadece bir hadisin farklı bir isnadına işaret etme sadedinde İkrime'den bahsetmiştir.⁷⁷ Müslim ve diğer sünen sahipleri ise ondan hatırı sayılır miktarda hadis nakletmişlerdir.⁷⁸ Bu bağlamda şu rivâyet kaydedilebilir:

"Züheyr b. Harb → Ömer b. Yûnus el-Hanefî → İkrime b. Ammâr → İshâk b. Ebû Talha → (İshâk'ın amcası) Enes b. Mâlik" isnadıyla nakledildiğine göre Enes şöyle demiştir: "Bir kere biz mescitte Rasûlullah

⁶⁸ İbn Ebû Hâtim, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, 7/11.

⁶⁹ Zehebî, *el-Muğnî*; 2/2.

⁷⁰ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/685.

⁷¹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/133.

⁷² İbn Ebû Hâtim, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, 7/10; İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*, 2/185; Zehebî, *el-Muğnî*; 2/2.

⁷³ İbn Ebû Hâtim, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, 7/10.

⁷⁴ İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*, 2/185; Zehebî, *el-Muğnî*; 2/2.

⁷⁵ İbn Ebû Hâtim, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, 7/11.

⁷⁶ Zehebî, *el-Muğnî*; 2/2.

⁷⁷ Buhârî, "Edeb", 73 (No: 6103).

⁷⁸ Bk. Müslim, "Tahâret", 100 (No: ٧٨٥); İbn Mâce, "Eşeribe", 5 (No: 3378); Ebû Dâvûd, "Salât", 98 (No: 679); Tirmizî, "Sayd", 11 (No: 1478); Nesâî, "Sehv", 76 (No: 1327).

(s.a.v.) ile birlikteyken bir bedevî geldi ve mescidin içine idrar yapmaya başladı. Bunun üzerine Rasûlullah’ın ashâbı ‘Hey hey (ne yapıyorsun?)’ dediler. Hz. Peygamber ise onlara ‘Onu engellemeyin. Rahat bırakın’ dedi. Ashâb da ihtiyacını giderinceye kadar ona dokunmadılar. Sonra Rasûlullah (s.a.v.) bedevîyi çağırarak kendisine şunları söyledi: ‘Şüphesiz ki bu mescitler ne idrar yapmaya ne de başka bir pislîğe uygun yerlerdir. Bunlar ancak Allah’ı zikretmek, namaz kılmak ve Kur’ân okumak içindir.’ (Râvî) ‘Yahut Rasûlullah’ın dediği gibidir.’ (dedi). Sonra Hz. Peygamber (s.a.v.) cemaatten birine emretti de o bir kova su getirerek idrarın üzerine döktü.”⁷⁹

Bu isnadda İkrime b. Ammâr’ın râvîsi konumunda bulunan ve ondan hadis işittiği bilinen⁸⁰ Ömer b. Yûnus hakkındaki değerlendirmelerin tamamı onun sika olduğu yönündedir ve hakkında hiçbir olumsuz değerlendirme, görüldüğü kadarıyla mevcut değildir. Örneğin Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn onun sika olduğunu söylemişlerdir.⁸¹ Bezzâr’ın (öl. 292/905) ve Nesâî’nin de (öl. 303/915) onu sika kabul ettikleri nakledilir.⁸² Ali b. el-Medînî ise Ömer’i sika-sebt olarak değerlendirmiştir.⁸³ Aynı şekilde Zehebî ve İbn Hacer de, râvîler hakkında kısa/öz bilgiler verdikleri ve dolayısıyla kendi kanaatlerini yansıtan eserlerinde bu râvîyi sika saymışlardır.⁸⁴ Bu bakımdan Ömer b. Yûnus gibi sika olduğu hususunda ittifak bulunan bir râvînin kendisinden hadis nakletmesi İkrime hakkında bir ta’dîl gayru sarîh kabul edilebilir.

Diğer yandan Müslim’in *es-Sahîh*’inin “Tahâret” bölümünde naklettiği⁸⁵ bu hadisin bulunduğu bâba Nevevî’nin verdiği isim “İdrar ve

⁷⁹ Müslim, “Tahâret”, 100 (No: ٢٨٥).

⁸⁰ Bk. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 6/206.

⁸¹ İbn Ebû Hâtim, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, 6/142-143.

⁸² İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/255.

⁸³ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/255.

⁸⁴ Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *el-Kâşif fi marifeti men lehû rivâyetün fi'l-Kütübi's-Sitte*, thk. Muhammed Avvâme, Ahmed Muhammed Nemr el-Hatîb (Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye/Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 1992), 2/71; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/728.

⁸⁵ Müslim, “Tahâret”, 100 (No: ٢٨٥).

Diğer Necasetler Mescitte Bulunursa Bunları Yıkamanın Vâcib oluşu ve Yerin, Kazmaya Gerek Kalmaksızın Su İle Temizlenebileceği" şeklindedir. Görüldüğü üzere İkrime b. Ammâr'dan nakledilen mezkûr rivayet, ilgili konuyu temellendirmek maksadıyla ve bir kanıt mahiyetinde sunulmuştur. Bu durum söz konusu râvînin Müslim tarafından âdil kabul edildiğini göstermektedir. Ayrıca bu rivayet kısmen farklı lafızlarla ve farklı isnadlarla başka kaynaklarda da tahrîc edilmiştir ki⁸⁶ bu durum İkrime'nin ta'dîli bakımından önem taşımaktadır.

İkrime'den gelen ahkâma müteallik bir rivayet de şöyledir:

"Mahmûd b. Gaylân → Ebu'n-Nadr (Hâşim b. el-Kâsim) → İkrime b. Ammâr → Yahyâ b. Ebî Kesîr → Ebû Seleme → Câbir" isnadıyla nakledildiğine göre Câbir şöyle demiştir: "Rasûlullah Hayber savaşı günlerinde evcil eşeklerin, katır etlerinin, yırtıcı (uzun ve sivri dişli) hayvanların ve yırtıcı (pençeli) kuşların etlerinin yenilmesini haram kıldı."⁸⁷

Tirmizî bu hadisi naklettikten sonra hasen olduğunu belirtmiştir ki⁸⁸ bu onun söz konusu râvîyi sarahaten de ta'dîl ettiğini gösterir. Buna ilaveten İbn Hacer de bu rivayetin mezkûr isnadında sorun bulunmadığını söylemiştir.⁸⁹ Öte yandan bu hadisin muhtevasını destekler mahiyette başka isnadlarla gelen rivayetler de vardır.⁹⁰ Âlimlerin büyük çoğunluğunun hadiste zikredilen hayvanların yenilmesinin haramlığı görüşünde oldukları da bilinmektedir.⁹¹ Katır etiyile ilgili ayrıntının sadece İkrime'den gelen rivayette bulunmasına

⁸⁶ Örneğin bk. Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995), 20/297 (No: 12984); Buhârî, "Vudû", 58 (No: 220), "Edeb", 80 (No. 6128); İbn Mâce, "Tahâret", 78 (No: 528); Nesâî, "Tahâret", 45 (No: 53, 54, 55, 56).

⁸⁷ Tirmizî, "Sayd", 11 (No: 1478).

⁸⁸ Tirmizî, "Sayd", 11 (No: 1478).

⁸⁹ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2005), 6/677.

⁹⁰ Bk. Buhârî, "Zebâih", 28 (No: 5521, 5522, 5523, 5524, 5525, 5526, 5527, 5528, 5529), 29 (5530); Müslim, "Sayd", 22 (No: 1936, 1937); Tirmizî, "Sayd", 11 (No: 1477,1479).

⁹¹ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bişerhi Câmi'i't-Tirmizî*, tsh. Abdülvehhâb Abdüllatîf (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/52-54.

rağmen çoğunluk âlimlerin bu hayvanın etinin tahrîmi yönünde fetva vermesi⁹² söz konusu râvînin dolaylı ta'dîli bakımından önem arz etmektedir.

3.3. Muâz b. Hişâm ed-Destuvâi (öl. 200/815)

Muâz b. Hişâm ile ilgili olarak en çok karşılaşılan değerlendirme Yahyâ b. Maîn'e aittir ki onun sadûk olmakla birlikte hüccet (ihticâca elverişli) olmadığını söylemiştir.⁹³ Yine Humeydî'nin (öl. 219/834) Muâz'ı kastederek "Bu Kaderî'den hadis almayın." dediği de nakledilir.⁹⁴ Buhârî, hakkında bazı biyografik bilgiler vermekle birlikte cerh-ta'dîl bakımından değerlendirme yapmamıştır.⁹⁵ Ebû Dâvûd ise kendisine sorulan "Muâz b. Hişâm sana göre hüccet midir?" şeklindeki soruya "Bu konuda bir şey söylemeyi hoş görmem. Yahyâ onu beğenmezdi." diyerek cevap vermiştir.⁹⁶ Bu râvî hakkında İbn Adî (öl. 365/976) "Sadûk olduğunu umarım." demişken,⁹⁷ sonraki dönem ricâl âlimlerinden Zehebî sadûk olduğunu belirtmiş ve başka bazı münekkitlerin onun garîb/ferd rivayetlerinin bulunduğunu söylediklerini kaydetmiştir.⁹⁸ İbn Hacer ise (öl. 852/1449) sadûk olduğu ve bazen yanlışlığı bilgisini verir.⁹⁹ Bununla birlikte İbn Hibbân (öl. 354/965), Muâz'ı mutkîn râvîlerden saymış,¹⁰⁰ İbn Kâni' (öl. 351/962) ise onu sika-me'mûn şeklinde değerlendirmiştir.¹⁰¹

Güvenilirliği hususunda farklı değerlendirmeler yapılırsa da *Kütüb-i Sitte* musanniflerinin tamamının Muâz b. Hişâm'dan nakledilen hadisleri eserlerinde tahrîc ettikleri ve ilgili konu başlıkları altında delil

⁹² Bk. Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 5/53.

⁹³ Yahyâ b. Maîn, *Târîhu İbn Maîn*, 4/263; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/274; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/102.

⁹⁴ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/102.

⁹⁵ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 7/366.

⁹⁶ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/102.

⁹⁷ Abdullâh b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fi du'âfâi'r-ricâl*, thk. Yahyâ Muhtâr Gazâvî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1409/1988), 6/434.

⁹⁸ Zehebî, *el-Muğnî*; 2/665.

⁹⁹ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 2/193.

¹⁰⁰ Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbu's-sikât*, thk. Seyyid Şerefüddîn Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1395/1975), 9/117.

¹⁰¹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/102.

mahiyetinde sundukları görülmektedir.¹⁰² Daha önce de belirtildiği üzere özellikle sahîh hadisleri derlemek iddiasıyla te'lîf edilen Buhârî'nin ve Müslim'in *es-Sahîh*'lerinde söz konusu râvînin hadislerinin yer alması bilhassa önemlidir. Bunun yanında Muâz'dan rivayette bulunan ve bu iki musannifin hocaları konumundaki râvîlerin de bazılarının sadûk oldukları söylenmekle birlikte sika sayıldıkları belirtilmelidir. Bu bağlamda İshâk b. İbrâhîm b. Râhûye (öl. 238/853),¹⁰³ Muhammed b. Beşşâr (Bündâr) (öl. 252/866),¹⁰⁴ Muhammed b. el-Müsennâ (öl. 252/866),¹⁰⁵ Amr b. Ali el-Fellâs (öl. 249/864)¹⁰⁶ ve Ali b. Abdullah el-Medîni¹⁰⁷ gibi önemli muhaddislerin isimlerini zikretmek mümkündür. Muâz b. Hişâm'dan nakledilen rivayetlerden birisi şöyledir:

"İshâk b. İbrahim → Muâz b. Hişâm → Babası (Hişâm) → Katâde → Ebû'l-Mütevekkil en-Nâcî → Ebû Saîd el-Hudrî" isnadıyla nakledildiğine göre Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Kıyamet gününde Mü'minler cehennemden kurtuldukları zaman cennetle cehennem arasındaki bir köprüde bekletilirler. Burada dünyada birbirlerine yaptıkları haksızlıklar için kısas olunurlar. Bunlardan arındıkları zaman onların cennete girmelerine izin verilir. Muhammed'in nefsi elinde olan Allah'a yemin ederim ki, o Mü'minlerden herhangi biri cennetteki meskenini dünyada yaşadığı meskeninden daha iyi bilir/bulur."¹⁰⁸

İsnadda görüldüğü üzere Muâz'dan nakleden râvî Buhârî'nin şeyhi İshâk b. İbrahim b. Râhûye'dir ki onun güvenilir muhaddisler arasında

¹⁰² Bk. Buhârî, "Mezâlim", 1 (No: 2440); Müslim, "İmân", 229 (No: 142); İbn Mâce, "Tahâret", 77 (No: 525); Ebû Dâvûd, "Salât", 232 (No: 1108); Tirmizî, "Salât" 18 (No: 180); Nesâî, "Miyâh", 7 (No: 337).

¹⁰³ Bk. İbn Ebû Hâtim, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, 2/210; Cemâlüddîn Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 2/380-388.

¹⁰⁴ Bk. İclî, *Marifetü's-sikât*, 2/232; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/159; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 2/58.

¹⁰⁵ Bk. Zehebî, *el-Kâşif*, 2/214; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 2/129.

¹⁰⁶ Bk. Zehebî, *el-Kâşif*, 2/84; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-mizân*, thk. Dâiretü'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye-Hind (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1406/1986), 7/509.

¹⁰⁷ Bk. İbn Ebû Hâtim, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, 6/193-194; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/42.

¹⁰⁸ Buhârî, "Mezâlim", 1 (No: 440).

yer aldığına yukarıda işaret edilmişti. Dolayısıyla burada bir ta’dîl gayru sarihten bahsedilebilir. Buna ilaveten Buhârî’nin, ahiretle ilgili ve doğal olarak itikâdî muhtevaya sahip bu rivayeti *es-Sahîh*’inin “Mezâlim” bölümünde “Haksızlıkların Kısâs Edilmesi” isimli bâb başlığı altında delil olarak zikretmesi, isnadı oluşturan râvîleri ve haliyle Muâz b. Hişâm’ı hüccet kabul ettiğini ve âdil saydığını gösterir. Ayrıca Buhârî, hadisin metnini zikrettikten sonra mezkûr isnadın bir mutâbiinden bahseder. “Yûnus b. Muhammed → Şeybân b. Abdurrahmân en-Nahvî → Katâde b. Diâme → Ebü’l-Mütevekkil”¹⁰⁹ şeklindeki bu isnadın Muâz’ın bulunduğu isnadı desteklediği ise açıktır.

Öte yandan ahirette hakların ödeşilmesine delalet ettiği düşünülebilecek bazı Kur’ân âyetleri¹¹⁰ yanında konuyla ilgili başka rivayetler de bulunmaktadır.¹¹¹ Bunlar da Muâz’dan nakledilen hadisi desteklemeleri bakımından önemlidir.

3.4. Bedel b. el-Muhabber (öl. 215/830)

Bedel b. el-Muhabber hakkında ricâl edebiyatında bulunan bilgiler sınırlıdır ve farklılık arz etmektedir. Nitekim Buhârî, aynı zamanda şeyhi de olan bu râvînin sadece künyesini, nisbesini ve hadis işittiği bazı râvîleri kaydetmiş, cerh-ta’dîl durumuyla ilgili kanaatini zikretmemiştir.¹¹² Bedel’in güvenilirliğiyle ilgili olarak ise erken dönem ricâl âlimlerinden nakledilen üç farklı değerlendirme bulunmaktadır. Buna göre söz konusu râvî hakkında Ebû Hâtim sadûk, Ebû Zür’a sika,¹¹³ Dârekutnî ise zayıf olduğu yönünde görüş bildirmişlerdir.¹¹⁴ Yine İbn Hibbân da onu *es-Sikât*’da zikretmiştir.¹¹⁵ Hakkındaki bu farklı görüşlerle birlikte hadis kaynaklarında Bedel b. el-Muhabber’den nakledilen rivayetlere, ilgili oldukları konuları temellendirmek amacıyla önemli düzeyde yer verildiği görülmektedir. Nitekim *Kütüb-i Sitte* musannifleri içerisinde

¹⁰⁹ Buhârî, “Mezâlim”, 1 (No: 440).

¹¹⁰ Abese, 80/34-37; Tekvîr, 81/8-9.

¹¹¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/399 (No: 8029); Buhârî, “Rikâk”, 48 (No: 6034); Tirmizî, “Sıfatü’l-Kıyâme”, 2 (No: 411).

¹¹² Buhârî, *et-Târîhu’l-kebir*, 2/150.

¹¹³ İbn Ebû Hâtim, *Kitâbu’l-cerh ve’t-ta’dîl*, 2/439; Zehebî, *Mîzânü’l-i tidâl*, 1/300.

¹¹⁴ Zehebî, *el-Muğnî*; 1/160; Zehebî, *Mîzânü’l-i tidâl*, 1/300.

¹¹⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/153.

belirlenebildiği kadarıyla Buhârî, İbn Mâce, Ebû Dâvûd ve Tirmizî ondan hadis nakletmişler veya ondan nakledilen hadislere eserlerinde yer vermişlerdir.¹¹⁶ Bu bağlamda alış-veriş hukuku konusunda oldukça meşhur ve birçok kaynaktan farklı isnadlarla nakledilen şu hadis zikredilebilir:

"Bedel b. el-Muhabber → Şu'be → Katâde → Ebü'l-Halîl (Sâlih b. Ebî Meryem) → Abdullah b. el-Hâris (b. Nevfel) → Hakîm b. Hizâm" isnadıyla nakledildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Alıcı ve satıcı, ayrılmadıkları sürece -veya râvî ayrılıncaya kadar demiştir- muhayyerdirler. Şayet doğru söylerlerse ve (ürünün/bedelin asıl durumunu) açıklarlarsa alışverişleri ikisi için de bereketli olur. Eğer (ürünün/bedelin asıl durumunu) gizlerlerse ve yalan söylerlerse alışverişlerinin bereketi kaldırılır."¹¹⁷

Buhârî'nin bu rivayeti, *es-Sahîh*'inin "Buyû" bölümünün "Alış-verişte Yalanan ve Malın Kusurunu Gizlemenin Bereketi Kaldırması"¹¹⁸ isimli bâb başlığı altında zikretmesi hadisi delil olarak kullandığını ve dolayısıyla Bedel b. el-Muhabber'i de âdil bir râvî olarak kabul ettiğini göstermektedir. Ayrıca bu hadis farklı isnadlarla ve muhtasar ve mufassal metinlerle müsned türü temel eserlerde¹¹⁹ ve *Kütüb-i Sitt'e*'nin diğer eserlerinde de¹²⁰ tahrîc edilmiştir ki bu durum Bedel b. el-Muhabber'i destekler mahiyettedir. Öte yandan bu hadis İslâm ticaret hukukunun önemli ilkelerinden biri olarak fakihler nezdinde kabul görmüş ve satıcı

¹¹⁶ Bk. Buhârî, "Buyû", 22 (No: 2082); İbn Mâce, "İkâmetü's-Salât", 112 (No: 1166); Ebû Dâvûd, "Nikâh", 33 (No: 2120); Tirmizî, "Salât", 202 (No: 431).

¹¹⁷ Buhârî, "Buyû", 22 (No: 2082).

¹¹⁸ Buhârî, "Buyû", 22 (No: 2082).

¹¹⁹ Süleyman b. Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999), 4/295 (No: 2691); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 24/30 (No: 15314).

¹²⁰ Bk. Müslim, "Buyû", 47 (No: 1532); İbn Mâce, "Ticârât", 11 (No: 1111); Ebû Dâvûd, "Buyû", 53 (No: 3457); Tirmizî, "Buyû", 26 (No: 1246); Nesâî, "Buyû", 9 (No: 4473, 4476, 4477).

ve müşterinin ayrılmasının sözle mi yoksa bedenen mi olacağı hususunda uzun tartışmaların konusu olmuştur.¹²¹

3.5. Bişr b. Muhammed el-Mervezî (öl. 224/ 838)

Bişr b. Muhammed hakkında tespit edilen değerlendirmeler şöyledir: Buhârî onun, Abdullah b. el-Mübârek’ten (öl. 181/797) hadis işittiği dışında başka bir bilgi vermemiştir.¹²² Yine sadûk olduğu belirtilmiş¹²³ ve Mürcie mezhebine nispet edilmiştir.¹²⁴ Buna ilaveten İbn Hibbân’ın da *es-Sikât*’ında ona yer verdiği görülür.¹²⁵ Fakat İbn Hibbân’ın ricâl tenkidinde mütesâhil bir münekkit olduğu görüşü¹²⁶ dikkate alınırsa Bişr hakkındaki bu malûmatın onun sika bir râvî oluşuyla ilgili çok net ve ikna edici olmadığı söylenebilir. Bununla birlikte *Kütüb-i Sitte* musanniflerinden Buhârî’nin ondan hatırı sayılır miktarda hadis nakletmiş olması önemlidir.¹²⁷ Bu tutumu, Buhârî açısından hocası Bişr hakkında bir ta’dîl gayru sarîh olarak kabul etmek mümkündür. Bu bağlamda şu kudsi hadis kaydedilebilir:

“Bişr b. Muhammed → Abdullah b. el-Mübârek → Ma’mer b. Râşid → Hemmâm b. Münebbih → Ebû Hureyre” isnadıyla nakledildiğine göre Hz. Peygamber Allah Teâlâ’nın şöyle buyurduğunu bildirmiştir: “Adak yapması, kendisi için takdir etmediğim bir şeyi insana kazandırmaz. Fakat

¹²¹ Bk. Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü’l-kârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, tsh. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1421/2001), 11/279.

¹²² Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, 2/84. Ayrıca bk. İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/144; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 4/145; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 1/231.

¹²³ İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 1/130.

¹²⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/144; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 4/145-146; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 1/231; İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 1/130.

¹²⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/144.

¹²⁶ İbn Hibbân’ın ricâl tenkidinde mütesâhil veya müteşeddî oluşuyla ilgili tartışmalar ve değerlendirmeler için bk. Veysel Özdemir, “Cerh Ta’dîl İlminde Müteşeddî ve Mütesâhil Âlimler ve Uygulamalarında Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2014), 145-148, 157-160.

¹²⁷ Örneğin bk. Buhârî, “Bed’u’l-Vahy”, 1 (No: 6), “Cuma”, 11 (No: 893), “el-Amel fi’s-Salât”, 6 (No: 1205).

kader onu adak yapmaya sevk eder. Ben de adadığı şeyi vermesini takdir ederim. Bu şekilde cimriden malının çıkmasını sağlarım."¹²⁸

Belirlenebildiği kadarıyla mezkûr isnadı ve metni ile Buhârî, rivayetin naklinde teferrüd etmiştir. Esasen *Kütüb-i Sitte*'nin diğer musanniflerinin Bişr'den nakledilen hadislerle eserlerinde yer vermedikleri de anlaşılmaktadır.¹²⁹ Bununla birlikte Buhârî'nin bu rivayeti *es-Sahîh*'inin "Kader" bölümünde "Nezrin, Kulu (en nihayetinde Allah'ın tayin ettiği) Kadere Götürmesi" isimli bâb başlığı altında zikrettiği ve bu konunun hükmü hakkında delil mahiyetinde sunduğu görülmektedir.¹³⁰ Netice itibarıyla Buhârî'nin Bişr'den böyle bir bağlamda hadis nakletmesi onu dolaylı yönden ta'dil ettiği şeklinde yorumlanabilir.

Öte yandan isnadı oluşturan, Bişr'in dışındaki diğer râvîler de güvenilir ve meşhur muhaddislerdir.¹³¹ Ayrıca bu rivayetin mutâbii ve şâhidi sayılabilecek çeşitli rivayetler de yine sahih isnadlarla ve benzer metinlerle nakledilmişlerdir.¹³² Bu durum, Buhârî'nin kendisinden hadis nakletmesine ilaveten, Bişr'den nakledilen hadisin diğer sika râvîlerden nakledilenlerle uyum sağlaması bakımından onun ta'dili noktasında değer taşımaktadır.

3.6. Ahmed b. İsâ el-Mısırî et-Tüsterî (öl. 243/857)

Ahmed b. İsâ hakkında ricâl edebiyatında bulunan değerlendirmeler ciddi farklılıklar içermektedir. Örneğin Yahyâ b. Maîn'in, üstelik Allah'a yemin ederek "kezzâb" (çok yalancı) olduğuna

¹²⁸ Buhârî, "Kader", 6 (No: 6609).

¹²⁹ Bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 4/145.

¹³⁰ Buhârî, "Kader", 6 (No: 6609).

¹³¹ İsnâdda yer alan diğer râvîlerin güvenilirlik durumuyla ilgili olarak bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/125-126, 283, 284.

¹³² Bk. Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/391 (No: ١٩٧٧); Abdullah b. Muhammed b. Ebû Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru'l-Kible/Dımaşk: Müessesetü Ulûmu'l-Kur'ân, 1427/2006), 7/583, 584 (No: 12567, 12568); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/421-422 (No: 5592); 14/447-448 (No: 8860), 15/196-197 (No: 9340), 16/42-43 (No: 9963); Müslim, "Nezr", 2, 3, 4 (No: 1639), 5, 6, 7 (No: 1640); Buhârî, "Kader", 6, (No: 6608, 6609), "Eymân", 26 (No: 6692, 6693, 6694); Ebû Dâvûd, "Eymân", 21 (No: 3287); Nesâî, "Eymân", 26 (No: 3810).

dair bir değerlendirme yaptığı nakledilmektedir.¹³³ İbn Ebû Hâtim de babasının, âlimlerin bu râvî hakkında olumsuz konuşmalarını gösteren bir sözünü naklederek Ahmed b. İsâ'nın zayıf bir râvî olduğuna işaret etmiştir.¹³⁴ Ebû Zür'a er-Râzî'nin; Müslim'in, *es-Sahîh*'inde ondan hadis rivayet etmesini hoş karşılamadığı ve Mısır âlimlerinin onun yalancı olduğundan şüphe etmediklerini söylediği de nakledilmiştir.¹³⁵ Fakat Hatîb el-Bağdâdî onu cerh edenlerin bunu bir delile dayalı olarak yapmadıklarını belirtir.¹³⁶ Nitekim Nesâî'nin değerlendirmesi kendisinde bir sorun bulunmadığı yönündedir.¹³⁷ Aynı şekilde Zehebî de İbn Maîn'in onu yalancılıkla suçlamasının aşırı bir tutum olduğunu ve aslında sika bir râvî olduğunu söyler.¹³⁸ İbn Hacer ise Ahmed b. İsâ hakkında Zehebî kadar iyimser olmadığındandır ki onu sika olarak değil, daha alt bir güvenilirlik düzeyine delalet eden sadûk lafzıyla nitelemiştir.¹³⁹ Yine İbn Hacer onun hadis uydurmakla itham edilmediğini ve hadisleri içerisinde münker olanlar bulunmadığını, hakkındaki olumsuz değerlendirmelerin hocalarından semâi hususunda olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁰

Ahmed b. İsâ'nın güvenilirlik durumuyla ilgili olarak kaydedilen bu bilgiler görüldüğü üzere birbiriyle uyuşmamaktadır. Bununla birlikte *Kütüb-i Sitte* musanniflerinden Buhârî'nin, Müslim'in, İbn Mâce'nin (öl. 273/887) ve Nesâî'nin ondan nakledilen hadislerle eserlerinde yer verdikleri görülmektedir.¹⁴¹ Örnek olarak şu hadis zikredilebilir:

“Ahmed b. İsâ → Abdullah b. Vehb → Yûnus b. Yezîd → İbn Şihâb ez-Zührî → Sâlim b. Abdullah → Abdullah b. Ömer” isnadıyla

¹³³ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*, 1/82; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 1/418; Zehebî, *Mizânü'l-i tidâl*, 1/125; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/39.

¹³⁴ İbn Ebû Hâtim, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, 2/64; Zehebî, *el-Muğnî*; 1/51.

¹³⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 1/419; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/39.

¹³⁶ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*, 1/82; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/43.

¹³⁷ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*, 1/82; Zehebî, *el-Muğnî*; 1/51; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/39.

¹³⁸ Zehebî, *el-Muğnî*; 1/51.

¹³⁹ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/43.

¹⁴⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/39.

¹⁴¹ Bk. Buhârî, “Hac”, 2 (No: 1514); Müslim, “Tahâret”, 25 (No: 240); İbn Mâce, “Tahâret”, 109 (No: 605); Nesâî, “el-Guslü ve't-Teyemmüm”, 28 (No: 436).

nakledildiğine göre Abdullah şöyle demiştir: "Ben Rasûlullah'ı (s.a.v.) Zü'l-Huleyfe'de devesine binerken ve sonra devesi kalkıp doğruluncaya kadar telbiye getirirken gördüm."¹⁴²

Buhârî'nin bu rivayeti, *es-Sahîh*'inin "Hac" bölümünün ikinci bâbının başlığı olarak zikrettiği bir Kur'ân ayetini¹⁴³ izah etme sadedinde ve dolayısıyla delil olarak zikrettiği anlaşılmaktadır. Esasen Buhârî *et-Târîhu'l-kebîr*'de Ahmed b. İsâ'nın cerh-ta'dîl durumu ile ilgili değerlendirme yapmamış, sadece künyesinin Ebû Abdullah olduğunu ve Abdullah b. Vehb'den hadis işittiğini kaydetmiştir.¹⁴⁴ Fakat burada ve *es-Sahîh*'in başka yerlerinde ondan doğrudan ve delil olarak sunduğu hadisler nakletmiş olması¹⁴⁵ kendisini âdil bir râvî kabul ettiğini göstermektedir. Yukarıda kaydedilenle aynı sayılabilecek bir metni Müslim de mutâbi bir isnadla tahrîc etmiştir.¹⁴⁶ Abdullah b. Vehb'den nakleden râvînin Harmele b. Yahyâ (öl. 243/858) olduğunu gösteren bu isnad¹⁴⁷ Ahmed b. İsâ'yı desteklemesi bakımından önemlidir.

Ahmed b. İsâ'dan Müslim'in naklettiği bir hadis ise şöyledir:

"Hârûn b. Saîd el-Eylî, Ebu't-Tâhir ve Ahmed b. İsâ → Abdullah b. Vehb → Mahreme b. Bükeyr → Babası (Bükeyr) → Şeddâd'in azatlısı Sâlim" isnadıyla nakledildiğine göre Sâlim şöyle demiştir: "Sa'd b. Ebî Vakkas'ın vefat ettiği gün Hz. Peygamber'in eşi Âişe'nin yanına geldim. (Daha sonra) Abdurrahmân b. Ebû Bekr de geldi ve onun yanında abdest aldı. Bunu gören Âişe 'Ey Abdurrahmân abdesti özenli al; çünkü ben Rasûlullah'ı 'Ateşte yanacak topukların vay haline!' derken işittim.' dedi."¹⁴⁸

Bu hadis Müslim'in *es-Sahîh*'inin "Tahâret" bölümünde yer almakta olup ilgili bâb başlığı Nevevî tarafından "Abdest Alırken İki Ayağın

¹⁴² Buhârî, "Hac", 2 (No: 1514).

¹⁴³ "İnsanlar arasında hacı ilan et ki, gerek yaya olarak, gerek uzak yollardan gelen yorgun develer üzerinde sana gelsinler." Hac, 22/27.

¹⁴⁴ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 2/6.

¹⁴⁵ Örneğin bk. Buhârî, "Hac", 78 (No: 1641), "Umre", 11 (No: 1796), "Tefsîr", 46/2 (No: 4828).

¹⁴⁶ Müslim, "Hac", 29 (No: 1187).

¹⁴⁷ Müslim, "Hac", 29 (No: 1187).

¹⁴⁸ Müslim, "Tahâret", 25 (No: 240).

Tamamen Yıkanmasının Vacip Oluşu” şeklinde tespit edilmiştir.¹⁴⁹ Nevevî başlığı bu şekilde belirlediği gibi söz konusu hadisi burada zikretmekten Müslim’in maksadının, ayakların yıkanmasının vacip olduğunu ve meshin yeterli gelmeyeceğini göstermek olduğunu da ayrıca ifade etmiştir.¹⁵⁰ Tüm zamanlarda ve beldelede bütün fakihlerin ve fetva ehlinin görüşünün bu yönde olduğu tespiti de¹⁵¹ oldukça önemlidir. Bu bilgiler Ahmed b. İsbâ’dan nakledilen bir rivayetin ahkâma taalluk eden bir meselede delil olarak kullanıldığını göstermektedir. Bu durum onun dolaylı yönden ta’dîl edildiği şeklinde yorumlanabilir.

3.7. Abdülvâhid b. Meymûn (öl. ?)

Öncelikle ifade edilmelidir ki Abdülvâhid b. Meymûn’un naklettiği hadisler *Kütüb-i Sitt’e*’de bulunmamaktadır. Dolayısıyla incelenecek bu son örnek yukarıda zikredilenlerden farklıdır. Bununla birlikte kendisinden nakledilen bir rivayet Buhârî tarafından başka bir isnadla ve kısmen farklı bir metinle *es-Sahîh*’in “Rikâk” bölümünün “Tevâzu” isimli bâb başlığı altında konuyu temellendirmek amacıyla nakledilmiştir.¹⁵² Ricâl edebiyatında hakkında yer alan bazı bilgiler ise Abdülvâhid’in münkerü’l-hadîs¹⁵³ ve zayıf olduğunu ve yine kendisiyle ihticâc edilmeyeceğini göstermektedir.¹⁵⁴ Fakat bu râvî hakkında “tarifu ve tunkiru” şeklinde bir değerlendirme¹⁵⁵ daha yapılmıştır ki cerhin, ta’dîle en yakın ve dolayısıyla en hafif düzeyine delalet eder ve râvînin zabt bakımından kusurlu olmakla birlikte adâleti yönüyle problemi bulunmadığını gösterir.¹⁵⁶ Öte yandan bazı sika râvîlerin kendisinden hadis naklettiğini gösteren isnadlar da bulunmaktadır ki onun âdil

¹⁴⁹ Müslim, “Tahâret”, 25 (No: 240).

¹⁵⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahihi Müslim b. el-Haccâc*, thk. Muhammed Beyyûmî (Kâhire: Dâru’l-Gaddi’l-Cedîd, 1429/2008), 3/110.

¹⁵¹ Nevevî, *el-Minhâc*, 3/110.

¹⁵² Buhârî, “Rikâk”, 38 (No: 6502).

¹⁵³ Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, 6/58; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/673.

¹⁵⁴ Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Kitâbu’l-du’afâ ve’l-metrûkîn*, thk. Bûrân ed-Dannâvî, Kemal Yûsuf el-Hût (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekâfiyye, 1405/1985), 207; İbnu’l-Cevzî, *Kitâbu’l-du’afâ ve’l-metrûkîn*, 2/156; Zehebî, *el-Muğnî*, 1/582.

¹⁵⁵ İbn Ebû Hâtim, *Kitâbu’l-cerh ve’t-ta’dîl*, 6/24.

¹⁵⁶ Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 202.

sayılması noktasında olumlu kanaat vermektedir. Bu bağlamda şu rivayet zikredilebilir:

"Hammâd b. Hâlid el-Hayyât ve Ebü'l-Münzir İsmâîl b. Ömer el-Vâsîfî → Abdülvâhid b. Meymûn → Urve b. Zübeyr → Hz. Âişe" isnadıyla nakledildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.), Allah Teâlâ'nın şöyle buyurduğunu söylemiştir: "Her kim velî kulumu küçük görürse onunla savaştım hak olur. Kulum bana farz ibadetler kadar değerli bir başka amel ile yaklaşamaz. Kulum nafil ibadetlerle de bana yaklaşmaya devam eder ki sonunda onu severim. Benden isterse ona veririm, bana dua ederse ona icabet ederim. Yaptığım hiçbir şeyde onun canını alırken tereddüt ettiğim kadar tereddüt etmem. Zira kulum ölümden hoşlanmaz, ben de onun bu hoşnutsuzluğundan hoşlanmam."¹⁵⁷

Şuayb el-Arnaût (öl. 2016), isnadda yer alan Abdülvâhid'in zayıf bir râvî olduğu düşüncesinden yola çıkarak bu isnadı zayıf kabul etmiştir.¹⁵⁸ Fakat ricâl edebiyatında haklarında hep tevsik edildikleri yönünde bilgiler bulunan Hammâd b. Hâlid'in¹⁵⁹ ve İsmâîl b. Ömer'in¹⁶⁰ kendisinden hadis nakletmiş olmaları, Abdülvâhid hakkında ta'dîl gayru sarîh olarak değerlendirilebilir. Bu noktada mezkûr rivayetin ahkâm meseleleriyle ilgisi bulunmaması bakımından, sika iki râvînin Abdülvâhid'den hadis nakletmelerinin onu sika kabul ettikleri manasına gelmediği de düşünülebilir. Fakat konusu ahkâm olmayan hadislerin râvîleri değerlendirilirken mütesâhil olunabileceği hususunda bir ittifakın söz konusunu olmadığını ifade etmek gerekir. Ayrıca bu tesâhülün konusunun zayıf hadis râvîleri değil, rivayeti hasen düzeyindeki râvîler olma ihtimalinden de bahsedilmektedir.¹⁶¹ Diğer yandan söz konusu rivayetin benzer lafızlarla ve sahîh isnadlarla nakledilmiş olması da Abdülvâhid'i desteklemesi bakımından önemlidir.¹⁶² Nitekim Şuayb el-

¹⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 43/261 (No: 26193).

¹⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 43/262 (No: 26193) (Muhakkikin notu).

¹⁵⁹ İbn Ebû Hâtîm, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, 3/136; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/349; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/238.

¹⁶⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 3/156; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/97.

¹⁶¹ Bu konu hakkındaki geniş bir değerlendirme için bk. Subhî es-Sâlih, *Ulûmu'l-hadîs ve mustalahuhû* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1984), 210-214.

¹⁶² Bk. Buhârî, "Rikâk", 38 (No: 6502).

Arnaût söz konusu râvî nedeniyle isnadı zayıf saymakla birlikte hadisi sahîh li-gayrihî olarak değerlendirmiştir.¹⁶³ Bu durum en azından mezkûr rivayet özelinde Abdülvâhid b. Meymûn’un güvenilir sayılmasına kanaatimizce imkân vermektedir.

Sonuç

Hadis râvîlerinin âdil kabul edilmesinin ve dolayısıyla onların rivayetlerinin makbûl görülmesinin bir yöntemi olan ta’dîl gayru sarîhi incelediğimiz bu çalışmamızda konunun âlimler arasında ihtilafı olduğu görülmüştür. Bu yöntemi râvîlerin ta’dîli noktasında yeterli görenler olduğu gibi yeterli görmeyenler de vardır. Fakat teorik tartışmaları bir yana bırakıp hadis kaynaklarına yöneldiğimizde muhaddislerin râvîlerin dolaylı ta’dîli anlamındaki bu yöntemi kullandıkları görülmüştür. Bilhassa Buhârî’nin, ricâle dair eserlerinde haklarında kanaat bildirmediği bazı râvîlerden, sadece sahîh hadisleri derleme gayesiyle te’lif ettiği eserinde ve ilgili konuları temellendirme sadedinde hadis nakletmiş olması, onun bu râvîleri âdil kabul ettiğini göstermiştir. Bu tespit, eserini yine sadece sahîh hadisleri derleme gayesiyle te’lif eden Müslim için de geçerli görülebilir. Buna ilaveten ricâl edebiyatında haklarında, güvenilir olduklarına dair ikna edici bilgiler bulunmayan veya bazı olumsuz değerlendirmelere konu olan râvîlerden nakledilen rivayetlerin diğer hadis kaynaklarında yer aldığı da görülmektedir. Bu durum râvîlerin cerh-ta’dîl özellikleriyle ilgili teorik bilgilerin pratikte her zaman ve her muhaddis için bir karşılığının bulunmadığını ortaya koymuştur. Nitekim muhaddislerin hadis kabul şartları ve râvîde aradığı şartlar farklılık arz edebildiği için birinin herhangi bir râvîden rivayeti diğeri için de ta’dîl gerekçesi olmayabilir. Öte yandan cerhin ve ta’dîlin nisbî bir durum olduğu ve râvîlerin genel olarak ilgili buldukları rivayetler özelinde değerlendirmeleri gerektiği de anlaşılmaktadır. Nitekim zayıf bir râvînin bir rivayetin naklinde isabet etmesi mümkün olduğu gibi sika bir râvînin, naklettiği bir rivayette hata yapması da beşer olmanın gereği olarak imkânsız değildir.

Hadis râvîlerinin güvenilirlik durumuyla ilgili değerlendirmeler ve buna bağlı olarak hadislerin sahîh, hasen veya zayıf şeklindeki taksimi

¹⁶³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 43/262 (No: 26193) (Muhakkikin notu).

hakkında varılan kanaatler en nihayetinde içtihadı dayandır. Bu bakımdan hadis kaynaklarında yer alan rivayet birikiminin sıhhat düzeyi bakımından tasnifi hususundaki farklı görüşler geçmişte var olduğu gibi günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Bizim günümüz hadis araştırmacılarına bu noktada önerimiz hadislerin makbûl veya merdûd oluşu noktasındaki kanaatlerini tesis ederken ta'dîl gayru sarîhi dikkate almaları ve hadis râvîlerinin ta'dîli hususunda bu yöntemi içtihatlarını besleyen bir unsur olarak görebilmeleridir. Bu yöntem kimi zaman hakkında her hangi bir değerlendirme bulunmayan râvîler için kullanılabileceği gibi kimi zaman da esasen bazı münekkittler tarafından ta'dîl edilmekle birlikte diğer bazılarınca cerh edilen râvîler lehinde sonuç doğurabilecek ve böylece tercihe mesnet teşkil edebilecektir. Dolayısıyla hadis araştırmalarında râvîler hakkında bilgi edinmenin tek yolunun ricâl edebiyatı olmadığı, bu noktada rivâyetü'l-hadîs kitaplarının da râvîlerin güvenilirliğini belirlemede -en azından fikir verici ve yönlendirici- bir kaynak özelliği taşıdığı ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 50 Cilt. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995.
- Âşıkkutlu, Emin. *Hadiste Ricâl Tenkîdi (Cerh ve Ta'dîl İlmi)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.
- Aydın, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Tsh. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1999.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhu'l-kebir*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer. *Sünen*. 4 Cilt. thk. Şuayb Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.
- Düleymî, Mahmûd İydân Ahmed. *Cerhu'r-ruvâti ve ta'dîlühüm el-üsüsü ve'd-davâbitu*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1436/2015.

- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Kahire: Dâru İbni’l-Cevzî, 1432/2011.
- Hâkim en-Nîsâbûrî, Muhammed b. Abdullah. *Marifetü ulûmi’l-hadîs*. thk. es-Seyyid Muazzam Hüseyin. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1397/1977.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Kifâye fî marifeti usûli ilmi’r-rivâye*. 2 Cilt. thk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mustafâ ed-Dimyâtî. Mit Ghamr: Dâru’l-Hüdâ, 1423/2003.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed. *Meâlimu’s-sünen*. 4 Cilt. tsh. Muhammed Râğîb Tabbâh. Haleb: Matba’atu’l-İlmiyye, 1352/1933.
- İbn Adî, Abdullâh b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du’afâi’r-ricâl*. 7 Cilt. thk. Yahyâ Muhtâr Gazâvî. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1409/1988.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman. *Kitâbu’l-cerh ve’t-ta’dîl*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1953.
- İbn Ebû Şeybe, Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. 2^ḡ Cilt. thk. Muhammed Avvâme. Cidde: Dâru’l-Kible/Dimaşk: Müessesetü Ulûmu’l-Kur’ân, 1427/2006.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbü’t-Tehzîb*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1995.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Lisânü’l-Mîzân*. 7 Cilt. thk. Dâiretü’l-Me’ârifî’n-Nizâmiyye-Hind. Beyrut: Müessesetü’l-A’lemî li’l-Matbûât, 1406/1986.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Takrîbü’t-Tehzîb*. 2. Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu’l-bârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2005.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbu’s-sikât*. 9. Cilt. thk. es-Seyyid Şerefüddîn Ahmed. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1395/1975.
- İbn Kesîr, Ebû’l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer. *İrşâdu’l-fakîh ilâ ma’rifeti edilleti’t-tenbîh*. 2 Cilt. thk. Behcet Yûsuf Hamd Ebu’t-Tayyib. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1416/1996.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 1413/1992.

- İbn Maîn, Yahyâ. *Târîhu İbn Maîn (Rivâyetü'd-Dûrî)*. 4 Cilt. Thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf. Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1399/1979.
- İbn Manzûr, Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 6 Cilt. thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasebullah, Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, Seyyid Ramazan Ahmed. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî. *Kitâbu't-tabakâti'l-kebîr*. 11 Cilt. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî. *Kitâbu'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*. 3 Cilt. thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- İbnü'l-Mülakkın, Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî. *el-Mukni' fi ulûmi'l-hadîs*. 2 Cilt. thk. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey'. Suudi Arabistan: Dâru Fevvâz, 1413/1992.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdurrahmân eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-hadîs*. thk. Nûruddîn İtr. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir/Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.
- İclî, Ahmed b. Abdillâh. *Marifetü's-sikât*. 2. Cilt. thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları, 1992.
- Mizzî, Cemâlüddîn Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*. 35 Cilt. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983.
- Mübârefkûrî, Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm. *Tuhfetü'l-ahvezî bişerhi Câmi'i't-Tirmizî*. 12 Cilt. tsh. Abdülvehhâb Abdüllatîf. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 1413/1992.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. tsh. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *Kitâbu'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*. thk. Bûrân ed-Dannâvî, Kemal Yûsuf el-Hût. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1405/1985.

- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahihi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. thk. Muhammed Beyyûmî. Kâhire: Dâru’l-Gaddîl-Cedîd, 1429/2008.
- Özdemir, Veysel. “Cerh Ta’dîl İlminde Müteşeddît ve Mütesâhil Âlimler ve Uygulamalarında Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2014), 129-175.
- Sâlih, Subhî. *Ulûmu’l-hadîs ve mustalahuhû*. Beyrut: Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn, 1984.
- Süyûtî, Celalüddîn Abdurrahman. *Tedrîbü’r-râvî fi şerhi Takrîbi’n-Nevevî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2009.
- Şafiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. Thk. Abdullatîf el-Hümeym, Mâhir Yâsîn el-Fahl. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009.
- Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd. *el-Müsned*. 4 Cilt. thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî. Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Câmi u’t-Tirmizî*. Riyâd: Dâru’s-Selâm, 1999.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü’l-i tidâl fi nakdi’r-ricâl*. 8 Cilt. thk. Ali Muhammed Muavvad, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Abdülfettâh Ebû Sinne. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1416/1995.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Kâşif fi marifeti men lehû rivâyetün fi’l-Kütübi’s-Sitte*. thk. Muhammed Avvâme, Ahmed Muhammed Nemr el-Hatîb. Cidde: Dâru’l-Kible li’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye/Müessesetü Ulûmi’l-Kur’ân, 1992.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *el-Muğnî fi’ d-du âfâ*. 2 Cilt. thk. Nûruddîn İtr. Katar: İdâratu İhyâi’t-Turâsi’l-İslâmî, ts.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Bahrü’l-muhîd fi usûli’l-fikh*. 6 Cilt. thk. Abdüsettâr Ebû Gudde, Muhammed Süleyman el-Aşkar. Gardaka: Dâru’s-Safve, 1409/1988.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2024, 24: 116-151

Mistik Birlik Tecrübesi *Versus* Teistik Dini Tecrübe: Martin Buber’de Ben’in Ezeli Sen ile Diyalojik İlişkisi

Abdüllatif TÜZER

Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Felsefe Tarihi Anabilim Dalı

Professor, Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology,
Department of History of Philosophy

Eskişehir / Turkey

atuzer@ogu.edu.tr

orcid.org/0000-0002-0959-0225

Gülşah Ulutürk ERKAYA

Yüksek Lisans, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Master, Eskişehir Osmangazi University, Institute of Social Sciences,
Department of Philosophy and Religious Sciences

Eskişehir / Turkey

uluturkgulsah@hotmail.com

orcid.org/0009-0004-3926-0464

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 1 Eylül / September 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 9 Ekim / October 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 24 **Sayfa /Page:** 116-151.

Atıf / Cite as: Tüzer, Abdüllatif – Ulutürk Erkaya, Gülşah. “Mistik Birlik Tecrübesi *Versus* Teistik Dini Tecrübe: Martin Buber’de Ben’in Ezeli Sen ile Diyalojik İlişkisi [Experience of Mystical Union *Versus* Theistic Religious Experience: Dialogical

Relationship of the I with Eternal You in Martin Buber]". *Amasya İlahiyat Dergisi- Amasya Theology Journal* 24 (December 2024): 116-151.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1541601>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Experience of Mystical Union *Versus* Theistic Religious Experience: Dialogical Relationship of the I with Eternal You in Martin Buber

Abstract

Both Eastern and Western studies on the nature of mysticism refer to the existence and reality of a universal mystical experience, an experience of unity, which is fundamentally one and the same in all different times and geographies. According to thinkers who call themselves perennialists or universal essentialists, with the expulsion of all content from consciousness and the dissolution of the self, the individual self and the Universal Self become identical, and thus an undifferentiated unity or pure state of consciousness is experienced. This unity or state of pure consciousness is a universal experience that does not constitute the phenomenological content of this experience *per se*, but is the ground for all the different theological interpretations that are later added to the experience of pure consciousness. Accordingly, the experience of unity is the authentic, real experience, while theistic accounts of experience that preserve the subject-object dualism and a contentful state of consciousness are merely interpretations. This also means that prophetic experiences of revelation are also mere interpretations. Thinkers such as Friedrich D. E. Schleiermacher, Robert C. Zaehner and Rudolf Otto refer to the existence of mystical experience of the theistic kind. Richard Swinburne and William P. Alston were the ones who tried to show the possibility of theistic religious/mystical experience within an epistemic framework. However, although the existentialist thinker Martin Buber has done the most in-depth analysis of the possibility and nature of theistic religious/mystical experience, he has remained under-recognized or overlooked in the literature on mysticism. Buber's most challenging claim is this: Contrary to what the Perennialists claim, no experience that breaks the I-Thou dualism can be real. However, mystical experiences of unity that destroy the self are completely devoid of reality, meaning and freedom. The state of unity that the self experiences by withdrawing from the world, by withdrawing into itself, by wrapping itself in itself, is not real, because reality is only revealed in the presence of a You independent of the I and through a living and concrete relationship with You. First and foremost, the necessary and primary condition for being an I is the existence of a Thou independent of the I. In this world, every Thou must eventually become an It. Therefore, to be I in the true sense is possible only

through a relationship with a being that will never be It. Only the Eternal You, God, is the possibility and guarantee of the existence of an absolute, whole, real, free and meaningful I. On the contrary, the proponents of the mystical unity thesis argue that a mystic who turns his back on concrete life and retreats into his inner world, where he finally destroys his self, will become one with an ultimate reality and realize the unity of all things. From Buber's point of view, how can we claim that the experience of contentless unity, which completely excludes concrete life and beings, which radically destroys the dialogical relationship that establishes reality through the death of the self, and which therefore makes the existence of the Thou doubtful, is a real experience? Because there is not even an I that we can point to as the experiencer. The most critical question is this: In the experience of unity, where the perceiver and the perceived are one and the same, is it God, if not the I, who inhabits the state of unity? Therefore, according to Martin Buber, reality can only be realized where there is a mutual relationship, and the purest, truest religious or mystical experience for a human being can only be realized when he or she is in the presence of God, the Eternal You, as a single person, as a solitary individual, and enters into a dialogical relationship. The experience of mystical unity of the pantheistic or monistic type, which cancels such a dialogical relationship, destroys the I standing independently and freely before the Eternal Thou, and finally arrives at the identity of the individual self and the Universal Self, is cut off from existence, reality and meaning. Because there is no reality where there is no mutual relationship of the two Thou's and in a self that is not nourished by this relationship.

Keywords: Philosophy of Religion, Martin Buber, Theistic Religious Experience, Experience of Unity, Dialogical Relationship

Mistik Birlik Tecrübesi *Versus* Teistik Dini Tecrübe: Martin Buber'de Ben'in Ezeli Sen ile Diyalojik İlişkisi

Öz

Mistisizmin mahiyeti üzerine yapılan gerek Doğulu gerekse Batılı çalışmalar tüm farklı zamanlarda ve coğrafyalarda temelde bir ve aynı olan evrensel bir mistik tecrübenin, birlik tecrübesinin varlığına ve gerçekliğine atıfta bulunur. Kendilerine perenniyalist ya da evrensel özcü denen düşünürlere göre bilinçten tüm muhtevanın atılması, benliğin fena bulmasıyla bireysel ben ve Evrensel Ben

özdeş olur ve böylece ayrılaşmamış bir birlik ya da saf bilinç hali deneyimlenir. Bu birlik ya da saf bilinç hali, bizzat bu tecrübenin fenomenolojik içeriğini teşkil etmeyen ve sonradan saf bilinç tecrübesine eklenen tüm farklı teolojik yorumların zeminini oluşturan evrensel bir tecrübedir. Buna göre birlik tecrübesi otantik, gerçek tecrübedir; özne-nesne ikiliğini ve muhtevalı bir bilinç halini koruyan teistik tecrübe anlatımları ise sadece birer yorumdur. Bu aynı zamanda peygamberi vahiy tecrübelerinin de birer yorumdan ibaret olduğu anlamına gelmektedir. Friedrich D. E. Schleiermacher, Robert C. Zaehner, Rudolf Otto gibi düşünürler teistik türde mistik tecrübenin varlığına atıfta bulunsalar da teistik dini/mistik tecrübenin imkanını epistemik çerçevede göstermeye çalışan Richard Swinburne ve William P. Alston olmuştur. Ancak teistik dini/mistik tecrübenin imkânı ve mahiyeti üzerine en derinlikli analizleri varoluşçu düşünür Martin Buber yapmış olmasına rağmen mistisizm literatürü içerisinde yeterince tanınmamış ya da gözden ırak kalmıştır. Buber'in en meydan okuyucu iddiası ise şudur: Perennialistlerin iddiasının tam tersine, Ben-Sen ikiliğini yıkan hiçbir tecrübe gerçek olamaz. Ona göre Ben ancak bir Sen vasıtasıyla olur. Oysa benliği yok eden mistik birlik tecrübeleri gerçeklik, anlam ve özgürlükten de bütünüyle yoksundur. Dünyadan el etek çekerek benliğin kendi içine çekilerek, kendi içine sarmalanarak tecrübe ettiği birlik hali gerçek değildir zira gerçeklik ancak Ben'den bağımsız bir Sen'in huzurunda ve Sen ile canlı ve somut bir ilişki vasıtasıyla açığa çıkar. Her şeyden önce, bir ben olabilmenin öncelikli ve zorunlu koşulu, Ben'den bağımsız bir Sen'in varlığıdır. Bu dünyada her Sen sonunda bir O olmak zorundadır. Öyleyse gerçek anlamda Ben olabilmek, hiçbir zaman O olmayacak bir varlıkla kurulacak bir ilişkiyle mümkündür. Yalnızca Ezeli Sen, yani Tanrı mutlak, bütünlüklü, gerçek, özgür ve anlamlı bir Ben'in varoluşunun imkânı ve teminatıdır. Oysa mistik birlik tezini savunanlar, tam tersine, somut hayata sırtlarını dönerek kendi iç dünyasına çekilen ve orada nihayet benliğini yok eden bir mistiğin nihai bir gerçeklik ile bir olacağını ve her şeyin birliğini idrak edeceğini öne sürmektedir. Buber'in gözüyle, somut hayatı ve varlıkları bütünüyle dışlayan, benliğin ölümüyle gerçekliği tesis eden diyalojik ilişkiyi kökten yok eden ve dolayısıyla Sen'in varlığını da şüpheli hale getiren içeriksiz birlik tecrübesinin gerçek bir tecrübe olduğunu nasıl iddia edebiliriz? Zira ortada tecrübe sahibi diye gösterebileceğimiz bir Ben dahi yoktur. Şayet bir tecrübe kişinin somut varlığıyla ve bireyselliğiyle biçimlenmiyorsa bu tecrübenin o kişiye

ait olduğunu nasıl söyleyebiliriz? En kritik soru ise şudur: Algılayan ve algılananın bir ve aynı olduğu birlik tecrübesinde birlik halini yaşayan eğer Ben değilse Tanrı mıdır? Dolayısıyla Martin Buber'e göre gerçeklik ancak karşılıklı ilişkinin bulunduğu yerde hasıl olur ve bir insan için en saf, en gerçek dini ya da mistik tecrübe sadece ve sadece Ezeli Sen olan Tanrı'nın huzurunda tek birisi olarak, yalnız bir birey olarak bulunduğu ve diyalojik bir ilişki içerisine girdiği anda gerçekleşebilir. Böyle bir diyalojik ilişkiyi iptal eden, Ezeli Sen'in karşısında bağımsız ve özgür bir biçimde duran Ben'i yok eden ve nihayet bireysel Ben ile Evrensel Ben'in özdeşliğine varan panteistik veya monistik türdeki mistik birlik tecrübesi varlıktan, gerçeklikten ve anlamdan kesilmiştir. Çünkü iki Sen'in karşılıklı ilişkisinin olmadığı yerde ve bu ilişkiyle beslenmeyen bir benlikte gerçeklik bulunmaz.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Martin Buber, Teistik Dini Tecrübe, Birlik Tecrübesi, Diyalojik İlişki

Giriş

Mistisizm üzerine yazılan eserlerin, akademik olsun ya da olmasın, önemli bir kısmı tüm kültürlerde temelde aynı olan, *birlik tecrübesi* diye adlandırabileceğimiz evrensel bir mistik tecrübenin varlığına ve gerçekliğine işaret eder ve mistik tecrübe diye genelde *birlik tecrübesine* atıfta bulunur. Böyle bir evrensel mistik tecrübenin varlığını ve tüm mistisizmlerin birliğini savunan düşünürlere perenniyalistler ya da evrensel özcüler denir.¹ Tabi ki, bunların en başında da mistisizmin felsefi teorisini yapan ve bu alanda en çok görüşlerine başvuru alan Walter Terence Stace gelir. Stace, zihinden tüm içeriğin atılması, egonun dağılması ve suje-obje ikiliğinin ortadan kalkmasıyla bireysel ben ile Evrensel Benin özdeşliğini ifade eden *ayrımlaşmamış birlik tecrübesi* ya da *saf bilincin*, tüm mistik geleneklerde karşılaşılan temel, evrensel bir tecrübe olduğunu ileri sürüyordu. Stace gibi birçok perenniyalistin iddiasına göre, bilincin deneysel içeriğinden boşaltılmasıyla ulaşılan saf bilinç hali, bizzat bu tecrübenin fenomenolojik içeriğini teşkil etmeyen ve sonradan

¹ Geniş bilgi için bkz. Fatma Yüce, *Dini ve Mistik Tecrübeye Evrensel Öz*, (Ankara: Elis Yayınları, 2016).

saf bilinç tecrübesine eklenen tüm farklı teolojik yorumların zeminini oluşturan evrensel bir tecrübedir. Bu açıdan bakıldığında, “Fenanın Budist Nirvanadan hemen hiç farkının olmadığı görülür.”² Ya da diğer bir deyişle, “Farklı isimler kullansak da ilahımız aynı.”³

Dünyanın farklı mistik geleneklerinden mistiklerin anlattıklarında belli temel noktaların, sanki hepsinde ortak bir ağızdan çıkıyormuşçasına kendisini dışa vurmakta olduğu göze çarpar ve bu, ilk izlenimde, tüm mistik tecrübelerin özde bir ve aynı olduğu, aynı zamanda bu tecrübelerin nesnel bir gerçekliğe sahip olduğu tezinin üzerine dayandırıldığı ittifak argümanına da sağlam bir delil teşkil eder gibi görünür. Üzerinde ağız birliği varmış hissi ve izlenimi uyandıran en dikkate değer ortak nokta, zihni veya kalbi zihinsel ve dünyevî her şeyden temizleyerek ben dediğimiz ikilik nedeni varlığımızı yok etmek ve her şeyin özünde var olan, derinliklerimizdeki gerçek “Ezeli Ben”le birliği algılamak, kişisel benliğin çözüldüğü, sadece Evrensel Benin, Brahman’ın, Tanrı’nın vb. kaldığı, suje-obje ikiliğinin olmadığı *saf bilinç* ya da *boşluk* halini yaşamaktır.⁴ Mistik metinlerde karşılaşılabileceğimiz dil benzerliği,

² Evelyn Underhill, *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man’s Spiritual Consciousness*, (Methuen-London, 1960), 12. Edition, 171.

³ George Wall, *Religious Experience and Religious Belief*, (University Press of America, 1995), 335.

⁴ Bkz. ve Krş. *Upanişadlar*, der. Mehmet Ali Işım, (İstanbul Dergah Yayınları, 1997), 33, 68, 69, 75, 94, 103; Patanjali, *İçsel Özgürlüğün Yolu*, çev. Mehmet Ali Işım, (İstanbul: Arınan Yayınları, 1992), 15, 89, 137, 156; *Bagavad Gita*, çev. Sevda Çalışkan, (Ankara: İmge Kitabevi, 1995), 46; *The Teachings of the Compassionate Buddha: Early Discourses, The Dhammapada and Later Basic Writings*, ed. E. A. Burtt, (A Mentor Religious Classic, The New American Library, Inc., 1955), 113; *Buddhistlerin Kutsal Kitapları*, ed. Korhan Kaya, (Ankara: İmge Kitabevi, 1999), 40, 64; Sogyal Rinpoche, *Tibet’in Yaşam ve Ölüm Kitabı*, çev. Elif Baydar ve Güneş Tokcan, (İstanbul: Dharma Yayınları, 2002), 93, 249; Lao Tzu, *Öğreteler*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 7, 22, 28; Aldous Huxley, *Kalıcı Felsefe*, çev. Latif Boyacı, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 17; Plotinus, *Enneadlar*, çev. Yrd. Doç. Dr. Zeki Özcan, (Bursa: Asa Kitabevi, 1996), 91, 93, 96; Perle Epstein, *Kabala: Musevi Mistiklerinin Yolu*, çev. Nusret Karayazgan ve Şiyma Barkın, (İstanbul: Dharma Yayınları, 2000), 139; Meister Eckhart, *Tanrı ve İnsan*, çev. Sedat Umran, (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1990), 13, 19, 29, 30; F. C. Happold, *Mysticism: A Study and Anthology*, (Penguin Books, 1990), 286, 287; Muhyiddin-i Arabi, *Fusus ül-Hikem*, çev. Nuri Gencosman, (İstanbul: M.E.B., 1990), 99; Mahmud Şebüsteri, *Gülşen-i Raz*, çev. Prof. Abdülbaki Gölpınarlı, (İstanbul: M.E.B., 1989), 38; Mevlana, *Divan-ı Kebir*, ed. Şefik Can, (İstanbul Ötügen Yayınları, 2000), birinci cilt, 28, 41, 62; Mevlana, *Fihri Mafih*, Meliha Ülker Anbarcıoğlu, (İstanbul M.E.B., 1990), 35.

mistisizm konusunda inceleme yapan pek çok kişinin dikkatini çekmiş ve bu durum, onları, dil benzerliğinin altında aynı ontolojik gerçekliğin yattığı iddiasına sürüklemiştir. Bu da ister istemez tüm mistisizmlerin ya da dinlerin aynı ve bir olduğu tezinin mistisizm araştırmalarında hâkim paradigma olmasına zemin hazırlamıştır. Bu teze göre, tıpkı Taoizmin isimsiz ve ebedi Tao'su, Hinduizmin gayri zati Yüce Brahman'ı, Meister Eckhart'ın Ulûhiyeti ya da İbn Arabî'nin Âmâ'sı gibi, bütün mistik geleneklerin göndermede bulunduğu, tıpkı Rudolf Otto'nun numeni⁵ gibi kavranılamaz olan, ama mistik tecrübelerde farklı dil ve düşünce kalıplarına bürünerek İşvara, Kali, Allah, İsa, Yehova vb. diye yorumlanan bir Nihai Gerçeklik, *Bir* veya *Birlik* vardır. Dolayısıyla, Hindu Mokşa tecrübesi, Budist Nirvana tecrübesi, Yahudi Devekuth tecrübesi veya Sufi Fenâ tecrübesi, aslında bir ve aynı tecrübedir veya tüm bu farklı yorumların gerisinde evrensel bir *birlik* ya da *saf bilinç* tecrübesi vardır. Bu tezin en önemli sözcüleri, Stace, Otto, William James, Friedrich D. E. Schleiermacher, Ninian Smart, Aldous Huxley, W. R. Inge, Sarvapelli Radhakrishnan, Frithjof Schoun, D. Taitaro Suzuki, Houston Smith, Toshihiko Izutsu, Robert K. C. Forman, Philip C. Almond, Evelyn Underhill, Happold, F. Staal, Richard H. Jones, Abraham Maslow, Paul Elmer More, Andrew B. Newberg, Arthur Deikman, Ken Wilber'dir.⁶

⁵ Geniş bilgi için bkz. Fetullah Kalın, *Rudolf Otto'da Din, Kutsallık ve Mistik Tecrübe*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014), 91 vd.

⁶ More'a göre tüm kültürlerde ortak olan fenomenolojik içeriği sonsuz mutlak bir birlikte yutulma olan ama kültürlerle göre farklı yorumlanan bir evrensel mistik tecrübe vardır. Yani tecrübe aynı, yorumu farklıdır. Paul Elmer More, *Christian Mysticism: A Critique*, (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1932), 93; D. T. Suzuki ise "Hıristiyanlık ve Budizmde Mistik Yaşam" adlı eserinde Budist ve Hıristiyan mistik tecrübelerinin birbirinden temelde farklı olmadığını, farklılığın sadece terminoloji meselesinde düğümlendiğini göstermeye çalışır ve boşluk tecrübesinin tüm mistisizmlerde ortak olduğuna işaret eder. D. T. Suzuki, *Hıristiyanlık ve Budizmde Mistik Yaşam*, çev. Serdar Altıalp, (İstanbul Ruh ve Madde Yayınları, 1991); Huston Smith, *Way Things Are: Conversation with Huston Smith on the Spiritual Life*, (University of California Press, 2003), 37 vd; Huston Smith, "Is There a Perennial Philosophy?", *Journal of American Academy of Religion* 60 (1989), 553-566; Robert K. C. Forman, "Mysticism, Constructivism and Forgetting", *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*, ed. Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, (New York, Oxford: Oxford University Press), 1990, 3-43; Philip C. Almond, *Mystical Experience and Religious Doctrine: An Investigation of the Study of Mysticism in World Religions*, (Berlin: Mouton, 1982), 173 vd; Underhill, *Mysticism*, 171, 413 vd.; Happold, *Mysticism*, 118; Frits

Monoteistik dinlerin özü ve kaynağı olan vahiy tecrübeleri başta gelmek üzere teistik dini tecrübelerin panteistik, monistik türdeki birlik tecrübelerinden tamamıyla farklı olduğu aşikardır. 1. Birlik tecrübeleri Nihai Gerçeklik ile insanın birliği ve özdeşliğine, teistik tecrübelerse Tanrı ile insanın ontolojik ayrılığına ve ikiliğe vurgu yapar; 2. Birlik tecrübelerinde bilinç algılayan-algı-algılanan formuna sahip değildir, bilincin yöneldiği bir nesne yoktur, teistik tecrübeler algılayan-algı-algılanan formunu taşır ve bilincin karşısında kendisinden bağımsız ve farklı olarak algılanan bir Tanrı vardır; 3. Birlik tecrübelerinde benlik ya da kişisel kimlik dağılıp yok olurken teistik tecrübelerde benlik güçlü bir biçimde varlığını korur; 4. Birlik tecrübelerinin Nihai Gerçekliği

Staal, *Exploring Mysticism*, (Penguin Books, 1975), 160 vd.; Abraham Maslow, *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, çev. H. Koray Sönmez, (İstanbul Kuraldışı Yayınları, 1996), 41 vd.; W.R. Inge'nin sözleriyle "tüm mistikler aynı dili konuşur", *Mysticism in Religion*, (London: Rider & Company, 1969), 157; Aldous Huxley'in *Kalıcı Felsefe* adlı eseri tüm mistisizmlerin birliğini göstermeye yönelik bir antolojidir. Huxley, *Kalıcı Felsefe*; Frithjof Schoun, *Dinlerin Aşkın Birliği*, çev. Yavuz Keskin, (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1992); Arthur J. Deikman, "A Functional Approach to Mysticism", *Cognitive Models and Spiritual Maps*, ed. Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, (Imprint Academic, 2000), 75-91; Andrew B. Newberg and Eugene G. d'Aquili, "The Neuropsychology of Religious and Spiritual Experience", *Cognitive Models and Spiritual Maps*, 251-266; Ken Wilber, "Waves, Streams, States and Self", *Cognitive Models and Spiritual Maps*, 145-176; Ken Wilber, "En Son Bilinç Hali", *Aydınlanma Nedir?*, ed. John White, çev. Cengiz Erengil, (İstanbul Ayna Yayınları, 2002), 293 vd.; Toshihiko Izutsu, *Taoculuktaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmet Yüksel Özemre, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001); S. Radhakrishnan, *East and West in Religion*, (London 1933); Walter T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, çev. Abdülatif Tüzer, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004); Rudolf Otto, *Mysticism East and West*, trans. Bertha L. Bracey and Richenda C. Payne, (New York: Collier Books, 1962); Schleiermacher, *On Religion*, (Cambridge University Press, 1998); Ninian Smart, "The Purification of Consciousness", *Mysticism and Religious Traditions*, ed. by Steven T. Katz, (Oxford University Press, 1983); Ninian Smart, *The Yogi and Devotee*, (London: Allen and Unwin, 1968); William James, *The Varieties of Religious Experience*, Longmans, (New York: Gren and Company, The Modern Library, 1929); Afifi de Müslüman sufilerin fena, cem hali veya ayn-ı tevhit isimlerle ifade ettikleri vahdet-i şühudun, din, ırk ve bu tecrübeyi isimlendirme farklarına karşın, büyük mistiklerin tecrübe ettiği evrensel bir "hal" olduğunu tespit ettiklerini söyler. Ebu'l-Ala Afifi, *Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat*, çev. Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 160; Richard H. Jones da Stace ve Otto'nun etkisi altında olan ve dolayısıyla onlara bağlı kalarak "derinlik-mistik tecrübe" ve "doğamistik tecrübe" olmak üzere iki türü olan bir evrensel birlik tecrübesini savunulardanır. Bkz. Richard H. Jones, *Mysticism Examined: Philosophical Inquiries into Mysticism*, (State University of New York Press, 1993), 3, 19.

niteliksizken teistik tecrübelerin Tanrısı zattır, kişidir; 5. Birlik tecrübelerinde bireysel ölümsüzlükten pek söz edilmezken teistik tecrübelerde bireysel ölümsüzlük vardır; 6. Birlik tecrübeleri içeriksizdir, saf bir bilinç halidir oysa teistik tecrübeler içeriklidir, duysal, imgesel veya kavramsal unsurlar içerebilir çünkü Tanrı kendisini manevi nitelikleriyle bilince sunar; 7. Birlik tecrübeleri genellikle anlatılamazken teistik tecrübeler anlatılabilir; 8. Birlik tecrübeleri genellikle kişinin gayretiyle gerçekleşirken teistik tecrübeler Tanrı'nın lütfudur. Kısaca, birlik tecrübeleri bilincin bomboş olduğu, saflaştığı bir halkan teistik tecrübelerde bilinç zat olan ve ayrı, bağımsız, mutlak bir varlığa sahip olan Tanrı ile karşılaşma ve canlı bir ilişki içinde olma halidir.⁷

Şayet otantik ve evrensel olan yalnızca mistik birlik tecrübeleri ise Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın ontolojik olarak insan-Tanrı ayrımını koruyan ve dolayısıyla tecrübe esnasında bu ayrımın aşındırılmasına geçit vermeyen teistik dini tecrübeleri nereye koyacağız? Gerçek olan mistik birlik tecrübeleri ise, monotestik dinlerin kökeni ve kaynağı olan ve onlara gerçeklik ve güvenilirlik karakteri kazandıran dini tecrübelerle gerçek dışı ya da sanrı gözüyle mi bakacağız? Teistik tecrübenin empirik veya fenomenolojik olarak imkânsız olduğunu, öncelikle, *birlik tecrübesinin* ya da *saf bilinç olayının* evrenselliğini öne süren birçok perenniyalist dile getirir. Sözelimi, Stace, daha önce de belirttiğimiz gibi, *birlik tecrübesinin* hiçbir içeriğinin olmadığını, içerisinde empirik hiçbir unsur barındırmadığını ve bu evrensel tecrübenin, tecrübe sırasında Tanrı-insan ikiliğine geçit vermeyeceğini söyleyerek hem içerikli olan hem de Tanrı-insan ikiliğini koruyan teistik tecrübelerin gerçek birer dini tecrübe örneği olamayacağını iddia eder. O, teistik karakterdeki mistik tecrübeleri, yanlış yorumlanmış veya dini gelenek ve otoritelerin baskısıyla teistik yoruma zorlanmış *birlik tecrübeleri* olarak görür. Yine, Otto da, teistik tecrübeyi, *numinous tecrübesinin* "rasyonel yorum"u olarak değerlendirir. Yani, evrenin yaratıcısı ve idare edicisi olarak Tanrı, tecrübe edilen bir şey değil,

⁷ Geniş bilgi için bkz. Abdüllatif Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2006), s. 63 vd.

birlik tecrübesine, tecrübe sonrası eklenen bir yorumdur.⁸ Smart da, aynı şekilde, teistik tecrübeyi ayrı bir dini tecrübe kategorisi olarak görmez. Ona göre, tıpkı Stace ve Otto'da olduğu gibi, Tanrı ile insanın ayrılığını koruyan tecrübeler teistik/teolojik olarak yorumlanmış *saf bilinç* tecrübeleridir.

Birlikçi tezin yukarıdaki iddia ve yorumlarına karşın, Schleiermacher dolaylı olarak, Zaehner ise doğrudan teistik tecrübenin imkanını savunur. Schleiermacher, dinin özünün Tanrı ile ilişki içerisinde olma bilinci olduğundan, *Sonsuzun* sonluda algılanmasından ve dini tecrübenin bir Tanrı lütfu oluşundan söz eder.⁹ Zaehner ise teistik tecrübeyi farklı bir dini tecrübe türü olarak değerlendirir ve onu mistik tecrübenin en üst formu olarak gösterir. Zaehner, her ne kadar teistik geleneklerdeki mistikler birleşmeden söz etse de aslında, tecrübe sırasında ontolojik bir *birliğin* gerçekleşmediğine, insanın ontolojik olarak hala Tanrı'dan bağımsız olduğu bir manevi birlik ya da evlilik olduğuna işaret eder. Ancak, Zaehner de, mistik tecrübenin duyusal, düşünsel hiçbir unsur içermeyen bir *birlik* olduğunda diğerleriyle hemfikirdir. Teistik tecrübe, her ne kadar bu tecrübede hakikatte Tanrı ile ruh arasında bir ayrılık olsa da, *birlik tecrübesidir*. Dolayısıyla bu tecrübe, *birlik tecrübesi* olması yönüyle mistiktir ama teistik karakterde bir mistik tecrübedir. Ve bu tecrübede Tanrı tecrübenin konusudur.¹⁰ Çağdaş din felsefecilerinden Richard Swinburne ve William P. Alston, Zaehner'den farklı olarak, kişiden bağımsız bir Tanrının ve eylemlerinin, tıpkı bir masayı algılamada olduğu gibi, doğrudan algılanabilir olduğunu savunarak teistik bir dini tecrübe modeli geliştirmeye çalışmışlardır.

Aslında evrensel özcüler ya da mistik birliğin evrensel bir tecrübe formu olduğunu iddia edenler (birlikçiler) ile teistik dini tecrübe savunucuları (ikilikçiler) arasındaki anlaşmazlık ve tartışmanın düşünce

⁸ Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, trans. John W. Harvey, (New York: A Galaxy Book, Oxford University Press, 1958), 25-30; Rudolf Otto, *Mysticism East and West*, trans. Bertha L. Bracey and Richenda C. Payne, (New York: Collier Books, 1962), 58 vd.

⁹ Schleiermacher, *Christian Faith*, (Edinburg, 1928), 17

¹⁰ R. C. Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane: An Inquiry into Some Praeternatural Experience*, (Oxford University Press, 1971), 28, 168, 198.

tarihinde geriye doğru uzunca bir geçmişi vardır. Kimi zaman şiddet ve ölüme yol açacak kadar hararetlenen gerilim ve anlaşmazlık çoğunlukla da Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi vahye dayalı monotestik dini gelenekler içerisinde cereyan etmiştir. Çünkü peygamberlerin vahiy tecrübeleri, monoteistik dinlerin kökenindeki kurucu ve biçimlendirici bir işleve sahip olan oldukça önemli dini tecrübelerdir. Ne var ki, birlik tecrübeleri gerçek dini/mistik tecrübe olarak kabul edildiğinde peygamberlerin vahiy tecrübelerinin hem duyusal, duygusal, bilişsel, dilsel ve kavramsal içeriğe sahip olmaları hem de Tanrı-insan ayrımını mutlak ve keskin biçimde korumaları nedeniyle gerçek ya da otantik dini/mistik tecrübe sınıfından çıkarılmaları ve dolayısıyla ya bu tecrübelerin gerçek dışı birer sanrı veya sadece peygambere ait yorum olduğu sonucuna gidilmesi kaçınılmaz olur. İslam tarihinde küfürle itham edilen, sürgün veya ölüme mahkum edilen Hallâc-ı Mansûr, Bayezid Bistâmî ve İbn Arabî gibi vahdet-i vücûtluların anlatımları dikkate alındığında; 1. Peygamberler gibi kendilerinin de Allah ile karşılaşmaları, O'nunla konuşmaları, O'ndan beslenip O'ndan haber vermeleri; 2. Yaptıkları birlikçi konuşmalar ve yorumlarla hakim dini geleneğin öğreti ve uygulamalarına ve kurumsallaşmış dine muhalefet etmeleri ve hatta meydan okumaları ve nihayet; 3. Fena fillah tecrübesine sahip birisinin nazarından gerçekte Allah ile alemin ve dolayısıyla Allah ile insanın bir ve aynı olduğunu iddia etmeleri nedeniyle, vahdet-i vücûtlular, Stace'î haklı çıkarır biçimde, gerçek ve doğru olanın sufilerin yaşadığı vahdet-i vücûtlular (birlikçi) fena tecrübesi olduğuna, vahye dayalı kurumsallaşmış dinin öğretisi ve uygulamalarının meselenin zahirine ait olup cevizin kabuğundan ibaret olduğuna işaret ediyor gibidirler.¹¹

Açıkçası monoteistik dinler teistik karakterdeki bir dini tecrübeye dayanırlar. Tüm dini ya da mistik tecrübelerin esasında bir ve aynı olduğunu, birlik tecrübesinin tek evrensel gerçek tecrübe olduğunu iddia etmek, monotestik dinlerin özünü teşkil eden ve onlara gerçeklik, doğruluk ve güvenilirlik niteliği kazandıran teistik karakterdeki peygamberi vahiy tecrübelerinin ya gerçek/otantik tecrübeler

¹¹ Birlik iddiası ve ceviz kabuğu benzetmesiyle ilgili olarak Mahmud Şebüsteri'nin hacmen küçük ama anlam ve derinlik bakımından zengin eseri *Gülşen-i Raz'*a bakınız.

olmadıklarını kabule ya da görünüş, ceviz kabuğu, yorum gibi nitelendirmelerle etiketlenerek önemsizleştirilmesine yolu açar. Bu ise hiçbir monoteistik dinin kabul edebileceği bir şey değildir. Monoteistik dinleri kuran ve biçimlendiren dini/mistik tecrübeler birlik tecrübelerinden farklı, kendine özgü gerçek tecrübeler olmalıdır.

1. Mistik Birlik Tecrübesinin İmkânı

Steven T. Katz gibi bağlamsalcı düşünürlerin evrensel özcülere karşı geliştirdiği düşünceler ve iddialar teistik dini tecrübenin otantikliğini destekler niteliktedir. Bağlamsalcılara göre yorumsuz saf bir tecrübe mümkün olamayacağı için tecrübeden dini geleneklere özgü yorumu ayıklayarak saf bir birlik tecrübesine ulaşmak metodolojik ve epistemolojik olarak yanlıştır.¹² Her tecrübe, tecrübe sahibinin içerisinde yer aldığı sosyo-kültürel bağlam tarafından hem biçim hem içerik olarak belirleneceği ve kullanılacağı için, farklı dinsel gelenekler ve hayatlar içerisinde cereyan eden dini/mistik tecrübe çeşitliliğini sözümona fenomenolojik bir yaklaşımla yorumlardan ayıklayarak tek bir evrensel özsel tecrübeye indirgemek, Alston'ın tabiriyle epistemik emperyalizmden başka bir şey değildir.

İkinci olarak, mistik metinlerde aktarılan tecrübeler, fenomenolojik olarak zihinden tüm içeriğin boşaltılmasıyla ulaşılan bir boşluk hali ya da *saf bilinç halinin* varlığını onaylıyor gibidir. Bununla birlikte, saf bilinç halinin imkânı konusunda bizde kuşku doğuran ve cevaplanması gereken bazı sorularla yüz yüze geliriz. Sözelimi, zihinden tüm içeriğin atılması ve benliğin ortadan kalkmasıyla yaşanan *saf bilinç* tecrübesini kim yaşamaktadır? Çünkü, eğer tecrübe, bireyin mevcut kavramlarınca şekillenmiyorsa, buna o bireyin tecrübesi demek ne kadar anlamlıdır? Şayet *saf bilinç* olayında suje-obje ikiliği ortadan kalkıyor ve benlik yok oluyorsa, o zaman, bu hali yaşayan kişi, yaşadığı anı nasıl anımsamakta ve başkalarına anlatmaktadır? Bir kişinin, kendi yok oluşunu tecrübe etmesi ne kadar olanaklıdır? Herhangi bir şeyin bilinci ya da tecrübesi olmayan *saf bilinç hali* ya da *boşluk*, acaba tüm insanlık için arzu edilir ve anlamlı bir şey midir; ya da insanlık için bir *summum bonum*, yani en

¹² Geniş bilgi için bkz. Betül Akdemir Süleyman, "Mistisizmin Bağlamsalcı Okuması II: Mistik Tecrübe Bağlam İlişkisi", *Artuklu Akademi* 7/2 (2020), 363-388.

yüksek iyi veya en yüce mutluluk olabilir mi? Herhangi bir şeyin bilinci olmayan *saf bilinç* tecrübesi, empirik açıdan nasıl mümkün olabilir? Kant'ın imkansızlığına işaret ettiği üzere, bir kişinin mevcut zihinsel kategorileri ve görü formlarından bağımsız olarak *kendinde gerçekliği* ya da *hakikatte olduğu gibi gerçekliği* tecrübe etmesi mümkün olabilir mi? Aklımıza takılan tüm bu sorular, *saf bilinç olayının* imkânı konusunda bizi oldukça agnostik ya da olumsuz bir tutum sergilemeye sevk etmektedir. Her şeyden önce, bir tecrübeden söz edebilmemiz için, ortada o tecrübeyi geçiren bir kişinin olması gerekir. Eğer birlik tecrübesinde kişilik çözüyor, benlik yok oluyorsa, o zaman bu tecrübenin sahibi olarak gösterebileceğimiz bir kişilik ya da benliğin de olmaması gerekir. Tecrübe sırasında benliğin yok olması nedeniyle bir mistiğin kendi tecrübesini hatırlamasından ve tecrübe üzerine konuşmasından söz etmek de anlamsız ve yersiz olacaktır (sözgelimi, Ben Hakk'ım, yani Allah'ım diyen Hallac mıdır, Allah mıdır?). Sonuçta, bütün algısal tecrübelerimizde empirik bir ilke olarak algılayan-algı-algılanan formu hakimdir.

Empirik olarak her tecrübenin bir içeriği vardır. Eğer tecrübeden genel anlamda "bilinçli olma"yı anlıyorsak, bilincin her zaman yöneldiği bir şeyler vardır. Bu bir düşünce, bir duyum, bir duygu, bir imge vs. olabilir. Perenniyalistlerin iddia ettiği gibi, bilincin bütün içeriğinden kurtulduğunu, boş hale geldiğini, yöneldiği hiçbir şeyin olmadığını söylemek empirik olarak doğru değildir. Çünkü, bilincin bütün içeriğinden kurtulduğu kabul edildiği takdirde ortada belli özellikleriyle, düşünceleriyle, kavramlarıyla, duygu ve yatınlıklarıyla bir bireyin kaldığından bahsetmek anlamsız olacaktır. Çünkü birey olmak, bireysel bir bilince sahip olmak demektir. Ayrıca, gerçekten bilincin boşluğu veya saflığı kabul edilmiş olsa bile, buradan metafizik bir dünyaya geçmek ve metafizik bir dünya inşa etmek doğru olmayacaktır. Boş bilinçten mutlak, ezeli bir varlık kavramına geçmemize olanak sağlayacak, mistiklerin anlattıkları dışında, hiçbir nedenimiz yoktur. Neden, eğer mümkünse, boş, içeriksiz, özelliksiz bir bilinç, sözgelimi, Hinduizm'in Tanrısı Brahman, İslam'ın Tanrısı Allah olsun! Nihayetinde, boş bilincin hiçbir empirik değeri yoktur. Hiçbir niteliği olmayan bir şeyin olması, mantıksal açıdan imkansızdır.

Ontolojik açıdan bakıldığında, sonlu ve sınırlı bir varlık olan insanın sonsuz ve sınırsız bir varlıkla ilişki kurması ya da daha doğru bir ifadeyle onunla *bir olması*, onda yok olması mümkün değildir. Ya insan insanlığını kaybetmeden ya da Tanrı tanrılığını kaybetmeden böyle bir *birliğin* vuku bulunduğu düşünülemez. Bu noktada, iki ihtimalden söz edilebilir: Tanrı tanrılığını kaybetmeyeceğine göre ya insan, eğer mümkünse, Tanrı'ya karışarak insanlığını kaybeder ve böylece tanrılaşır (aslında bunu da söylemek zordur, çünkü bu, insanın insanlıktan çıktığının ve tanrılaşmasının bilincinde olmasını gerektirir) ya da insanla Tanrı'nın birliği insana ait bir şeyde gerçekleşir. İnsanın tanrılaşabilmesi için de önce bedenen ve bireysel bilinç olarak yok olması ve onda ezeli ya da tanrısal olduğu kabul edilen bir ruhun ölümle birlikte Tanrı'ya karışması gerekir.¹³ Bu da bizi, felsefe tarihinin en köklü ve çözümünü güç sorunlarından birisi olan madde ve ruh tözlerinin ilişkisine götürür. İnsanda tanrısal bir ruhun olduğuna ve bu ruhun Tanrı'ya karışacağına inanmak da, sadece bir varsayımdan öte gitmeyecektir. Tanrı'nın, insanı yaratırken ona kendi ruhundan üflediği veya insanda ilahi bir özün ya da benliğin bulunduğu inancından hareketle *birliğin* bilinçte, ruhta ya da kalpte gerçekleştiği söylenebilir. Eğer *birlik*, insandaki tanrısal bilinçte gerçekleşiyorsa, aslında bu, yine Tanrı'yla Tanrı'nın birliği kapısına çıkacaktır. Öteki türlü, insana özgü bilinç her zaman bir şeylere yönelir, kavramlardan, düşüncelerden uzak değildir, görelidir, sonlu ve sınırlıdır. Sonsuz, sınırsız bilinç, ontolojik ve mantıksal olarak insan için mümkün değildir.¹⁴

¹³ Eflatun bu durumu şöyle dile getirir: "Evet, belki ölüm bizi amaca dosdoğru götüren yoldur, çünkü araştırmalarımızda ten akıl ile beraber oldukça, ruhumuz böyle kötü bir şeye bulaşmış buldukça, isteğimizin amacı olan şeyi, yani hakikati hiçbir zaman elde edemeyeceğiz. . . Bundan başka, biz yaşadıkça öyle sanıyorum ki, ancak tenden uzaklaştığımız, mutlak zorunluk halleri bir yana bırakılırsa onunla hiçbir ilgimiz olmadığı, dokunması ile bizi kirletmesine müsaade etmediğimiz ve Tanrı'nın kendisi bizi gelip kurtarıncaya kadar kendimizi arıtmaya çalıştığımız nispette hakikate yaklaşmış oluruz. Sonra tenin çilgnlıklarından kurtularak böyle arınmış bir hale gelince, muhtemel ki bizim gibi arınmış varlıklarla yaşayacağız ve o doğrudan başka bir şey olmayan saf özü kendimizde tanıyacağız. Gerçekten saf olmayan biri için saf olan bir şeyi kavramak imkansızdır. Eflatun, *Phaidon*, çev. Ord. Prof. Suut K. Yetkin ve Prof. Hamdi R. Atademir, (İstanbul: M.E.B., 1997), 19-21

¹⁴ Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 34-35.

Ayrıca, *birliğin* bilinçte gerçekleştiği kabul edilse bile, bu *birliğin* mahiyeti konusunda ciddi kuşular olacaktır. Her şeyden önce, bu *birlik* ontolojik mi, epistemik mi, niteliksel mi, duygusal mı? *Birliğin* ontolojik olamayacağını ifade etmiştik. Epistemik bir *birlik* de mümkün değildir. Çünkü sonlu, sınırlı ve görelî bir bilincin sonsuz, sınırsız ve mutlak bir ilahi bilgiyle donanabileceği düşünülemez. Donanabileceği düşünülse bile, o zaman, sonlu bilinç ortadan kalkacaktır. Bir bardağın sonsuz bir okyanusu içine alması ne kadar mümkündür! Yani, Tanrı'nın sonsuz özünü anlatan, zatına ait olan sonsuz bilme sıfatıyla ilişkili sonsuz bilgi hiçbir zaman sonlu zihin tarafından kuşatılamaz. Öteki türlü, bardağın tuzla buz olup ortada bardak diye bir şeyin kalmaması gerekir. O zaman da, içerisine sonsuz okyanusu alan bir bardaktan, yani birliğin bilincinde olan bir bilinçten söz etmek doğru olmayacaktır. Kısaca, bilgide *birlikten* de söz edilemez. Niteliksel birlik konusunda, özellikle teistik geleneklerde en çok zikredilen nitelik iradedir. Tanrıyla insan arasında iradi bir birliğin gerçekleştiğine inanılır. Ne var ki, iradi birliğin de bilincinde olunan bir şey olması gerekir ki, bu da yukarıdaki olumsuz değerlendirmelerle aynı sonucu paylaşacaktır. Öyleyse, geriye bir tek duygusal birlik kalmaktadır. Bu da, gerçekte ontolojik veya diğer bahsettiğimiz türde bir *birlik* olmasa da, kişinin tecrübe sırasında böyle bir duyguya kapıldığını, böyle bir duyguyu yaşadığını anlatır. Belki bunu, Zaehner'in teistik dini tecrübeler için kullandığı gibi, bir tür manevi evlilik gibi görebiliriz ki Mevlâna söz konusu sembolik anlatıma en çok başvurulanlardan birisidir.¹⁵

¹⁵ Stace mistik tecrübelerin paradoksal bir doğaya, dil ve mantığa sahip olduğunu göz önünde tutarak, birlik tecrübesinde benliğin hem öldüğünü hem de var olmaya devam ettiğini ya da benliğin Ezeli Ben ile hem bir hem de O'ndan farklı olduğunu iddia eder ki bu noktayı panteistik tecrübenin tanımı da olan "farklılıkta birlik" olarak belirtir. Onun sözleriyle, "Sonsuz Varlık'ta fani olup kaybolduğum zaman bile ben ben olarak kalırım. Sonsuz Varlık'ta çözüldüğüm ve kendim olarak var olmaktan kesildiğim ölçüde bu varlıkla özdeş olurum; fakat Koestler ve Tennyson gibi, erinç ve mutluluğu duyduğum ölçüde de yine bireysel olarak kalmaya devam ederim ve Sonsuz Varlık'tan ayrı olurum." Açıkça anlaşıldığı üzere, Stace Eckhart, Suso, Koestler ve Tennyson gibi mistiklerin anlatımlarında hareketle, mistiğin Tanrısal birlikte kaybolma veya yok olsa bile bireysel benliğini koruduğunu öne sürüyor ki bu gerçekten ciddiye alınması ve üzerinde tartışılması gereken bir iddiadır. Stace, teistik tecrübedeki birlik metaforu olan manevi evliliği, dolayısıyla da tecrübe esnasında bireysel benliğin kaybolmayışını onaylıyor ve teistik tecrübelerin sadece birer yorum olduğu iddiasıyla da çelişiyor gibidir. Bkz. Stace, *Misticizm ve Felsefe*, 246-247.

Peki, teistik dini tecrübelerin mahiyeti ve imkanını nasıl açıklayabiliriz? Daha önce adını zikrettiğimiz Swinburne ve Alston teistik dini tecrübeyi, duyusal tecrübe-dini tecrübe analojisinden hareketle, epistemolojik bir çerçevede temellendirmeye çalışır. Tanrı kimi zaman ses, ışık, ateş gibi duyusal nesnelere vasıtasıyla kimi zaman da hiçbir duyusal vasıta olmaksızın özellikle varlıkların nihai kaynağı, ahlak kanununun sahibi, adalet, iyilik, kudret, sevgi, hidayet gibi bir takım manevi niteliklerle kendisini bir kişinin bilincine sunar ya da gösterir, kişi de onu doğrudan algılar. Eğer görsel tecrübem sayesinde, tecrübe etmekte olduğum şeyin tam önümde duran bir bilgisayar olduğuna inancımda doğrulanıyorsa, o zaman, tam önümde bir bilgisayarın olduğuna olan inancım, söz konusu tecrübe tarafından doğrudan doğrulanmış olur. Aynı şekilde, teistik bir dine mensup herhangi bir kişi de Tanrı'nın kendisine yol gösterdiğini tecrübe ediyorsa, bu kişi, söz konusu tecrübe sayesinde, Tanrı'nın kendisine yol gösterdiğine olan inancında doğrudan doğrulanmış olur.

Tarafsız konuşmak gerekirse, Swinburne ve Alston'ın temellendirmeye çalıştığı biçimiyle teistik dini tecrübenin imkânı konusunda da, tıpkı birlik tecrübesinde olduğu gibi, cevaplanması zor ciddi sorular ve sorunlar vardır.¹⁶ Dolayısıyla teistik tecrübenin mahiyeti ve imkanı konusunda sağlam bir görüş veya argüman geliştirebilmek epistemik yaklaşımın farklı temellendirmeler ve perspektiflerle desteklenmesini ve güçlendirilmesini gerektirmektedir. Martin Buber'in varoluşçu bir perspektiften Ben-Sen arasında kurduğu diyalojik ilişki anlayışı, kanaatimizce, teistik dini tecrübenin mahiyeti ve imkanına ilişkin epistemik modeli destekleyebilecek ve güçlendirebilecek türdendir.

2. Buber'in Diyalojik İlişki Felsefesi

Buber'in diyalojik ilişki felsefesini kuran ve biçimlendiren, "Ben-O" ve "Ben-Sen" olmak üzere iki temel kelime çifti vardır ki bunlar, insan varoluşunun çifte yapısını ve dolayısıyla insanın varlıkla birlikte var oluşunun iki temel tarzını ortaya koyar. Aynı zamanda insanın özü, yani

¹⁶ Dini tecrübenin ontolojik ve epistemik imkanıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Hakan Hemşinli, *Öznellik ve Nesnellik Kısacasında Dini Tecrübe*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2021), s. 144 vd.

Ben dediğimiz şey de bu iki temel kelime çiftinden doğar. Buber'in sözleriyle:

İnsan için var olan ya yüz yüze varlık ya da pasif objedir. İnsanın özü var olanla bu iki başlı ilişkiden doğar. Bunlar iki zahiri fenomen değil bilakis varlıkla birlikte var olmanın iki temel tarzıdır. Annesine seslenen çocuk ve annesini seyreden çocuk – veya daha tam bir örnek vermek gerekirse, gözlerine bakmaktan başka bir şey yapmadan suskun bir şekilde annesiyle konuşan çocuk ve herhangi bir objeye baktığı gibi annesinin üzerinde olan bir şeye bakan aynı çocuk – insanın sabit kaldığı ve kalmakta daimi olduğu iki başlılığı gösterir. Hatta bu türden bir şey, ölümün yakın olduğu zamanlarda fark edilebilir. Burada açıkça ortaya çıkan şey, bizzat insan varoluşunun çifte yapısıdır. Bunlar, varlıkla birlikte var oluşumuzun iki temel tarzı olduğundan dolayı genelde varoluşumuzun iki temel tarzıdır – Ben-Sen ve Ben-O. Ben-Sen en yüksek yoğunluğunu ve tecellisini sınırsız Varlığın mutlak kişi olarak partnerim olduğu dini gerçeklikte bulur. Ben-O en yüksek konsantrasyonunu ve aydınlanışını felsefi bilgide bulur.¹⁷

Buber'e göre "Ben-O" temel kelime çifti tecrübe dünyasını, "Ben-Sen" temel kelime çifti ise ilişki dünyasını kurar. Önce Buber'in tecrübe dünyasıyla ne anlatmak istediği üzerine yoğunlaşacak olursak, burada belirtilmesi gereken en önemli nokta, tecrübe edenin dünyaya iştirak etmediği dünyanın da tecrübe edenin tecrübesine iştirak etmediğidir. Çünkü tecrübe Ben'in içinde gerçekleşir, Ben ile dünya arasında değil. Bir bakıma, varlıkla var olma tarzını "Ben-O" temel kelimesiyle kuran birisi için her şey onun düşüncesinin, arzusunun, hayalinin, algısının, hissinin nesnesidir ve dolayısıyla bu Ben, yalnızca kendi zihninde yarattığı bir dünyanın içerisinde yaşıyor gibidir. Çünkü "Dünya tecrübeye iştirak etmez. Kendisinin tecrübe edilmesine razı olur, fakat ilgili değildir; çünkü hiçbir katkıda bulunmaz ve ona hiçbir şey olmaz".¹⁸ Şu halde, "Ben-O" temel kelimesinin gerçekliği doğal bir ayrılıktan başka bir şey değildir. Bu ayrılıkta insan kendisini ilişkiden uzak salt düşünen ve kendi kendine

¹⁷ Martin Buber, *Tanrı Tutulması*, çev. Abdullatif Tüzer, (Ankara: Lotus Yayınları, 2000), 58-59.

¹⁸ Martin Buber, *Ben ve Sen*, çev. İnci Palsay, (Ankara: Kitabiyat, 2003), 49.

ayakta duran bir ego olarak inşa eder. Bu egonun bütün kaygısı kullanma, korunma, güvenlik ve refahıdır.

Egonun zihninde yarattığı şeyler ya da objeler dünyası hareketsizdir, sabittir, serttir, bütünden koparılmıştır, ilişkiden ve dolayısıyla varlıktan mahrumdur. Bu yüzden "Ben-O" temel kelime çiftinin Ben'i yalnızca geçmişe sahiptir ve geçmişte yaşar. Çünkü tecrübe ettiği ve kullandığı şeyler ona yettiği sürece geçmişte yaşar ve asla varlıkla karşı karşıya gelmez. Çünkü varlık gelip geçici olan, hareketsiz kalan, koparılan, nedensel bir düzen içerisine sokulan bir şey değildir. Varlıkla karşılaşmadığından "Ben-O" kelime çiftinin Ben'i için birbiriyle nedensel bir düzen içerisine sokulmuş kullanılabilir objelerden başka hiçbir şey yoktur. İşte tam da bu nedenle ego varlıktan, gerçeklikten, anlamdan ve yaratıcılıktan da yoksundur. Çünkü varlık da, gerçeklik de, anlam da, yaratıcılık da ancak bir Sen ile ilişki içerisinde hasıl olur ve böylece bir Sen'in karşısında duran Ben de ego değil bir kişi olur. Buber'in sözleriyle;

Bu tür bir [Descartesçi] tümdengelim yoluyla değil ancak bir Sen ile hakiki münasebet vasıtasıyla, yaşayan kişinin Ben'i varolan olarak tecrübe edilebilir. . . Gerçek Ben, ancak Öteki ile ilişki içerisine girdiğinde tezahür eder. . . Anlamın gerçek yaşanan somutta açık ve ulaşılabilir olması, onun bir çeşit analitik ya da sentetik araştırma vasıtasıyla kazanılabileceği ve ona sahip olunabileceği anlamına gelmemektedir. Anlam bizzat yaşanıyor olan eylem ve acı çekmede, anın yavaşlatılamaz yakınlığında tecrübe edilmelidir. Kuşkusuz tecrübeyi tecrübe etmeyi amaçlayan kişi zorunlu olarak anlamı kaçıır. . . Anlam bir kişinin kendi şahsına ait meşguliyeti vasıtasıyla bulunur; o kendisini yalnızca, bir kişi onun açılmasına iştirak ettikçe açar. . . Gerçeklik, bütünüyle Ben'in kendine mal edemeden katıldığı bir faaliyettir. Katılımın olmadığı yerde gerçeklik yoktur. . . Ben, gerçekliğe iştirakinden dolayı gerçektir. İştirak ne kadar mükemmelse, Ben de o kadar fazla gerçek hale gelir. . . [Ben-O] Ego kendilerini diğer egolardan ayırarak meydana çıkarlar. [Ben-Sen) Kişiler başka kişilerle ilişki kurarak meydana çıkarlar. . . Kişi, varlığa katılmak suretiyle, varlık-ile olmak ve nihayet varlık olmak

suretiyle kendisinin bilincine erer. . . Kendisini diğerlerinden ayrı tutarak ego varlığı terk eder. . . Ego hiçbir gerçekliğe iştirak etmez.¹⁹

Buber'e göre insanoğlu nesnelere/şeylerden oluşan bir "O"lar dünyası inşa etmeden hayatını sürdüremez. İnsanoğlu etrafındaki varlıkları şeyler ve süreçler olarak algılar. Şeyler nitelikler toplamından ibarettir süreçler ise anlardan. Şeyler mekân koordinatlarıyla, süreçler de zaman koordinatlarıyla kaydedilir ve belli bir düzen içerisine yerleştirilir. Daima başka şeylerle ve süreçlerle sınırlandırılan bu şeyler ve süreçler diğerleriyle mukayese edilebilir ve ölçülebilir. İşte bu, düzenli ve ayırt edilmiş bir dünyadır. Bu dünya güvenilebilir bir dünyadır çünkü yoğunluğu ve süresi vardır ve onu meydana getiren unsurlar incelenebilir, revize edilebilir ve kontrol edilebilir. Tecrübenin konusu olan bu "O"lar dünyası insanın objesidir ve insanın ilgi, ihtiyaçları ve zevkine göre inşa edilmiştir. Ne var ki tecrübe dünyası kendisinin böyle tecrübe edilmesine rıza gösterse de asla kendini teslim etmez. "O" herkesin kendisini ortak bir obje, genel bir hakikat edinmesine karşı sessizdir, yabancıdır.²⁰ Bu böyle olsa da insanoğlu "O" dünyası olmaksızın yaşayamaz. "O"nsuz hayatta kalınmaz çünkü insan için güvenilir olan, kontrol edilebilir ve kullanılabilir olan bir dünya ancak "O"/tecrübe dünyası olabilir. "Salt [Sen/ilişki dünyasında] şimdide yaşanamaz; eğer hemen ve adamakıllı onun üstesinden gelmek üzere tedbir alınmazsa bizi tüketecektir. Fakat salt ["O" dünyasında] geçmişte yaşanabilir; hatta ancak orada bir hayat tanzim edilebilir. Kişi her anını tecrübe ve kullanma ile doldurmalıdır, ancak o zaman ateş diner."²¹ Bu yüzden, dünyadaki her Sen'in bir "O" olması kaçınılmazdır. Ne var ki, "O" dünyası geliştikçe ilişki ölür, benlik gerçekliğini kaybeder; ilişkilerle, gerçekliğe iştirakle, spontane karşılaşmalarla beslenmeyen bir "O"lar dünyasında Ben hiçliğe gömülür, kendisine ve varlığa yabancılaşır, anlam, özgürlük, kendiliğindenlik ve yaratıcılıktan mahrum kalır, kısaca insanlığını kaybeder.²² Buber'in sözleriyle, "Bir kültür artık canlı ve devamlı yenilenen ilişki sürecini merkez edinmediği zaman O dünyasında donar

¹⁹ Buber, *Tanrı Tutulması*, 49, 54, 117; Buber, *Ben ve Sen*, 92-93.

²⁰ Buber, *Ben ve Sen*, 69.

²¹ Buber, *Ben ve Sen*, 71.

²² Buber, *Ben ve Sen*, 69, 71, 74, 77, 79.

kalır. . . huzursuz devirlerde artık Sen dünyasının canlı akımlarıyla beslenmeyen ve sulanmayan O dünyası parçalanır ve durgunlaşır, kocaman bir bataklık heyulası haline gelir ve insanı mağlup eder, yutar. Bir kere objeler dünyasına kendisini kaptıran kimse için artık varlığa ulaşma imkânı yoktur, objeler dünyasına yenik düşer. O zaman genel nedensellik baskıcı ve zulmedici akıbete doğru gelişir.”²³

Her ne kadar, Buber için, güvenilir ve yaşanılır bir dünya “O” dünyası olsa da ve insanoğlu hayatta kalabilmek için böyle bir dünya yaratmak zorunda kalsa da gerçeklik, anlam, özgürlük, sahici ben bilinci, kendiliğindenlik ve yaratıcılık ancak “Ben-Sen” temel kelime çiftiyle, Sen ile kurulan hakiki ilişkilerle mümkün olduğundan, salt “O” dünyasına hapsolmemek ve “O” dünyasını Sen dünyasının canlı akımlarıyla beslemek son derece hayati bir öneme sahiptir. Zira gerçekliğin, varlığın, anlamın, özgürlüğün olmadığı salt özneler ve nesnelere müteşekkil bir dünya/hayat insani bir dünya/hayat olamaz. Peki, Buber Sen ile, Sen dünyası ile ya da ilişki dünyası ile neyi kastetmektedir?

Buber için “O” sahip olunan, kullanılan, kontrol edilen, diğer nesnelere bir sıraya ve düzene sokulan, mal edilen, zaman ve mekana hapsolmuş, sadece geçmiş olan, ilişki, gerçekliğe iştirak ve karşılıklıktan yoksun olan bir nitelikler toplamı, bir görünüş, bir şeyken; “Sen” bütün varlığı ve kendiliğindenliği ile şimdide/anda, somut içerisinde var olan, sahip olunamayan, mal edilemeyen, kullanılmayan, kontrol edilemeyen, bir sıra ve düzene sokulamayan, tecrübenin nesnesi olmayan, nedensellik zincirlerinden ve zaman-mekan kaydından uzak olan, somut gerçekliğe iştirak eden, kendiliğindenliğinden ödün vermeden karşılıklı ilişkiye giren, yaratıcı, anlam dolu, özgür bir varlık, dost ya da partnerdir. Varlık, gerçeklik, anlam, özgürlük ve kendiliğindenlik yalnızca yaşanan somutluğun yavaşlatılamaz anında gerçekleşen vasıtasız karşılıklı saf ilişkide tezahür ettiğinden ilişki dünyası, yani Sen dünyası gerçek anlamda Ben olabilmenin, soyut düşünceyle inşa edilen ve dolayısıyla soyut düşüncenin ruhsuz duvarları arasına hapsedilmiş ego değil de özgür ve yaratıcı bir kişi olabilmenin zorunlu koşulu ve imkanıdır. Bütünsel varlığıyla ilişki kurulan bir ağaç da, bir insan da, bir Tanrı da Sen

²³ Buber, *Ben ve Sen*, 84, 85.

olabilir. Öyleyse, “İhtiva edilemez ötekiliğinin farkına varmış olarak bir varlığı, herhangi bir şekilde kendimle birleştirme ve onu ruhumun bir parçası yapma iddialarından vazgeçtiğimde, işte ancak o zaman o benim için hakiki Sen olur. Bu insan için olduğu gibi Tanrı için de geçerlidir.”²⁴ Ve ancak karşımda Sen diyebildiğim bir öteki olduğunda ve o öteki ile karşılıklı ilişkiye girdiğimde gerçek anlamda Ben tezahür eder.²⁵ Her şeyden önce, Ben olabilmek için bir Sen’e ihtiyaç vardır. “. . . ben, Ben olmak için, Sen der.”²⁶

Buber, her şeyin başlangıcında ilişkinin olduğuna ve insanlardaki ilişki özleminin de yaratılıştan geldiğine inanır. Buna “a priori ilişki”, “doğuştan Sen” adını verir: “Başlangıçta ilişki; - varlığın kategorisi, doldurulmayı bekleyen bir form, ruhun bir modeli olarak mevcuttur; apriori ilişkidir; yani doğuştan Sen. . . Yaşadığımız ilişkilerde doğuştan Sen, karşılaştığımız Sen’de gerçekleştirilir; karşıımızdaki bir varlık olarak algılanan ve özgün olarak kabul edilen, sonunda temel kelime ile hitap edilebilen bu varlığın zemini a priori ilişkidir.”²⁷ “Ben-O” temel kelime çiftinin Ben’i ancak başlangıçtaki “Ben-Sen” karşılaşmasının bölünmesiyle, ilişkiye katılanların ayrılması ve ayırt edilmesiyle gelişir. Buber ilişki özleminin, a priori ilişkinin her şeyden önce geldiğini ve dolayısıyla “Ben-Sen”in her şeyi öncelediğini temellendirebilmek için ilkel halkları ve çocukluk deneyimini örnek gösterir. İlkel halklar bir bütün olarak doğayla çocuk ise anne karnında içinden çıktığı varlıkla kozmik bir birliktelik halindedir. İlkel adam da bir çocuk da “Ben-Sen” temel kelimesini doğal bir birliktelik halinde, henüz kendisini bir Ben olarak tanımamışçasına söyler. Kısacası, bir çocukta olduğu gibi, “. . . bizimle karşı karşıya gelen varlığın ellerini uzatarak sokulması, ilişki kurma özlemi, ilk; bu ilişkiye sözsüz bir ümitte Sen demesi, ikinci olarak gelir. . . Çocuk ruhunun gelişimi, önüne geçilemez bir Sen arzusuna, bu arzunun hoşnutluklarına ve düş kırıklıklarına, denemelerinin oyununa ve

²⁴ Buber, *Tanrı Tutulması*, 108.

²⁵ Buber, *Tanrı Tutulması*, 117.

²⁶ Buber, *Ben ve Sen*, 54. Buber’in diyalojik ilişki üzerinden geliştirdiği etik anlayışa dair geniş bilgi için bkz. Muhammed Toprak - Nurten Kiriş Yolmaz, “Martin Buber’de Diyalog Felsefesi ve Ontolojik Etik İlişkisi”, *Tabula Rasa* 38 (2022), 37-47.

²⁷ Buber, *Ben ve Sen*, 66.

tamamen kaybettiğini düşündüğünde, içine düştüğü trajik ciddiyete çözülmüş şekilde bağlıdır.”²⁸

Aslında Buber ilişkinin ya da Sen'in doğuştan, a priori olduğunu, Ben değil de Sen'in her şeyden önce geldiğini söylerken zihninin arka planında iş gören teolojik bir yorum çerçevesinden ve anlamdan istifade ediyor gibidir. Üç büyük monoteistik dinde de gerçekten yaratılışın başlangıcında Tanrı'nın, Buber'in diliyle asla bir O olmayan ve olamayacak olan Ezeli Sen'in sözü, hitabı vardır: Yahve'nin Adem peygamber ile ahitleşmesi, Hristiyanlık'a göre başlangıçta sözün olması (Buber'e göre söz hayattır ve Ezeli Sen karşısında nasıl durulacağını ve yaşanacağını öğretir) ve Tanrı'nın İsa peygamber vasıtasıyla sözünü insanlara ulaştırması ve nihayet Kuran-ı Kerim'de Araf Suresi 172. Ayette Allah'ın “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” diye sorması... Buber Tanrı ve insan arasındaki ikiliğin asla aşılamayacağı ve Tanrı ile insan arasındaki ilk ilişkide Tanrı'dan insana gelenin misyon ve emir, insandan Tanrı'ya doğru gidenin görme ve işitme, ikisi arasında gerçekleşenin de bilgi ve sevgi olduğu kanaatinde dir.²⁹ Kısacası yaratılış Ezeli Sen olan Tanrı'nın insana hitabıyla, insanla olan karşılıklı ilişkisiyle başlamıştır. Bu yüzdendir ki Buber, “İlişkilere ait çizgiler uzatıldığında ezeli-ebedi Sen'de kesişir. Her tek Sen, bunun bir anlık görüntüsüdür. Her tek Sen aracılığıyla temel kelime, ezeli-ebedi Sen'e hitap eder. Doğuştan olan Sen, tamamlanmaksızın, her seferinde gerçekleştirilir. Kemale sadece tabiatı icabı “O” olamayacak Sen ile doğrudan ilişki içinde erişir. . . Her alanda, bizim için var olan her şey vasıtasıyla gözümüzü ezeli-ebedi Sen'in eteklerine dikeriz; her birinde onun bir nefesini sezeriz; her alanda, her Sen ile, biz ona uygun tarzda, ezeli-ebedi Sen'i kasteder, ona hitap ederiz.”³⁰ der.

Öyle görünüyor ki, doğuştan bizde var olan ilişki özleminin ve Sen'in kökeninde insanın yaratıldıktan sonra Tanrı ile kurduğu en saf, en kusursuz, en kendiliğinden ve en özgür diyalojik ilişkisi vardır. Peki diyalojik ilişkiyle tam olarak neyi kastetmektedir Buber? En basit ifadeyle,

²⁸ Buber, *Ben ve Sen*, 66.

²⁹ Buber, *Ben ve Sen*, 109.

³⁰ Buber, *Ben ve Sen*, 50, 101.

“Ona Sen dersiniz ve ona kendinizi verirsiniz; o size Sen der ve kendisini size verir”.³¹ Tüm gerçeklik, anlam ve özgürlük aracısız (bağlamı aşan), nedensellikten uzak “Ben-Sen” arasındaki ilişkide, arada gerçekleşen diyalogda ortaya çıkar. Bu diyalojik ilişkide Sen semayı öyle doldurur ki başka her şey onun ışığında yaşıyormuş gibidir. Dolayısıyla saf ilişki içinde olmak, her şeyi Sen’de görmek demektir. Diyalojik ilişki içindeki Sen’lerin, bütünüyle özgür biçimde ve kendiliğindenlikleriyle kendilerini birbirlerine verme biçimine Buber, dahil olma (inclusion) adını verir. Senler birbirlerinin üzerinde etki yaratarak varoluşlarını gerçekleştirirler ve gerçekliğe bu ilişkiyle iştirak ederler. Buber için dahil olma, arzu edilen kişinin, gerçek benliğin, partnerin hayali olarak değil de bilfiil varlık olarak bütünüyle gerçekleşmesi demektir. Dahil olma ya da iştirak etme, “Kişinin kendi somutluğunun genişlemesi, bilfiil yaşam durumunun gerçekleşmesi, kişinin iştirak ettiği gerçekliğin eksiksiz mevcudiyetidir.”³² Buber diyalojik ilişkideki dahil olma eylemini empatiden özellikle ayrı bir yere koyar. Çünkü empati kişinin kendisini başka bir kişi, olay veya yere aktarmasını gerektirir ki bu kişinin somutluğunun dışarda bırakılması, bilfiil yaşam durumunun sönmesi, kişinin iştirak edilen gerçekliğin saf estetizmi içerisinde yutulması demektir. Bu nedenle, dahil olmanın (diyalojik ilişkinin) üç önemli unsuru vardır: 1. İki kişi arasında gerçekleşen bir ilişki; 2. İki kişi tarafından, en azından birisinin aktif biçimde iştirak ettiği, ortaklaşa tecrübe edilen bir olay; 3. İştirak eden kişinin, kendi bireyselliğinden ve etkinliğinin somut gerçekliğinden hiçbir şey kaybetmeksizin, aynı zamanda diğerrinin bakış açısından ortak olayı yaşaması. Diyalojik ilişkinin üç unsurunu ortaya koyduktan sonra Buber üç çeşidinden söz eder: 1. Soyut olmakla birlikte karşılıklı dahil olma tecrübesi (doğası ve bakış açısı bütünüyle farklı iki insan arasındaki tartışma buna örnektir ki bu ilişkide kişiler varlıklarının ve yaşamlarının bütün gerçekliğini dışta bırakırlar); 2. Somut olmakla birlikte tek taraflı dahil olma tecrübesine dayanan eğitim ilişkisi; 3. Somut ve karşılıklı bir dahil olma tecrübesine dayanan dostluk ilişkisi.³³ Buber’e göre insanın

³¹ Buber, *Ben ve Sen*, 70.

³² Martin Buber, *Between Man and Man*, trans. by Ronald Gregor Smith, (New York: The Macmillian Company), Eighth Printing, 1972), 97.

³³ Buber, *Between Man and Man*, 99-101.

Tanrı ile kurduğu diyalojik ilişki de bu tür bir dostluk ilişkisidir. Ve yalnız insan Tanrı'ya muhtaç değildir, Tanrı da diyalogda bir dost olarak insana muhtaçtır. Dolayısıyla Buber için dini tecrübe, özgür ve kendiliğinden bir birey ile Tanrı arasındaki diyalojik ilişki, "Ben-Sen" ilişkisi demektir. Tanrı asla bir nesne, bir "O" olamayacağı için Onunla buluşabileceğimiz tek ilişki, "Ben-Sen" ilişkisidir. "Ben-Sen", en yüksek gerçekliğini ve yoğunluğunu Tanrı ile kurulan ilişkide bulduğu için bu ilişkide birey tam bir bağımsızlık, özgürlük ve kendiliğindenlikle Tanrı'nın karşısında yer alır.³⁴ Bu tür bir tecrübe de, doğası itibariyle ve tam anlamıyla teistik karakterdeki bir dini tecrübedir. Şimdi Buber'in teistik dini tecrübe anlayışını biraz daha ayrıntılı ele alabiliriz.

3. Buber'de Teistik Dini Tecrübe: Ben ile Ezeli Sen'in Diyalojik İlişkisi

Buber'e göre din ne 'Tanrı vardır' biçimindeki kuru bir tasdik ne de bir Tanrı tasavvuruna sahip olmaktır. Din var olan ve kendisine "Sen" diye seslenene cevap veren bir Tanrı'ya sıkıca sarılmaktır.³⁵ Kısaca din, Tanrı'ya, Tanrı hakkındaki tanımlama ve tasvirlerle inanma değil Tanrı'yı yaşama, Tanrı ile diyaloga girme, Tanrı'nın huzurunda olma meselesidir. Buber'in diliyle, "Gerçekten inanmam için Tanrı hakkında bir şeyler bilmem zorunlu değildir; pek çok hakiki mümin, Tanrı hakkında değil de, Tanrı'yla nasıl konuşacağını bilir. Şayet bir kimse bilinmeyen Tanrı'ya doğru dönmeye, Onunla karşılaşmak için adım atmaya, Ona seslenmeye cesaret ederse, Gerçeklik mevcut olur."³⁶ Benzer şekilde iman da salt bir insani duygu olmayıp indirgemeksizin ve sınırlamaksızın bir bütün olarak Gerçekliğe girer. Daha net bir ifadeyle, kanıtlanamamasına rağmen bütün anlamın kendisinden geldiği Mutlak Varlık ile yakın bir ilişki içerisinde olmaktır.³⁷ Bu ilişki sayesinde Ben varlık bulur, anlam kazanır, gerçekliğe nüfuz eder, özgürleşir; kozasından çıkmış bir kelebek gibi olur. Öyleyse, gerçek/sahici bir Ben/kişi olabilmenin imkanı Ezeli Sen ile kurulacak ilişkide saklıdır. Çünkü gerçekliğin bütün gücü önünde

³⁴ Buber, *Tanrı Tutulması*, 125.

³⁵ Buber, *Tanrı Tutulması*, 143.

³⁶ Buber, *Tanrı Tutulması*, 42.

³⁷ Buber, *Tanrı Tutulması*, 15, 45, 47.

dimdik duran ve tüm varlığıyla ona cevap veren kişi mutlak anlama ulaşır. Nihayetinde Buber için dinsel ilişki, insana verilmiş olan varoluşu kendisini ilişki içerisinde aşarak açmasından başka bir şey değildir.³⁸ Buber'e göre ibadetlerin de vahyin de bu tür bir diyalojik ilişki olmaktan öte bir anlamı yoktur. Tanrı'yı bir nesneye, bir "O"ya dönüştüren, hesap ve yüke dönüşen ibadetlerin (Tanrı'yı kullanan ve onu bir "O"ya dönüştüren kişi büyük günah işlemiştir ve hatta, gece tavan arasından karanlıktaki bilinmeyene sen diye seslenen bir ateiste nazaran daha tanrısızdır) ve gökten yeryüzüne dökülen kutsal sözlerin, baş ucuna koyulan levhaların, yani vahyin pek bir değeri yoktur. "Ben-Sen" ilişkisi içermeyen her türlü dinsel imge, ibadet ve söz boştur, faydasızdır. Buber'e göre dini tecrübeye insan kendisine vahyedilir.³⁹

Açıkça anlaşıldığı üzere Buber için dini tecrübe Ben-Sen ilişkisine dayanır. Bu düalete, panteistik ve monistik mistik tecrübenin tersine, dini tecrübeye daima korunur. Karşılıklı ilişki içerisinde olan Ben, Soren Aabye Kierkegaard'ın "Tek Biri"dir (Single One); Sen ise isimsiz olan, asla kendisini tanımlayıp tasvir etmeyen, bilinmeyen, peçesi kaldırılamayan ve en önemlisi panteistik ve monistik mistiklerin niteliksiz Bir'inden farklı olarak zat olan "Ezeli Sen"dir.⁴⁰ Buber'in diliyle;

Tanrı'nın bir kişi (zat) olarak tasviri, bizzat benim gibi onu bir prensip ve bir ide gibi düşünmeyenler için kaçınılmazdır; her ne kadar, Eckhart gibi mistikler ara sıra onunla Varlık'ı bir tutsalar ve Eflatun gibi filozoflar onu zaman zaman bir ide olarak kabul etseler de – bizzat benim gibi kimseler, Tanrı kelimesi ile, ilaveten başka her ne olabilirse de, yaratan, vahyeden ve günahattan kurtarıcı fiiller vasıtasıyla biz insanlarla doğrudan ilişkiye giren ve böylece bizim onunla doğrudan ilişki içine girmemizi mümkün kılanı kastederiz. Varoluşumuzun bu zemini ve anlamı, her seferinde, sadece kişiler arasında elde edilebilen türde bir mütakabiliyet kurar. Kişilik (zat olma) kavramı elbette Tanrı'nın mahiyetini anlatmaktan tamamen

³⁸ Buber, *Tanrı Tutulması*, 46, 47.

³⁹ Buber, *Tanrı Tutulması*, 145, 146, 155; Buber, *Ben ve Sen*, 126, 128, 129.

⁴⁰ Buber'in zat/şahıs Tanrı anlayışı ve bu anlayışın dini tecrübeye ilişkisine ilişkin analiz için bkz. Aliye Çınar, "Martin Buber'de Varoluş ve Etik: 'Ben-Sen' İlişkisi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/12 (2006), 16 vd.

acizdir; fakat Tanrı'nın da bir zat olduğunu söylemeye müsaade edilir ve söylemek zorunludur.⁴¹

Buber Benin Ezeli Sen ile ilişkisini anlamlandırabilmek ve anlatabilmek için Kierkegaard'ın dinsel varoluşa ilişkin açıklamalarına bolca atıfta bulunur. Buber'in okuma ve atıflarını takip edecek olursak, öncelikle Kierkegaard için Tek Biri olmak yüksek bir varoluş tarzıdır ve ancak varlığının sınırlarını aşarak Tanrı'nın huzurunda tek başına durabilen, Tanrı ile yalnız başına ilişkiye girebilen kişi Tek Biri olabilir. Tek Biri olarak kişi yalnızdır; hem dünyada hem de Tanrı'nın huzurunda. Hatta Tek Biri olmak bütün dindarlıkların ilk koşulu ve gereğidir.⁴²

Bir insan kusursuz bir gerçeklikle Ben diyemeden, yani kendisini bulamadan kusursuz bir gerçeklikle Tanrı'ya Sen diyemez.⁴³ Bu nedenle Buber, Max Stirner'in *Biricik*'ini ve Martin Heidegger'in *Dasein*'ini son derece yetersiz ve zayıf bulur. Stirner'in *Biricik*'i öteki ile ilişkiyi ortadan kaldırdığı için sorumluluk ve varoluşsal hakikatin, ancak Tanrı ile tek başına kurulan ilişkiyle keşfedilen öznel hakikatin imkanını da ortadan kaldırmaktadır. Nihayetinde insani varoluş kendi sınırlı doğasını aşarak ve varlıkla sorumluluk gerektiren gerçek bir ilişki içerisine girerek mutlak anlama ve bütünlüğe sahip olur. Heidegger'in *Dasein*'i da Stirner'in *Biricik*'i gibi diyalojik değil monolojik karakterdedir. Heidegger'de de gerçek varoluşa, öz-varlığa sahip olmak hayatın amacıdır ve gerçek varoluşa sahip olan insan, onun görüşünde, gerçekte artık insanlarla birlikte yaşayamayan ve gerçek hayatı yalnızca kendisiyle iletişimde bulan, yalnızca kendi vicdanının çağrısının peşinden giden, kendi içine gömülerek koza ören yalnız insandır.⁴⁴ Buna karşın Tek Biri ilişki içindeki somut tekilliği anlatır, bir şey için olmayı ve en yüksek ilgileri yani sorumluluk ve hakikati içerir. Tek Biri sadece kalabalıktan ayrı olanı ya da Sokrates'in kendini bilme yolundaki doğru yaşamayı ifade etmez. Modern anlamdaki kişisel gelişimle ise hiçbir alakası yoktur. Tek Biri olmak kendini aşarak mevcut bir varlıkla, nihai bir gerçeklikle ilişki içerisinde kendini bulmayı ifade eder.

⁴¹ Buber, *Ben ve Sen*, 146.

⁴² Buber, *Between Man and Man*, 42-44, 50-51.

⁴³ Buber, *Between Man and Man*, 43.

⁴⁴ Buber, *Between Man and Man*, 40 vd., 166.

Buber'in dinsel varoluş biçimine, yani teistik dini tecrübeye yüklediği anlam ve değer göz önüne alındığında benliği zayıflatan, yok eden ve dolayısıyla "Ben-Sen" düalitesini yıkan her tür mistik tecrübe ve anlayış sorunludur:

Mistisizm de insanın Tanrı'nın huzurunda yalnız olmasına izin verir ama Tek Biri olarak değil. Mistisizmin tasarladığı türden Tanrı ile ilişki Benin yutulmasıdır, ve Tek Biri -kendisini adarken bile – Ben diyemezse var olmaktan kesilir. . . böylelikle [mistisizm], varlığını sürdüren Tek Biri olarak insanı, yalnızca bir Benin bir Sene karşı ilişkisinde mümkün olabilen gerçek anlamda dua etmekten, kul olmaktan ve sevmekten men eder. . . Mistiklerin çoğunun ileri sürdüğü üzere, vazgeçilmesi gereken şey, Ben değildir; bir Ben ve Seni daima peşinen kabul eden her ilişki için – en yücesi de dahil – Ben, kaçınılmaz olandır. . . Birinci görüş; Tanrı'nın, Ben-liğinden kurtulmuş olan varlığa gireceğini veya bu noktada, kişinin, Tanrı içinde kaybolacağını ileri sürer; diğeri ise, kişinin, ilahi Bir olarak, kendi kendisinin içinde bulunduğu görüşünü ileri sürer. Böylece, birincide, yüce bir anda Sen-deyiş tamamen sona erer, çünkü artık ikilik yoktur; ikincide, Sen-deyişte hiç hakikat yoktur, çünkü hakikatte ikilik yoktur. Birincisi birlemeye (unification) inanır; ikincisi insani ve ilahi olanın ayniyetine inanır. Bu görüşlerin her ikisi de Ben ve Sen ötesi üzerinde ısrarla dururlar. Her ikisi de ilişkiyi iptal ederler. . . Bu diyalogun asli gerçeğini yeniden yorumlama, sanki insanın kendi kendine yeten iç yüzüyle sınırlı bir süreçmiş gibi, Ben'in kendisiyle olan ilişkisi veya bu tür bir ilişki olarak göstermeye dair bütün modern gayretler beyhudedir ve sonsuz olan gerçekleşmeme tarihine aittir. . . Deruni gerçeklik de ancak, müteakıl faaliyetin olduğu yerdedir.⁴⁵

Öyle anlaşılıyor ki, Buber'e göre Ben'i iptal eden, yok eden ve Ben'in İlahi Ben'le birliğini iddia eden her tür mistik tecrübe ve anlayış otantik olmadığı gibi gerçeklik niteliğini de haiz değildir. Birlik tezini ileri sürenlerin tam aksine, Buber'e göre gerçek ve otantik olan tek dini tecrübe

⁴⁵ Buber, *Between Man and Man*, s. 43; Buber, *Ben ve Sen*, 103, 107, 109, 111.

türü teistik karakterli olanıdır.⁴⁶ Ve teistik dini tecrübe, birlik tecrübesine sonradan eklenmiş bir yorumun dışı vurumu da değildir. Zira Ben'in diyalojik ilişki içerisinde olduğu Sen daima bilinemez, isimsiz, tetkik edilemez, düzene sokulamaz, nesneleştirilemez olan ve farklı din ve kültürlerden insanların Allah, Brahman, Elohim diye seslendiği Mutlak Varlık'tır, Ezeli Sen'dir.

Buber benlikten soyunmanın da dünyadan el etek çekmenin de insanı Tanrı'ya götürmeyeceğini özellikle vurgular. Onun için "Ben-Sen" ancak yaşanan somut içerisinde ve bu somutluk vasıtasıyla olur. Yine Buber'in sözleriyle;

Yaratılmışlar Tanrı'ya giden yoldaki bir engel değildir, o yolun kendisidir. Biz birlikte yaratıldık ve birlikte bir hayata yönlendirildik. Mahlukat yoluma konmuştur öyle ki onların onlar gibi yaratılmış bir dostu olarak ben onlar vasıtasıyla ve onlarla birlikte Tanrı'ya giden yolu bulurum. Onların dışlanmasıyla ulaşılan bir Tanrı tüm yaşamların kendisinde tamamlandığı, bütün hayatın Tanrısı olmayacaktır. . . Sanki ondan başka bir şey yokmuş ve her şey onun ışığında yaşamışçasına semayı doldurur. . . Saf ilişki içinde olmak, her şeyi ihmal etmeyi gerektirmez; fakat her şeyi Sen'de görmektir, dünyadan el etek çekmek değil, onu layık olduğu yere oturtmaktır. . . kim dünyayı Tanrı'nın içinde müşahade ederse, onun (Tanrı'nın) varlığı içinde bulunur. . . Tanrı'dan başka bir şey olmadığı, fakat her şeyin onda olduğunu kavramak, işte mükemmel ilişki budur. . . Dünya içinde kalırsa Tanrı bulunmaz; dünya terk edilerek Tanrı bulunmaz. Kim Sen'ine doğru bütün varlığıyla atılır ve dünyanın bütün varlığını ona taşırırsa, onu aramadan bulur. . . Kim gerçekte dünyaya doğru yönelirse, Tanrı'ya doğru yönelmiş demektir. . . Tanrı kainatı kuşatır ama kainat değildir; tıpkı Tanrı'nın beni kuşattığı fakat bizzat 'ben' olmadığı gibi.⁴⁷

⁴⁶ Martin Buber, insanın Tanrı ile ilişkisinde asli unsur olarak mutlak bağlılığa veya yaratılmış olma duygusuna dikkat çeken Schleiermacher ve Otto'yu da mükemmel ya da saf ilişkinin yanlış anlaşılmasına sebebiyet verdiği için yetersiz bulur. Bkz. Buber, *Ben ve Sen*, 105.

⁴⁷ Buber, *Between Man and Man*, 52; Buber, *Ben ve Sen*, 104, 116

Buber'e göre Tanrı mahlukat vasıtasıyla gelir, gider; Tek Biri Tanrı'ya seslenir, onu kalbinde duyar ve Tanrı da ona anlam yükler ve ondan talepte bulunur. Tanrı'nın cevabında bütün kâinat dillenir, konuşur. Onun cevabı içimize işler, bizi değiştirir; titrer ve kendimizden geçeriz. Tanrı ile saf ilişkiden çıkan bir insan "varlığında FAZLA olan bir şeye sahiptir, daha önce bilmediği yeni bir şey orada gelişmekte ve bunun kaynağı için uygun sözleri bulmakta aciz kalmaktadır. . . Gerçekten daha önce sahip olmadığımız şeyi, bilir tavriyla alırız: o bize verilmektedir."⁴⁸ İnsan Tanrı ile girdiği diyalojik ilişkide kendisine verileni alır ve insanın aldığı şey bir muhteva değil bir kudret ve varlıktır. Buber'e göre bu kudret ve varlık üç unsuru içermektedir: 1) Kişi ne ile birlikte olduğunu gösteremese de karşılıklı bir ilişki bolluğu; kabul edilmiş olmanın, birlikte olmanın bolluğu; 2) Hayatın anlamı hakkındaki sorunun ortadan kalkması, işaret ve tarif edilemese de her şeyin anlam kazanması; 3) Öteki hayatın değil de bu dünyanın manasının bu dünyada ve tarafımızdan gösterilmesinin talep edilmesi.⁴⁹ Sen ile yaşanan bu karşılıklı ilişki bolluğu içerisinde dünya ilahi bir anlam kazanır, insan kendi sınırlı varlığını aşarak varoluşunu gerçekleştirir ve ebediyetin izlerini yakalar. Ne var ki saf ilişki sona erdikten sonra insan sürekliliğe olan susuzluğunu dindirmek için ". . . Tanrı'ya sahip olmayı arzu eder; o, Tanrı'ya devamlı olarak, zaman ve mekân içinde sahip olmak ister. Mananın sözle ifade edilemeyen teyidi ile yetinmeye gönlü yoktur; onu, çıkarılabilecek ve tekrar tekrar ele alınabilecek, her yere yayılan herhangi bir şey gibi görmek ister – her noktada ve her anda, hayatını emniyet altına alan, zaman ve mekânda kesintisiz bir devamlılık olarak görmek ister. . . O, zamana yayılan, devam eden şeye susamıştır. Böylece Tanrı, bir iman objesi haline gelir."⁵⁰ Ve Tanrı üzerine konuşulan, düşünülen, tasavvur edilen ve sürekli talepte bulunulan, kullanılan bir şeye dönüştükçe insan ile Tanrı arasındaki diyalojik ilişki gücünü iyice kaybeder ve sonunda *Tanrı tutulması* gerçekleşmiş olur. Bu nedenle, insanoğlu her ne kadar "O" dünyasına yenik düşse de, Tanrı ile ilişki anının kudretini ve bolluğunu

⁴⁸ Buber, *Ben ve Sen*, 127.

⁴⁹ Buber, *Ben ve Sen*, 127, 128.

⁵⁰ Buber, *Ben ve Sen*, 130.

içinde taşıyabilir ve halk içinde Hak ile yaşama bilincine daima sahip olabilir.

Öyle anlaşılıyor ki Buber, Sen ile diyalojik ilişkinin canlı akımlarıyla beslenmeyen bir dinselliğin kuru ibadetçiliği, katı bir yasacı ve ahlakçı zihniyeti doğuracağı kanaatindedir. Bu nedenle de, geliştirdiği teistik dini tecrübe anlayışıyla, yani Ben ile Sen'in saf diyalojik ilişkisi yoluyla bu tutulmayı aşabilme kaygısını gütmektedir. ". . . Buber ve onun gibi diyolojik ilişkiyi vurgulayan düşünürler, Tanrı-insan karşılaşmasında peygamberi ve mistik ögeyi birleştirme temayülündedir. Buber, tek başına peygamberi ögenin –mistik boyut olmaksızın– yasacılık ve ahlakçılığın içinde bozulacağını; yine tek başına mistik ögenin de, burada ve şimdinin taleplerinden kaçacağını, dolayısıyla gerçek dini bilince hitap edemeyeceğini düşünür. Onun düşüncesindeki varoluşçu öge, varlığın tümüne sirayet etmiş olan peygamberi ögeyle -yani somut, münhasır durumda ilahinin hazır nazırlığı- mutabık durumdadır."⁵¹

Sonuç

Bu çalışmamızda, mistisizm araştırmalarında neredeyse hâkim bir paradigma haline gelen birlik tecrübesi anlayışının içerdiği ciddi ontolojik, epistemolojik ve fenomenolojik sorunları ve felsefi açıdan yetersizliğini göstermeyi amaçladık. Daha özel olarak ise, birlikçi tezin Tanrı-insan ikiliğini daima koruyan teistik dini tecrübe türünü otantik bir tecrübe değil de sadece bir yorum olarak değerlendirmesine karşı Buber'in diyalojik ilişki anlayışını temele alan bir karşı argüman geliştirmeyi denedik. Birlikçi tez zihinden tüm içeriğin atıldığı, bilincin içeriksiz, yönelimsiz ve saf hale geldiği, benliğin yok olmasıyla özne/algılayan-nesne/algılanan ikiliğinin kırıldığı, algıyan ile algılananın özdeş hale geldiği bir birlik tecrübesinin evrensel bir tecrübe olduğu; söz konusu içeriksiz birlik tecrübesinin çeşitli Tanrı adlarıyla, teolojik kavramlar ve öğretilerle, özellikle duyusal içerikli teistik karakterdeki bir dille anlatımlarını ise tecrübe sonrası saf tecrübeye eklenen birer yorum olduğu iddiasındadır. Kendilerine perenniyalist ya da evrensel özcü denen birlikçi düşünürlerin bu iddiası teistik dinler açısından ciddi bir meydan okumayı da içermektedir: Monoteistik dinlerin kurucu ve

⁵¹ Aliye Çınar, "Martin Buber'de Varoluş ve Etik: 'Ben-Sen' İlişkisi", 16.

biçimlendirici nitelikteki peygamberi vahiy tecrübeleri gerçek birer dini tecrübe değildir; bunlar ya birer sanrı ya da sadece peygamberlerin tecrübe sonrası saf birlik tecrübesine ekledikleri bireysel yorumlardır.

Teistik dini tecrübe anlatımlarını saf birlik tecrübesine sonradan eklenmiş yorumlar olarak değerlendiren evrensel özcü yaklaşımın en zayıf yanı, bir tecrübeyi o tecrübeyi önceden biçim ve içerik açısından belirleyen ve koşullayan sosyo-kültürel bağlamdan, yani kavramlar, inançlar, anlamlandırmalar ve değer yüklemelerden ayıklayıp yorumsuz, saf, çekirdek bir tecrübeyi elde edebileceklerine inanıyor olmalarıdır. Mistik birlik tecrübesinin evrensel olduğu iddiası böyle bir yorumsuz özsel tecrübenin varlığına dayandırılmaktadır. Oysa yorumsuz, saf bir tecrübe yoktur. Yorumu tecrübeden ayıklamak da metodolojik olarak mümkün değildir. Çünkü tecrübeyi mümkün kılan yorumun kendisidir. Kant'tan hareketle dile getirecek olursak, algısız kavramlar boş, kavramsız algılar ise kördür.

Birlik tecrübesinin evrenselliğini, dolaylı olarak da teistik dini tecrübenin imkansızlığını savunanların izahta zorlandıkları en önemli husus, mistik tecrübede benliğe ne olduğudur. Çoğu mistik ve sufinin tecrübe anlatımlarında benliğin ölmesinden, yutulmasından, yok olmasından bahsedildiğini görürüz. Benlik denen şey ölmeli ki birlik tam hasıl olsun. Ne var ki birlik tecrübesi gerçekleştiğinde “Ene'l-Hakk” ya da “Ben O'yum” diye konuşanın kim olduğu önemli bir sorun haline gelir. Çünkü birlik tecrübesinde süje-obje, yani insan-Tanrı ikiliği ortadan kalkıp da bireysel ben öldüğünde, tecrübede yalnızca Tanrı kaldığı için, “Ben Hakk'ım” diye konuşanın Tanrı'dan başkasının olamayacağı ortadadır. Bu nedenledir ki, birlik tezinin en güçlü savunucusu olan Stace bile tecrübe esnasında bireysel benliğin bütünüyle ölmediğini dile getirme zorunluğunu hissetmiştir. Mistik tecrübede bireysel ben korunuyor ise Tanrı ile insanın birliğinden ve özdeşliğinden ontolojik manada söz etmek mümkün değildir. Öyleyse mistik birlik tecrübelerini teistik dini tecrübeye özgü ontolojik düalitenin korunduğu “manevi birlik tecrübeleri” ya da “manevi evlilik” olarak değerlendirmek kanaatimizce makul görünmektedir. Manevi birliği de, tıpkı Buber'in saf diyalojik ilişki anlayışıyla bize göstermek istediği gibi, sonlu benliğin Sonsuz, Ezeli

Sen'in gerçekliğine iştirak etmesi, onun varlığı tarafından kuşatılması ve varlıkların özsel birliğini ve gerçekliğini Ezeli Sen'in ışığında görmesi olarak anlamlandırabiliriz. Buber için Tanrı'nın huzurunda olmakla, onun gerçekliğine iştirak etmekle kişi zaman ve mekânın sınırlamalarından kurtularak özgürleşir, varoluşun ve hayatın anlamını keşfeder, kendisine Sen diye hitap eden Ezeli Sen'le diyalogunda güçlü ve otantik bir benliğe/şahsiyete kavuşur. Öyleyse, birlik tezini savunanların aksine, Tanrı'yı tecrübe edebilmenin en önemli koşulu, Tanrı'nın Sen hitabıyla başlattığı diyaloga güçlü bir biçimde Ben olarak mukabelede bulunabilmektir. Çünkü Ben ancak Sen'in varlığıyla ve Sen'in sayesinde ortaya çıkar ve gerçekliğe iştirak eder. Gerçeklik, anlam, özgürlük, kendiliğindenlik ancak birbirine Sen diyen iki kişinin diyalojik ilişkisinde hasıl olur. Oysa benliği yok eden mistik birlik tecrübeleri, ortada tecrübe sahibi bir bireysel beni bırakmadığı için gerçeklik, anlam ve özgürlükten de bütünüyle yoksundur. Dünyadan el etek çekerek, benliğin kendi içine çekilerek, kendi içine sarmalanarak tecrübe ettiği birlik hali gerçek değildir zira gerçeklik ancak Ben'den bağımsız bir Sen'in huzurunda ve Sen ile canlı ve somut bir ilişki vasıtasıyla açığa çıkar.

Kaynakça

- Afifi, Ebu'l-Ala. *Tasavvuf: İslamda Manevi Hayat*. çev. Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Akdemir Süleyman, Betül. "Mistisizmin Bağlamsal Okuması II: Mistik Tecrübe Bağlam İlişkisi". *Artuklu Akademi* 7/2, 2020.
- Almond, Philip C. *Mystical Experience and Religious Doctrine: An Investigation of the Study of Mysticism in World Religions*. Berlin: Mouton, 1982.
- Bagavad Gita*. çev. Sevda Çalışkan, Ankara: İmge Kitabevi, 1995.
- Buber, Martin. *Ben ve Sen*. çev. İnci Palsay, Ankara: Kitabiyat, 2003.
- Buber, Martin. *Between Man and Man*. trans. by Ronald Gregor Smith, New York: The Macmillian Company, Eighth Printing, 1972.
- Buber, Martin. *Tanrı Tutulması*. çev. Abdullatif Tüzer, Ankara: Lotus Yayınları, 2000.

- Burtt, E. A. (ed.), *The Teachings of the Compassionate Buddha: Early Discourses, The Dhammapada and Later Basic Writings*. A Mentor Religious Classic, The New American Library, Inc., 1955.
- Çınar, Aliye. "Martin Buber'de Varoluş ve Etik: 'Ben-Sen' İlişkisi". *Değerler Eğitimi Dergisi*. 4/12, 2006.
- Deikman, Arthur J. "A Functional Approach to Mysticism". *Cognitive Models and Spiritual Maps*. ed. by Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, Imprint Academic, 2000.
- Eckhart, Meister. *Tanrı ve İnsan*. çev. Sedat Umran, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1990.
- Eflatun, *Phaidon*. çev. Ord. Prof. Suut K. Yetkin ve Prof. Hamdi R. Atademir, İstanbul: M.E.B., 1997.
- Epstein, Perle. *Kabala: Musevi Mistiklerinin Yolu*. çev. Nusret Karayazgan ve Şiyma Barkın, İstanbul: Dharma Yayınları, 2000.
- Forman, Robert K. C. "Mysticism, Constructivism and Forgetting". *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*. ed. Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, New York, Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Happold, F. C. *Mysticism: A Study and Anthology*. Penguin Books, 1990.
- Hemşinli, Hakan. *Öznellik ve Nesnellik Kısacasında Dini Tecrübe*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2021.
- Huxley, Aldous. *Kalıcı Felsefe*. çev. Latif Boyacı, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Inge, W. R. *Mysticism in Religion*. London: Rider & Company, 1969.
- Izutsu, Toshihiko. *Taoculukta Anahtar Kavramlar*. çev. Ahmet Yüksel Özemre, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.
- İbn Arabi, Muhyiddin. *Fusus ül-Hikem*. çev. Nuri Gencosman, İstanbul: M.E.B., 1990.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience*. Longmans, Gren and Company, New York: The Modern Library, 1929.
- Jones, Richard H. *Mysticism Examined: Philosophical Inquiries into Mysticism*. New York: State University of New York Press, 1993.
- Kalın, Fetullah. *Rudolf Otto'da Din, Kutsallık ve Mistik Tecrübe*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014

- Kaya, Korhan. *Buddhistlerin Kutsal Kitapları*. Ankara: İmge Kitabevi, 1999.
- Lao Tzu. *Öğretiler*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
- Maslow, Abraham. *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*. çev. H. Koray Sönmez, İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 1996.
- Mevlana, *Divan-ı Kebir*. birinci cilt, haz. Şefik Can, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000.
- Mevlana, *Fihi Mafih*. Meliha Ülker Anbarcıoğlu İstanbul: M.E.B., 1990.
- More, Paul Elmer. *Christian Mysticism: A Critique*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1932.
- Newberg, Andrew B. and d'Aquili, Eugene G. "The Neuropsychology of Religious and Spiritual Experience". *Cognitive Models and Spiritual Maps*. ed. Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, Imprint Academic, 2000.
- Otto, Rudolf. *Mysticism East and West*. trans. by Bertha L. Bracey and Richenda C. Payne, New York: Collier Books, 1962.
- Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy*. trans. by John W. Harvey, A Galaxy Book, New York, Oxford: Oxford University Press, 1958.
- Özcan, Hanifi. *Epistemolojik Açından İman*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.
- Patanjali. *İçsel Özgürlüğün Yolu*. çev. Mehmet Ali Işım, İstanbul: Arıtan Yayınları, 1992.
- Plotinus. *Enneadlar*. çev. Yrd. Doç. Dr. Zeki Özcan, Bursa: Asa Kitabevi, 1996.
- Radhakrishnan. S. *East and West in Religion*. London 1933.
- Rinpoche, Sogyal. *Tibet'in Yaşam ve Ölüm Kitabı*. çev. Elif Baydar ve Güneş Tokcan, İstanbul: Dharma Yayıncılık, 2002.
- Schleiermacher. *Christian Faith*. Edinburg 1928.
- Schleiermacher. *On Religion*. Cambridge University Press, 1998.
- Schoun, Frithjof. *Dinlerin Aşkın Birliği*. çev. Yavuz Keskin, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1992.
- Smart, Ninian. "The Purification of Consciousness", *Mysticism and Religious Traditions*. ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, 1983.
- Smart, Ninian. *The Yogi and Devotee*. London: Allen and Unwin, 1968.

- Smith, Huston. "Is There a Perennial Philosophy?". *Journal of American Academy of Religion*. 60, 1989.
- Smith, Huston. *Way Things Are: Conversation with Huston Smith on the Spiritual Life*. University of California Press, 2003.
- Staal, Frits. *Exploring Mysticism*. Penguin Books, 1975.
- Stace, Walter T. *Mistisizm ve Felsefe*. çev. Abdüllatif Tüzer, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Suzuki, D. T. *Hristiyanlık ve Budizmde Mistik Yaşam*. çev. Serdar Altıalp, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1991.
- Şebüsteri, Mahmud. *Gülşen-i Raz*. çev. Prof. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: M.E.B., 1989
- Toprak, Muhammed – Yolmaz, Nurten Kiriş. "Martin Buber'de Diyalog Felsefesi ve Ontolojik Etik İlişkisi". *Tabula Rasa*. 38, 2022.
- Tüzer, Abdüllatif. *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2006.
- Underhill, Evelyn. *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spirituel Consciousness*. 12. Edition, Methuen-London, 1960.
- Upanişadlar*, der. Mehmet Ali Işım. İstanbul: Dergah Yayınları, 1997.
- Wall, George. *Religious Experience and Religious Belief*, University Press of America, 1995.
- Wilber, Ken. "En Son Bilinç Hali". *Aydınlanma Nedir?*. ed. John White, çev. Cengiz Erengil, İstanbul: Ayna Yayınları, 2002.
- Wilber, Ken. "Waves, Streams, States and Self", *Cognitive Models and Spiritual Maps*, ed. Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, Imprint Academic, 2000.
- Yüce, Fatma. *Dini ve Mistik Tecrübede Evrensel Öz*, Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Zaehner, R. C. *Mysticism Sacred and Profane: An Inquiry into Some Praeternatural Experience*. Oxford University Press, 1971.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2024, 24: 152-189

Kerrâmîlerin Dinî Anlayışları ve Horasan Bölgesindeki Faaliyetleri

Mustafa KESKİN

Dr. Öğr. Üyesi, Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Kelam ve İtikadî İslam Mezhepleri
Asistant Professor, Duzce University, Faculty of Theology,
Department of Theological and Religious Islamic Sects
Düzce / Türkiye
mustafakeskin39@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-3549-9345

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 24 Temmuz / July 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 29 Ekim / October 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 24 **Sayfa /Page:** 152-189.

Atıf / Cite as: Keskin, Mustafa. “Kerrâmîlerin Dinî Anlayışları ve Horasan Bölgesindeki Faaliyetleri [The Religious Understanding of the Karramites and Their Activities in the Khorasan Region]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 24 (December 2024): 152-189.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1521886>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Religious Understanding of the Karramites and Their Activities in the Khorasan Region

Abstract

The Khorasan and Transoxiana region emerged as an important centre in Islamic intellectual history, particularly in theological matters, where various schools of thought were active. During the 4th/10th and 5th/11th centuries, this region served both as a sphere of influence for established schools and as a nurturing ground for new intellectual movements. While early schools such as Mu'tazila, Kharijites, Shi'a, Murji'a, and Jabriyya were influential here, the Ash'ari and Maturidi schools, which would form the two main branches of Ahl al-Sunnah, also began taking shape during this period. The Karramiyya school, which emerged in the 3rd/9th century in this rich intellectual environment, developed an original system of thought under the leadership of its founder Muhammad ibn Karrām (d. 255/869). Ibn Karrām, who was reportedly born in Zaranj of Sijistan around 190/806, received his initial education there before studying under prominent scholars of the time in Nīshābūr, such as Ahmad ibn Harb, Atīq ibn Muḥammad al-Ḥashrī, and Ahmad ibn al-Azhar al-Nīsābūrī, drawing attention both for his scholarship and ascetic lifestyle. Although the Karramiyya school was initially seen as a sub-branch of Murji'a, it evolved into a distinctive school with its unique theological and jurisprudential approaches. The school's most distinctive feature was its definition of faith as "verbal declaration" and its views on God's attributes. While Karramites were associated with Murji'a due to these views, they were also linked to Mujassima and Mushabbiha movements because of their approach to God's attributes. Their use of terms like "substance" and "body" in reference to God and their view that He makes contact with the throne were among their most debated positions.

The Karramiyya school also developed original views on prophethood and imamate. The school based prophethood on two innate attributes and considered it obligatory for God to send someone with these attributes as a prophet. Regarding the imamate, they based it on social consensus and argued that multiple imams could exist simultaneously, displaying an approach consistent with the political reality of their time. The school showed significant development especially in the 4th/10th century, continuing their educational activities through the khanqahs they established while contributing to the spread of Islam. These khanqahs, established in many cities including Herat, Samarkand, Jurjan, Juzjan, Farghana, and others, influenced both the emergence and institutionalization of

tariqas and served as models for later madrasas. According to some sources, the number of khanqahs in the western part of the Islamic geography reached up to seven hundred.

After Ibn Karrām, the school developed a systematic theology with contributions from important figures like Ishaq ibn Mahmaşādh and Muhammad ibn Haytham. The conversion of about five thousand non-Muslims to Islam during Ishaq ibn Mahmaşādh's time and the Karrāmī population reaching twenty thousand in Nīshābūr demonstrates the school's influence. The Karramites received official support during the reigns of Amir Sebuktegin of the Ghaznavids and his son Sultān Mahmūd, gaining superiority over the Shāfi'ī Shafi'i- Ash'aris and Shī'is. However, the school began to lose power when Sultān Mahmūd withdrew his support in 402/1011-12 after learning about Abu Bakr ibn Mahmaşādh's anthropomorphic views. Following events in Nīshābūr and Bayhaq in 488 or 489 (1095 or 1096) that resulted in the death of the Karrāmī leader and the destruction of their madrasas, the school lost its influence in Nīshābūr. Nevertheless, the school continued its existence until the beginning of the seventh century Hijrī, maintaining educational activities through khanqahs until the Mongol invasion. The most important legacy of Karramiyya was their educational institutions and contributions to the Islamization process. Their flexible approach to faith facilitated the conversion of newly Muslim communities to Islam, while their khanqahs pioneered the institutionalization of both mystical and scholarly education. Although the school's own works have not survived to the present day, their original contributions to Islamic intellectual history demonstrate their significance. This article will examine the Karramiyya school's activities in the Khorasan region, their religious thoughts, and their contributions to the Islamization process of the region.

Keywords: History of Islamic Sects, Karramiyya, Muhammad ibn. Karrām, Khorasan, Transoxiana.

Kerrāmîlerin Dinî Anlayışları ve Horasan Bölgesindeki Faaliyetleri

Öz

Horasan ve Mâverâünnehir bölgesi, İslâm düşünce tarihinde özellikle itikadî alanda çeşitli mezheplerin faaliyet gösterdiği önemli bir merkez olarak öne çıkmıştır. IV/X. ve V/XI. asırlarda bu bölge hem köklü mezheplerin etkinlik alanı olmuş hem de yeni düşünce akımlarının gelişimine ev sahipliği yapmıştır.

Mu'tezile, Hâriciyye, Şîa, Mürctie ve Cebriyye gibi erken dönem mezhepler burada etkili olurken Ehl-i Sünnet'in iki temel kanadını oluşturacak Eş'arîyye ve Mâtürîdiyye mezhepleri de bu dönemde şekillenmeye başlamıştır. Bu zengin düşünce ortamında III/IX. asırda ortaya çıkan Kerrâmîyye mezhebi, kurucusu Muhammed b. Kerrâm'ın (öl. 255/869) öncülüğünde özgün bir düşünce sistemi geliştirmiştir. Sicistan'a bağlı Zerence'de hicrî ikinci asrın sonlarında (190/806) doğduğu belirtilen İbn Kerrâm, ilk eğitimini burada aldıktan sonra Nîşâbur'da Ahmed b. Harb, Atîk b. Muhammed Haşrî ve Ahmed b. el-Ezher en-Nîsâbûrî gibi dönemin önemli âlimlerinden ders almış hem ilmi hem de zâhidâne yaşantısıyla dikkatleri üzerine çekmiştir. Kerrâmîyye mezhebi, başlangıçta Mürctie'nin bir alt kolu olarak görülse de zamanla kendine has itikadî ve fikhî yaklaşımlarıyla özgün bir ekol haline gelmiştir. Mezhebin en belirgin özelliği, imanı "dil ile ikrar" olarak tanımlaması ve Allah'ın sıfatları konusundaki görüşleridir. Kerrâmîler, bu görüşleri nedeniyle bir yandan Mürctie ile ilişkilendirilirken, diğer yandan Allah'ın sıfatları konusundaki yaklaşımları sebebiyle Mücessime ve Müşebbihe akımlarıyla da bağlantılı görülmüştür. Allah hakkında "cevher" ve "cisim" terimlerini kullanmaları ve O'nun arşa temas ettiği görüşü, Kerrâmîler en çok tartışılan görüşleri arasında yer almıştır.

Kerrâmîyye mezhebi, nübüvvet ve imamet konularında da özgün görüşler geliştirmiştir. Peygamberliği doğuştan gelen iki temel sığata dayandıran mezhep, bu sıfatları taşıyan kişinin peygamber olarak gönderilmesini Allah için zorunlu görmüştür. İmamet konusunda ise toplumsal uzlaşmayı esas almış ve aynı anda birden fazla imamın olabileceğini savunarak, dönemin siyasî realitesine uygun bir yaklaşım sergilemiştir. Mezhep, özellikle IV/X. asırda büyük bir gelişme göstermiş, kurdukları hankâhlar vasıtasıyla hem eğitim faaliyetlerini sürdürmüş hem de İslâm'ın yayılmasına katkıda bulunmuştur. Herat, Semerkant, Cürcân, Cûzcân, Fergana ve diğer birçok şehirde kurulan bu hankâhlar hem tarikatların ortaya çıkışını ve kurumsallaşmasını etkilemiş hem de sonraki dönem medreselerine örnek teşkil etmiştir. Bazı kaynaklara göre İslâm coğrafyasının batısında hankâhların sayısı yedi yüze kadar ulaşmıştır.

İbn Kerrâm'dan sonra İshak b. Mahmeşâz ve Muhammed b. Heysem gibi önemli şahsiyetlerin katkısıyla mezhep sistemli bir teoloji geliştirmiştir. Özellikle İshak b. Mahmeşâz döneminde, beş bin kadar gayrimüslimin İslâm'a girmesi ve Nîşâbur'daki Kerrâmî nüfusunun yirmi bine ulaşması, mezhebin etkinliğini göstermektedir. Gazneli Sultanı Sebük Tegin ve oğlu Sultan Mahmud dönemlerinde resmî açıdan destek gören Kerrâmîler, bu dönemde Şâfiî-Eş'arîler

ve Şiîlere karşı üstünlük elde etmişlerdir. Ancak Sultan Mahmud'un, Ebû Bekir b. Mahmeşâz'ın tecsîm görüşünü benimsediğini öğrenmesi üzerine (402/1011-12) yılında desteğini çekmesiyle mezhep güç kaybetmeye başlamıştır. Hicrî 488 veya 489 (m. 1095 veya 1096) yılında Nîşâbur ve Beyhak'ta yaşanan olaylar sonucunda Kerrâmî liderin öldürülmesi ve medreselerinin tahrip edilmesiyle mezhep, Nîşâbur'daki etkisini yitirmiştir. Buna rağmen hicrî yedinci asrın başlarına kadar varlığını sürdüren mezhep, Moğol istilasına kadar hankâhlar vasıtasıyla eğitim faaliyetlerini devam ettirmiştir. Kerrâmiyye'nin en önemli mirası, geliştirdikleri eğitim kurumları ve İslâmlaşma sürecine yaptıkları katkılar olmuştur. İman konusundaki esnek yaklaşımları, özellikle yeni Müslüman olan toplulukların İslâm'a geçişini kolaylaştırmış, kurdukları hankâhlar ise hem tasavvufî hem de ilmî eğitimin kurumsallaşmasına öncülük etmiştir. Her ne kadar mezhebin kendi eserleri günümüze ulaşmamış olsa da İslâm düşünce tarihine yaptıkları özgün katkılar, onların önemini ortaya koymaktadır. Bu makalede, Kerrâmiyye mezhebinin Horasan ve bölgesindeki faaliyetleri, dinî düşünceleri ve bölgenin İslâmlaşma sürecine yaptıkları katkılarını incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Kerrâmiyye, Muhammed b. Kerrâm, Horasan, Mâverâünnehir.

Giriş

Hicrî üçüncü ve sonraki birkaç asır, çoğu itikadî mezhebin kurulduğu ve geliştiği bir dönem olmuştur. Fıkhî ve itikadî mezhepler, faaliyetlerini daha rahat yürütebilmek için genellikle Horasan ve Mâverâünnehir bölgesini tercih etmişlerdir. Hâriciyye, Mürcie, Mu'tezile, Cebriyye ve Şîa gibi erken dönem mezhepler bu bölgede etkili olurken Ehl-i Sünnet'in iki ana kanadını oluşturan Eş'arîyye ve Mâtürîdiyye mezhepleri ise hicrî dördüncü asırda yeni oluşmaya başlamıştır. Mâtürîdîliğe nazaran Eş'arîliğin daha yaygın ve etkili olduğu bu dönemde, birçok âlim bu mezhebin düşüncelerini ortaya koyan çeşitli eserler kaleme almışlardır. Aynı dönemde aynı bölgede ortaya çıkan ve zamanla etkili olan bir diğer mezhep ise Kerrâmiyye olmuştur.

Muhammed b. Kerrâm (öl. 255/869) tarafından kurulan ve başlangıçta Mürcie'nin bir alt kolu olarak görülen Kerrâmiyye mezhebi, fıkhî konularda genellikle Hanefîliğin görüşlerini benimsemekle birlikte

bölgesel farklılıklar da göstermiştir. Örneğin, Nişâbur'daki Kerrâmîler Ehl-i Re'y taraftarı olup Hanefî mezhebine bağlıyken Sind ve Gur gibi bölgelerdeki bazı Kerrâmîler farklı fikhî görüşleri benimsemişlerdir.¹ Kerrâmiyye'nin fikhî yaklaşımı iki açıdan değerlendirilmiştir: Birincisi, Ebû Hanîfe'nin yolunu takip etmeleri, diğeri ise kendi özgün fikirlerini geliştirmeleridir. Kerrâmîlerin ortaya çıktıkları bölgenin de etkisiyle Hanefî ekolüne yakınlık gösterdiği gözlemlense de Gur ve Sind bölgeleri haricinde özgün fikhî yaklaşımlarını koruduğu anlaşılmaktadır.² Bu nedenle Kerrâmîler, hem fikhî görüşleri hem de itikadî anlayışları dikkate alınarak bağımsız bir fırka olarak tanımlandığı gibi fikhî görüşleri dikkate alınmadan sadece itikadî bir ekol olarak da ele alınmıştır.

Ehl-i Sünnet'in önemli isimlerinden Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 324/935-36), Hakîm es-Semerkandî (öl. 342/953) ve Malatî (öl. 377/987) gibi âlimler, Kerrâmiyye'yi Mürcie'nin bir alt fırkası olarak değerlendirmişlerdir.³ Bununla birlikte Allah'ın sıfatları hakkındaki görüşleri nedeniyle Makdisî (öl. 390/1000), Ebu'l-Meâli (öl. V/XI. yy.) ve Ebû Temmâm, Kerrâmiyye'yi Müşebbihe grubu içerisinde ele almışlardır.⁴ Ancak Makdisî, hem Mürcie hem de Müşebbihe içerisinde ele almıştır.⁵ Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî (öl. 493/1100) ve İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) ise

¹ Seyyid Murtezâ b. Dâi Hasenî İbn Dâi er-Râzî, *Tabsırâtu'l-Avâm fî Marifeti Mekâlâti'l-Enâm* (y.y.: İntişârâtı Esâtir, 1945), 76; Aron Zysow, "Two Unrecognized Karrami Texts", *Journal of The American Oriental Society*, (1988), 584.

² Mustafa Salih Edis, "Kerrâmiyye'nin Kelâmî ve Fikhî Meselelere Yaklaşımı", *Journal of Analytic Divinity* 3/2 (2019), 15.

³ Ebû'l-Hasen Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 144; Ebû'l-Hüseyn Malatî, *et-Tenbih ve'r-Red 'alâ Ehlil Ehvâ ve'l-Bida*, thk. M. Zahid el-Kevserî (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2007), 130; Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-Âzam* (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013), 64.

⁴ Ebu'l-Meâli, *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, çev. Yahya el-Haşşâb (Kahire: y.y., 1957), 19/134; Ebû Temmâm, "Bâbü's-Şeytân", *Kitâbü's-Şecera*, nşr. W. Madelung - Paul E. Walker (Leiden: Brill, 1998), 54-56.

⁵ Mutahhir b. Tâhir Makdisî, *Kitâbu'l-Bedve't-Tarih* (y.y.: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, t.y.), 139-144.

mezhebi Mücessime olarak nitelendirmişlerdir.⁶ Şehristânî (öl. 548/1153), telif ettiği el-Milel ve'n-Nihal adlı eserinde, Kerrâmiyye'nin sıfatları kabul etmesi sebebiyle onları Sıfatiyye grubuna dâhil etmiştir.⁷

Kerrâmiyye mezhebi, özellikle imanla ilgili görüşlerinden dolayı İmam Mâtürîdî (öl. 333/944), Abdülkâhir el-Bağdâdî (öl. 429/1037-38) ve Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî (öl. 471/1078) gibi düşünürler tarafından müstakil bir mezhep olarak zikredilmiştir.⁸ Bu farklı sınıflandırmalar, Kerrâmiyye'nin itikadî görüşlerinin çeşitli yönlerinin farklı âlimler tarafından farklı şekillerde yorumlandığını göstermektedir.⁹ Muhammed b. Kerrâm'la ilgili: "Fıkıh Ebû Hanife'nin fıkhı, kelâm (din) ise Muhammed b. Kerrâm'ın kelâmıdır" şeklinde söylenen darb-ı mesel meşhur olmuştur.¹⁰

Horasan ve Mâverâunnehir bölgelerinde ortaya çıktıktan sonra hicrî dördüncü asırda pek çok değerli ilim adamı yetiştiren ve çok sayıda taraftar toplamayı başaran Kerrâmîler Horasan bölgesi dışındaki faaliyetlerine yönelik yeterli bilgiler bulunmamakla birlikte Suriye, Yemen ve Hicaz gibi bölgelerde de etkili oldukları belirtilmektedir.¹¹ Kerrâmiyye'nin Horasan'da en güçlü olduğu yer ise Nîşâbur olmuştur. Kerrâmiyye mezhebi, kurucusu İbn Kerrâm'ın ardından özellikle

⁶ Ebü'l Yüsr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafettin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017), 383; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (Beyrut: y.y., 1992), 76.

⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, haz. Mehmet Dalkılıç, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 6, 107.

⁸ Abdülkahir Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak: Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 160; Ebü Mansûr Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid / Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 713; Ebü'l-Muzaffer İsferâyînî, *et-Tebîr fi'd-dîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 65.

⁹ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Edis, "Kerrâmiyye'nin Kelâmî ve Fikhî Meselelere Yaklaşımı", 5-6.

¹⁰ Salih Aydın, "Ebû Hanîfe'nin En Kapsamlı Yorumu: Kerrâmîye", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 136.

¹¹ Sönmez Kutlu, "Kerrâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/294.

Muhammed b. Heysem'in çalışmalarıyla özgün bir itikadî kimlik kazanmıştır. Bu dönüşüm sürecinde önemli rol oynayan düşünürlerin çoğu, çalışmalarını Nîşâbur şehrinde yoğunlaştırmıştır.¹²

Nîşâbur'da doğup büyüyen ve İbn Kerrâm'ın fikirlerini sistematize eden İshak b. Mahmeşâz (öl. 383/993), zühd ve takvası nedeniyle halkın büyük ilgi ve sevgine mazhar olmuştur. İbn Mahmeşâz'ın nüfuzundan ve zühdünden etkilenen Gazneli Sultanı Sebük Tegin (öl. 387/997), siyâsî otoritesini pekiştirmek amacıyla Kerrâmîye mezhebi mensuplarına karşı saygılı bir tutum sergilemiştir. Kerrâmîler, önce Sebük Tegin daha sonra da oğlu Sultan Mahmud (öl. 421/1030) tarafından korunmaya ve desteklenmeye başlanmalarıyla birlikte bölgedeki Şafiî-Eş'arî taraftarlarıyla Şiîlere karşı güçlü konuma gelerek önemli üstünlük elde etmişlerdir.¹³

Kerrâmîler, eğitim ve tebliğ faaliyetlerini sürdürmek için çeşitli bölgelerde hankâhlar yaptırmışlardır.¹⁴ Sem'ânî'nin (öl. 562/1166) aktardığına göre Muhammed b. Kerrâm, farklı İslâm beldelerini gezmiş ve hac vazifesini tamamladıktan sonra Kudüs'e gelmiştir. Hicrî 255 (m. 869) yılında burada vefat etmesi üzerine, taraftarları Kudüs'te bir hankâh inşa etmişlerdir.¹⁵ Hicrî beşinci asırdan itibaren Horasan'ın dışında Semerkant, Buhara, Nîşâbur, Bağdat ve Şam gibi önemli merkezlerde yenileri yapılarak hankâhların sayıları arttırılmıştır.¹⁶

¹² Bu konuda geniş bilgi için bk. Zeynep Alimoğlu Sürmeli, "Nisabur'da Etkili Olmuş Kerâmî Şahsiyetler", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/3 (2017), 53-70.

¹³ Kutlu, "Kerrâmîye", 25/294.

¹⁴ Hankâhların III/IX. yüzyıldan itibaren çeşitli İslâm beldelerinde kurulmaya ve yayılmaya başladığını aktaran Süleyman Uludağ, Bağdat'ta Ma'rûf-i Kerhî (öl. 200/815-16), Serî es-Sakatî (öl. 251/865) ve Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909), Bistâm'da Bâyezîd-i Bistâmî (öl. 234/848), Nîşâbur'da Ebû Osman el-Hîrî (öl. 298/910) ve Hemedan'da Ebû Tâlib el-Hazrecî (öl. 298/910) hankâhlarını örnek olarak kaydetmiştir. Bk. Süleyman Uludağ, "Hankah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/42-43; Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî (Haydarâbâd, 1966), 5/8.

¹⁵ Bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1966, 5/8.

¹⁶ Muhsin Keyani, *Hankahlar Tarihi*, çev. Süleyman Gökbulut - Ali Ertuğrul (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 163.

Kerrâmîlerin en önemli faaliyetlerinin icra edildiği bu kurumlar, İslâm'ın yayılmasında ve tebliğinde büyük rol oynamıştır. Devlet yöneticilerinin de desteklediği hankâhlarda yeni Müslüman olanların ihtiyaçları karşılanırken zâhidâne bir yaşam tarzı da öğretilmiştir. Hicrî beşinci asırdan itibaren hankâhlar, tasavvufî birer mekân olmanın yanı sıra Kerrâmiyye mezhebinin ana merkezi haline gelmiştir. Bu kurumlar, hem tarikatların ortaya çıkışını ve kurumsallaşmasını etkilemiş hem de Hanefîler, Eş'arîler ve Hanbelîlerin kurduğu medreselere örnek teşkil etmiştir.¹⁷

1. Muhammed b. Kerrâm'ın Hayatı ve İlmî Kişiliği

Mezhep ve fırkaların hem oluşumunda hem de gelişiminde öncü şahsiyetler ve liderler belirleyici rol oynamıştır. Nitekim bu dini oluşumlar, genellikle kurucu liderlerinin isimlerini taşımaktadır. Hicrî üçüncü asrın sonlarında Horasan ve Mâverâünnehir'de ortaya çıkan¹⁸ Kerrâmiyye mezhebi de adını, kurucusu Ebû Abdillâh Muhammed b. Kerrâm es-Sicistanî'den alan¹⁹ itikadî bir mezheptir.

Muhammed b. Kerrâm'ın hangi tarihte doğduğu ile ilgili kaynaklarda kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak bununla birlikte bazı kaynaklarda Sicistân'a bağlı olan Zerence'de²⁰ hicrî ikinci asrın sonlarında hicrî 190 (m. 806) tarihinde doğduğu belirtilmektedir.²¹ İbn Kerrâm'ın hangi kabileye mensup olduğu hususunda da ihtilaf söz

¹⁷ Kutlu, "Kerrâmiyye", 25/296; Ayrıca bk. Margaret Malamud, "Ortaçağ Horasanında Sapkın bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi", çev. Hüseyin Doğan, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 548-550.

¹⁸ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 183.

¹⁹ Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî (Beirut: Dârü'l-Cenân, 1988), 5/43; Ebî'l-Kâsım Ali b. el-Hasen İbn Asâkîr, *Târîhu Medînet-i Dimaşk*, thk. Ömer b. Gurame (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1997), 127.

²⁰ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1988, 5/44; Sönmez Kutlu, "Muhammed b. Kerrâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/546.

²¹ Massignon Louis, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, çev. Mehmed Ali Ayni (İstanbul: Ataç Yayınları, 2006), 128; Kutlu, "Muhammed b. Kerrâm", 30/546.

konusudur. Onun, “Benî Tûrâb”lı olduğunu söyleyenler olduğu gibi kendisinin “Benî Nizar”lı olduğu söylenler de bulunmaktadır.²²

Muhammed b. Kerrâm'a atfedilen “Kerrâm” kelimesinin hangi kelimedenden türetildiği ve bununla kastedilen mananın ne olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüş olup kelimenin okunuşundan kaynaklanan bazı tartışmalar yaşanmış ve kelimeye farklı anlamlar yüklenmiştir.²³ Muhammed b. Kerrâm'ın babasının bağ bakıcısı olması hasebiyle bu kelime, mezhebe muhalif olanlar tarafından, onları kötülemek amacıyla “Kerrâm” olarak telaffuz edilmiştir. Mezhep taraftarları ise kendi imamlarını ve mezheplerini yüceltmek amacıyla “keramet, takva ve yücelik sahibi” gibi anlamlara gelen keramet sözcüğünden “kerâm” veya “kerim” kelimesinin çoğulu olan “kirâm” biçiminde okumuşlardır.²⁴

İbn Kerrâm ilk eğitimini çocukluk dönemini geçirdiği Sicistan'a bağlı Zerence'de köyünde aldıktan sonra tahsil hayatına Nişâbur'da devam etmiş, dönemin ünlü ve yetkin âlimlerinden ve aynı zamanda zâhid birisi olarak da bilinen Ahmed b. Harb'den (öl. 234/848) ders almıştır.²⁵ Ahmed b. Harb'in rahle-i tedrisinde uzun yıllar geçiren İbn Kerrâm, hocasının hem ilminden faydalanmış hem de onun zâhidâne yaşam tarzını örnek almıştır. İlmî serüveninde, Nişâbur'da Atîk b. Muhammed Haşrî (Cisrî) (öl. II. asır civarı) ve Ahmed b. el-Ezher en-Nîsâbûrî'nin derslerine katıldığı bilinmektedir.²⁶ Bununla yetinmeyen İbn Kerrâm, farklı şehirlerde Ali b. İshak el-Hanzalî, İbrâhim b. Yûsuf el-

²² Takiyyuddîn Ahmed Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/302; Hüseyin Doğan, “Muhammed B. Kerrâm ve Tasavvufî Düşüncesinin Temelleri”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (Temmuz 2019), 5; ayrıca bk. Abdylkader Durguti, *Kerrâmîler Horasan Hanefileri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023), 66-67.

²³ Ayrıntılı bilgi için bk. Durguti, *Kerrâmîler Horasan Hanefileri*, 69-70.

²⁴ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1988, 5/43; Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 303; Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Mîzânü'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed Muavvez - Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 6/315.

²⁵ Doğan, “Muhammed B. Kerrâm ve Tasavvufî Düşüncesinin Temelleri”, 5-6.

²⁶ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1988, 5/43; ayrıca bk. Durguti, *Kerrâmîler Horasan Hanefileri*, 77.

Mâkiyânî, Ali b. Hacer ve Abdullah b. Mâlik b. Süleyman gibi dönemin önde gelen âlimlerinden de istifade etmiştir.²⁷ Ders aldığı hocalar arasında sadece Mürcîî âlimler olmayıp Hanefî mezhebi âlimleri de bulunmakla birlikte Muhammed b. Kerrâm, Mürcie kelâmcısı²⁸ yahut Mürcîî bir zâhid²⁹ olarak da tanıtılmaktadır.

Nîşâbur'da öğrenimini tamamlamasının akabinde gençlik yıllarını Sicistan'da geçiren Muhammed b. Kerrâm,³⁰ ardından kutsal topraklara yönelerek Mekke'ye gitmiş ve burada beş yıl boyunca ilmî çalışmalarını sürdürmüştür. Bu sürenin sonunda tekrar Nîşâbur'a dönen İbn Kerrâm, hayatının büyük bölümünü bu şehirde geçirmiştir.³¹ Bir ara Sicistan'a giderek oradaki mal varlığını satmış ve Nîşâbur'a geri dönmüştür. Tüm hayatını ilme adayan İbn Kerrâm, elde ettiği tüm servetini de ilim ve irfan yolunda harcamıştır.³² İbn Kerrâm bu sırada imanla ilgili fikirlerini ve özellikle tecsimi çağrıştıran düşüncelerini açıktan seslendirmeye başlamıştır.³³

İbn Kerrâm'ın hayatında dönüm noktası sayılabilecek en önemli etkilerden biri, Nîşâbur'da Ahmed b. Harb ile kurduğu dostluk olmuştur. Onun hem ilmî birikiminden hem de zâhidâne yaşamından derinden etkilenen İbn Kerrâm, ilerleyen yıllarda ortaya koyacağı inanç sisteminin temellerini de bu dönemde şekillendirmiştir.³⁴ Hayatını İslâm'ın yayılmasına adayan ve Müslümanları erdemli ve onurlu bir hayat

²⁷ Ebû Muhammed Yemenî, *Akâidü's-Selâse ve Seb'in Fırka*, thk. Muhammed b. Abdillâh el-Ğâmidî (Medine: Mektebetü'l- Ulûm ve'l-Hikem, 2001), 1/272; Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, 304; Doğan, "Muhammed B. Kerrâm ve Tasavvufî Düşüncesinin Temelleri", 6.

²⁸ Kutlu, "Muhammed b. Kerrâm", 30/546.

²⁹ Abbâs b. Mansûr Seksekî, *el-Burhân fî ma'rifeti akaidi ehli'l-edyân*, thk. Bessam Ali (Ürdün: Mektebetü'l-Menar, 1997), 33; Kutlu, "Muhammed b. Kerrâm", 30/546.

³⁰ Kutlu, "Muhammed b. Kerrâm", 30/546.

³¹ Mehmet Şerafeddin Yaltkaya, "Kerramiler", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/11 (1929), 2.

³² Yaltkaya, "Kerramiler", 3; Doğan, "Muhammed B. Kerrâm ve Tasavvufî Düşüncesinin Temelleri", 7.

³³ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, 404.

³⁴ Doğan, "Muhammed B. Kerrâm ve Tasavvufî Düşüncesinin Temelleri", 7-8.

sürmeye teşvik eden Ahmed b. Harb, öncü bir şahsiyet olarak tanınmaktadır. Aynı zamanda ilk vaiz ve sufî geleneğinin temsilcilerinden biri olan İbn Harb'in, özellikle Mürcîî düşüncelerin İbn Kerrâm'a aktarılmasında kritik bir etkiye sahip olduğu ileri sürülmektedir.³⁵

Muhammed b. Kerrâm, diğer Mürcîîlerde olduğu gibi amelî konularda Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) fikhî görüşlerine bağlı kalmıştır.³⁶ Çok sayıda kimsenin kendisinden ders aldığı ve kendisinden rivayette bulunduğu Muhammed b. Kerrâm'ın³⁷ kendini ibadete vermesi ve zâhidâne bir yaşam sürmüş olması,³⁸ etrafında geniş bir kitlenin toplanmasına vesile olmuştur.³⁹ Ancak, sözleriyle ve şahsiyetiyle kitleleri etkileyen⁴⁰ Muhammed b. Kerrâm'ın ibadete olan düşüklüğü ve zâhidâne yaşamındaki samimiyeti tartışma konusu olmuş ve eleştirileri de beraberinde getirmiştir.

Şehristânî (öl. 548/1153), Muhammed b. Kerrâm'ın zühdle gizlendiğini, ilminin az olduğunu, her mezhepten karışık ve muğlak fikirleri toplayarak kitabına aldığını ve bu fikirlerini Garce, Gur (Garcistan) ve Horasan beldelerinde iyi lisan bilmeyen kimselere benimsetmek suretiyle mezhebini kurmayı başardığını ifade etmiştir. Bunun yanı sıra Gazne Sultanı Mahmud b. Sebük Tegin'in de kendisini desteklediğini ifade eden Şehristânî, Kerrâmiyye'nin Hâricîlere en yakın mezhep olduğunu belirtmiştir.⁴¹

Hanbelî fırak yazarı Abbâs b. Mansûr es-Seksekî (öl. 683/1284) ise İbn Kerrâm'ın kendisinin okuma yazma bilmediğini, aynı zamanda âmâ olduğunu ve konuştuklarını yanındaki müntesiplerine yazdırdığını ileri sürmektedir.⁴² Benzer bir şekilde Abdülkâhir el-Bağdâdî de Muhammed

³⁵ Doğan, "Muhammed B. Kerrâm ve Tasavvufî Düşüncesinin Temelleri", 7-8.

³⁶ Kutlu, "Muhammed b. Kerrâm", 30/546.

³⁷ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1988, 5/44; İbn Asâkîr, *Târîhu Medînet-i Dimaşk*, 128-129.

³⁸ Bu konuda bk. Mustafa Salih Edis, *Kerrâmî Zühd Hareketi* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 58-88.

³⁹ Kutlu, "Muhammed b. Kerrâm", 30/546.

⁴⁰ Çağfer Karadaş, "Kerrâmiye ve İtikâdî", *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 5/2 (2007), 42.

⁴¹ Şehristânî, *el-Milel ve Nihal*, 44.

⁴² Seksekî, *el-Burhân*, 35.

b. Kerrâm'ın taraftarlarının kavrayışı zayıf insanlar olduğunu ve onun görüşlerini benimseyen kesimin Nîşâbur'un kırsal kesiminden bilgisiz ve yoksun küçük bir topluluktan ibaret olduğunu dile getirmektedir.⁴³ Döneminin âlimleri tarafından gerçekleştirilen ilim meclislerinde kendisinden kaynaklı istihzalara ilmî cevaplar veremediği belirtilen İbn Kerrâm'ın kendisinin sahip olduğu itikadî fikirlerin ilham eseri olduğunu söylediği, bu fikirleri ve itikadından dolayı da hapsedildiği rivayet edilmektedir.⁴⁴

Muhammed b. Kerrâm, fikirleri ve yaşantısı nedeniyle halktan ve ulemadan bazı kimselerin eleştirisine maruz kalmış olsa da kendisini ibadete vermesi, zâhidâne hayatı ve özellikle benimsediği iman anlayışı nedeniyle, pek çok kişiyi etrafında toplamayı başarmıştır. İbn Kerrâm, otoritesinin sarsılacağından endişe eden dönemin Sicistan Valisi Tahir b. Abdillah tarafından sorguya çekilmiş ve akabinde Sicistan'dan uzaklaştırılmıştır. Bunun üzerine O, Gûr, Garcistan ve Horasan'ın kırsal yerlerinde fikirlerini yaymayı sürdürmüştür. Bu bölgede Ashabu'l-Hadis'in ve Şîa'nın fikirleriyle mücadele eden İbn Kerrâm, daha sonra Nîşâbur'a geri gelmiştir.⁴⁵

İbn Kerrâm, Nîşâbur'da bazı fikirleri nedeniyle Tâhirîlerin son hükümdarı Mehmed İbn Tâhir tarafından tutuklanmıştır.⁴⁶ Burada sekiz yıl yattıktan sonra serbest bırakılan İbn Kerrâm, Nîşâbur'dan ayrılmak zorunda kalmış ve Kudüs'e sürgüne gönderilmiştir.⁴⁷ Kudüs'te vaazlarına devam eden İbn Kerrâm'ın imanın sözden ibaret olduğunu alenen ikrar etmesi tepkilere neden olmuş ve buna bağlı olarak kitapları yakılmıştır.⁴⁸ Bunun üzerine Kudüs Valisi tarafından Remle'ye sürgün edilen İbn Kerrâm, Remle'de hicrî 255 (m. 868) yılında ölmüştür. Naaşının Kudüs'e getirildiği ve Eriha'da Zekeriya'nın (as) yanına defnedildiği rivayet edilen

⁴³ Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 160.

⁴⁴ Yaltkaya, "Kerramiler", 3.

⁴⁵ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, 305.

⁴⁶ Yaltkaya, "Kerramiler", 3.

⁴⁷ Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, 6/314; Yaltkaya, "Kerramiler", 3.

⁴⁸ Kutlu, "Muhammed b. Kerrâm", 30/547; Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, 305; İbn Asâkîr, *Târîhu Medînet-i Dimaşk*, 66/129-130.

İbn Kerrâm'ın Kudüs'te yirmi bin civarında taraftarının bulunduğu ve burada ribatlarının olduğu belirtilmektedir.⁴⁹

Muhammed b. Kerrâm'ın kaleminden çıkan ve kaynaklarda kendisine atfedilen birçok eser mevcuttur. *Kitâbu Azâbi'l-Kabr*, *Kitâbu's-Sırr*, *Kitâbu't-Tevhîd ve Makâlât* adlı eserler kendisine nispet edilmektedir.⁵⁰ Çeşitli kaynaklarda görebildiğimiz kadarıyla müellifler tarafından kendisine en çok atıfta bulunulan eser *Kitâbu Azâbi'l-Kabr* adlı eseridir.⁵¹ Bu eserlerin dışında kaynaklarda diğer Kerrâmî âlimlere nispet edilen ya da Kerrâmîye'nin fikirlerinden bahseden kitapların kaleme alındığı da zikredilmektedir.⁵²

Diğer bazı mezheplerde olduğu gibi gerek Muhammed b. Kerrâm'ın gerekse erken dönem Kerrâmîye âlimlerinin kaleme aldığı eserler de çeşitli nedenlerle maalesef günümüze ulaşmamıştır.⁵³ Ancak Muhammed b. Kerrâm'ın eserleri günümüze ulaşmamış olsa da Şehristânî, Bağdâdî, İsferyânî ve Sem'ânî gibi pek çok âlimin bu eserleri gördüğü anlaşılmaktadır. Zira bu âlimler eserlerinde Muhammed b. Kerrâm'ın özellikle *Kitâbu Azâbi'l-Kabr* adlı eserinden nakiller yapmaktadırlar.⁵⁴

2. Kerrâmîye'nin Ortaya Çıkışı ve Yayılışı

Kerrâmîye, Muhammed b. Kerrâm'ın fikirleri etrafında bir araya gelen topluluğun zamanla fikrî açıdan ve toplumsal bakımdan fırka özelliğini kazanmasıyla ortaya çıkmıştır. Zühd hayatı ve çokça ibadet etmesiyle şöhret olan,⁵⁵ fakat ilmî müktesebatıyla ilgili pek fazla malumat bulunmayan İbn Kerrâm'ın sözleriyle ve şahsiyetiyle kitleleri etkilediği anlaşılmaktadır.⁵⁶ Özellikle Mürcî-Hanefîlerin yaşadığı bölgelerde

⁴⁹ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, 305.

⁵⁰ Kutlu, "Muhammed b. Kerrâm", 30/547.

⁵¹ Şehristânî, *el-Milel ve Nihal*, 108; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 161-163; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1988, 5/43; İsferyânî, *et-Tefsîr fi'd-dîn*, 103-104.

⁵² Bk. Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, 313-314.

⁵³ Abdylkader Durguti, "Muhammed B. Kerrâm ve Taraftarlarına Ait Eserlerin Genel Bir Tahlili", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/1 (Haziran 2019), 112-146.

⁵⁴ Şehristânî, *el-Milel ve Nihal*, 108; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 161-163; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1988, 5/43; İsferyânî, *et-Tefsîr fi'd-dîn*, 103-104.

⁵⁵ Bu konuda bk. Edis, *Kerrâmî Zühd Hareketi*, 58-88.

⁵⁶ Karadaş, "Kerrâmîye ve İtikâd", 42.

kendine özgü gerek siyasî ve itikadî gerekse fikhî ve tasavvufî görüşlerle ortaya çıkmış olan Kerrâmiyye, zamanla diğer bölgelere de yayılmak suretiyle hicrî yedinci asrın başlarına kadar varlığını devam ettiren ve adından sıkça bahsedilen bir ekoldür.⁵⁷

Kerrâmiyye mezhebinin fikirlerini anlamak ve değerlendirmek, günümüz araştırmacıları için önemli bir zorluk teşkil etmektedir. Bu zorluğun temel nedeni, mezhebin kendi âlimleri tarafından yazılan eserlerin günümüze ulaşmamış olmasıdır. Bu eksiklik, Kerrâmiyye'nin itikadî görüşlerini farklı kaynaklardan, çoğunlukla da muhaliflerinin eserlerinden hareketle tespit etmeyi zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla, Kerrâmiyye'nin temel prensiplerini ve düşünce yapısını, kendi kaynaklarından değil, muhaliflerinin bakış açısıyla şekillenmiş bilgiler üzerinden değerlendirmek durumunda kalınmaktadır. Bu durum, mezhebin gerçek fikirlerini objektif bir şekilde anlama ve yorumlama sürecini oldukça karmaşık hale getirmektedir.⁵⁸

Mezhepler tarihinin temel kaynakları da, ne yazık ki tam olarak günümüze ulaşmamıştır. Bu eksiklik, Kerrâmiyye gibi bazı mezheplerin inanç sistemleri ve bağımsızlıkları hakkında kesin yargılara varmayı zorlaştırmaktadır. Özellikle Kerrâmiyye'nin itikadî alanda bağımsız bir mezhep olup olmadığı konusunda farklı fikirler ve çeşitli tasnifler ortaya çıkmıştır.⁵⁹ Bu durum, mezhebin tarihi konumunu ve itikadî durumunu değerlendirirken daha dikkatli olunması gerektiğini göstermektedir.

Kerrâmiyye, sonraki bazı kaynaklarda, gerek fikhî gerekse itikadî açıdan müstakil bir ekol olarak,⁶⁰ bir kısmında ise fikhî yönü dikkate alınmadan sadece itikadî bir fırka olarak ele alınmıştır.⁶¹ İmanı tanımlamaları açısından başlangıçta Mürcie mezhebinin bir alt fırkası

⁵⁷ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, 303.

⁵⁸ Muhammed b. Kerrâm ve taraftarlarına ait eserler hakkında geniş bilgi için bk. Durguti, "Muhammed B. Kerrâm ve Taraftarlarına Ait Eserlerin Genel Bir Tahlili", 114.

⁵⁹ Edis, "Kerrâmiyye'nin Kelâmî ve Fikhî Meselelere Yaklaşımı", 5.

⁶⁰ Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 160; Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 713; İsferyânî, *et-Tebîr fi'd-dîn*, 65.

⁶¹ Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 12.

kabul edilen Kerrâmîler,⁶² Allah ve sıfatları hakkındaki düşünceleri nedeniyle Sıfâtîyye⁶³, teşbih ve teccime düşmeleri⁶⁴ nedeniyle de Mücessime⁶⁵ veya Müşebbihe'nin⁶⁶ alt fırkalarından sayılmıştır.⁶⁷

Abdülkâhir el-Bağdâdî, Kerrâmîleri "Horasan Mücessimesi" olarak nitelendirirken,⁶⁸ İbn Hazm (öl. 456/1064), "Kişi kalbiyle küfre inanmış olsa bile iman, dil ile ikrardır" şeklindeki düşüncesi nedeniyle Muhammed b. Kerrâm'ın taraftarlarını yani Kerrâmîyye mezhebini Mürcîî gruplar arasında saydığı gibi onların Mürcie'nin gulat kısmından olduğunu söylemiş ve Ehl-i Sünnet'e en uzak fırkalar arasında olduğunu beyan etmiştir.⁶⁹ Yakub b. Abbüllatif (öl. 16. yy. civarı) ise temel İslâmî fırkaları sayarken Müşebbihe mensuplarını tasnifinde bazılarının Müşebbihe-i Kerrâmîyye'den olduğunu beyan etmekte ve Kerrâmîyye'den murâdın da Kerrâm'ın oğlu Ebû Abdullâh Ahmed'in ashâbı olduğunu belirtmektedir.⁷⁰

Makâlât türündeki çeşitli eserlerde Kerrâmîyye'nin pek çok alt fırkasının olduğundan söz edilmektedir. Abdülkâhir el-Bağdadî ve İsfereyînî, hicrî dördüncü asırda Horasan'da yaşayan Kerrâmîleri; Hakâikiyye, Tarâikiyye ve İshâikiyye'den oluşan üç fırka olarak

⁶² Ebü'l-Hasen Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 214; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/80; Malatî, *et-Tenbîh*, 139.

⁶³ Şehristânî, *el-Milel ve Nihal*, 107.

⁶⁴ İbn Asâkîr, *Târîhu Medînet-i Dimaşk*, 127.

⁶⁵ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 383; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 76.

⁶⁶ Ebu'l-Meâlî, *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, 19/134; Ebû Temmâm, "Bâbü'ş-Şeytân", 54-56.

⁶⁷ Kutlu, "Kerrâmîyye", 25/294; bu konuda geniş bilgi için bk. Zeynep Alimoğlu Sürmeli, "Sünnî Makâlât Eserlerinde Kerrâmîyye'nin Tasnifi Meselesi", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/2 (Güz 2019), 403-440.

⁶⁸ Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 12.

⁶⁹ Cehmiyye ile Eş'ariyye'yi de aynı şekilde gulat fırkalar arasında sayan İbn Hazm, bu mezheplerin yanı sıra Mâtürîdiyye mezhebini de Mürcie'nin alt fırkaları arasında saymıştır. Bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/80, 2/10.

⁷⁰ Ya'kûb Bin Abbüllatif, *İslâm Mezhepleri ve Kelâmı*, haz. Halil İbrahim Bulut- Nurettin Gemici- Ramazan Tarik (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 148.

zikretmektedirler.⁷¹ Zaman içerisinde güçlenen ve farklı coğrafyalara yayılan mezhep içerisinde farklı fikirlerin ortaya çıkması sonucunda altıncı asırda bu kollara Hamâkiyye, Âbidiyye, Süremiyye ve Heysemiyye de eklenmiş ve yedi kola ulaşmıştır.⁷² Kerrâmiyye'nin on iki fırkadan oluştuğunu ifade eden Şehristânî ise Âbidiyye, Tûniyye, Zirrîniyye, İshâkiyye, Vâhidiyye ve Heysemiyye fırkalarını önde gelen fırkalar arasında saymaktadır.⁷³ Kerrâmiyye'nin çok sayıda alt fırkasının bulunduğunu dile getiren Fahreddin er-Râzî (öl. 606/12010) ise bu fırkaları Âbidiyye, Hamâkiyye, Heysemiyye, İshâkiyye, Tarâkiyye, Süremiyye ve Yûnâniyye olarak tek tek saymaktadır.⁷⁴

Kerrâmiyye, hicri üçüncü ve dördüncü asırlarda İslâm coğrafyasında, özellikle Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde etkin olmuştur. Özellikle Cürcan ve Taberistan'ın dağlık kesimlerinde güçlü bir taraftar kitlesi edinen Kerrâmiyye, zamanla Horasan'da Mu'tezile mezhebinin etkisini kırmayı başarmıştır. Hareketin altın çağı, İbrahim b. Muhâcir, İshak b. Mahmeşâz ve oğlu Ebû Bekir ile Muhammed b. Heysem'le birlikte yaşanmıştır. Bu dönemde Kerrâmiyye'nin etki alanı genişlemiş ve özellikle Nîşâbur ile Gûr şehirleri, hareketin önemli merkezleri haline gelmiştir.⁷⁵ Herat bölgesinde de taraftarları bulunan Kerrâmîler; Semerkant, Cürcân, Cûzcân, Fergana, Huttel, Merverrûz, Biyâr ve Cibâl-i Taberistan gibi şehirlerde birçok hankâh inşa etmişlerdir. Hatta İslâm coğrafyasının batısında hankâhların sayısının yedi yüz kadar olduğundan bahsedilmektedir.⁷⁶ Dördüncü asırda Nîşâbur'a bağlı bir kasaba olan İranşehir'de yaşayan halk arasında Şîa ve Kerrâmiyye dışında kimse bulunmazken Kerrâmîler; Hârizm, Nîşâbur, ve Sicistan'da Şîilerle Cürcân'da ise Hasenîlerle anlaşmazlıklar yaşamışlardır.⁷⁷

⁷¹ Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 160; İsferyânî, *et-Tebîr fi'd-dîn*, 111.

⁷² Karadaş, "Kerrâmiyye ve İtikâd", 43.

⁷³ Şehristânî, *el-Milel ve Nihal*, 107.

⁷⁴ Fahreddin Râzî, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1982), 67.

⁷⁵ Kutlu, "Kerrâmiyye", 25/294.

⁷⁶ Keyani, *Hankahlar Tarihi*, 163.

⁷⁷ Kutlu, "Kerrâmiyye", 25/294.

3. Kerrâmîyye'nin İtikadî Görüşleri

Diğer itikadî ekollerde görüldüğü üzere Kerrâmîyye mezhebi de kendi bünyesinde çeşitli fikir akımlarına ayrılmıştır. Ancak bu alt fırkaların herbirinin itikadî fikirleri hakkında detaylı bilgi bulunmamaktadır. Muhammed b. Heysem'in takipçilerine Heysemiyye, Ebû Yakub İshak b. Mehmeşâz'a tabi olanlara İshakiyye denildiği gibi kaynaklar genellikle bu grupları sadece liderlerine nispetle isimlendirmişlerdir. Birçok eserde Kerrâmîyye'nin alt kollarından hiç bahsedilmezken itikadî farklılıklardan söz edildiğinde çoğunlukla bir fırka adı belirtilmeksizin "Kerrâmîyye'den bir grup" şeklinde genel ifadeler kullanılır.

Kerrâmîlerin kendi perspektifinden yazılmış orijinal kaynakların günümüze ulaşmamış olması nedeniyle onlara atfedilen çeşitli görüşlerin doğruluğunu teyit etmek, ne yazık ki oldukça zorlaşmaktadır. Dolayısıyla Kerrâmîyye'nin kendisine nispet edilen görüşleri gerçekten benimseyip benimsemediğini veya bu görüşlerin zamanla nasıl evrildiğini objektif bir şekilde değerlendirmek için gerekli olan güvenilir kaynaklara erişme imkanımız bulunmamaktadır. Bu durum, İslâm düşünce tarihinde Kerrâmîyye mezhebinin konumunu ve katkılarını tam olarak anlamamızı engelleyen önemli bir metodolojik zorluk teşkil etmektedir. Kerrâmîyye'ye atfedilen itikadî görüşleri kendi eserlerinden teyit etmemiz mümkün olmadığından, bu hususta Muhammed b. Kerrâm'ın eserlerine atıfta bulunan ya da bu eserleri gördüğünü ileri süren âlimlerin ve diğer makâlat türünde eser kaleme alan müelliflerin verdiği bilgiler doğrultusunda anlamak durumundayız. Buna göre, Kerrâmîler itikadî konularda öne çıkan ve çokça tartışılan inanç esaslarını şöyle izah edebiliriz:

Allah İnancı

Kerrâmîlerin en çok tartışılan görüşlerinin başında onların Allah ve sıfatları konusundaki görüşleri gelmektedir. Onların, Allah'ın varlığı ve sıfatları hususundaki yaklaşımları, İslâm düşünce tarihinde kendine özgü ve tartışmalı bir konumu teşkil etmektedir. Kerrâmîler, "Allah'ın bir ilimle âlim, bir kudretle kâdir, bir hayatla diri ve meşiet ile dilediği" şeklinde birtakım sıfatları bulunduğu hususunda görüş birliği içinde olmuşlardır.

Onlara göre bütün bu sıfatlar, ezeldir ve Allah'ın zâtıyla var olan sıfatlardır.⁷⁸

Muhammed b. Kerrâm; “Allah’ın arşın üzerinde bulunduğunu ve zât olarak yukarıda yer aldığını” belirterek, O’nun hakkında “cevher” ismini kullanmıştır. Kaleme aldığı *Azâbü'l-kabr* adlı eserinde Allah'ın zatını, “zâtın (cevher) birliği” olarak tarif etmiş; keyfiyetinin ise sadece kendisinin malumu olduğunu ifade etmiştir.⁷⁹ Ona göre Allah, “zâtı itibarıyla bir ve tek cevherdir, üst taraftan arşa temas etmektedir”. Ancak İbn Kerrâm'ın taraftarları genel olarak Allah hakkında cevher ibaresini kullanmaktan imtina etmiştir.⁸⁰ Ayrıca İbn Kerrâm'a göre Allah için yer değiştirmek, bir halden başka bir hale geçmek (tahavvül) ve aşağı inmek (nüzul) de mümkündür.⁸¹

Kerrâmiyye'den bazılarının göre Allah cisimdir, yani mevcuttur ve kendi başına var olmuştur.⁸² Allah hakkında “cisim” ifadesini kullanan Kerrâmîler, Allah’ın diğer cisimlere benzemeyen bir cisim olduğunu ifade etmişler⁸³ ve “zâtıyla kâim olan her şeye cisim denildiğine göre Allah’a da bu anlamda cisim denebileceğini” söylemişlerdir.⁸⁴ Bunlar, “arşa dokunma” yerine de “karşılaşma” ifadesini kullanmayı tercih etmişlerdir.⁸⁵

Allah'ın arşa temas etmesi hususunda da Kerrâmîler bazıları İbn Kerrâm'dan farklı düşünce içerisinde olmuşlardır. Onların bir kısmı, “Allah'ın arşın bazı parçalarının üzerinde bulunduğunu” söylerken bazıları ise “arşı tamamen doldurduğunu” ifade etmişlerdir. Sonraki

⁷⁸ Şehristânî, *el-Milel ve Nihal*, 111.

⁷⁹ Şehristânî, *el-Milel ve Nihal*, 108-109.

⁸⁰ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1988, 5/44.

⁸¹ Şehristânî, *el-Milel ve Nihal*, 108.

⁸² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 3/48.

⁸³ Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, 6/314.

⁸⁴ Kutlu, “Kerrâmiyye”, 25/294.

⁸⁵ Kutlu, “Kerrâmiyye”, 25/294; Ayrıca bk. Mehmet Tözlüyurt, “Ebü'l-Mu'in En-Nesefî'ye Göre Kerrâmiyye Ekolü ve Görüşleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14/76 (2021), 815-817.

dönem Kerrâmîler ise Allah'ın cihet bakımından üstte ve arşın hizasında olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁸⁶ Kerrâmiyye'den Abidiyye fırkası, Allah ile arş arasında çok büyük mesafe ve uzaklığın olduğunu ve bu mesafenin ancak cevherlerle doldurulduğu takdirde birleşebileceğini ifade ederken, Allah ile arş arasında sonsuz bir mesafenin bulunduğunu ileri süren Muhammed b. Heysem ise Allah'ın mekan tutmasını ve arşın hizasında olmasını reddetmiş; Allah'ın arşın yukarısında bulunduğunu, âleme karşı ve ondan farklı olduğunu kabul etmiştir.⁸⁷

Kerrâmiyye, Allah Teâlâ'nın zâtı ve sıfatları konusunda ileri sürdükleri fikirleri nedeniyle muhalifleri tarafından teşbih ve tecsime sapmakla itham edilmişlerdir. Allah'ın varlığı ve sıfatları konusunda geleneksel İslâmî anlayıştan farklı yorumlar geliştiren Kerrâmiyye'nin Allah inancı, özellikle Allah'ı "cevher" veya "cisim" olarak nitelendirmeleri, O'nun arşa temas ettiği veya bir mekânda bulunduğu fikri, önemli tartışmalara yol açmıştır. Allah Teâlâ'nın zâtı ve sıfatları konusunda ileri sürdükleri fikirleri nedeniyle muhalifleri tarafından teşbih ve tecsime sapmakla itham edilen Kerrâmiyye'nin fikirleri, İslâm âleminin çoğunluğu tarafından kabul görmemiş; İslâm'ın tevhid anlayışına ve Allah'ın her türlü eksiklikten münezzehe olduğu inancına aykırı bulunmuştur.

Nübüvvet ve İmamet Anlayışı

Nübüvvet ve risâlet konularında kendine özgü yorumlarıyla dikkat çeken Kerrâmiyye mezhebi, bu bağlamda geleneksel Ehl-i Sünnet anlayışından farklılaşan bazı görüşler ortaya koymuştur. Kerrâmîler göre nübüvvet ve risâlet kavramları rasül ve nebide arızî iki haldir. Nübüvvet, bir kimsenin mucize göstermesi, vahiy alması ya da onda ismet sıfatının bulunması değildir. Ancak bu sıfatları taşıyan bir kimseyi Allah Teâlâ'nın risâlet ve nübüvvetle görevlendirmesi kendi zâtına vacip kıldığı bir eylem haline gelmiştir. Allah Teâlâ'nın risâletle gönderdiği kimse ise mürsel olur, öncesinde mürsel değildir. Buna göre Hz. Peygamber, kabirde rasûldür

⁸⁶ Şehristânî, *el-Milel ve Nihal*, 108.

⁸⁷ Şehristânî, *el-Milel ve Nihal*, 108.

ama mürsel değildir.⁸⁸ Kerrâmîler, risâlet ve rasûl kavramlarını kalıcı; irsal ve mürsel kavramlarını ise geçici olarak nitelendirirler. Bu anlayışa göre bir peygamber, görevlendirilmeden önce ve vefatından sonra da rasûl sıfatını taşır, ancak mürsel değildir. Mürsellik, yalnızca peygamberin yaşadığı dönem ve aktif olarak risâlet görevini sürdürdüğü zamanla sınırlıdır.

Kerrâmîlere göre Nebî ve Rasûl'de vahiy alma, mucize gösterme ve günahsızlık gibi sonradan elde edilen niteliklerden farklı olarak doğuştan gelen iki temel sıfat bulunmaktadır. Allah'ın doğuştan gelen bu özellikleri bahsettiği kişi, eğer bunları kullanırsa, Allah'ın onu peygamber olarak seçmesi zorunlu hale gelir. Kerrâmîlere göre Resûl ve Mürsel terimleri de aynı değildir. Resûl, doğuştan gelen bu iki özelliğe sahip olan kişidir; Mürsel ise peygamberlik vazifesini yerine getirmekle görevlendirilmiş kişidir.⁸⁹

Onlar, peygamberlerin ismet sıfatıyla ilgili olarak; peygamberlerin “adaleti yok eden veya herhangi bir cezayı gerektiren her türlü günahtan korunmuş olduklarını, ancak bunun aşağısındaki günahlardan dolayı korunmuş olmadıkları” görüşünde olmuşlardır.⁹⁰ İbn Hazm Kerrâmîlerin, tebliğ konusunda yalan söylemenin dışında peygamberlerin kasıtlı olarak büyük küçük bütün günahları işleyebilecekleri inancında olduklarını ileri sürmektedir.⁹¹ Kerrâmîlerden bazıları, peygamberlerin tebliğ görevlerinde hata yapmalarının caiz olduğunu savunurken, kimileri ise bunun caiz olmadığı düşüncesinde olmuşlardır.⁹²

İmamet konusunda da fikir ileri süren Kerrâmîyye, imametın nas ve tayin ile değil, Ehl-i Sünnet'te olduğu gibi Müslümanların uzlaşması sonucunda belirleneceği düşüncesinde olmuşlardır.⁹³ Ancak onlar, aynı anda birden fazla imamın olabileceğini, bunun halkın ihtiyacı ile alakalı

⁸⁸ İsferyânî, *et-Tefsîr fi'd-dîn*, 115; Abdülkahir Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, thk. Ahmed Şemsuddîn (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 173.

⁸⁹ Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 165.

⁹⁰ Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 165.

⁹¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/940.

⁹² Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 165.

⁹³ Şehristânî, *el-Milel ve Nihal*, 113.

bir husus olduğunu ileri sürmektedirler.⁹⁴ Kerrâmiyye bu düşüncesiyle İslâm dünyasında pratikte yaşanmış, ancak teorik planda söylenmemiş olan yeni bir bakış açısı getirmiştir. Kerrâmîler bu düşünceleriyle Sâ mânîler ve Gaznelilerin Hicaz ve Bağdat yönetimlerinden bağımsız, iki ayrı Müslüman devleti olarak varlıklarını meşrulaştırmışlardır.⁹⁵

Kerrâmîlerin nübüvvet anlayışı, geleneksel İslâm düşüncesinden farklı ve kendine özgü bir yaklaşım sergilemektedir. Onlara göre peygamberlik, doğuştan gelen iki sığata dayanmakta ve bu sıfatları taşıyan kişinin peygamber olarak gönderilmesi Allah için zorunlu hale gelmektedir. Onlar, Rasûl ve mürsel arasında ayırım yaparak peygamberliği sürekli bir sıfat; elçiliği ise geçici bir görev olarak görmektedirler. Peygamberlerin günahsız oluşu (ismet) konusunda da daha esnek bir tutum benimseyerek peygamberlerin bazı küçük günahları işleyebileceklerini kabul etmişler ve böylece peygamberlik müessesine yeni yorum getirmişlerdir. Kerrâmiyye'nin imamın seçimini toplumsal uzlaşya dayandırmaları, Ehl-i Sünnet çizgisiyle benzerlik gösterse de çoklu imamet fikrini savunmaları önemli bir farklılıktır. Bu düşünce, İslâm dünyasındaki siyasi gerçekliği teorik bir zemine oturtma çabası olarak değerlendirilebilir.

İman Meselesi

Kerrâmiyye ile ilgili en çok bahsi geçen meselelerden biri de iman meselesidir. İman kavramını diğer mezheplerden farklı bir şekilde yorumlayarak dikkat çeken Kerrâmî grupların, bu hususta fikir birliği içinde olduğu söylenebilir. Kerrâmiyye'ye göre iman, “marifet” ya da herhangi bir şart olmaksızın “dil ile ikrar”dan ibarettir.⁹⁶ Yani kalp ile değil, dil ile ikrar ve tasdiktir. Dil ile tasdik dışında kalp ile bilmek veya

⁹⁴ Ebü'l Yüsr Muhammed Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, thk. H. Peter Lins (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2003), 195.

⁹⁵ Kutlu, Tarihsel Din Söylemleri, 319.

⁹⁶ Sa'deddîn Teftâzânî, *El-Makâsîd Kelâm İlminin Maksatları*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 708; Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/630; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, 6/314; Ebü'l-Fazl Şihâuddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde (Beirut: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 2002), 7/462.

başka herhangi bir şey iman değildir.⁹⁷ Muhammed b. Kerrâm'ın "İman, kalbin tasdiki değil dilin ikrarıdır" tarifi, özellikle amellerin imandan olduğu düşüncesinde olan Ashâbü'l-Hadîs taraftarlarının ağır eleştirisine maruz kalmış ve bu tarif "iman, amelsiz sözdür" şeklinde değiştirilerek bütün Mürcie'nin iman tanımı olarak takdim edilmeye çalışılmıştır.⁹⁸

Kerrâmî anlayışa göre küfür ise dil ile Allah'ı itiraf etmemek ve O'nu inkâr etmektir.⁹⁹ Kerrâmîlerin bu anlayışına göre kişi kalben küfür halinde olsa bile diliyle iman ettiğini söylediği için mümin sayılır.¹⁰⁰ Bu durumda, İslâm'ı diliyle izhar ve ikrar eden münafıkların mümin kabul edilmesi gerektiğini ifade eden Kâdî Abdülcebbâr,¹⁰¹ Kerrâmîlerin fâsığın ve müşriklerin cezalandırılmayacağı düşüncesinde olduklarını belirtmiştir.¹⁰² "Kalben tasdik etmediği halde diliyle iman eden kimsenin apaçık münafık olduğunu belirten İbn Hazm'ın bu durumdaki kişiyi mümin olarak niteleyen İbn Kerrâm ile ilgili olarak "Böyle bir kimseyi mümin olarak isimlendirmenin İbn Kerrâm'a ne faydası var acaba?" diyerek şaşkınlığını ifade ettiği rivayet edilmektedir.¹⁰³

İbn Hazm, imanın sözlükte tasdik anlamına geldiğini, bunun da Eş'ariyye, Cehmiyye ve Kerrâmiyye'nin görüşlerini çürüten güçlü bir delil olduğunu ifade etmiştir. Onların, imanı Kur'an'ın dilinde sadece tasdik olduğunu iddia ettiklerini dile getiren İbn Hazm, bunun da doğru olmadığını şöyle izah etmektedir: "Arapçada, sadece kalben tasdik etmek, dille ifade edilmedikçe iman sayılmaz. Hiçbir Arap, kalbinde tasdik edip diliyle inkâr eden birini "musaddik" veya "mümin" olarak adlandırmaz."¹⁰⁴

⁹⁷ Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 214.

⁹⁸ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 159.

⁹⁹ Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 214.

¹⁰⁰ Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, 6/314; İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/738.

¹⁰¹ Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/630.

¹⁰² Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/548.

¹⁰³ Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, 6/314.

¹⁰⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/740.

İmam Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde: “Bazıları, ‘iman sadece dil ile ikrardan ibaret olup kalple bir alakası yoktur’ demiştir” ifadesiyle isim vermeden Kerrâmîlerin iman anlayışlarına vurgu yapmıştır. İman için kalbin tasdikinin gerekli olduğunu ifade eden İmam Mâtürîdî onların bu şekildeki iman anlayışlarını eleştirmiştir.¹⁰⁵

Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdu'l-A'zam* adlı eserinde iman konusunu ele alırken münafıkların ve Kerrâmîlerin iman anlayışları arasındaki farkı net bir şekilde ortaya koymuştur. Semerkandî'ye göre Allah'ı sadece diliyle ikrar edip kalbiyle tasdik etmeyenler münafıktır. Semerkandî bazı kimselerin imanın yalnızca dille ikrardan ibaret olduğunu ve kalben tasdik etmenin gerekli olmadığını savunduklarını ifade ettikten sonra bunların Kerrâmiyye ve Mürcie fırkasına mensup kimseler olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁶ Bu ayırım, Semerkandî'nin iman konusundaki farklı yaklaşımları objektif bir şekilde değerlendirdiğini göstermektedir.¹⁰⁷

Kerrâmîlere göre bir kimse diliyle iman ettiğini söylediği için mümin sayılır, ancak Kerrâmîler kalben küfür halinde olup diliyle iman ettiğini söyleyen (münafık) kimsenin dünyada mümin kabul edilmekle birlikte âhirette cehennemde olacakları düşüncesinde oldukları da belirtilmektedir.¹⁰⁸ Kerrâmiyye'nin iman anlayışının genellikle yanlış anlaşıldığını vurgulayan Makdisî, diğer mezheplerin Mürcie algısını incelerken Kerrâmiyye'nin bakış açısına da yer vermiştir. Buna göre Kerrâmiyye, Mürcie'yi dinî amellerin zorunluluğunu reddeden bir akım olarak değerlendirmektedir.¹⁰⁹

Makdisî'nin aktardığı bu görüş, Kerrâmiyye'nin iman anlayışına dair önemli ipuçları sunmaktadır. Buna göre Kerrâmiyye, dinî amellerin farzietini kabul etmekle birlikte kişinin mümin sayılması için sözlü

¹⁰⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 713.

¹⁰⁶ *Ebu'l-Kasım Hakîm es-Semerkandî, Kelime Anlamlı ve Açıklamalı es-Sevâdu'l-A'zam Tercümesi*, çev. Talha Alp (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2007), 296-297.

¹⁰⁷ Bu konuda geniş bilgi için bk. Zeynep Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 167.

¹⁰⁸ Yaltkaya, “Kerramiler”, 2.

¹⁰⁹ Muhammed b. Ahmed b. Abdilhâdî Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm* (Kahire: Mektebetü Medbûli, 1991), 38.

ikrarını yeterli görmektedir. Bu yaklaşım, Kerrâmiyye'nin hem amellere verdiği önemi hem de iman tanımındaki özgün duruşunu ortaya koymaktadır. Ayrıca bu bilgi Kerrâmiyye'nin kendisini, kökeni olan Mürcie'den ayırt ettiğini ve bağımsız bir ekol olarak konumlandığını düşündürmektedir.¹¹⁰ Bu yaklaşım, Kerrâmiyye'nin iman konusundaki duruşunu daha net ortaya koymakta ve yaygın kanıların aksine, onların amellere verdikleri önemi göstermektedir. Böylece Kerrâmiyye'nin iman ve amel konusundaki dengeli tutumu ile mezhepler tarihindeki özgün yeri daha iyi anlaşılabilir.

Muhammed b. Kerrâm, imanı sırf dilin ikrarı olarak gördüğü için münafığı gerçek mümin kabul etmiştir. Ancak Kerrâmîler, her ne kadar münafığı dış görünüşü bakımından mümin olduğu için dünyevi konularda mümin kabul etmiş olsalar da kalbiyle iman etmediğinden ötürü de ebedi olarak cehennemde kalacağını belirtmişlerdir. Çünkü cennete girebilmek için kişi, diliyle iman ettiğini söylediği gibi kalbiyle de iman etmesi gerekmektedir.¹¹¹ İbn Teymiyye (öl. 728/1328), Kur'an'da ve dilde, iman bazen söz ve mana için kullanıldığı için Kerrâmiyye ve diğer Mürcîilerin yaklaşımlarının Cehmiyye'ye nazaran doğruya daha yakın olduğunu, "münafıkların cennetlik olduğu" şeklinde Kerrâmiyye'ye isnat edilen görüşün de doğru olmadığını ifade etmiştir.¹¹²

İslâm düşünce tarihinde, imanın mahiyeti ve niteliği üzerine yapılan tartışmalar arasında, imanın artması ve eksilmesi meselesi de önemli bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda, söz konusu meselede Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğuyla paralellik gösteren bir yaklaşım sergileyen Kerrâmiyye mezhebine göre iman, artmaz ve eksilmez.¹¹³ Bazı kaynaklarda, bu meseleye dair bir hadis rivayetiyle ilgili İbn Kerrâm'a bir

¹¹⁰ Bk. Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, 70.

¹¹¹ Şeyhu'l-İslam İbn Teymiyye, *el-İman* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1996), 116; Şeyhu'l-İslam Ahmed b. Abdü'l-Halim İbn Teymiyye, *el-İmanü'l-evsat*, thk. Ebu Yahya Ebu Sin (Riyad: Daru Tayyibe, 1422), 57; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 170.

¹¹² İbn Teymiyye, *el-İman*, 116.

¹¹³ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, 7/462; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, 6/314.

eser nispet edilmektedir.¹¹⁴ Eserde bulunan imanın artıp eksilmeyeceğini belirten hadis konusundaki fikrini almak üzere Buhârî'ye (öl. 256/870) bir mektup gönderildiği, fakat Buhârî'nin aynı fikirde olmadığı, "bu hadisi rivayet eden kimselerin şiddetle dövülmesi ve uzun süre hapsedilmesi gerektiğini" yazarak mektubunu iade ettiği nakledilmektedir.¹¹⁵

İman konusunda tartışılan başka bir husus da imanda istisna meselesidir. Yani bir kimsenin doğrudan "ben müminim" demek yerine "inşallah müminim" ifadesini kullanarak istisna yapmasıdır. "İmanda istisna"yı kabul etmeyen ve bu konuda Mâtürîdî âlimleriyle benzer bir düşünce içerisinde bulunan Kerrâmîler,¹¹⁶ "inşallah müminim" şeklinde istisna yapanları "şükkâk" yani "imanından şüphe edenler" olarak isimlendirmektedirler.¹¹⁷

Kerrâmiyye'nin iman tanımı, diğer mezheplerden oldukça farklı ve tartışmalı olmuştur. İmanı sadece dilin tasdiki olarak görmeleri nedeniyle eleştirilerin odağı halen gelen Kerrâmîler, amellerin önemini vurgulamaları ise onları salt Mürcie'den ayırmaktadır. İman konusunda dil ve kalp arasındaki ilişkiyi tartışmaya açması açısından önemli olan Kerrâmiyye'nin bu yaklaşımı, münafıkların durumuna da farklı bir bakış açısı getirmektedir. İslâm düşünce tarihinde iman, amel ve nifak gibi kavramların anlaşılmasına katkıda bulunan Kerrâmiyye, diğer mezheplerin kendi fikirlerini netleştirmelerine de yardımcı olmuştur.

Diğer Görüşleri

Kerrâmiyye mezhebinin düşünce sistemi, tevhid, nübüvvet ve iman mevzularıyla sınırlı kalmamış; bu hususların dışında kalan diğer itikadî konularda da özgün fikirler ortaya koyarak İslâm düşünce tarihine katkıda bulunmuştur. Kerrâmîler, öncelikle akıl sahibi olan insanın ve sonrasında ise diğer varlıkların yaratılmasının gerekli olduğunu söylemişlerdir. Âlemin ezeli ve ebedî oluşunda farklı fikirlere sahip olan¹¹⁸ Kerrâmiyye'den bazılarının göre âlemin yok olması imkânsızdır, âlem

¹¹⁴ Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, 6/371-372.

¹¹⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, 7/462; Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, 6/314; Kutlu, "Muhammed b. Kerrâm", 30/547.

¹¹⁶ İbn Teymiyye, *el-İman*, 116.

¹¹⁷ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 38.

¹¹⁸ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, 307.

ebedîdir. Eğer âlem ortadan kalkarsa onun zevâli, ya kendiliğinden olur ya şartın yokluğu gibi ademî bir durumla olur veya zıddın ortaya çıkması gibi varlığı gerektiren vücûdî bir durumla olur ya da özgür bir fâille olur. Oysa hepsi de imkânsızdır.¹¹⁹

Salah-aslah ve husun-kubuh gibi konularda Mu'tezile ile aynı fikirde olan Kerrâmiyye'ye göre akıl, nas olmadan da fiillerin veya eşyanın iyi ya da kötü olduğunu kavrayabilir. Nas olmasa bile Allah'ın akılla bilinmesi vaciptir. Fakat Kerrâmiyye, akla büyük önem vermekle birlikte kader konusunda Mu'tezile'den farklı olarak hayır ve şerrin yani kaderin Allah'tan olduğunu, kainatta var olan bütün hadiselerin Allah'ın iradesiyle gerçekleştiğini ve iyisiyle kötüsüyle bütün varlıkların Allah tarafından yaratıldığını ileri sürmüşlerdir. Bunun da ötesinde kulların fiillerinin, kulda sonradan meydana gelen kesb ile gerçekleştiğini söylemişlerdir.¹²⁰

Kerrâmiyye mezhebi, âlemin ebediliği, aklın önemi, kader ve insan fiilleri gibi temel itikadî konularda dikkat çekici fikirler ortaya koymuştur. Özellikle âlemin ebediliği konusundaki argümanları, İslâm felsefesi ve kelamındaki kozmolojik tartışmalara katkı sağlamıştır. Aynı zamanda akıl-vahiy ilişkisi bağlamında Mu'tezile ile benzerlikler gösterirken, kader konusunda Ehl-i Sünnet çizgisine daha yakın bir duruş sergilemişlerdir. Bu da onların, farklı ekollerin görüşlerini sentezleme çabası içinde olduklarını göstermektedir.

Kerrâmiyye mezhebinin itikadî görüşleri, burada ele aldıklarımızdan çok daha geniş bir yelpazeye sahiptir. Çalışmamız, Kerrâmiyye'nin düşünce sisteminin kapsamlı bir sunumu olmaktan ziyade, öne çıkan bazı temel fikirlerinin bir özetini sunmak olduğundan bu çalışmada, mezhebin en belirgin ve tartışmalı görüşlerine odaklanarak, konu belirli sınırlar içinde tutulmaya çalışılmıştır.

¹¹⁹ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/678.

¹²⁰ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, 319; Şehristânî, *el-Milel ve Nihal*, 112; Kerrâmîlerin görüşleri hususunda geniş bilgi için bk. Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, 63-73.

4. Kerrâmîlerin Horasan Bölgesindeki Faaliyetleri

İslâm düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan Kerrâmîyye mezhebi, coğrafi yayılımı ve etki alanı bakımından dikkat çekici özellikler taşımaktadır. Kaynaklar, Kerrâmîyye mezhebinin genel olarak Horasan ve Mâverâünnehir olmak üzere iki ana bölgede ortaya çıktığını ve yayıldığını belirtmektedir. Bu iki bölge, tarihsel olarak İslâm dünyasının doğu kısmında, kültürel ve entelektüel açıdan zengin merkezler olarak bilinmektedir.

Mevcut araştırmalar ve tarihi kaynaklar incelendiğinde, bölgenin sosyo-kültürel yapısı, mevcut dinî ve entelektüel ortam, mezhebin kurucusu ve önemli temsilcilerinin bu bölgede yaşamış olması gibi nedenlerle Kerrâmîyye mezhebinin faaliyetlerinin ağırlıklı olarak Horasan bölgesinde yoğunlaştığı görülürken mezhebin Mâverâünnehir bölgesindeki varlığı ve etkisi konusunda ise kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır. Kerrâmîyye'nin bu bölgedeki faaliyetleri hakkındaki detaylı bilgi eksikliği, Mâverâünnehir bölgesindeki faaliyetleri ve bu iki bölge dışındaki muhtemel yayılım alanlarının araştırılması hususunda daha fazla araştırma yapmayı gerekli kılmaktadır.

Kerrâmîyye mezhebi, özellikle Hâricîlerin tekfirci yaklaşımlarına karşı Ebû Hanîfe'den tevarüs ettiği iman tanımlaması, "ircâ" fikri ve âhîret anlayışıyla Horasan ve Mâverâünnehir'de yaşayan Müslümanlara bir dönem ümit ışığı olmuştur.¹²¹ İslâm toplumunda önemli bir rol oynayan Kerrâmîler, günahları veya hataları nedeniyle tekfir edilerek İslâm dışı bırakılan, başkalarının keyfi yargılarına maruz kalan ve özellikle İslâm'a yeni giren Müslümanlara bir umut kaynağı olarak onlara kurtuluş yolu sunmuştur.¹²² Toplumun sosyo-psikolojik dinamiklerini isabetli bir şekilde analiz ederek, davetini bu kesimlere yönelten İbn Kerrâm'ın bu stratejik yaklaşımı, özellikle Horasan'ın kırsal bölgelerindeki nüfusun İslâmlaşmasında etkili olmuştur.¹²³

¹²¹ Hüseyin Doğan, *Horasan ve Maveraünnehir'de İlmî Bir İslâm Politikası: Kerrâmî Söylem ve Yansımaları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 139.

¹²² Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, 140.

¹²³ Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, 140.

Kerrâmîler, inşa ettikleri hankâhlar vasıtasıyla özellikle Nîşâbur'da, düzenli ve örgütlü bir biçimde hızla büyümüş ve Kerrâmî itikad anlayışı gün geçtikçe yayılmıştır. Tarihsel süreç içerisinde, belirli coğrafi bölgelerde mezhebî hareketlerin hızlı bir şekilde yayılımı ve etki alanlarının genişlemesi, gerek siyasî otoriteler gerekse diğer mezhebî oluşumlar tarafından potansiyel bir tehdit unsuru olarak algılanmış; bu algı, söz konusu mezhebî dinamiklerin yükselişini sınırlandırmaya yönelik önlemlerin alınması gerekliliğini gündeme getirmiştir. Bu bağlamda Kerrâmîler bölgede yayılması ve etkilerini artırmaları, bir süre sonra bölgede faaliyeti bulunan diğer siyasî ve dinî oluşumların tepkisini çekmiştir. Kerrâmîler, zamanla ortaya çıkan hadiseler ve mevcut ortam itibarıyla bir taraftan Hanefîlerin diğer taraftan da Şâfiîlerin baskısına maruz kalmıştır¹²⁴

Kerrâmîler, amelî konularda Hanefî mezhebine bağlı olsalar da Mâtürîdî kaynaklardan Mâverâünnehir'deki Hanefî âlimlerin Kerrâmîyye'ye pek sıcak bakmadığı anlaşılmaktadır.¹²⁵ Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin, Mâtürîdîliğin ikinci kuşak âlimlerinden saydığı Ebû Bekir Muhammed b. el-Yemân es-Semerkindî (öl. 268/881) Kerrâmîyye'nin henüz ortaya çıktığı üçüncü asırda onlara karşı bir reddiye kaleme almıştır.¹²⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî de Kerrâmîyye'nin Mürcie'ye yakın görüşlerinden biri olan "imanı yalnızca ikrardan ibaret sayma" anlayışını eleştirmiştir.¹²⁷

Mezheplerin teşekkülü ve kurumsallaşma süreçleri, zengin fikrî tartışmalar ve entelektüel münazaralarla şekillenmiştir. Bu dönemde, farklı itikadî ve fikhî meselelere dair görüş ayrılıkları, ilim meclislerinde derinlemesine ele alınmış, bazen de bu tartışmalar devlet erkânının huzurunda gerçekleştirilmiştir. Söz konusu münazaraların odak noktalarından birisi olan Allah'ın zâtı ve sıfatları konusunda özellikle Allah'a cisim atfedilip atfedilemeyeceği (tecsim) meselesi, erken dönem

¹²⁴ Doğan, "Muhammed B. Kerrâm ve Tasavvufî Düşüncesinin Temelleri", 2.

¹²⁵ Çağfer Karadaş, "Semerkand Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik", *Usûl: İslâm Araştırmaları* 6 (2006), 80.

¹²⁶ Ebü'l-Muîn Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, thk. Claude Salame (Dımaşk: y.y., 1990), 1/357.

¹²⁷ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 713.

Müslüman düşünürler arasında yoğun tartışmalara sebep olmuştur. Şâfiî âlimi Abdülkâhir el-Bağdâdî ile Kerrâmiyye'nin seçkin âlimlerinden İbrâhim b. Muhâcir arasında hicrî 370 (m. 981) yılında bu mesele üzerine yaşanan tartışma da Sâ mânî valilerinden Ebü'l-Hasan Muhammed b. Sîmcûr'un (öl. 378/989) huzurunda gerçekleşmiştir. İki mezhep âlimi arasında Nîşâbur'da yapılan bu tartışmadan sonra Şâfiîlerle Kerrâmîler arasında yaşanan tartışmalar iki üç asır daha devam etmiştir.¹²⁸

Kerrâmîlerle diğer mezhep mensupları arasında yaşanan anlaşmazlıklar ve tartışmalar sadece münazaralarla sınırlı kalmamıştır. Bu fikir ayrılıkları zamanla daha ciddi boyutlara ulaşarak, dinî ve siyasî karmaşalara, çatışmalara ve hatta can kayıplarına neden olmuştur. Nitekim dönemin ünlü Eş'arî kelam âlimlerinden biri olan İbn Fûrek (öl. 406/1015), Gazne'den Nîşâbur'a dönerken kendisine düşmanlık besleyen Kerrâmîler tarafından zehirlenmiştir.¹²⁹

Nîşâbur ve Beyhak'ta hicrî 488 (m. 1095) yılı civarında Kerrâmîyye taraftarları ile Hanefî ve Şâfiîler arasında meydana gelen karışıklıkta Mahmeşâz neslinden olan Kerrâmî lideri öldürülmüştür. Daha sonra Kerrâmîler ait medreselerin de tahrip edilmesiyle onların Nîşâbur'daki güçleri sona ermiştir. Bu olaylardan sonra Kerrâmîler ancak Nîşâbur'un kırsal kesimlerinde faaliyetlerini sürdürmeye devam etmiştir.¹³⁰ Moğol istilasına kadar kurdukları hankâhlar vasıtasıyla eğitim faaliyetlerini sürdürmeyi başaran Kerrâmîler, yaşanan istilaların ardından kendi varlıkları sona ermiş ve eserleri ortadan kaybolmuştur.¹³¹

Kerrâmîler, yaşadıkları bölgede halkın Müslüman olmasına büyük katkı sağlamışlardır. Zimmîlerden ve Mecûsîlerden beş bin kadar erkek ve kadının Müslüman olmasını sağlayan İshak b. Mahmeşâz'ın taraftarları, özellikle göstermiş oldukları zühd ve tekvaları sayesinde diğer dinî cemaatlerden daha fazla hürmet ve muhabbete layık görülmüştür. Gazneli Hükümdarı Sebük Tegin, İshak b. Mahmeşâz ve

¹²⁸ Kutlu, "Kerrâmiyye", 25/294.

¹²⁹ Aydın Usta, *İlk Müslüman Türk Devleti Sâ mânîler (874-1005)* (İstanbul: Selenge Yayınları, 2023), 94.

¹³⁰ Kutlu, "Kerrâmiyye", 25/294.

¹³¹ Durguti, "Muhammed B. Kerrâm ve Taraftarlarına Ait Eserlerin Genel Bir Tahlili", 114.

cemaatine diğer cemaat ve liderlerine nazaran daha fazla hürmet göstermiştir. Aynı şekilde Mahmut b. Sebük Tegin de (Gazneli Mahmud) aynı hürmeti göstermiş ve bunları diğer cemaatlere tercih etmiştir.¹³² Kerrâmî liderler genellikle ibadete düşkünleri ve yaşadıkları zühd ve takva hayatlarıyla bilinmektedir. Yakubiyye kolunun kurucusu Ebû Ya'kûb'un da kendi zamanında Kerrâmîlerin şeyhi ve imamı olduğu, hakikat üzere olduğu, zâhid, âbid ve müctehidlerden olduğu ve imkanı olduğu halde dünya işleriyle alakasını terkettiği söylenmektedir.¹³³

Devlet yöneticileri, siyasî mülahazaları veya dinî eğilimleri doğrultusunda, zaman zaman belirli bir mezhebin görüşlerini benimseyerek söz konusu mezhebin gelişimine ve faaliyet alanının genişlemesine olanak sağlamışlardır. Kerrâmiyye mezhebi de tarihsel süreçte bu tür bir himayeden istifade etmiş olan mezheplerden biridir.

Tarih boyunca devlet yöneticileri, kendi siyasî çıkarları ve dinî yönelimleri doğrultusunda çeşitli mezheplere destek vermişlerdir. Bu destek sayesinde bazı mezhepler hem gelişme fırsatı bulmuş hem de etki alanlarını genişletebilmişlerdir. Kerrâmiyye mezhebi de böyle bir himayeden faydalanmış, dönemin yöneticilerinden gördüğü destekle önemli bir güç haline gelmiştir. Kerrâmîyye mezhebinin önemli bir kolu olan İshâkıyye'nin kurucusu İshak b. Mahmeşâz ve oğlu Ebû Bekir'in gayretleri meyvesini vermiş, mezhebin Gazneli hânedanı nezdindeki itibarı artmıştır. Gerek Sebük Tegin gerekse oğlu Sultan Mahmud'un himayesini kazanan Kerrâmîler, bu destek sayesinde bölgedeki Şâfiî-Eş'arî ve Şîî gruplar karşısında güçlü bir konuma yükselmişlerdir.¹³⁴

İshak b. Mahmeşâz, Nîşâbur'da doğup büyümüş, dinî eğitimini ve itikâdî fikirlerini Kerrâmî âlimlerden almıştır. İbn Kerrâm'ın fikirlerini sistemleştiren ve onu kendisine örnek alan İbn Mahmeşâz, tıpkı onun gibi ibadet hayatı ve zahidâne yaşantısıyla halkın sevgisini kazanmış takvâ sahibi biriydi. İbn Mahmeşâz, yaşadığı bölgede Müslümanları öylesine etkilemiş ki, onun zamanında Nîşâbur'daki Kerrâmîlerin sayısı yirmi bine

¹³² Yaltkaya, "Kerramiler", 4.

¹³³ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1988, 5/44.

¹³⁴ Kutlu, "Kerrâmiyye", 25/294.

ulaşmıştır. Sultan üzerinde etkili olan İbn Mahmeşâz'ın oğlu Ebû Bekir, Sultanla birlikte bazı seferlere bile katılmıştır. Ancak Sultan Mahmud, bir şikayet üzerine Ebû Bekir'in tecsîm fikrini benimsediğini öğrendikten sonra hicrî 402 (m. 1012) yılında Kerrâmîlere verdiği desteğini çekmiştir. Kerrâmiyye bundan sonra eski gücünü kaybetse de Nîşâbur'da bir süre daha toplumsal dengenin önemli bir parçası olmayı sürdürmüştür.¹³⁵ Gazneli Mahmud'un meclisinde de Kerrâmiyye ve Eş'ariyye ekollerinin önde gelen âlimleri arasında çeşitli konularda birçok münazara düzenlenmiştir. Dönemin Kerrâmî âlimi ve aynı zamanda Heysemiyye'nin kurucusu Ebû Abdullah Muhammed b. Heysem ile Eş'ariyye'nin en önde gelem âlimlerinden İbn Fûrek ve Ebû İshak el-İsferâyînî arasında gerçekleşen tartışmalar bunun en canlı örnekleridir.¹³⁶

Kerrâmîler, iman konusunda ortaya koydukları fikirleriye İslâm'a girmeyi kolaylaştırmışlar ve gerek buldukları bölgede ve gerekse Hindistan gibi başka bölgelerde bulunan gayrimüslimlerden pek çok kişinin Müslüman olmasına vesile olmuşlardır. Bölgede etkin olan bazı radikal görüşlere karşı ciddi bir duruş sergileyen Kerrâmîler, özellikle Mu'tezile, Şîa ve İsmâîlîlik gibi akımların yanı sıra, hadis taraftarlarının aşırı yaklaşımlarına da karşı çıkmışlardır. Bu karşı duruşlarında dikkate değer olan, Ehl-i Sünnet ile beraber hareket ederek ortak bir cephede yer almış olmalarıdır.¹³⁷

Kerrâmiyye mezhebi mensupları, kendi itikadî fikirlerini ve düşünce sistemlerini yaymak ve topluma benimsetmek amacıyla, çeşitli şehirlerde hankâh olarak adlandırılan tasavvufî eğitim ve ibadet merkezleri kurmuşlardır.¹³⁸ Hankâhlar, İslâm dünyasında bir yandan tasavvuf geleneğinde tekke ve zaviyelerin gelişimine öncülük ederken diğer yandan farklı İslâmî ekollerin eğitim kurumlarına ilham kaynağı olmuştur. Özellikle Hanefî, Eş'arî ve Hanbelî mezheplerinin kurduğu medreseler, hankâhların yapılanmasından önemli ölçüde etkilenmiştir.¹³⁹

¹³⁵ Kutlu, "Kerrâmiyye", 25/294.

¹³⁶ Kutlu, "Kerrâmiyye", 25/294.

¹³⁷ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, 319.

¹³⁸ Bk. Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 179, 238; Keyani, *Hankahlar Tarihi*, 163.

¹³⁹ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, 319.

Kerrâmiyye'nin ortaya çıktığı Horasan bölgesi, hem Abbâsîlerin hem de diğer İslâmî güçlerin merkezî öneme sahip olduğu, aynı zamanda dinî düşünce açısından çok çeşitli ve zengin entelektüel birikime sahip olan bir bölgedir. Kerrâmîler, bu coğrafyanın sunduğu imkânlar dahilinde gelişmiş ve bu bölgedeki zühd hareketleriyle paralel olarak etkilerini artırmışlardır.

Özellikle Hâricîlerin bölgedeki tekfirci yaklaşımlarına karşı daha kapsayıcı bir iman anlayışı sunan Kerrâmiyye mezhebi, hızlı bir şekilde yayılarak bölgenin İslâmlaşma sürecinde önemli bir etki yaratmıştır. Ancak Kerrâmiyye'nin bu hızlı yayılışı, diğer mezhep mensupları ve siyasi otoriteler tarafından zaman zaman tehdit olarak algılanmış, bu da çeşitli çatışmalara yol açmıştır. Özellikle Hanefîler ve Şâfiîler ile yaşanan fikrî ve bazen fiziksel çatışmalar, mezhebin zaman içinde gücünü kaybetmesine neden olmuştur.

Sonuç

Muhammed b. Kerrâm'ın fikirleri etrafında hicrî üçüncü asrın sonlarında Horasan ve Mâverâünnehir'de ortaya çıkan Kerrâmîler, itikadî ve fikhî görüşleri nedeniyle farklı isimlerle kimi çevrelerce bir mezhebin alt kolu, kimilerince de bağımsız bir mezhep olarak ele alınmıştır. Çok sayıda âlim yetiştiren ve geniş bir taraftar kitlesine kavuşan Kerrâmîler, başta Horasan ve Mâverâünnehir bölgeleri olmak üzere geniş bir coğrafyaya yayılmak suretiyle etkilerini güçlü bir şekilde hissettirmişlerdir.

Kerrâmiyye, özellikle iman tanımı, Allah'ın sıfatları ve nübüvvet anlayışı gibi konularda kendine özgü yaklaşımları nedeniyle dönemin diğer mezhep âlimleri tarafından sıklıkla eleştirilmiş olsa da İslâm düşüncesinin zenginleşmesine katkıda bulunmuştur. Kerrâmiyye'nin, imanı sadece dil ile ikrar olarak tanımlaması ve amelleri imandan ayrı tutması, özellikle yeni Müslüman olan topluluklar arasında İslâm'ın yayılmasını kolaylaştırmıştır.

Kerrâmiyye, bilhassa Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde kurdukları hankâhlar vasıtasıyla hem eğitim faaliyetlerini sürdürmüş hem de zühd hayatını teşvik etmişlerdir. Bu kurumlar, daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan tasavvufî tekke ve zaviyelere, ayrıca diğer

mezheplerin medreselerine örnek teşkil etmiştir. Bununla birlikte Kerrâmiyye'nin tarihsel süreçte yaşadığı zorluklar ve diğer mezheplerle yaşadığı çatışmalar, mezhebin zaman içinde etkisini yitirmesine neden olmuştur. Özellikle Gazneli Sultan Mahmud'un desteğini çekmesi ve Moğol istilası, mezhebin gerilemesinde önemli faktörler olmuştur.

Kerrâmiyye mezhebinin İslâm düşünce tarihindeki yerinin daha iyi kavranılabilmesi için daha fazla araştırmaya ihtiyaç duyulduğu anlaşılmaktadır. Özellikle mezhebin Mâverâünnehir bölgesindeki faaliyetleri ve bu bölgedeki diğer mezhepler ve kültürlerle etkileşimi hakkında daha fazla bilgiye ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca Kerrâmiyye'nin tasavvuf düşüncesine etkileri ve sonraki dönem İslâm düşüncesine katkılarının da derinlemesine incelenmesi de önem arz etmektedir.

Kerrâmiyye mezhebi, İslâm düşünce tarihinde özgün fikirleriyle öne çıkan, bölgesel İslâmlaşma sürecinde önemli rol oynayan, ancak zaman içinde etkisini yitiren bir hareket olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu mezhebin daha iyi anlaşılması, erken dönem İslâm düşüncesinin çeşitliliğini ve dinamizmini kavramak açısından büyük önem taşımaktadır.

Kerrâmîler, her ne kadar zaman içinde etkinliğini yitirmiş ve Moğol istilasıyla birlikte tarih sahnesinden çekilmiş olsa da, İslâm'ın yayılmasına, eğitim kurumlarının gelişimine ve İslâm düşüncesinin zenginleşmesine önemli katkılar sağlamıştır. Netice itibariyle İslâm düşünce geleneğinin zengin çeşitliliğini ve canlılığını yansıtan tartışmaların bir örneği olarak Kerrâmiyye mezhebinin özel bir öneme sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça

Abdülcebâr, Kâdî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Alimoğlu Sürmeli, Zeynep. *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.

Alimoğlu Sürmeli, Zeynep. "Nisabur'da Etkili Olmuş Kerâmî Şahsiyetler". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/3 (2017), 53-70.

- Alimoğlu Sürmeli, Zeynep. "Sünnî Makâlât Eserlerinde Kerrâmiyye'nin Tasnifi Meselesi". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/2 (Güz 2019), 403-440. <https://doi.org/10.18403/emakalat.648163>
- Aydın, Salih. "Ebû Hanîfe'nın En Kapsamlı Yorumu: Kerrâmîye". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 131-148.
- Bağdadî, Abdülkahir. *el-Fark Beyne'l-Fırak: Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: DİB Yayınları, 9. Basım, 2018.
- Bağdadî, Abdülkahir. *Usûlu'd-Dîn*. thk. Ahmed Şemsuddîn. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Doğan, Hüseyin. *Horasan ve Maverâünnehir'de Ilımlı Bir İslâm Politikası: Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Doğan, Hüseyin. "Muhammed B. Kerrâm ve Tasavvufî Düşüncesinin Temelleri". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (Temmuz 2019), 1-24. <https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.562438>
- Durguti, Abdylkader. *Kerrâmîler Horasan Hanefileri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023.
- Durguti, Abdylkader. "Muhammed B. Kerrâm ve Taraftarlarına Ait Eserlerin Genel Bir Tahlili". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/1 (Haziran 2019), 112-146. <https://doi.org/10.18403/emakalat.562282>
- Ebû Temmâm. "Bâbü'ş-Şeytân". *Kitâbü'ş-Şecera*. nşr. W. Madelung - Paul E. Walker. Leiden: Brill, 1998.
- Ebu'l-Meâlî. *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*. çev. Yahya el-Haşşâb. Kahire: y.y., 1957.
- Edis, Mustafa Salih. *Kerrâmî Zühd Hareketi*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Edis, Mustafa Salih. "Kerrâmiyye'nin Kelâmî ve Fikhî Meselelere Yaklaşımı". *Journal of Analytic Divinity* 3/2 (2019), 1-23. <https://doi.org/10.46595/jad.631943>

- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.
- Hakîm es-Semerkindî. *es-Sevâdü'l-Â'zam*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013.
- Hakîm es-Semerkindî, Ebu'l-Kasım. *Kelime Anlamlı ve Açıklamalı es-Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*. çev. Talha Alp. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2007.
- İbn Asâkîr, Ebî'l-Kâsım Ali b. el-Hasen. *Târîhu Medînet-i Dımaşk*. thk. Ömer b. Gurame. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1997.
- İbn Dâî er-Râzî, Seyyid Murtezâ b. Dâî Hasenî. *Tabsîrâtu'l-Avâm fî Marifeti Mekâlâti'l-Enâm*. y.y.: İntişârâtı Esâtir, 1945.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâuddîn Ahmed. *Lisânu'l-Mîzân*. thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. Beyrut: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hazm. *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbn Teymiyye, Şeyhu'l-İslâm. *el-İman*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 5. Basım, 1996.
- İbn Teymiyye, Şeyhu'l-İslâm Ahmed b. Abdü'l-Halim. *el-İmanü'l-evsat*. thk. Ebu Yahya Ebu Sin. Riyad: Daru Tayyibe, 1422.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *Telbîsü İblîs*. Beyrut: y.y., 1992.
- İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer. *et-Tebîr fî'd-dîn*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Karadaş, Çağfer. "Kerrâmiye ve İtikâdı". *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 5/2 (2007), 41-62. <https://doi.org/10.18317/kader.21313>
- Karadaş, Çağfer. "Semerkand Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik". *Usûl: İslâm Araştırmaları* 6 (2006), 57-100.
- Keyani, Muhsin. *Hankahlar Tarihi*. çev. Süleyman Gökbulut - Ali Ertuğrul. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.

- Kutlu, Sönmez. "Kerrâmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/294-296. Ankara: TDV Yayınları, 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kerramiyye>
- Kutlu, Sönmez. "Muhammed b. Kerrâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/546-547. Ankara: TDV Yayınları, 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhammed-b-kerram>
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: TDV Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Louis, Massignon. *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*. çev. Mehmed Ali Ayni. İstanbul: Ataç Yayınları, 2006.
- Makdisî, Muhammed b. Ahmed b. Abdilhâdî. *Ahsenü't-Tekâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*. Kahire: Mektebetü Medbûli, 1991.
- Makdisî, Mutahhir b. Tâhir. *Kitâbu'l-Bedve't-Tarih*. y.y.: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, t.y.
- Malamud, Margaret. "Ortaçağ Horasanında Sapkın bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi". çev. Hüseyin Doğan. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 533-552.
- Malatî, Ebü'l-Hüseyin. *et-Tenbîh ve'r-Red 'alâ Ehli'l Ehvâ ve'l-Bida*. thk. M. Zahid el-Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2007.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitabü't-Tevhid / Açıklamalı Tercüme*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 14. Basım, 2019.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebssiratü'l-Edille*. thk. Claude Salame. Dımaşk: y.y., 1990.
- Pezdevî, Ebü'l Yüsr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Pezdevî, Ebü'l Yüsr Muhammed. *Usûlü'd-Dîn*. thk. H. Peter Lins. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2003.
- Râzî, Fahreddin. *İ'tikâdâtü Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*. thk. Ali Sâmî en-Neşşâr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982.
- Seksekî, Abbâs b. Mansûr. *el-Burhân fî ma'rifeti akaidi ehli'l-edyân*. thk. Bessam Ali. Ürdün: Mektebetü'l-Menar, 2. Basım, 1997.

- Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî. Haydarâbâd, 1966.
- Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî. *el-Ensâb*. thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cenân, 1988.
- Subkî, Takiyyuddîn Ahmed. *Tabakâtu's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Şehristânî. *el-Milel ve'n-Nihal*. çev. Mustafa Öz. haz. Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Litera Yayıncılık, 4. Basım, 2017.
- Teftâzânî, Sa'deddîn. *El-Makâsîd Kelâm İlminin Maksatları*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2010.
- Tözlüyurt, Mehmet. "Ebü'l-Mu'în En-Nesefî'ye Göre Kerrâmîyye Ekolü ve Görüşleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14/76 (2021), 813-824.
- Uludağ, Süleyman. "Hankah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/42-43. İstanbul: TDV Yayınları, 1997. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hankah>
- Usta, Aydın. *İlk Müslüman Türk Devleti Sâmânîler (874-1005)*. İstanbul: Selenge Yayınları, 2023.
- Ya'kûb Bin Abdüllatîf. *İslâm Mezhepleri ve Kelâmı*. haz. Halil İbrahim Bulut-Nurettin Gemici- Ramazan Tarik. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Yaltkaya, Mehmet Şerafeddin. "Kerramiler". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/11 (1929), 1-15.
- Yemenî, Ebû Muhammed. *Akâidü's-Selâse ve Seb'in Fırka*. thk. Muhammed b. Abdillâh el-Ğâmidî. Medine: Mektebetü'l- Ulûm ve'l-Hikem, 2001.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*. thk. Ali Muhammed Muavvez - Adil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Zysow, Aron. "Two Unrecognized Karrami Texts". *Journal of The American Oriental Society*.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2024, 24: 190-227

**Ehl-i Sünnet Akîdesi ve İtikadî Mezhepler Bağlamında Ali el-*Ḳārî*'nin
Ḍav'ü'l-me'âlî fî şerhi Bed'i'l-emâlî Adlı Eseri**

Zeynep Alimoğlu SÜRMEĻİ

Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı

Assistant Professor, Fırat University, Faculty of Theology,

Department of the History of Islamic Sects

Elazığ / Turkey

zasurmeli@firat.edu.tr

orcid.org/[0000-0003-0101-1812](https://orcid.org/0000-0003-0101-1812)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 5 Temmuz / July 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 5 Eylül / September 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 24 **Sayfa /Page:** 190-227.

Atıf / Cite as: Alimoğlu Sürmeli, Zeynep. "Ehl-i Sünnet Akîdesi ve İtikadî Mezhepler Bağlamında Ali el-*Ḳārî*'nin *Ḍav'ü'l-me'âlî fî şerhi Bed'i'l-emâlî* Adlı Eseri [‘Alī al-*Ḳārī*'s Work *Ḍaw'al-Ma'ālī fī Sharḥ Bad'al-Amālī* in the Context of Sunnī Creed and Theological Schools]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 24 (December 2024): 190-227.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1546801>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

'Ali al-Ķārī's Work *Ķaw'al-Ma'ālī fī ŧarħ Bad'al-Amālī* in the Context of Sunnī Creed and Theological Schools

Abstract

In the tradition of Islamic scholarship, commentaries (sharh) hold a significant place. Although various scholarly debates have influenced the emergence of the commentary-writing tradition, it is generally viewed as a reflection of intellectual and scholarly rigidity. Nevertheless, commentary works have also yielded certain effects and results. One such result is that commentaries, often written about concise texts, have centered on the approach of a particular school of thought, elaborating on topics in detail. This quality made these works highly valued within relevant circles and instrumental in educational activities. One such work, which is held in great esteem and has been the subject of many commentaries, is the poem *al-Amali* by Ali b. Osman b. Muhammad al-Ushi (d. 575/1179). *al-Amali* was accepted for many years as a formulation of Sunni creed and was taught in madrasas. The focus of our article is one of the leading commentaries on *al-Amali*, specifically the work titled *Ķaw'al-Ma'ālī fī ŧarħ Bad'al-Amali*, written by Ali b. Muhammad Nur al-Din al-Harawi al-Qari (d. 1014/1605). As far as can be determined, the work *Ķaw'al-Ma'ālī* has not been examined from the perspective of Islamic sects, nor has Ali al-Qari's interpretation of the tradition through his commentary on *al-Amali* been studied. Therefore, it is believed that this study will contribute to the literature. This article aims to examine the defense of Sunni creed in *Ķaw'al-Ma'ālī fī* by Ali al-Qari, a Hanafi jurist, and his references to groups that oppose Sunni thought. Additionally, it seeks to shed light on Ali al-Qari's approach to controversial issues among Sunni sects. In this way, an attempt will be made to clarify Ali al-Qari's approach to Sunni theological schools, affirming his unmistakable Hanafi identity. In this study, Ali al-Qari's references to the Sunni schools of jurisprudence and theology, as well as to the prominent figures of these schools, in *Ķaw'al-Ma'ālī* are examined, with the aim of identifying his views on topics such as tawhid (monotheism), prophethood, and belief in the afterlife. Through this, an effort is made to clarify Ali al-Qari's position within the tradition. In addition, the study also focuses on his statements regarding groups known for holding views contrary to Sunni beliefs, along with his approach to these groups. The study uses the edition of *Ķaw'al-Ma'ālī* prepared by Mahir Edib Habbush, based on three different manuscript copies. Furthermore, it utilizes

Mir'at al-Aqaid, the Ottoman Turkish translation of *Daw' al-Ma'ali* made by Hüseyin Hüsnü Efendi during the reign of Abdul Hamid II. In this way, the two works are compared on significant points to verify whether obscure expressions have been accurately understood. Ali al-Qari generally does not deviate from the framework outlined by al-Ushi in his commentary. Although a Hanafi approach is predominant in the commentary, the commentator attempts to reconcile the views of Sunni sects by interpreting issues of contention among Sunni groups as secondary matters and the differing interpretations on these issues as linguistic or notional variations. Nonetheless, it can be observed that Ali al-Qari does not refrain from expressing his own preferences on contentious topics. With his stance on the interpretation of ambiguous (*mutashabih*) verses, he aligns with the approach of the early scholars (*Salaf*). However, due to their views on the createdness of the Qur'an, he excludes the Hanbalis from the category of *Ahl al-Haqq* (the people of truth). Additionally, he favors the Maturidi interpretation on the issue of active attributes and the relationship between creation (*takwin*) and the created (*mukawwan*). Although Ali al-Qari, the commentator, does not mention the Maturidi theologians on the topic of *tawhid*, his primary target for criticism in this matter is the *Mu'tazila*, which he addresses mostly through the perspectives of early scholars (*Salaf*) and *Ash'ari* theologians. The work also mentions groups such as the *Jahmiyya*, *Karramiyya*, *Kharijites*, and *Shia* as groups that oppose Sunni thought on various issues. However, his criticisms of these groups are overshadowed by his critique of the *Mu'tazila*. While Ali al-Qari generally exhibits a traditionalist stance in *Daw' al-Ma'ali*, the work is not a defense of the views of any single Sunni sect.

Keywords: History of Islamic Sects, *Ahl al-Sunna*, *al-Amālī*, 'Alī al-Ķārī, *Ḍaw' al-Ma'ālī fī Sharḥ Bad' al-Amālī*.

Ehl-i Sünnet Akîdesi ve İtikadî Mezhepler Bağlamında Ali el-Ķārī'nin *Ḍaw' ü'l-me'âlî fî şerḥi Bed' i'l-emâlî* Adlı Eseri

Öz

İslam ilim geleneğinde şerhler, önemli bir yekûn tutmaktadır. Çeşitli ilmî tartışmaların şerh yazım geleneğinin doğmasındaki etkisi kabul edilmekle beraber şerh yazım geleneği, genellikle ilmî ve fikrî donukluğun yansıması olarak görülmüştür. Bununla beraber şerh çalışmaları, bazı etki ve sonuçlar da

doğurmuştur. Bu sonuçlardan biri ise genellikle muhtasar metinler hakkında kaleme alınan Őerhlerin bir mezhebin yaklaşımını merkeze alması ve konuları detaylandırması gibi nitelikleri nedeniyle ilgili çevrelerde büyük bir önem görerek öğrenim faaliyetlerinde kullanılmış olmasıdır. Kendisine büyük bir önem atfedilen ve hakkında pek çok Őerh çalışması yapılmış olan Ali b. Osman b. Muhammed el-ŪŐî'nin (öl. 575/1179) *el-Emâlî* adlı kasidesi sözünü etmiş olduğumuz eserlerden biridir. *el-Emâlî*, uzun yıllar Ehl-i sünnet akidesinin formülasyonu olarak kabul görmüş ve medreselerde okutulmuştur. Makalemizin konusu, *el-Emâlî*'nin önde gelen Őerhlerinden biri olup Ali b. Muhammed Nûruddîn el-Herevî el-Kârî (öl. 1014/1605) tarafından kaleme alınmış olan *Đav'ü'l-me'âlî fi Őerhi Bed'î'l-emâlî* adlı eserdir. Tespit edilebildiği kadarıyla *Đav'ü'l-me'âlî* adlı eser, İslam mezhepleri açısından incelemeye konu olmadığı gibi Ali el-Kârî'nin *el-Emâlî* Őerhi üzerinden geleneğe getirmiş olduğu yorum da incelenmemiştir. Bu nedenle yapılacak olan çalışmanın literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Bu makalede, Hanefî bir fakîh olan Ali el-Kârî'nin *Đav'ü'l-me'âlî* adlı eserinde Ehl-i sünnet akîdesine yönelik savunusu ve Ehl-i sünnet'e muhalif olan gruplar ile ilgili aktarımlarının incelenmesi amaçlanmıştır. Ayrıca Ali el-Kârî'nin Sünnî mezhepler arasında tartışma konusu olan ihtilafli meselelere yaklaşımının aydınlatılması hedeflenmiştir. Böylece Hanefî kimliği hususunda Őüphe olmayan Ali el-Kârî'nin Ehl-i sünnet kelimelerine yaklaşımı aydınlatılmaya çalışılmıştır. Araştırmada Ali el-Kârî'nin *Đav'ü'l-me'âlî* de Ehl-i sünnet'in fikhî ve kelimelerine ve bu ekollerin önde gelen temsilcilerine yönelik atıfları incelenerek tevhiğ, nübüvvet ve ahiret inancı konusundaki görüşleri tespit edilmeye ve böylece Ali el-Kârî'nin gelenek içerisindeki konumu aydınlatılmaya gayret edilmiştir. Bunun yanında bazı konularda, Ali el-Kârî'nin Ehl-i sünnet'e muhalif görüşleri ile temayüz eden gruplarla ilgili aktarımları ve söz konusu gruplara yaklaşımı da mercek altına alınmıştır. Araştırmada, Mâhir Edîb HabbûŐ'un üç ayrı yazma nüshayı esas alarak *Đav'ü'l-me'âlî*'yi tahkik ettiği çalışması kullanılmıştır. Ayrıca çalışmada, *Đav'ü'l-me'âlî*'nin II. Abdülhamit döneminde Hüseyin Hüsnü Efendi tarafından gerçekleştirilen *Mir'âtü'l-akâid* isimli Osmanlıca çevirisinden de yararlanılmıştır. Böylece önemli hususlarda iki eser karşılaştırılmış ve kapalı lafızların doğru anlaşılıp anlaşılmadığının kontrolü sağlanmıştır. Ali el-Kârî, Őerhinde ŪŐî'nin çizmiş olduğu genel çerçevenin dışına pek çıkmamaktadır. Őerhe genel olarak Hanefî bir yaklaşımın hâkim olduğu

söylenibilirse de Şârih, Sünnî fırkalar arasında ihtilaf konusu olan meseleleri, tâlî meseleler; bu meselelerdeki farklı yorumları ise lafzî veya itibarî farklılıklar olarak yorumlayarak Sünnî fırkaların görüşlerini telif etmeye çalışmaktadır. Bunun yanında Ali el-Ķârî'nin ihtilaflı konularda tercihini belirtmekten geri durmadığı görölmektedir. MüteŐabih ayetlerin te'viline yönelik tavrı ile selef âlimlerinin tutumunu sergileyen Ali el-Ķârî, *halku'l-kur'ân* konusundaki görüşleri nedeniyle Hanbelîleri, *Ehl-i hakk* kapsamı dışında tutmaktadır. Ayrıca o, fiilî sıfatlar konusu ile tekvîn-mükevven ilişkişi hususunda Mâtürîdîlerin yorumunu tercih etmektedir. Tevhîd konusunda Mâtürîdî mütekellimlerden söz etmeyen Şârih Ali el-Ķârî, bu konuda ana muhatabı olan Mu'tezile'ye yönelik eleştirilerini genellikle selef âlimleri ile EŞ'arî âlimler üzerinden yürütmektedir. Ayrıca eserde Cehmiyye, Kerrâmiyye, Havâric ve Şîa gibi grupları da muhtelif konularda Ehl-i sünnet'e muhalif olan gruplar olarak zikretmektedir. Ancak bu gruplara yönelik eleştirileri, Mu'tezile eleştirisinin gölgesinde kalmaktadır. Ali el-Ķârî'nin *Āaw 'ü'l-me 'âlî* adlı eserinde, genel itibarı ile gelenekçi bir tutum sergilediği söylenibilirse de eser, Sünnî fırkalardan tek bir fırkanın görüşlerinin savunusu mahiyetinde değildir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Ehl-i sünnet, *el-Emâlî*, Ali el-Ķârî, *Āaw 'ü'l-me 'âlî fi ŐerĶi Bed 'i'l-emâlî*.

Giriş

Ali b. Muhammed Nûruddîn el-Herevî el-Ķârî (öl. 1014/1605),¹ Hanefî bir fakîh olup devrinin önde gelen âlimleri arasında zikredilmektedir. Ali el-Ķârî, tefsir, fıkıh ve hadis gibi İslami ilimlerde uzmanlaşmış bir Şahsiyettir. Ölüm tarihi konusunda netlik yoktur. 1001/1592, 1014/1605 ve 1023/1614 yılı gibi farklı tarihler

¹ Bk. Ebû Ahmed Muhammed Emân Ali Câmî, *es-Sifâtü'l-ilâhiyye fi'l-kitâbi ve's-sünneti'l-nebeviyye fi Āaw 'i'l-işbât ve't-tenzîh* (Medine: el-Meclisü'l-İlmiyye, 1408), 205; İbn Abdilkâdir 'Alevî, *el-Mevsü 'atü't-târihiyye* (ed-Dürerü's-Sünniyye, 1433), 8/98.

zikredilmektedir.² Ali el-Kārî, oldukça üretken bir yazar olup günümüzde dahi Hanefî çevrelerde popüleritesini koruyan bir isimdir. Bu üretkenliğine rağmen hiçbir otobiyografik metin bırakmamış, Herat'tan göç ederek Mekke'ye yerleşmiş ve eserlerini Farsça yerine Arapça kaleme almayı tercih etmiştir.³ Onun eserleri ile ilgili dikkate alınması gereken hususlardan biri de eserlerini bürokrasinin gölgesinde kaleme almaması; geçimini serbest bir hattât olarak sağlamasıdır. Ali el-Kārî, Osmanlı hilafet merkezinden mekânsal uzaklığının yanında siyasilere de mesafeli durmuştur. Bu nedenle temsil etmiş olduğu dinî kültür, bir bakıma Mekke ilim çevresinin bakış açısını yansıtmaktadır.⁴

Ali el-Kārî'nin yaşadığı dönem, Osmanlı topraklarına Safevîlerin saldırılarını yoğunlaştırdığı döneme denk gelmektedir. 16. yüzyıl süresince yaşanan Safevî-Osmanlı mücadelelerinin bölge halkını zor durumda bıraktığı anlaşılmaktadır. Safevîlerin bölgeye saldırıları neticesinde Ehl-i sünnet'e ait medreselerin tahrip edildiği, halkın çeşitli baskı ve zulümlere maruz bırakılması nedeniyle bölgeden göçlerin yaşandığı nakledilmektedir.⁵ Ali el-Kārî, böylesi bir sosyo-politik ortamda bölgeden göç etmiştir. Osmanlı devleti ve tebaâsı açısından Safevîlerin her anlamda tehdit unsuru olarak görülmesi; bu tehdidi bertaraf etmeye yönelik birtakım dinî aksiyonlar alınması sonucunu doğurmuştur. Ali el-Kārî, Sünnet akidenin güçlü bir şekilde ön plana çıkarıldığı böylesi bir

² Herat'ta doğan Ali el-Kārî, pek çok ilim dalında çeşitli eserler telif etmiştir. Mekke'de ikamet etmiş ve orada vefat etmiştir. Bk. Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Zirikî, *el-'Alâm* (Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2002), 5/12-13, 4/310; Ebu Bekir Muhammed Zekeriyya, *eş-Şirk fi'l-kadîm ve'l-hadîs* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000), 2/546.

³ Abdullah Mirdâd Ebü'l-Hayr, *el-Muhtasar min Kitâbi neşri'n-nûr ve'z-zehâr fî terâcîmi efâzil-i Mekke*, thk. Muhammed Saîd el-'Âmûdî - Ahmed Alî (Cidde: 'Âlemü'l-ma'rife, 1986), 365-368.

⁴ Patrick Franke, "The Ego of the Mullah: Strategies of Self-Representation in the Works of the Meccan Scholar 'Alî al-Qārî (d. 1606)", *Many Ways of Speaking About the Self*, ed. Ralf Elger - Köse (Wiesbaden, 2010), 180.

⁵ Kutbuddîn Mekkî, *İ'lâmu'l-Ulemâi'l-A'lâm bi-Binâi'l-Mescidi'l-Harâm* (Riyad: 1987, ts.), 185.

süreçte Ehl-i sünnet'in en önemli temsilcilerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Makalenin konusu olan *Ḍaw' ü'l-me'âlî fi şerḥi Bed' i'l-emâlî* adlı şerh çalışması, *Bed' ü'l-emâlî*'nin kaleme alınmasından yaklaşık dört asır sonra kaleme alınmıştır. *Emâlî* üzerine önceki dönemde yazılmış şerhler bulunmakla beraber bulunduğu bölgedeki nüfuzu düşünüldüğünde Ali el-Ķārī'nin Sünnî akideyi yeniden yorumlamayı veya güçlü bir şekilde yeniden ifade etmeyi gerekli görmüş olması kuvvetle muhtemeldir.

Söz konusu dönemde Ali el-Ķārī'nin ikamet etmekte olduğu Mekke, Osmanlı idaresine tabi olmuş durumdadır. Mekke şerifleri, I. Selim'in Mısır'ı fethini müteakiben Osmanlı idaresini tanımış ve Osmanlı'ya karşı sorumlu olmuş; Mekke emirliği mali ve idari işler bakımından Mısır beylerbeyliğine bağlanmıştır. Ali el-Ķārī'nin yaşam dilimine denk gelen II. Numey ve oğlu Hasan'ın emirliği döneminde, şeriflik görevi hususunda bazı mücadeleler yaşanmış olsa da özellikle Hasan b. Numey döneminde şehirde büyük oranda sosyal düzen sağlanmıştır. 16. yüzyılın ikinci yarısında Mekke'de dinî hayat bakımından önemli gelişmelerin yaşandığı söylenebilir. Bu dönemde inşa edilen Süleymaniye medreselerinde dört mezhep üzere eğitim vermeye ve hac görevi için bölgeye gelenlerin hac mevsimi bittikten sonra da şehirde kalmalarına izin vermeye başlanmıştır.⁶ Muhtemelen Ali el-Ķārī, bu uygulamanın hayata geçirilmeye başlandığı dönemde Mekke'de daimî olarak kalmaya başlamıştır.

Ali el-Ķārī, Ebü'l-Hasan el-Bekrî (öl. 952/1545), Zekeriyya el-Hüseynî, İbn Hacer el-Heytemî (öl. 974/1567), Zekeriyya el-Ensârî'nin (ö. 926/1520) öğrencisi Ahmed el-Mısırî, Abdullah el-Sindî (öl. 993/1585) ve Kutbuddîn el-Mekkî (öl. 990/1582) gibi isimlerden ders almıştır.⁷ Hocalarından Kutbuddîn el-Mekkî, 975/1567 yılında Mekke müftüsü ve

⁶ Tuğba Aydeniz, *Osmanlı Devleti'nde Mekke'nin Yönetimi (1571-1617)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010), 28-45; Attallah Alrawashdeh, *XVII. Yüzyılda Mekke Şerifleri ve Osmanlı Devleti* (İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024), 17-18.

⁷ Ebü'l-Hayr, *el-Muhtasar min Kitâbi neşri'n-nûr ve'z-zehîr fi terâcimi efâzil-i Mekke*, 365-366.

kadısı olarak görevlendirilmiş olup şehirdeki Süleymaniye Medresesi'ne tayin edilen ilk Hanefî müderristir.⁸ Bölgede şerif ailesine yakınlığı ile bilinen ve Şafîî olan Taberî ailesi de güçlüdür.⁹ Ailenin önde gelen isimlerinden olan Abdülkâdir b. Muhammed et-Taberî (öl. 1033/1624), 1018/1609 yılında Kâbe'nin imamlığına tayin edilmiş; 1033/1624 yılında Yemen Valisi Haydar Paşa tarafından Şafîî olması sebebiyle görevinden azledilmiştir.¹⁰ Bölgede meskûn olan Şafîîlerin nüfuzunun Hanefî ilim çevrelerinin etkinliği ve Osmanlı devletinin Hanefî-Mâtürîdîliği ön plana çıkarma girişimleri neticesinde zayıflamaya başladığı söylenebilir. Bu dönemde Hanefîler ile Şafîîler arasında bazı polemikler yaşandığı anlaşılmaktadır. Ali el-Kârî, *el-Kavlü'l-sedîd fi hulfi'l-va'id* isimli risalesinde Şafîîlerin vaide ilişkin görüşlerini eleştirmektedir.¹¹ Bu reddiyesi nedeni ile Şafîîlerin saldırısına uğrayan Ali el-Kârî muarızlarından Şeyhü'l-Haram Bedrüddîn Hasan ve Kadı Hüseyin el-Kafavî'nin himayesi ile kurtulabilmiştir.¹²

Kaynaklarda kendisine çok sayıda eser nispet edilen Ali el-Kârî'nin *Đav'ü'l-me'âlî fi şerhi Bed'î'l-emâlî* adlı eseri, Ali b. Osman b. Muhammed el-Ûşî'nin (öl. 575/1179) *el-Emâlî* adlı manzum eserinin en meşhur şerhlerinden biridir. Usûlü'd-dîne dair meşhur bir kaside olup altmışaltı beyitten müteşekkil olan Emâlî kasidesi, ilk beyitinde geçen terkîpten hareketle, *Bed'ü'l-emâlî* olarak adlandırılmıştır.¹³ Ancak her beytinin lam

⁸ Eymen Fuad Seyyîd, "Nehrevâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/547-548.

⁹ Franke, "The Ego of the Mullah : Strategies of Self- Representation in the Works of the Meccan Scholar 'Alî al-Qârî (d. 1606)", 186.

¹⁰ Musa Yıldız, "Abdülkâdir b. Muhammed et-Taberî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/312-313.

¹¹ *Mecmûu resâilî'l-allâme el-Molla Ali el-Kârî*, thk. Mâhir Edîb Habbûş - Muhammed Berekât vd. (İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 2016), 7/203-231.

¹² Franke, "The Ego of the Mullah : Strategies of Self- Representation in the Works of the Meccan Scholar 'Alî al-Qârî (d. 1606)", 191.

¹³ Bk. Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğıyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Darü Hicr, 1993), 2/583; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Şerafettin

ile bitmesi nedeniyle eser, *Kaşîdetü'l-lâmiyye fi't-tevhîd*, "yeḳâlü'l'abd..." şeklinde başlaması nedeniyle *Kaşîdetü yeḳâlü'l'abd* gibi farklı isimlerle de anılmıştır.¹⁴ Ali el-Kārī'nin şerhine vermiş olduğu isim, *Bed'ü'l-emâlî* şeklindeki kullanımını tercih ettiğini göstermektedir. *el-Emâlî'* de sırasıyla tevhid, nübüvvet ve ahiret konuları ele alınmaktadır. Ancak eserde temel inanç esaslarının yanında dört halifenin fazilet sıralaması, Hz. Aişe'nin bazı hususlarda Hz. Fatıma'ya üstünlüğü, Yezid'e lanet edilmemesi gibi konular da yer almaktadır. Kaside, nâzımın tevhide ilişkin kaleme almış olduğu metnin ezberlenmesi tavsiyesi ve kendisine dua edilmesi talebi ile sona ermektedir.

Ali b. Osman el-Ûşî Selçuklular, Osmanlılar ve modern dönemde Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin yayılması ve yaşatılmasına önemli katkılar sunmuş bir âlimdir.¹⁵ Ûşî'nin sözünü etmiş olduğumuz eseri, seciyeli yapısı ile kulağa hitap edici ve akılda kalıcı özelliği nedeniyle uzun yıllar Ehl-i sünnet akidesinin özeti olarak büyük önem görmüştür. Esere atfedilen önem ve eserin yaygın kullanımının göstergelerinden biri de eser üzerine kaleme alınan şerhler¹⁶ olmuştur. Eser gerek muhtelif şerhler

Yalıtıkaya-Rıfat Bilge (İstanbul, 1941), 2/350; Ali b. Muhammed Nûruddîn el-Herevî el-Molla Kārî, *Ḍaw'ü'l-me'ālī fi şerḥi Bed'ü'l-emâlî*, thk. Mâhir Edîb Habbûş (İstanbul: Dâri'l-Lübâb, ts.), 13-16, 52, 81; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Leiden: E. J. Brill, 1937), Erster Supplementband/764.

¹⁴ Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Erster Supplementband/764.

¹⁵ Sönmez Kutlu, "Ebû Muhammed Ali b. Osman b. Muhamed b. Süleyman el-Ûşî el-Fergânî'nin (ö. 569/1174) Hanefî-Mâtürîdî Kültür Çevresi", *Uluslararası Ali b. Osman el-Ûşî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Ferhat Gökçe, 2018, 141.

¹⁶ Önde gelen şerhlerden bazıları şunlardır: *Matla'u'l-mişâl fi'l-'akâidi'l-İslâmiyye, Dercü'l-me'ālī fi şerḥi Bed'ü'l-emâlî, Neḫsü'r-riyâd li i'dâmi'l-emrâd', el-le'âlî fi şerḥi Bed'ü'l-emâlî*. Bk. Ali b. Muhammed Nûruddîn el-Herevî el-Molla Kārî, *Ḍaw'ü'l-me'ālī*, thk. Mâhir Edîb Habbûş (İstanbul: Dâri'l-Lübâb, ts.), 8-9; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 2/350. Diğer şerhler ve ismi zikredilen şerhlerin şârihleri hakkında bk. Molla Kārî, *Ḍaw'ü'l-me'ālī*, 8-9; M. Sait Özevarlı, "el-Emâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/73-74.

gerekse tercümeleler ile Türkçeye de kazandırılmıştır.¹⁷ Ali el-Ēârî'nin *Ēav'ü'l-me'âlî* adlı eserinin daha önce incelenmemiş Türkçe bir tercümesi bulunmaktadır. Bu çeviri, II. Abdülhamit döneminde Hüseyin Hüsnü Efendi¹⁸ tarafından gerçekteştirilen Osmanlıca çeviridir. Hüseyin Hüsnü Efendi, kasidenin nazmını kendisinin çevirdiğini, Ali el-Ēârî'nin *Ēav'ü'l-me'âlî* adlı şerhini de çeviriye ekleyerek 1301/1884 yılında başladığı çalışmasını aynı yıl tamamladığını ve eserine *Mir'âtü'l-akâid* ismini verdiğini belirtmektedir.¹⁹ Çalışmamızda, Arapça nüshayı esas almakla beraber Türkçe çeviriden de önemli hususlarda karşılaştırma yaparak

¹⁷ Detaylı bilgi için bk. Özevarlı, "el-Emâlî", 11/74-75.

¹⁸ Mukaddime kısmında, Hüseyin Hüsnü b. Süleyman'ın nazmen kasideyi çevirdiği bilgisi yer almaktadır. Yapılan tahkik neticesinde eserin mütercimi olan ve kapak kısmında *Siroz Müdde-i Umumi Muavini Sâbık Hüsnü* şeklinde zikredilen şahsın son dönem Osmanlı hukukçularından olan ve kısa bir süre şeyhülislam olarak da görev yapmış Hüseyin Hüsnü Efendi olduğu kanaati hâsıl olmuştur. Çeviriyi yaptığını belirttiği tarih, Bursa kadılığına yükseltilmeden önce mûsile-i Süleymâniyye derecesine sahip olduğu dönem olabilir. Hüsnü Efendi, Diyarbakırlı müelliflerden Molla Çelebî'nin torunudur. Bk. Mehmet Tahir Efendi Bursalı, *Osmanlı Müellifleri 1299-1915* (İstanbul: Meral Yayınları, ts.), 1/336; Mehmet İpşirli, "Hüseyin Hüsnü Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 18/552-553; Hüsamettin Erdem, "Hüseyin Hüsnü", *Tanzimat'tan Günümüze Ahlakî ve Edebî Düşünce Temsilcileri*, ed. Süleyman Hayri Bolay (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2015), 3308.

¹⁹ Hüseyin Hüsnü Efendi, 1301/1884 senesi Şevval ayında başladığı çevirisini aynı yılın Zilkade ayında bitirdiğini belirtmektedir. Bk. Sirâcuddîn Ali b. Osmân el-Fergânî el-Ūřî, *Mir'âtü'l-akâid*, çev. Hüseyin Hüsnü Efendi (İstanbul: Şirket-i Mürettebiyye Matbaası, 1304), 4-5, 192. (İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı: Osman Ergin Kitapları, no. 1965); Abdullah Demir, Türkiye kütüphanelerinde bulunan eserlere dair hazırlamış olduğu dokümanda esere değinmekte; Arpaguř ise *Emâlî*'nin Türkçe tercümeleleri bağlamında esere işaret etmektedir. Bk. Abdullah Demir, "Türkiye Kütüphanelerindeki Kelamla İlgili Eserler", ts.; Hatice Kelpetin Arpaguř, "Osmanlı Geleneksel İslâm'ının Temel Kaynakları: İlmihâl ve Akâid Eserleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016), 344.

yararlanacağız. *Ḍaw'ū'l-me'âlī* ile ilgili Muhammed el-Ġazzī tarafından kaleme alınmış *Tuhfetü'l-e'âlī* isminde bir de haşiye bulunmaktadır.²⁰

Ali el-Kārī, kaleme almış olduğu şerhte birçok şerhten yararlanmış görünmektedir. Şârihlerin ismini genellikle zikretmeden *şerhlerden biri*, *bazı şerhlerde*, *Hanefî bir şârih* gibi ifadeler kullanmayı tercih etmektedir.²¹ Ancak eserin muhtelif yerlerinde İbn Cemâa²² ile el-Kudsî²³ isminde iki şârihten söz etmektedir. Kendisinden sıklıkla söz ettiği İbn Cemâa, 8/14. asrın ikinci yarısı ile 9/15. asrın başlarında yaşamış olan Şâfiî fakîh Muhammed b. Ebû Bekir el-Hamevî (öl. 819/1416) olmalıdır. Çünkü açıkça hem *Şerḥu Cem'î'l-Cevâmî* adlı eserini ismen zikretmekte²⁴ hem de Ūşî'nin şârihlerinden biri olarak sık sık İbn Cemâa'ye atıfta bulunmaktadır. Eserinde en çok bahsettiği isim olan İbn Cemâa'nın Ūşî'nin kasidesindeki bazı ibareleri yorumlayış tarzına sıklıkla referansta bulunması,²⁵ İbn Cemâa'nın ismen zikretmediği *Dercü'l-me'âlī fī şerḥi Bed'î'l-emâlī* adlı şerhinden yararlandığını göstermektedir. *eş-Şârih el-Kudsî* olarak zikrettiği kişinin ise kim olduğu tespit edilememiştir.²⁶ Gökhan Demir, Kudsî mahlaslı bir şarihten söz etmektedir. Ona göre bu şahıs, *Şerh-i Kasîde-i*

²⁰ Karadaş, eserin yazarı bilgisini vermemekte ancak 1318 tarihli İstanbul baskısından söz etmektedir. Krş. Çağfer Karadaş, "Ali el-Kârî'nin Hayatı, Selef Akidesine Dönüş Çabası ve Eserleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993), 293.

²¹ Molla Kârî, *Ḍaw'ū'l-me'âlī*, 20, 47, 66, 72, 75, 77, 85, 95.

²² Pek çok yerde ismi geçen İbn Cemâa ile ilgili bazı referanslar için bk. Molla Kârî, *Ḍaw'ū'l-me'âlī*, 23, 32, 35, 36, 39, 41, 54, 57, 59, 67, 68, 71, 75, 79, 91.

²³ Geçtiği yerler için bk. Molla Kârî, *Ḍaw'ū'l-me'âlī*, 42, 49, 53, 57, 62, 73, 74, 75, 88.

²⁴ Birçok yerde İbn Cemâa'nın şerhinden söz etmesine rağmen eserin ismini vermemektedir. Ancak sadece bir yerde başka bir eserin ismini zikretmektedir. İlgili yer için bk. Molla Kârî, *Ḍaw'ū'l-me'âlī*, 39. Muhammed b. Ebû Bekir el-Hamevî İbn Cemâa hakkında geniş bilgi için bk. Cengiz Kallek, "İbn Cemâa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/394-395.

²⁵ Genellikle İbn Cemâa'nın görüşünü kendi görüşünü destekleme sadedinde zikreden Ali el-Kârî, mukallidin imanı konusunda İbn Cemâa'nın aktarımının yerinde olmadığını söyler. Bk. Molla Kârî, *Ḍaw'ū'l-me'âlī*, 66.

²⁶ Demir'in sözünü etmiş olduğu Kudsî ve *Emâlî* şerhi hakkında detaylı bilgi için bk. Gökhan Demir, "Kudsî'nin Şerh-i Kasîde-i Emâlî Adlı Eseri", *Amasya İlahiyat Dergisi* 9 (2017), 327-328.

Emâlî' nin müellifi olup III. Selim devrinde (1789-1807) yaşayan Seyyid Mehmed Cârullâh eş-Őâzelîyyü'l-Halvetîyyü'l-Kudsî'dir (öl. 1219/1804). Ancak, Ali el-Ķārî'nin vefat tarihini dikkate aldığımızda Demir'in sözünü etmiş olduğu Şahıs ile Ali el-Ķārî'nin atıfta bulunduğu Kudsî'nin farklı Őahıslar olabileceği ihtimali gündeme gelmektedir.

Ali el-Ķārî, *Āav'ü'l-me'âlî'* de baŐta İbn Cemâa olmak üzere önceki Őârihlerin yorumlarına kendi görüşlerini desteklemek için yer vermektedir. Ancak bazı hususlarda Őârihlerin yorumlarını eleŐtirmekte ve yanlış düşündüklerini dile getirmektedir. Örneđin Tevhid bahsinde, Allah'ın yaratma sıfatının EŐ'arîlerin hilafına kadîm olduğuna inandıklarını dile getiren Ali el-Ķārî, bu hususta isim vermeden *Bed'ü'l-emâlî'* nin baŐka bir Őârihini eleŐtirmektedir. EleŐtirisinden anlaŐıldığı kadarıyla bu Őahıs, ŪŐî'nin kasidesinin ilgili yerini konuya vakıf olmaması nedeniyle yanlış yorumlamıŐ ve Allah'ın yaratıkları yaratmadan evvel hâlık olmadığını söyleyenin kâfir olduğunu dile getirmiŐtir.²⁷ Őârihlerden bir diğerini ise Peygamberi öldüren kimsenin imanının sahih olmayacağı ve tevbesinin kabul edilmeyeceği görüşünü benimsemesi nedeniyle eleŐtirmiş ve bu görüşünün dayanaksız olduğunu belirtmiŐtir.²⁸

Ali el-Ķārî, bazı nüshalarda ziyade olan iki beyitten söz etmekte ve kasîdenin sonunda anlamsal olarak birbirine çok yakın olan iki beyitle beraber 69 beyit olarak *Emâlî'* yi Őerh etmektedir. O, *Āav'ü'l-me'âlî* adlı eserinde önce kasidenin beyitlerinin gramer analizini yapmakta, akabinde çoğunlukla konuya iliŐkin ayetler, bazen de hadisler eŐliđinde beyitlerin açıklamasını yapmaktadır. Őârih, Nâzım'ın (ŪŐî'nin) görüşlerinin açıklanması bâbında gerek İslam bünyesindeki gerekse İslam dışındaki inançlara çeŐitli eleŐtiriler getirmektedir. Bunu yaparken Ehl-i sünnet'in yaklaŐımını merkeze almakta ancak ŪŐî'nin kasidesinde temas etmediği bazı hususlara da değinmektedir. Böylece geleneğin gücünü arkasına alarak muhatap gruplara yönelik eleŐtirilerini güçlü argümanlara dönüŐtirmektedir. Bu makalede, Ali el-Ķārî'nin kendisini müntesibi

²⁷ Molla Ķārî, *Āav'ü'l-me'âlî*, 20.

²⁸ Molla Ķārî, *Āav'ü'l-me'âlî*, 66.

olarak nitelendirdiği Ehl-i sünnet akidesine yönelik yaklaşımı ile bid'at anlayışı çerçevesinde *Đav 'ü'l-me 'âlî*'de diğer dinî-toplumsal gruplara yönelik eleştirileri incelenecektir. Böylece Ali el-Kârî'nin gelenek içerisindeki duruşu tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. Ehl-i Sünnet Akîdesinin *Đav 'ü'l-me 'âlî*'ye Yansımaları ve Ali el-Kârî'nin Mezhebî Tutumu

1.1. *Đav 'ü'l-me 'âlî*'de Ehl-i Sünnet ile İlgili Kavramlar

Ali el-Kârî'nin *el-Emâlî*'yi yorumlama biçimi, onun Sünnîlik anlayışının detaylandırılması açısından önemlidir. Ali el-Kârî, Ūşî'nin kasidede doğru itikada sahip olanları ifade etmek için kullanmış olduğu ifadelerin Ehl-i sünnet'e karşılık geldiğini dile getirmektedir. Kaside'de geçen *Ehlü'l-basîre*'nin Ehl-i sünnet olduğunu belirtmekte, ayrıca Ūşî'nin teşbihten sakınmasını tavsiye ettiği *Eşnâfü'l-'ehâlî*'nin de Ehl-i sünnet ve'l-cemâat olduğunu belirtmektedir.²⁹ Bunun yanında Ali el-Kârî, nâzımın *Ashâbü'd-Đalâl* lafzı ile *Ehl-i sünnet'ten Ehl-i hidâye*'ye ilgili meselede muhalefet eden Mu'tezile'yi kastettiğini dile getirmektedir.³⁰ Ehl-i sünnet'i açıkça karşılayacak nitelendirmeler kullanmayan Ūşî, Ehl-i sünnet'e dolaylı olarak işaret eden ibareler kullanmaktadır. Ali el-Kârî'nin ise bu ifadeleri, Ehl-i sünnet'i refere edici şekilde mutlaklaştırdığı görülmektedir. Ehl-i sünnet'e "Ehl-i sünnet'ten Ehl-i hidâye" ifadesi ile getirmiş olduğu kayıta ise hidayet sözcüğünü "görüşte doğruyu bulmuş olma" anlamında kullanmış olmalıdır.

Ali el-Kârî, bazı yerlerde, en doğru görüşü benimseyenleri ifade için *Ehl-i hakk*³¹ ve *Mezhebü ehli't-tahkîk*³² ibarelerini kullanmaktadır. Bu gibi yerlerde, Ehl-i sünnet'ten bazı kesimlerin farklı görüşler benimsemesi nedeniyle Ali el-Kârî'nin bu ifadeyi tercih ettiği söylenebilir. Örneğin *halku'l-kur'ân* konusunda *Ehl-i hakk*'a göre Allah'ın kelâmının ses ve

²⁹ Basîreti, kendisi ile varlıkların anlaşıldığı kalpte bulunan bir nur olarak tarif eden Ali el-Kârî'ye göre basîret ile Ūşî, Ehl-i sünnet'i kastetmektedir. Bk. Molla Kârî, *Đav 'ü'l-me 'âlî*, 26, 31.

³⁰ Molla Kârî, *Đav 'ü'l-me 'âlî*, 93.

³¹ Ehl-i Hakk ifadesinin geçtiği yerler için bk. Molla Kârî, *Đav 'ü'l-me 'âlî*, 29, 38, 72.

³² Molla Kârî, *Đav 'ü'l-me 'âlî*, 54.

harflerden müteşekkil olmayan Allah'ın zât-ı ile kâim bir mana olduğunu belirtmekte ve akabinde Hanbelîlerin görüş farklılığına değinmektedir.³³ Peygamberlik hususunda ise erkeklğin şart olduğuna dair görüşü, "*Eş'arî ve Ķurtûbî'nin hilafına Ehl-i tahkîk'in görüşü*" olarak zikretmektedir. Bu gibi Sünnî çevrelerce ihtilaflı olan meselelerde Ehl-i sünnet'in görüşü yerine *Ehl-i hakk* ve *Ehl-i tahkîk* ifadelerinin kullanılmış olmasının, Hanbelîlerin veya yukarıda zikredilen Sünnî âlimlerin bu konudaki görüşleri nedeniyle Ehl-i sünnet kapsamı dışında kalmalarının doğuracağı sorunu bertaraf etmeye yönelik olduğu söylenebilir.

1.2. Ali el-Ķārî'nin Mezhebî Tutumu Bağlamında Ehl-i Sünnet

Hanefî olduğu bilinen Ali el-Ķārî'nin *el-Emâlî* şerhinde, genel olarak Ehl-i sünnet vurgusu hâkimdir. Hanefî kimliğini ön plana çıkarmadığı eserinde alt kimliğine dair '*ulemâ'una'l-Hanefiyye*' ifadesi³⁴ ile Ebû Hanîfe hakkında kullandığı '*İmâmüna'l-'azam*' ifadesi³⁵ yer almaktadır. O, genellikle açıkça *Ehl-i sünnet'e* göre nadiren de *mezhebünâ*³⁶ gibi kapalı ifadeler kullanmaktadır. Eserde dikkat çeken hususlardan biri, şârihin kasidenin tevhide ilişkin olan ilk bölümünde Mâtürîdîlere herhangi bir referansta bulunmamasıdır. Mu'tezile eleştirisinin merkeze alındığı tevhide ilişkin beyitlerin yorumunda Ali el-Ķārî'nin daha ziyade Eş'arî âlimleri ön plana çıkardığı görülmektedir. Bu durum, Eş'arîler ile Mu'tezile arasındaki sert muhalefet nedeniyle Ali el-Ķārî'nin Eş'arî kaynaklar üzerinden Mu'tezile'ye yönelik eleştirilerini yoğunlaştırmış olması ile ilgili olabilir. Nübüvvet bahsiyle birlikte Ebû Hanîfe, Hanefîlik ve muhtelif Hanefî âlimlere atıflar belirginleşmeye başlamaktadır.³⁷

³³ Molla Ķārî, *Ķav'ü'l-me'âlî*, 29, 38, 95.

³⁴ Molla *Ķav'ü'l-me'âlî*, 80.

³⁵ İstivâyı te'vil etmediği gibi el, yüz vb. müteşâbihatı da te'vil etmediğini dile getirmektedir. Bk. Molla Ķārî, *Ķav'ü'l-me'âlî*, 30.

³⁶ Şâfiîlerin görüşünü verdikten sonra bizim mezhebimize göre diyerek Hanefîlerin görüşlerini vermektedir. Bk. Molla Ķārî, *Ķav'ü'l-me'âlî*, 76.

³⁷ Örneğin Peygamberlerin küçük günahları sehven işleyebileceklerine dair Hanefîlerin görüşünden ve bu konudaki tartışmalardan söz etmektedir. Hanefîlere atıfta bulunduğu bazı hususlar hakkında bk. Molla Ķārî, *Ķav'ü'l-me'âlî*, 53, 68-69.

Bilindiđi üzere Ūŝî, *Bed'ü'l-emâlî'* de, Eŝ'arîlik ile Mâtürîdîlik arasındaki bazı itikadî görüş farklılıklarında Mâtürîdî bir yorum sergilemiştir. O, fiilî sıfatları kadîm kabul ederek Ashâbü'l-hadîs ile aynı safta durmayı tercih eden Mâtürîdî yorumu benimsemiştir.³⁸ Ayrıca tekvin ve mükevveni ayrı kabul etmesiyle de Mâtürîdî duruşunu korumuş,³⁹ bunlara ek olarak Ehl-i sünnet mezhepleri arasında tartışmalı bir konu olan kadınların peygamberliği hususunda kadınlardan peygamber olamayacağını kesin bir dille ifade ederek Hanefî-Mâtürîdî çizgiyi takip etmiştir.⁴⁰ Ali el-Kârî, bu hususlarla ilgili beyitleri şerh ederken nâzımın yaklaşımını devam ettirmekle beraber Mâtürîdîlik vurgusunda bulunmamaktadır.

Ehl-i sünnet'in kelam ve fıkıh ekollerinin ileri gelenlerine dair yapmış olduğu atflar, Ali el-Kârî'nin *el-Emâlî'*yi Ehl-i sünnet ekollerini kucaklayıcı bir formatta şerh ettiğine işaret etmektedir. Ali el-Kârî, eserinde Ehl-i sünnet'e mensup gördüğu pek çok âlimden söz etmektedir. Zikrettiği isimler, ağırlıklı olarak Şâfiî ve Eş'arî aidiyetlidir. Eserinde Ebû İshâk el-İsferâyînî (öl. 418/1027), Gazzâlî (öl. 505/1111), Ebü'l-Feth eş-Şehristânî (öl. 548/1153), Âmidî (öl. 631/1233), Râzî (öl. 606/1210), Beyzâvî (öl. 685/1286), Sirâcüddîn İbnü'l-Mulakkın (öl. 804/1401) gibi âlimlere referansta bulunmaktadır. İsferâyînî'yi *üstâz*, Râzî'yi *imâm*, Beyzâvî ve İbn Mülakkın'ı *allâme*, Gazzâlî'yi ise *hüccetü'l-İslâm* olarak nitelendirmektedir.⁴¹ Eş'arî hakkında *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'in imamı*

³⁸ Bizim mezhebimiz dediği Hanefîlere göre fiili sıfatların kadîm; Eş'arîlere göre ise hâdis olduğunu belirtmektedir. Bk. Molla Kârî, *Đav'ü'l-me'âlî*, 24.

³⁹ Konuyu ele aldığı bağlam Mu'tezilî muhalefet olup Sünnî mezhepler arasında veya aynı Sünnî mezhebin farklı âlimleri arasındaki ihtilaflara pek değinmemekte mevcut olanları da te'vil etmeyi tercih etmektedir. Bk. Molla Kârî, *Đav'ü'l-me'âlî*, 79.

⁴⁰ Mehmet Keskin, "Ehl-i Sünnet Düşünce Ekolleri Açısından Ali b. Osman el-Ūŝî'nin İtikadî Görüşleri", *Uluslararası Ali b. Osman el-Ūŝî Sempozyumu*, ed. Ferhat Gökçe (Bişkek, 2018), 297-298. Konuya ilişkin beyitler için bk. Molla Kârî, *Đav'ü'l-me'âlî*, 23-24, 54-55, 69-70.

⁴¹ İsim-müsemmâ- tesmiye tartışmaları bağlamında ise Gazzâlî'nin adını açıkça zikretmeksizin *el-Mağsadü'l-esnâ fi şerĥi esmâillahi'l-hüsnâ* adlı eserine referansta bulunmaktadır. Molla Kârî, *Đav'ü'l-me'âlî*, 23, 27, 29, 55, 58. Gazzâlî'nin mevzubahis

Şeyh Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ifadesini kullanmaktadır.⁴² Kendi yaşadığı döneme en yakın isim olarak zikretmiş olduğu Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî (öl. 911/1505) için *şeyhunâ* ifadesini kullanmakta ve *şeyhu meşâyihiñâ* dediği Ebü'l-Hasan el-Bekrî'ye⁴³ atıfta bulunmaktadır.

Eserde en çok Şâfiî-Eş'arî aidiyetli isimlere atıf olmakla beraber pek çok Hanefî ve Mâtürîdî âlim de zikredilmektedir. Eserde Ebû Hanîfe (öl. 150/767),⁴⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (öl. 333/944),⁴⁵ Pezdevî (öl. 482/1089), Serahsî (öl. 483/1090), Bedreddin eş-Şiblî (öl. 769/1367), İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457) gibi âlimlerden söz etmektedir. Serahsî hakkında *şemsüleimme*, Pezdevî hakkında *fahrü'l-İslâm*, Mâtürîdî hakkında *şeyh*, Şiblî hakkında ise

eseri isminden de anlaşıldığı üzere Allah'ın sıfatları hakkındadır. Ali el-Kârî'nin genelde eser ismi zikretmediği şerhinde *Mağşadü'l-esnâ*'ya atıfta bulunması eserin alanındaki önemine işaret etmektedir. *Mağşadü'l-esnâ*'nın sonraki dönemde kaleme alınan eserlere etkisine dair ayrıca bk. Bekir Topaloğlu, "el-Maksadü'l-Esnâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/451-452.

⁴² Eş'arî'nin *el-İbâne*'de meleklerin de ahirette Allah'ı göreceklerinden söz ettiğini belirtmektedir. Bk. Molla Kârî, *Đav'ü'l-me'âlî*, 39-40, 55.

⁴³ Molla Kârî, *Đav'ü'l-me'âlî*, 54. Ali el-Kârî hakkında biyografik eserlerde kayda değer bilgi bulunmadığından bu şahsın kimliğine dair bir tespitte bulunamadık. Ali el-Kârî'nin hocalarına dair bilgiler, genellikle eserlerinde atıfta bulunmasından hareketle tespit edilmiştir. Farklı eserlerinde ismini zikrettiği hocalarına dair Bk. Rufet Şirinov, *Ali el-Kârî ve şerh metodu (Mirkâtu'l-Mefâtiħ örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 22-23.

⁴⁴ Ebû Hanîfe'ye davet ulaşmayan kimsenin mazur olup olmayacağına dair Hanefî âlimler arasındaki ihtilaflar hususunda atıfta bulunmaktadır. Ayrıca tüm varlıkların helak olacağına dair kısmın şerhinde de Ebû Hanîfe'den söz etmekte ve Ehl'i sünnet'ten Ebû Hanîfe ve ona tabi olanların ħurü'l-İ'yn'i helakten müstesna tuttuklarını nakletmektedir. Ebû Hanîfe ile ilgili bazı atıflar için bk. Molla Kârî, *Đav'ü'l-me'âlî*, 30, 35, 67, 69, 72, 77, 82, 86.

⁴⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den iman bahsinde, Ehl-i sünnet'in cumhûrunun ikrarı imana dâhil etmediğine dair söz etmektedir. Mâtürîdî'den bahsettiği diğer husus ise bulûğa ermemiş ancak istidlal yeteneğine sahip çocuğun imandan sorumlu olup olmayacağına dairdir. Mâtürîdî ve Irak âlimlerinin çoğunun çocuğu sorumlu gördüğünü belirtmektedir. Bk. Molla Kârî, *Đav'ü'l-me'âlî*, 67, 80.

Īmām ifadelerini kullanmaktadır.⁴⁶ Eṣ'arī'yi *Ehl-i Sūnnet ve'l-Cemâat'in imamu* olarak nitelendirirken Mâtürîdî hakkında *ṣeyḥ* ibaresi ile yetinmesi dikkat çekicidir. Bu bilgiler ışığında Mâtürîdîliğe atıfları varsa da Ali el-Kārî'nin esas vurgusunun Hanefîlik olduğu söylenebilir.

Ali el-Kārî, yukarıda zikredilenler dışında fukaha ve muhaddislerden Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve Hanefî aidiyetli pek çok isme eserinde atıfta bulunmaktadır. Ancak bu isimleri genellikle rivayette bulunduğu eserlerine atıfla ya da ilgili konu hakkındaki tutumlarına işaretle zikretmektedir. Hanbelî âlim İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350) ise övgüyle zikrettiği isimlerdendir.⁴⁷ İki Mu'tezilî isim olan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/849-50) ve Zemahşerî'yi (öl. 538/1144) ise görüşlerini eleştirmek için zikretmektedir.⁴⁸

1.3. Ehl-i Sūnnet Anlayışının Akaide Dair Bazı Görüşlerine

Yansıması

Ali el-Kārî, Allah'ın sıfatları konusunu ele alırken zâtî sıfatlar olarak hayat, ilim, kudret, irade ve kelamı zikretmekte, fiilî sıfatları tekvinle ilişkili olarak *ibda'*, *inşâ'*, *iḥyâ'*, *ifnâ'*, *inbât*, *inmâ'* vb. olarak sıralamaktadır. Zâtî sıfatların kadîm olduğu hususunda icmâ olduğunu dile getiren şârih, fiilî sıfatların Hanefî mezhebine göre kadîm; Eṣ'arîlere göre ise hâdis olduğunu belirtmektedir. Ali el-Kārî, herhangi bir istisnada bulunmadan Allah'ın tüm sıfatlarını, ezelî ve ebedî kabul etmektedir.⁴⁹

⁴⁶ Hanefî ve Mâtürîdî isimlere veya isim vermeden Hanefîliğe dair atıfları hususunda bk. Molla Kārî, *Ḍav'ü'l-me'âlî*, 44-45, 53, 67, 75, 77, 79, 80, 81, 86, 87, 93.

⁴⁷ İbn Kayyim ile İbnü'l-Bulkînî'den meleklerin de Allah'ı göreceği görüşünü dile getirmeleri bağlamında söz etmekte, Suyûtî'nin ise bunlardan nakilde bulunduğunu ifade etmektedir. Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ömer el-Bulkînî (öl. 824/1421) de zikrettiği şahıslardandır. Bk. Molla Kārî, *Ḍav'ü'l-me'âlî*, 40.

⁴⁸ Molla Kārî, *Ḍav'ü'l-me'âlî fi şerḥi Bed' i'l-emâlî*, 32, 41.

⁴⁹ Molla Kārî, *Ḍav'ü'l-me'âlî*, 23-24. Fiilî sıfatları, yaratılanların varlığı ile bağlantılı olan sıfatlar olarak ele almaktadır. Bk. Ali Câmî, *es-Sıfâtü'l-ilâhiyye fi'l-kitâbi ve's-sünneti'l-nebeviyye fi Ḍav'i'l-işbât ve't-tenzîh*, 204.

Tekvîn ve mükevvene ilişkin beytin Şerhinde Ali el-Kârî, *'Ulemâ'una'l-Hanefiyye* ifadesini kullanarak⁵⁰ Hanefîlerin tekvînin kîdemi görüşünü benimsediklerini ifade etmektedir. Ayrıca o, tekvîn ve mükevvenin aynı olduğuna dair görüşün Mu'tezile ile EŞ'arî'ye nisbet edildiğini dile getirdikten sonra EŞ'arî'nin bu görüşünü te'vil için Teftâzânî'nin (öl. 792/1390) konuya ilişkin açıklamalarına yer vermektedir.⁵¹

Ali el-Kârî, Allah'ın kelamı ile ilgili beyti Şerh ederken bazı Hanbelîlerin ses ve harflerin de kadîm olduğunu kabul ettiklerini; *Ehl-i Hakk*'ın ise kelâmullahı, Allah'ın zâtında ses ve harf olmayan bir mana olarak gördüklerini dile getirmektedir.⁵² Bu konuda, Ali el-Kârî'nin EŞ'arî ve Mâtürîdîlerin görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Ancak Ehl-i sünnet yerine *Ehl-i hakk* ifadesini kullanarak hem Hanbelîlerin bu konudaki görüşlerinin isabetli olmadığını ifade etmiş olmakta hem de Hanbelîleri açıkça Ehl-i sünnet kapsamı dışında tutmanın yaratacağı sorunun önüne geçmiş olmaktadır.

Ali el-Kârî, EŞ'arîler ile Mâtürîdîler arasında ihtilaf konusu olan kadınların peygamberliği hususunda da Hanefî-Mâtürîdî görüşü benimsemiştir. Ancak Ali el-Kârî, her ne kadar ihtilaflı meselelerde Mâtürîdî yorumu tercih etmişse de genel olarak Hanefîlik merkezli gelenekçi bir tutum içerisinde olmuştur. Çünkü o, peygamber gelmese de kişinin yaratıcıyı bilme hususunda sorumlu olup olmayacağı konusunda

⁵⁰ Molla Kârî, *Đav'ü'l-me'âlî*, 80. Başka bir yerde aŐhabunâ ifadesini kullanarak Şâfiîlerin hilafına Hanefîlerin çoçuğun imanını (islam ifadesini kullanmakta) sahih kabul ettiklerini belirtmektedir. Bk. Molla Kârî, *Đav'ü'l-me'âlî*, 61.

⁵¹ Molla Kârî, *Đav'ü'l-me'âlî*, 69-70.

⁵² Ona göre Ehl-i hakk'ın bu yaklaşımı ses ve harfin mahlûk olması ve kadîm olduklarını kabul etme durumunda Allah'ın havâdise mahal kılınmıŐ olacağı düşünceSidir. Bu konuda Hanbelîlerin keskin düşüncelerine de yer veren Ali el-Kârî, Ahmed b. Hanbel'in Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul edenin kâfir olduğuna dair fetvasına da değinmektedir. Ayrıca Mu'tezile ve Kerrâmiyye'nin ses ve harfin Allah'ın zâtı dışında hâdis olduğu düşüncesinde hemfikir olduklarından da söz etmektedir. Bk. Molla Kârî, *Đav'ü'l-me'âlî*, 29.

Mâtürîdî'ye veya Mâtürîdî mütekellimlerden herhangi birine referansta bulunmamaktadır. Ebû Hanîfe'ye nispetle peygamber gönderilmese de kişinin yaratıcısını bilme sorumluluğu taşıdığı⁵³ ve Allah'ın peygamber göndermesi ile kulun sorumlu olacağı hususlarına değinmekle iktifa etmektedir.⁵⁴ Ayrıca haberî sıfatlar konusunda, teşbih ve tecsîmden kaçınmakla beraber te'vile de yanaşmamaktadır. Bu konuda o, ilk dönem Ehl-i sünnet âlimlerinin genel tutumunu benimsemiş ve Ebû Hanîfe'nin de aynı görüşte olduğunu vurgulamıştır. İstivânın keyfiyetini sorgulamanın bid'at olduğuna dair İmam Mâlik'in görüşünü aktardıktan sonra *İmâmüna'l- 'azam* ifadesini kullanarak Ebû Hanîfe'nin de aynı fikirde olduğunu belirtmekte; istivâyı te'vil etmediği gibi el, yüz vb. müteşâbihatı da te'vil etmediğini dile getirmektedir.⁵⁵

Ali el-Kârî'nin zâtî sıfatların kıdemi meselesi ve fiilî sıfatlar konusunda Ehl-i sünnet'in görüşlerinden söz ederken Eş'arîyye'den söz etmesi ancak Mâtürîdiyye'den söz etmemesi de bu bağlamda değerlendirilebilir. Mâtürîdîliği ihmal ederek Hanefîler demesi dikkate şayandır. Eserinde Ebû Hanîfe'yi ön plana çıkarması, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den sadece iki yerde söz etmesi; itikatta Hanefî olan Hanefîler kimliğini ön plana çıkarmak istemesine yorumlanabilir.⁵⁶ Bununla beraber tarihsel süreç içerisinde Hanefî-Mâtürîdî çevrelerde Hanefîliğin öne çıkarılması üzerinde pek çok faktörün etkisi olmuştur. Özellikle Mâtürîdî'den sonra Hanefîlerin kelimadan çok fıkıhla ilgilenmiş olmalarının bu durum üzerindeki etkisi belirleyici olmuştur. Mâtürîdî-Hanefî çevrelerde Mâtürîdîlik vurgusu veya Mâtürîdî kimliğin ön plana çıkarılması oldukça geç bir zaman diliminde karşılık bulmuştur. Osmanlı dinî düşüncesinde 16. yüzyılda başlayan, ancak en yüksek ifade biçimine 18. yüzyılda ulaşan Mâtürîdîliği ön plana çıkarma girişimleri ile durum

⁵³ Konunun tartışıldığı bağlam vahiy ulaşmayan kimsenin durumudur. Molla Kârî, *Đav 'ü'l-me 'âlî*, 69.

⁵⁴ Molla Kârî, *Đav 'ü'l-me 'âlî*, 46.

⁵⁵ İstivâyı te'vil etmediği gibi el, yüz vb. müteşâbihatı da te'vil etmediğini dile getirmektedir. Bk. Molla Kârî, *Đav 'ü'l-me 'âlî*, 30.

⁵⁶ Molla Kârî, *Đav 'ü'l-me 'âlî*, 23-24.

değişmiştir.⁵⁷ Ali el-Ķārî ise bu sürecin başlarında yaşamıştır. Değişim rüzgârlarının ivme bulduğu ancak etkisini genişletmemiş olduğu bir dönemin âlimi olarak Ali el-Ķārî, geleneği korumaya yönelik genel yaklaşımını sürdürmüş ve Hanefî kimliğine vurguda bulunmuştur.

Ali el-Ķārî, bunlara ek olarak bazı itikadî kabulleri zarûriyyâtтан saymış; bazılarını ise zaruf görmeyip kabulünün faydalı olacağını düşünmüştür. *Zarûriyyâtü'l-'akâid* ile *fevâid* ibarelerini kullanarak yapmış olduğu bu ayrıma, *cüz lâ yetecezzâ* konusunu misal vermiştir.⁵⁸ *Fevâid* konusunda vermiş olduğu örnek, talî bir konu olduğundan *fevâid* ile *zarûriyyâtü'l-'akâid* arasında yapmış olduğu ayrımın dayanağını tespit edebilmek güctür. Ayrıca bu örnek, gelenekçi bir tutuma sahip olduğuna da yorumlanabilecek özelliğindedir. Ancak isrâ ile miraç konusunda yaptığı ayrımdan hareketle onun ayet ile sabit olan hususlar ile hadis ile sabit olanları birbirinden ayırdığı ve *zarûriyyâtü'l-'akâid* kapsamına hükmü kesin olan hususları dâhil ettiği söylenebilir.⁵⁹

Ali el-Ķārî'nin keramete dair fikirleri de zikretmeye değerdir. Velilerin keramet ehli olduğuna dair beyiti şerh ederken Ali el-Ķārî, mûcizeye benzediği düşünceyiyle kerameti kabul etmeyen Mu'tezile'yi eleştirmekte ve nübüvvet iddiasının mûcize ile kerameti birbirinden

⁵⁷ Mehmet Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği* (Ankara: Otorite Yayınları, 2015), 40-44; Mehmet Kalaycı, "Eş'arî'nin İkmali Mâtürîdî'nin İhmali: İki İmamın Gelenekleri İçerisindeki Konularına Dair Bağlamsal Bir Analiz", *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı* (İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014), 133-144. Kemâlpâşâzâde'den (öl. 940/1534) sonraki ihtilaf metinlerinin pek çoğunda iki mezhep arasındaki mukayese artık el-Mâtürîdî ve el-Eşarî üzerinden gerçekteştirilir hale gelmiştir. Bk. Mehmet Kalaycı, "Kemâlpâşâzâde'nin Eşarîlik-Mâtürîdîlik İhtilafı Konusundaki Risalesi Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012), 217.

⁵⁸ Bu konuda Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'ın mütekellimlerin *cüz lâ yetecezzâ*'nın varlığını kabul etmişlerdir. Felsefeciler ile Mu'tezile'den bir kesim *cüz lâ yetecezzâ*'yı imkânsız kabul etmişlerdir. Bk. Molla Ķārî, *Ķav'ü'l-me'âlî*, 28.

⁵⁹ İsrâ'yı reddedeni kâfir, Mi'rac'ı reddedeni ise bid'atçı olarak görür. Bk. Ali el-Ķārî, *Fıkh-ı Ekber Aliyyü'l-Kârî Şerhi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 281-282; Molla Ķārî, *Ķav'ü'l-me'âlî*, 51-52.

ayırdığına dair çeşitli açıklamalarda bulunmaktadır.⁶⁰ Bunun yanında insanları kâmil ve mükemmel olan enbiyâ; kâmil olan ama mükemmel olmayan eşfiyâ' ve her iki niteliği taşımayan sıradan insanlar olarak vasıflandırmakta ve eşfiyânın nefsin arzularından sıyrılıp kudsî makamlara ulaştıklarına dair yorumlarda bulunmaktadır. Bununla beraber Ali el-Ķārî ilham, keşif gibi yolları dinî bilginin kaynağı olarak kabul edenleri eleştirerek doğru yolun Kitap, Sünnet ve icmâya dayanan yol olduğunu belirtmektedir.⁶¹ Bu konudaki yorumları tasavvûfa yaklaşımını göstermektedir. Ali el-Ķārî, ayrıca Hz. Peygamber'i Allah'ın mazharı olarak nitelemektedir.⁶² Bu nedenle Hz. Peygamber'in cemâl ve celâl sıfatlarını taşıdığını dile getiren Ali el-Ķārî, peygamberlerin varisleri olduklarından Allah'ın cemal ve celal sıfatlarının âlimlerde de tecelli ettiğini düşünmektedir. Bu hususta Hz. Ebu Bekir'in Allah'ın cemâl sıfatının tecellisi olarak Hz. Peygamber'e Bedir esirleri için fidye kabul etmesini önerdiğini; Hz. Ömer'in ise Allah'ın celâl sıfatının tecellisi olarak onlardan hiçbirini serbest bırakmamasını hepsini öldürmesini önerdiğini belirtmektedir.⁶³

Ali el-Ķārî'nin bazı düşüncelerinde ise geleneğe yönelik güçlü atflar belirgindir. Ali el-Ķārî, mensubu olduğu Ehl-i sünnet'i halef ve selef olarak ayırmakta ve bazı hususlardaki yaklaşım farklılıklarına dikkat çekmektedir. İstivâ konusunu ele alırken *mezhebü'l-halef* ve *muhtârü's-selef* ibareleri ile halef ve selefin tutumlarını açıklayan Ali el-Ķārî, selefin

⁶⁰ Üstaz olarak nitelediği Ebû İshâk el-İsferâyînî (öl. 418/1027)'nin kerametini bazısını kabul etmediğini de belirtmektedir. İshak Molla Ķārî, *Ḍav'ü'l-me'âlî*, 58. Hüsnü Efendi, İsferâyînî'nin görüşünü detaylandırarak nebinin mucizesi derecesinde olan kerametini bir veliden zuhurunun caiz olmayacağı görüşünü benimsediğini belirtmektedir. Bk. Üşî, *Mir'âtü'l-akâid*, 98-99.

⁶¹ Necmi Sarı, "İsmâil Hakkı Burselî'nin Şerhu Nuhbeti'l-fiker Adlı Eserinde Ali el-Ķārî'ye Karşı Takındığı Olumsuz Tavrın Muhtemel Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Dergiabant* 9/1 (2021), 8.

⁶² Molla Ķārî, *Ḍav'ü'l-me'âlî*, 48.

⁶³ Hüsnü Efendi, Bedir savaşındaki esirlerin durumu ile ilgili istişareye dair tercümesine geniş bir açıklama eklemiştir. Krş. Molla Ķārî, *Ḍav'ü'l-me'âlî*, 48; Üşî, *Mir'âtü'l-akâid*, 75-76.

teşbihten tenzih ederek te'vilden sakındığını halefin ise te'vili caiz gördüğünü belirtmektedir.⁶⁴ Müteşâbih ayetleri te'vil etmeyen selevin tutumunu yüceltmesi kendisinin de aynı fikirde olduğunu göstermektedir. Bu hususta selevin tutumunu 'ubûdiyyet; halefin tutumunu da ibadet olarak nitelendirmektedir. 'Ubûdiyyet, Allah'ın yaptıklarına rıza göstermek; ibadet ise Allah'ın razı olduğu Şeyi iŐlemektir. Rıza göstermekse amelde bulunmaktan üstündür. Allah'ın rızasını terk küfr, ameli terk ise fısktır. Nitekim ahirette amel sâkit olmakla beraber 'ubûdiyyet sâkit olmamaktadır. Bu açıklamalardan sonra *mezhebü's-selef* ibaresini kullanarak selevin görüşünün en doğru görüş olduğunu belirtmektedir.⁶⁵

Nübüvvet bahsinden sonra gelen dört halifenin görev sıralamasının fazilet sıralaması olduğuna dair beyitleri yorumlarken Ali el-Kârî, konuya ilişkin deliller öne sürmektedir. Bu deliller; çeşitli ayetler, hadisler ve İslam Tarihi'ndeki bazı olaylar Şeklinde sıralanabilir. Ayrıca o, bu meselenin Şîa ile Mu'tezile'nin çoğunun Hz. Ali'nin efdaliyetini iddia etmeleri ile ilgili olduğunu belirtmektedir.⁶⁶ UŐî'nin Hz. Osman'ın Hz. Ali'den üstün olduğuna dair ifadelerini vurgulu bir Şekilde onaylayan Ali el-Kârî, Hz. Ali'yi ilk iki halifeye olmasa da Hz. Osman'a üstün tutanların veya Hz. Osman ile Hz. Ali'nin efdaliyetleri hususunda tevakkuf edenlerin tutumunu reddetmekte ve halifelerin fazilet sıralamasının görev sıralaması olduğu hususunda icmâ bulunduğunu savunmaktadır.

Hz. Aişe'nin bazı hususlarda Hz. Fatıma'ya üstün olduğuna dair beytin Şerhinde çeşitli kaynaklardan istifade etmekte ve bu konu hakkındaki tartışmalardan söz etmektedir. Bu beyit hususunda Şârih, ŐŐî'nin fikirlerini paylaŐmamakta; en doğru olanın İbn Cemâa'nın yaptığı

⁶⁴ Eserin Osmanlıca çevirisine Hüsnü Efendi, *mütercim* ibaresi ile müteŐâbihâta dair bazı notlar düŐmüŐtür. Genellikle ana metne bağlı kalan mütercim bu notlarında lafza dair müteşâbih ile mefhûma dair müteşâbih olmak üzere müteŐâbihâtin iki nevi olduğu ile ilgili çeşitli açıklamalarda bulunmaktadır. Krş. Molla Kârî, *Đav'ü'l-me'âlî*, 29-30; ŐŐî, *Mir'âtü'l-akâid*, 31-32.

⁶⁵ Molla Kârî, *Đav'ü'l-me'âlî*, 30-31.

⁶⁶ Molla Kârî, *Đav'ü'l-me'âlî*, 59-61.

gibi tevakkuf etmek olduğunu belirtmektedir.⁶⁷ Bu husustaki tavrının nedeni ise Hz. Fatıma'nın Hz. Aişe'ye üstünlüğüne dair rivayetlerin daha fazla olması ve bazı selef âlimleri tarafından bu rivayetlerin tercih edilmiş olması olduğu söylenebilir. Selef arasında, aşırı giden gruplar hariç (ğulv ibaresini kullanmaktadır) olmak üzere Yezid'in ölümünden sonra lanetlenmesi uygulamasının bulunmadığına ilişkin beytinin yorumunda ise Ehl-i sünnet'in kebire sahibinin tekfir edilemeyeceğine dair görüşü ile zalim ve fâsıkın lanetlenmesinin caiz olmadığına dair görüşünü dile getirmektedir.⁶⁸ O, ayrıca fâsıkın imamlığı hususunda sahabenin tavrını örnek göstermekte ve sahabenin ümmetin birliğini, imamın dindarlığına tercih ettiğini belirtmektedir.⁶⁹

Ali el-Kârî'nin bazı hususlardaki gelenekçiliği oldukça belirgindir. Örnek olarak Ūşî'nin Hz. Peygamber'e yönelik kullanmış olduğu Hâşimî sıfatından söz edilebilir. Ali el-Kârî'ye göre Ūşi, Kureyş kabilesinin en faziletlisinin onun ailesi olduğuna işaret etmek için Hâşimî vurgusunda bulunmuştur.⁷⁰ İtikadî görüşleri nazmen dile getirebilmenin ve bunu kafiyeyle bir şekilde yapabilmenin belirli zorlukları olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak şârih eserinin hiçbir yerinde nâzımın kullanmış olduğu ifadelerin beyitlerdeki vezin ve ahenk açısından tercih edilmiş olabileceğine dair herhangi bir yorumda bulunmamakta aksine her ifadeye itikadî bir anlam yüklemeye gayret etmektedir.

⁶⁷ *Fetâva'z-Zahîriyye* adlı Hanefî kaynak ile Şâfiyye'den olan el-Muĥıbbü et-Taberî'den Hz. Fatıma'nın hayız görmediğini, tek bir vakit namazı bile geçirmedeğini aktarmaktadır. Hz. Aişe ve Hz. Fatıma'nın faziletlerine dair çeşitli hadisler zikretmektedir. Ayrıca şârih, bu konuyu *Şerĥu fikhî'l-ekber*'de detaylı bir şekilde konu edindiğini belirtmektedir. Bk. Molla Kârî, *Đav'ü'l-me'âlî*, 63-64.

⁶⁸ Ali el-Kârî'ye göre Yezid'i lanetleme hususunda aşırı giden gruplar Şîa, Havâric ve Mu'tezile'nin bir kısmıdır. Molla Kârî, *Đav'ü'l-me'âlî*, 64-66.

⁶⁹ Necmeddîn Güney, "'Muhaliif'in Arkasında Namaz Kılmak: Ali el-Kârî'nin İktida Risalesi Özelinde Farklı Mezhepten İmama Uymaya Dair Fıkhi Tartışmalar"', *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 545.

⁷⁰ Molla Kârî, *Đav'ü'l-me'âlî*, 46-47.

Ayrıca gerek itikadî kabulleri gerekse *Ķav'ü'l-me'âlî*'de diğeri dinî-toplumsal gruplara yönelik eleştirileri, bizlere, gelenekçi yaklaşımına dair önemli veriler sunmaktadır. Bu bağlamda, Allah'ın zâtı hakkında düşünülmemesine dair bir rivayete görüşlerini destekleme sadedinde yer vermesi,⁷¹ isim ve müsemma konusunda Ehl-i sünnet'in görüşü diyerek selef âlimlerinin görüşünü desteklemesi⁷² gibi hususlardan söz edilebilir. Ali el-Ķārî'nin gelenekçiliğinin kimi zaman oldukça katılaştığı görülmektedir. Kendisine atfedilen Hz. Peygamber döneminde mihrap olmadığı için mihrabın bid'at olduğu görüşü⁷³ bu bağlamda zikredilebilir. Ayrıca o, istivânın keyfiyetini sorgulayanlar, amellerin imana zarar vermeyeceği görüşünü benimseyenler, cennet ve cehennem hâlihazırda yaratılmamış olduğu görüşünü benimseyenler hakkında veya bu fikirler ile ilgili *Ehl-i bid'at* veya *bid'at* kavramlarını kullanmaktadır.⁷⁴

Günümüz Seleflilerinden Sefer el-Ķavālî'nin Ali el-Ķārî'ye referansla tasdik-ikrar ilişkisini mütalaa etmiş olması da dikkate şayan bir husustur. Bu durum, Ali el-Ķārî'nin Selefler nezdindeki önemine işaret etmektedir. Sefer el-Ķavālî'nin yaptığı nakle göre Ali el-Ķārî, ikrarı dünyada hüküm

⁷¹ Molla Ķārî, *Ķav'ü'l-me'âlî*, 25.

⁷² Bu konu gerek Eş'arî gerekse Mâtürîdî çevrelerde tartışmalı bir konudur. Mâtürîdî'den sonra Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî gibi Mâtürîdî kelamcılar isim ve müsemmanın aynılığını savunmuşlarsa da bu konuda onlara muhalefet edenler olmuştur. İmam Mâtürîdî ise isim ve müsemmanın ayniliğine dair açık bir beyanda bulunmamaktadır. Mâtürîdîye göre isimler, Allah'ın zatına delalet eden manalardır. İnsanın zihin dünyasında var olan mefhumların Allah hakkında kullanılması mümkündür. Bk. Bekir Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd-Açıklamalı Tercüme* (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 93-94, 96; İlyas Çelebi, "İsim-Müsemmâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/549-550. Ali el-Ķārî ise konunun tartışmalı bir konu olduğunu ve konu hakkındaki muhtelif fikirleri zikretmekteyse de Sünnî çevrelerdeki tartışmaları pek gündeme getirmemektedir. Bk. Molla Ķārî, *Ķav'ü'l-me'âlî*, 26.

⁷³ Şâdî b. Muhammed b. Sâlim, *Câmi'u tûrâsi'l-Allâme el-elbânî fî'l-fıkh* (San'a: Merkezü'n-Nu'mân, 2015), 8/176.

⁷⁴ Bi'dat bağlamında zikrettiği bir diğeri görüş ise büyük günah işleyenin tekfir edilmesidir. Bk. Molla Ķārî, *Ķav'ü'l-me'âlî*, 30, 38, 66, 73.

vermenin şartı olarak kabul etmektedir. Çünkü tasdik, bâtinî olup bâtinî olanın bir alametinin olması gereklidir. Kalbi ile tasdik edip dili ile ikrar etmeyen kişi, Allah katında mümin olsa da dinî ahkâma göre mümin değildir.⁷⁵

Ali el-Ķârî, Hanefî olsa da kendisini Mâtürîdî olan Hanefiler kategorisinde değerlendirmek zor görünmektedir.⁷⁶ *Fıkhü'l-ekber* üzerine yazmış olduğu şerh ve içerisinde yetiştigi kültür çevresi Ali el-Ķârî'nin akâidde Ebû Hanîfe'nin takipçisi olma arzusunda olduğuna işaret etmektedir. Ancak Ali el-Ķârî, *Fıkh-ı ekber* şerhinde kelamın zararları, kelamın bid'at olduğuna dair çeşitli rivayetlere yer vermektedir.⁷⁷ O, hem bir Hanefî fakîhi ve usûl âlimi olarak hem de bir muhaddis olarak eserlerinde Hanefîlerin nakle verdiği önemi göstermeye yönelik bir çaba içerisinde olmuştur.⁷⁸ Onun, Hanefîlerin konuyla ilgili bazı hadisleri dikkate almadan kıyasla istidlalde bulduklarına dair olumsuz algıyı önlemek amacıyla hadisi ön plana çıkarmaya gayret ettiği anlaşılmaktadır.⁷⁹

Ali el-Ķârî, Ebû Hanîfe'nin görüşlerine son derece bağlı kalmış, ondan gelen veya geldiği var sayılan her fikri savunup rehber edinmiştir. Bu tutumu nedeniyle Ebû Hanîfe çizgisinde kendine özgü bir tutum

⁷⁵ Bk. Sefer b. Abdirrahman el-Ḥavâli, *Zâhîret'l-ircâ' fi Fikri'l-İslâmî* (Dârü'l-kelime, 1430/2014), 340.

⁷⁶ Mâtürîdî olan Hanefîler ve İtikatta Hanefî olan Hanefîler hususunda bk. Abdullah Demir, "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütakellim Hanefîler Örneği", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017), 643-658.

⁷⁷ Selefin Kelâm'a karşı çıkma sebeplerini maddeler halinde ele almakta; bu bağlamda Kelâm yapmanın bid'at veya zındıklık olduğuna dair çeşitli rivayetlere yer vermektedir. Bk. Ķârî, *Fıkh-ı Ekber Aliyyü'l-Kârî Şerhi*, 457-475.

⁷⁸ Muhammed Furkan Demirbaş - Mehmet Özşenel, "Hz. Peygamber'in Fiillerinin Hükme Tesiri Meselesine Aliyyü'l-Kârî'nin Yaklaşımı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 39 (2022), 200.

⁷⁹ Konu ile ilgili bazı değerlendirmeler için bk. Rûfet Şirinov, "Aliyyü'l-Kârî ve Mirkâtü'l-Mefâtih Adlı Eserinin Şerh Edebiyatındaki Yeri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 308-311.

geliştirmiştir.⁸⁰ Hanefî olan Ali el-Kārî'nin, Eş'arî'ye nispet edilen görüşü te'vil etmeye çalışması, Ehl-i sünnet arasında tartışma konusu olan bazı meseleler için hakikî olmayan i'tibarî farklılıklar veya lafzî tartıřmalar⁸¹ yorumunda bulunması gibi hususlar, yukarıda zikrettiğimiz diğer hususlar ile beraber değerlendirildiğinde Ali el-Kārî'nin Ehl-i sünnet akidesinin savunuculuğunu yaptığı görülmektedir.

2. İslam Mezheplerine Yönelik Eleştirileri

Ūřî'nin *Bed'ü'l-emâlî*'de *Ehli'l-i'tizâl* diyerek ismen zikrettiği tek fırka Mu'tezile'dir.⁸² *Đav'ü'l-me'âlî*'de ise Ehl-i sünnet kapsamında veya Ehl-i Sünnet'e muhalif olan gruplar olarak pek çok fırkanın adı geçmektedir. Muhatap alınan gruplar içerisinde ise bazı grupların ön plana çıktığı söylenebilir. Ali el-Kārî'nin atıfta en çok bulunduğu gruplar; Mu'tezile, Kerrâmiyye, Cehmiyye ve Havâric'dir.⁸³ Ali el-Kārî, her beytin űerhinde, ilgili itikadî görüş hususunda Ehl-i sünnet'e muhalefet eden grupları zikretmekte ve söz konusu grupların konuya ilişkin fikirlerini belirtmektedir. Çođunlukla Mu'tezile, nadiren de Muattıla diyerek eleştirdiği Mu'tezile'ye *Đav'ü'l-me'âlî*'de çok sayıda atıf bulunmaktadır.⁸⁴ Mu'tezile'nin Ehl-i sünnet'e muhalefet ettiği konular olarak sıfatlar meselesi,⁸⁵ ma'düma űey denilip denilmeyeceği,⁸⁶ kebîre sahibinin işlediği günah ile kulluktan çıkıp ebedi cehennemlik olup olmayacağı,⁸⁷

⁸⁰ Karadaş, "Ali el-Kārî'nin Hayatı, Selef Akidesine Dönüş Çabası ve Eserleri", 291.

⁸¹ Molla Kārî, *Đav'ü'l-me'âlî*, 82-83.

⁸² Molla Kārî, *Đav'ü'l-me'âlî*, 41.

⁸³ Örneđin sadece rü'yet ve aslah bahsinde Mu'tezile'yi dört defa zikretmektedir. Ūřî'nin rü'yet konusu ile ilgili olan beyitinde *i'tizâl* açıkça zikredilmekte aslah konusu ile ilgili olan beyitte ise açıkça zikredilmese de muhatabın Mu'tezile olduđu bilinmektedir. Bk. Molla Kārî, *Đav'ü'l-me'âlî*, 41-44.

⁸⁴ Mu'tezile ile ilgili bazı referanslar için bk. Molla Kārî, *Đav'ü'l-me'âlî*, 28, 31, 37, 41-44, 64-66, 67, 68, 72, 73, 74, 78, 81, 84, 91, 95.

⁸⁵ *Mezhebü'l-hükemâ*' Allah'ın sıfatlarını onun aynı olarak kabul etmektedirler. Mu'tezile'yi ayrıca zikretmektedir. Bk. Molla Kārî, *Đav'ü'l-me'âlî*, 21, 23.

⁸⁶ Molla Kārî, *Đav'ü'l-me'âlî*, 58, 79.

⁸⁷ Molla Kārî, *Đav'ü'l-me'âlî*, 95.

mukallidin imanı,⁸⁸ Hz. Ali'nin efdaliyeti,⁸⁹ kabir azabı,⁹⁰ şefaati⁹¹ gibi konuları sıralamak mümkündür.

Allah ve sıfatları konusunda Ali el-Ķārī'nin asıl muhatabının Mu'tezile olduğu söylenebilir. Verdiği bilgiye göre Mu'tezile sıfatları nehyederek sıfatların Allah'ın zatının 'aynı olduğunu iddia etmiş ve mâlûmata taalluku bakımından Allah'ın âlim ve benzeri sıfatlarla vasıflandırıldığını savunmuştur. Bu düşüncelerinin nedeni ise Allah'ın birliğini iptal eden *ta'addüdü kudemâya* düşme endişeleridir.⁹² Bilindiği üzere Ehl-i sünnet çevrelerinde Allah'ın sıfatlarını iptal ettiği argümanı ile Mu'tezile'nin en çok eleştiriye muhatap olduğu konulardan biri, Allah'ın sıfatları konusudur. Ali el-Ķārī'nin bu konuda, Mu'tezile'nin bu düşüncesinin temel nedenini ve kastını açık bir şekilde zikretmesi dikkate değerdir. Tevhid bahsinde, Allah'a cihet nispet edilip edilemeyeceği hususunda da Mu'tezile'ye değinen Ali el-Ķārī, Kaderiyye ve Mu'tezile'nin Allah'ın her yerde olduğunu düşündüğünü belirtmektedir.⁹³ 16. yüzyılda yazılmış bir eserde Kaderiyye'ye yönelik atıfların bulunması veya Kaderiyye ile Mu'tezile'nin ayrı ayrı zikredilmesi ilginçtir. Kaderiyye veya Kaderî nitelemesi klasik kaynaklarda genellikle Mu'tezile'nin sistemli bir harekete evrilmesinden evvelki evresine veya kader konusunda, insanın mutlak özgürlüğünü savunmaya yönelik bir tutuma atıfta bulunur şekilde kullanılmaktadır. Ali el-Ķārī'nin sosyal karşılığı kalmamış bir gruba yönelik bu atfı, Sünnî çevrelerin Mu'tezile'ye yönelik

⁸⁸ Molla Ķārī, *Ḍaw'ü'l-me'ālī*, 66.

⁸⁹ Molla Ķārī, *Ḍaw'ü'l-me'ālī*, 59-61.

⁹⁰ Molla Ķārī, *Ḍaw'ü'l-me'ālī*, 84.

⁹¹ Molla Ķārī, *Ḍaw'ü'l-me'ālī*, 91.

⁹² Mu'tezile'nin Allah'ın sıfatlarını Allah dışında varlıklar olduğunu kabul ettiğine dair bir bilgiyi İbn Cemâa'dan nakletmektedir. Hüseyin Hüsnü Efendi'nin *Mir'âtü'l-akâid* isimli çevirinde İbn Cemâa yerine "bir cemaatin zikrine göre" ibaresi yer almaktadır. Yazma eserin farklı okunmasından kaynaklanan bu durum için Krş. Molla Ķārī, *Ḍaw'ü'l-me'ālī*, 23; Üşî, *Mir'âtü'l-akâid*, 18.

⁹³ Molla Ķārī, *Ḍaw'ü'l-me'ālī*, 26.

tutumunu ve aynı zamanda geleneğe sıkı sıkıya baēlılıēı iēermesi bakımından anlamlıdır.

Ali el-Ķārî'nin Mu'tezile'ye deēindiēi hususlardan biri de hayır ve şer konusudur. Ali el-Ķārî bu hususta, Allah'ın hayrın ve şerrin irade edicisi olduēu ancak kullarının kötülüēüne rızasının olmadığı ile ilgili Ehl-i sünnet'in görüşüne göndermede bulunmaktadır. Bu bağlamda irade-meşîet kavramlarını birbirinin müradifi olan kavramlar olarak zikretmekte rıda ve meħabbetin ise zikredilenlerden farklılıēını savunmaktadır. Yani küfür ve mâsiyeti Allah irade eder ancak kulunun bunları işlemesine razı olmaz. Verdiēi bilgiye göre Mu'tezile ile Eş'arîlerden bir kesim rıda ve meħabbeti irade ve meşîet ile eş kabul etmişlerdir. Mu'tezile, bu konuda, Eş'arîlerden farklı olarak hayrın Allah'tan şerrin ise kuldan olduēunu iddia etmiştir.⁹⁴ Ayrıca Allah'ın kulun fiillerine dahil olmadığını söyleyen Mu'tezile'nin aksine hayır ve şer her şey ezelde Allah'ın kaderi ve kazası ile takdir olunmuş olup bu hususta herhangi bir deēişiklik olmaz. Ehl-i sünnet'e göre yaratıcının mahlûkatın fiillerinde dahil söz konusudur.⁹⁵ Bu hususta temel yaklaşımının, Sünnî anlayış üzerinden Mu'tezile'yi eleştirmek olduēu söylenebilir. Çünkü o, kulun fiilleri ve kesb konusunda detaya girmemekte, Eş'arî çevrelerin kesb anlayışı ile kulun irade ve kudreti ile fiile yönelmesi neticesinde yaratmanın gerçekleşeceēine dair Mâtürîdî görüşten söz etmemektedir.

Rü'yet konusunda Ehl-i sünnet'in icmâ ettiēini belirten Ali el-Ķārî,⁹⁶ bu bahiste de Mu'tezile'den söz etmekte ancak Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın görüşü ile Mu'tezile'nin görüşünü ayrı ayrı zikretmektedir. Verdiēi bilgiye göre Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Allah'ın görmeyeceēini ve görülmeyeceēini; Mu'tezile ise göreceēini ancak görülmeyeceēini iddia

⁹⁴ Ali el-Ķārî, şerrin, insana zararı bakımından kötü olarak kabul edildiēini; Allah'tan sadır olması bakımından kötü olarak kabul edilemeyeceēini belirtmektedir. Konu ile ilgili görüşlerine dayanak İnsan 76/30 ayeti ile Zümer 39/7 ayetini kullanmaktadır. Bk. Molla Ķārî, *Ķav'ü'l-me'âlî*, 21-22.

⁹⁵ Molla Ķārî, *Ķav'ü'l-me'âlî*, 21.

⁹⁶ Molla Ķārî, *Ķav'ü'l-me'âlî*, 39.

etmiştir. İbn Cemâa'dan konu ile ilgili bir nakilde bulunan Ali el-Kârî, Mu'tezile'nin en kötü iki görüşünden birinin rü'yet konusundaki görüşü olduğundan söz etmektedir. Mu'tezile'nin diğer görüşü ise âlemin kıdemi ile ilgili görüşüdür.⁹⁷ Ali el-Kârî'nin Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında muhalefete neden olan bazı konu başlıklarına ise kısaca temas etmekle yetindiği görölmektedir.⁹⁸ Ali el-Kârî'nin Mu'tezile'ye atfettiği görüşler ve eleştirisi hususunda genel Sünnî yaklaşıma mutabık kaldığı görölmektedir.

Ali el-Kârî'nin Ehl-i sünnet'e muhalefet eden gruplardan biri olarak en fazla atıfta bulunduğu diğer bir grup Kerrâmîlerdir.⁹⁹ O, Kerrâmîleri bazen Mücessime-Müşebbihe ile bazense Kaderiyye-Mu'tezile ile birlikte eleştirir. Ali el-Kârî, Ehl-i sünnet'in Allah hakkında şey lafzını kullanma gerekçesini açıklarken Kerrâmîyye'nin Allah hakkında "*Cisimdir ancak diğer cisimler gibi değildir.*" sözüne atıfta bulunmaktadır. Allah hakkında şey ve zât ifadelerinin kullanımı hususunda şer'î delil olduğunu ifade eden Ali el-Kârî, hakkında nas bulunmadığından cisim kavramının Allah'a atfedilmemesi gerektiğini belirtmektedir. O, ayrıca Allah'a cihet nispet edilip edilemeyeceği hususunda Allah'ın her yerde olduğunu düşünen Kaderiyye ve Mu'tezile'nin; Allah'ın arşta olduğunu söyleyen Müşebbihe¹⁰⁰ ile Kerrâmîyye'nin görüşlerini reddetmektedir. Verdiği bilgiye göre Kerrâmîyye, arşta istikrar bulmaksızın Allah'ın arşın üstünde olduğunu söylemiş; Haşeviyye olan Mücessime ise ayeti zahiri ile anlayarak Allah'ın arş üzerinde karar kıldığı görüşünü benimsemiştir. Ali el-Kârî, her iki grubu Allah'a cihet atfetmeleri ortak yaklaşımları nedeniyle

⁹⁷ İbn Cemâa'dan naklettiği bu görüşün İbn Cemâa'nın hocaların ait olduğunu söyler. Bk. Molla Kârî, *Đav 'ü'l-me 'âlî*, 41.

⁹⁸ Bu bağlamda Mu'tezile'nin *el-menzile beyne'l-menzileteyn*, hüsün-kubuh, isim-müsemma ve cennet-cehennem konusundaki görüşlerinden söz etmektedir. Bk. Molla Kârî, *Đav 'ü'l-me 'âlî*, 22, 26, 38, 73, 95.

⁹⁹ Kerrâmîyye ile ilgili bk. Molla Kârî, *Đav 'ü'l-me 'âlî*, 25-26, 31, 36, 41, 59.

¹⁰⁰ Müşebbihe'nin geçtiği yerler için bk. Molla Kârî, *Đav 'ü'l-me 'âlî*, 26, 31.

beraber zikretmektedir.¹⁰¹ Kerrâmiyye ile ilgili aktarımlarının bir kısmında Kerrâmiyye'nin Mücessime ve Müşebbihe ile ilişkili olarak ele alınması, tarihî kaynakların pek çoğunda Kerrâmiyye'ye atfedilen teşbih ve tecsîm suçlamaları ile aynı paraleldedir.¹⁰²

Kerrâmiyye ile ilgili ilginç bilgiler aktaran Ali el-Kârî, Kerrâmiyye'nin yeniden dirilmenin ayrılan cüzlerin veya âzaların bir araya getirilmesi ile gerçekleşeceği; yok olanların iadesi şeklinde gerçekleşmeyeceği görüşünde olduğunu belirtmektedir.¹⁰³ Ali el-Kârî, Kerrâmiyye'yi rü'yetin cismanî olarak vuku bulacağı görüşü¹⁰⁴ ile isim ve müsemmâ konusundaki görüşü¹⁰⁵ nedeniyle de eleştirmektedir. Kerrâmiyye'yi Ehl-i sünnet'e muhalif görüşler serdeden bir fırka olarak ele alan Ali el-Kârî, Kerrâmiyye'nin bir kısım velinin nebiden üstün olabileceğine dair cevazını ise küfr ve dalâlet olarak nitelendirmektedir.¹⁰⁶ Amel-iman ilişkisi hususunda ise Kerrâmiyye veya Mürcie'den söz etmemektedir. Ancak Melâhîde, İbâhiyye ve Vücûdiyye'den söz ederken isim vermeden Mürcie'ye atıfta bulunduğu söylenebilir. Bu grupların küfürle beraber taat fayda etmediği gibi imanla beraber günah zarar vermez diyen Ehl-i bid'at'a uyduklarını belirtmektedir.¹⁰⁷ Klasik eserlerde

¹⁰¹ Şârih beyitleri açıklarken Ūşî'nin konuya dair ifadelerinin söz konusu grupların görüşlerinin reddi olduğunu dile getirmektedir. Osmanlıca çeviride *Đav'ü'l-me'âlî*'de Kerrâmiyye'ye nispet edilmeyen bir görüş yer almaktadır. Bu nüshada, "Kerrâmiyye, Ehl-i Sünnet'in tecvîzine muhalefette Allah Teâlâ'ya şey ve zât tesmiye olunmaz dedi." ifadeleri yer almaktadır. Krş. Molla Kârî, *Đav'ü'l-me'âlî*, 25-26, 30; Ūşî, *Mir'âtü'l-akâid*, 24.

¹⁰² Gerek Mâtürîdî gerekse Eşarî çevrelerin konuya ilişkin aktarımları hakkında geniş bilgi için bk. Zeynep Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 173-186, 228-240.

¹⁰³ İbn Cemâa, Ehl-i sünnet'ten de bu görüşte olanlar olduğunu nakletmektedir. Felsefeciler, cismanî dirilişi; Mu'tezile ise vahye muhatap olmayan varlıkların dirilişini inkâr etmiştir. Bk. Molla Kârî, *Đav'ü'l-me'âlî*, 36.

¹⁰⁴ Molla Kârî, *Đav'ü'l-me'âlî*, 41.

¹⁰⁵ Molla Kârî, *Đav'ü'l-me'âlî*, 26.

¹⁰⁶ Molla Kârî, *Đav'ü'l-me'âlî*, 59.

¹⁰⁷ Molla Kârî, *Đav'ü'l-me'âlî*, 73.

Mürciî kimlik ile özdeşleşen *küfürle beraber taat fayda etmediği gibi imanla beraber günahın zararının olmayacağı* düşüncesi ile Mürcie'ye göndermede bulunduğu ve bu görüşü nedeniyle Mürciîleri *Ehl-i bid'at* olarak nitelendirdiği söylenebilir.

Ali el-Ķārī'ye göre Hz. Muhammed'in şeriatının ebediliğini kabul etmeyerek Cehmiyye¹⁰⁸ de Ehl-i sünnet'e muhalefet etmiştir.¹⁰⁹ Cehmiyye'nin Ehl-i sünnet'e muhalif görüşlerinden biri ise benzeri olan varlıklar için *şey* ifadesinin kullanılıyor olmasından hareketle *şey* lafzının Allah hakkında kullanımını doğru bulmamasıdır.¹¹⁰ Ali el-Ķārī'nin isim ve müsemma konusunda Ehl-i sünnet'e muhalefet eden gruplardan biri olarak zikrettiği Cehmiyye,¹¹¹ cennet-cehennem ile ehlinin fani olduğu görüşü ile de Ali el-Ķārī'nin eleştirilerine muhatap olmuş ve şarih tarafından *Ehl-i bid'at* olarak nitelendirilmiştir.¹¹² Onlar ayrıca münker ve nekîrin kabir sorgusunu kabul etmemeleri nedeniyle de müellif tarafından eleştirilmişlerdir.¹¹³ Cehmiyye, sıfatları nefyeden, Kur'an'ın mahlûk olduğunu savunan ve akıl ile naklin tearuzu durumunda akli takdim eden bir grup olarak vasıflandırılmaktadır. Ayrıca Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ve İbn Cevziyye (öl. 751/1350) gibi selefi yaklaşıma sahip olan isimlerin Cehmiyye'ye yönelik reddiye kaleme aldığı bilinmektedir.¹¹⁴ Cehmiyye'nin fikirlerinin Mu'tezilî akılcılığına yakın olması ve selefi yaklaşımı ile maruf olan isimlerin Cehmiyye eleştirisi dikkate alındığında,

¹⁰⁸ Cehmiyye ile ilgili bazı atıflara dair bk. Molla Ķārī, *Ḍav'ü'l-me'âlî*, 25, 26, 38, 50, 81, 84.

¹⁰⁹ Cehmiyye'ye Hz. İsa'nın gelişi ile Hz. Muhammed'in şeriatının nesh olunacağı görüşü nispet edilmektedir. Cehmiyye'nin bu görüşüne dair ileri sürülen deliller için bk. Molla Ķārī, *Ḍav'ü'l-me'âlî*, 50; Üşî, *Mir'âtü'l-akâid*, 80-81.

¹¹⁰ Molla Ķārī, *Ḍav'ü'l-me'âlî*, 25.

¹¹¹ Molla Ķārī, *Ḍav'ü'l-me'âlî*, 26.

¹¹² Cennet ve cehennem ile ehlinin ebedi olduğunu dile getiren Ali el-Ķārī, Bu konuda Cehmiyye'ye tabi olanları da Ehl-i bid'at olarak vasıflandırmaktadır. Bk Molla Ķārī, *Ḍav'ü'l-me'âlî*, 38.

¹¹³ Molla Ķārī, *Ḍav'ü'l-me'âlî*, 81.

¹¹⁴ Talât Koçyiğit, "Cehmiyye'de Akılcılık", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1968), 103-122.

Ali el-Ķārî'nin en çok zikrettiği gruplardan birinin Cehmiyye olması beklenen bir tutumdur.

Ali el-Ķārî'nin birkaç yerde atıfta bulunduğu diğer gruplar ise Hâricîler ile Őîilerdir. Ali el-Ķārî'nin Haricîliğe atıfta bulunduğu hususlar; çoğunlukla iman, mürtekib-i kebîre ve küfür¹¹⁵ konularıdır. Ehl-i Sünnet'in peygamberlerin katilleri dışındakileri kâfir kabul etmediğini dile getiren Şârih, bu hususta Ehl-i sünnet'e muhalefet edenleri, Havâric ve Ehli bid'at olarak nitelendirir.¹¹⁶ Ali el-Ķārî, Şîa'yı ise kabir azabı ve Hz. Ali'nin efdaliyeti dışındaki konularda gündemine hiç almamaktadır. Őîa¹¹⁷ veya Râfıza¹¹⁸ kavramlarını kullanmayı tercih eden Şârih Ali el-Ķārî, Hz. Ali'nin efdaliyeti hususundaki tavır alışları nedeniyle Şîa'yı eleştirmekte ve halifelerin görev sırlamasının fazilet sıralaması olduğunu savunmaktadır.¹¹⁹ O, yukarıda sözünü ettiğimiz siyasi-itikadî fırkalar dışında Neccâriyye'ye ise bir yerde referansta bulunmaktadır.¹²⁰

Sonuç

ÛŞî tarafından on ikinci asırda kaleme alınmış olan *el-Emâlî*'ye yaklaşık dört asır sonra Şerh yazılmış olması ve bu Őerhin önde gelen Şerhlerden biri olarak kabul görmesi Sünnet çevrelerinde *el-Emâlî*'ye atfedilen önemi göstermektedir. Ali el-Ķārî, Ehl-i sünnet akaidine dair beyitleri, *Āav'ü'l-me'âlî fî ŐerĶi Bed'î'l-emâlî* adlı eserinde, Ali b. Osman el-ÛŞî'nin yaklaşımı doğrultusunda Şerh etmiştir. Hz. Aişe'nin Hz. Fatıma'ya üstünlüğü hususunda tevakkuf etmenin en doğru yaklaşım olduğuna dair düşüncesi göz ardı edilecek olursa neredeyse her hususta nâzımı onayladığı söylenebilir.

¹¹⁵ Bk. Molla Ķārî, *Āav'ü'l-me'âlî*, 64, 72, 73, 74, 95.

¹¹⁶ Molla Ķārî, *Āav'ü'l-me'âlî*, 66.

¹¹⁷ Molla Ķārî, *Āav'ü'l-me'âlî*, 60.

¹¹⁸ Kabir azabı konusunda Ehl-i sünnet'te muhalefet eden mezheplerden biri olarak Rafıza'yı zikretmektedir. Diğer gruplar ise Mu'tezile ve Cehmiyye'dir. Bk. Molla Ķārî, *Āav'ü'l-me'âlî*, 64, 84.

¹¹⁹ Molla Ķārî, *Āav'ü'l-me'âlî*, 59-61.

¹²⁰ Neccâriyye'ye rü'yetin kalben vuku bulacağı görüşü hususunda referansta bulunmaktadır. Bk. Molla Ķārî, *Āav'ü'l-me'âlî*, 41.

Ali el-Ķārī, *Ḍaw'ū'l-me'ālī*'de alt aidiyetlere atıfta bulunmakla beraber üst kimlik olan Sünnîliği parlatmaktadır. Bunu yaparken Ehl-i sünnet çerçevesine dâhil olan gruplar arasındaki fikrî ayrılıkları, teferruata dair farklılıklar olarak yorumlamakta ve bu konular üzerinde durmaktan imtina etmektedir. İttifakın bulunduğu meselelerde, Ehl-i sünnet ibaresini kullanmakta ancak ihtilafı olan hususlarda alt kimlikleri dışarıda bırakmamak için övgü içeren farklı isimler kullanmayı tercih etmektedir.

Ali el-Ķārī, Ehl-i sünnet akaidi hususunda Hanefî-Mâtürîdî çizgiyi benimsemişse de kendini onlarla sınırlamamıştır. *el-Emâlî*'deki temel inanç esaslarının ötesinde teferruata dair kabulleri olduğu gibi benimsemesi ve bu kabullere yönelik deliller sunma gayreti ile Ali el-Ķārī, gelenekçi bir tutum içerisinde olduğunu göstermiştir. Eserde dikkati çeken hususlardan biri Ali el-Ķārī'nin Eş'arî'yi Ehl-i sünnet'in imamı olarak nitelerken Mâtürîdî'ye şeyh demesi ve ona sadece iki yerde referansta bulunmasıdır. Ayrıca Ehl-i sünnet'in fikirlerinden söz ederken kelimelerden Eş'ariyye'yi zikredip Mâtürîdiyye'yi atlayarak Hanefiyye demesi, Ebû Hanîfe'ye ve Selef âlimlerine referansta bulunup tevhit bahsinde Mâtürîdî mütekellimlerden hiç söz etmemesi, müteşâbih ayetleri te'vil etmemesi ve metinde tahlili yapılan daha pek çok husus dikkate alındığında Ali el-Ķārī'nin gelenekçi bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir.

Ḍaw'ū'l-me'ālī'de Ali el-Ķārī, Ehl-i sünnet akidesini yorumlayıp gerekli gördüğü hususlarda söz konusu görüşlerle ilgili detay verirken bazı muhalif gruplardan da söz etmektedir. Bu gruplar arasında en çok Mu'tezile'yi muhatap almaktadır. Ehl-i sünnet akidesinin çerçevesini belirlemeye yönelik kaleme alınmış olan bir eserin şerhinde en çok eleştirilen grubun Mu'tezile olması beklenen bir durumdur. Cehmiyye'nin de akılcılığı nedeniyle Ehl-i sünnet'e en çok muhalefet eden gruplardan biri olarak muhatap alındığı söylenebilir. Kerrâmiyye ise genellikle tecsîm ve teşbihe ilişkin düşünceleri nedeniyle eleştiri konusu olmuştur. İlginç olan husus ise Şîa ile ilgili atıfların oldukça az olmasıdır. Bu durum, şârihin dönemin siyasal konjonktürünü dikkate almaması ile

İlgili olabileceği gibi yararlandığı şerhlerde Şîa'nın muhatap alınmamış olması ile de ilgili olabilir.

Ali el-Ķārî'nin şerhi ve eserinde atıfta bulunduğu isimlerden hareketle bazı konularda Mâtürîdî yorumu esas almakla beraber genel olarak itikadî meselelerde oldukça gelenekçi bir tutum sergilediği görölmektedir. O, fiilî sıfatları kadîm kabul etmesi, tekvin ve mükevvenin ayrı olduğunu savunması, Peygamberlikte erkekliği şart kabul etmesi ile Mâtürîdî görüşlerde karar kılmıştır. Ancak haberi sıfatları te'vile yanaşmaması, istivânın keyfiyetini sorgulamayı bid'at kabul etmesiyle Ashâbu'l-hadîs çizgisine yaklaşmıştır. 'Ubûdiyyet ve ibadet örneklemesi üzerinden Ehl-i sünnet'in halef ve selef yaklaşımlarını mukayese etmesi ve selefin tutumunu yüceltmesi gibi metin içerisinde tahlil edilen pek çok husus dikkate alınarak Ali el-Ķārî'nin görüşleri ile daha ziyade Ehl-i sünnet'in selef âlimlerinin görüşlerini tercih ettiği anlaşılmaktadır. Bununla beraber Ali el-Ķārî, her ne kadar Ehl-i sünnet'in farklı ekollerinin yaklaşımlarından istifade etmişse de *Ķav'ül-me'âlî* adlı eseri ile geleneğe getirdiği yorumda Hanefî çizgisini korumuştur.

Kaynakça

- 'Alevî, İbn Abdilkâdir. *el-Mevsü 'atü't-târihiyye*. ed-Dürerü's-Sünniyye, 1433.
- Ali Câmî, Ebû Ahmed Muhammed Emân. *es-Sıfâtü'l-ilâhiyye fî'l-kitâbi ve's-sünneti'l-nebeviyye fî Ķav'ül-İsbât ve't-tenzîh*. Medine: el-Meclisü'l-İlmiyye, 1408.
- Alimoğlu Sürmeli, Zeynep. *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Alrawashdeh, Attallah. *XVII. Yüzyılda Mekke Şerifleri ve Osmanlı Devleti*. İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024.
- Aydeniz, Tuğba. *Osmanlı Devleti'nde Mekke'nin Yönetimi (1571-1617)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur*. Leiden: E. J. Brill, 1937.

- Bursalı Mehmet Tahir Efendi. *Osmanlı Müellifleri 1299-1915*. İstanbul: Meral Yayınları, ts.
- Çelebi, İlyas. "İsim-Müsemmâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/548-551. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Demir, Abdullah. "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütetekellim Hanefîler Örneği". *IV. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu*. ed. Cengiz Çuhadar vd. 1/643-658. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Demir, Abdullah. "Türkiye Kütüphanelerindeki Kelamla İlgili Eserler", ts.
- Demir, Gökhan. "Kudsî'nin Şerh-i Kasîde-i Emâlî Adlı Eseri". *Amasya İlahiyat Dergisi* 9 (2017), 325-365. <https://doi.org/10.18498/amauidf.363559>
- Demirbaş, Muhammed Furkan - Özşenel, Mehmet. "Hz. Peygamber'in Fiillerinin Hükme Tesiri Meselesine Aliyyü'l-Kârî'nin Yaklaşımı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 39 (2022), 195-226.
- Ebü'l-Hayr, Abdullah Mirdâd. *el-Muhtasar min Kitâbi neşri'n-nûr ve'z-zehîr fî terâcimi efâzil-i Mekke*. thk. Muhammed Saîd el-Âmûdî - Ahmed Alî. Cidde: Âlemü'l-ma'rife, 2. Basım, 1986.
- Erdem, Hüsamettin. "Hüseyn Hüsnü". *Tanzimat'tan Günümüze Ahlakî ve Edebî Düşünce Temsilcileri*. ed. Süleyman Hayri Bolay. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2015.
- Franke, Patrick. "The Ego of the Mullah : Strategies of Self- Representation in the Works of the Meccan Scholar 'Alī al-Qārī (d. 1606)". *Many Ways of Speaking About the Self*. ed. Ralf Elger - Köse. 185-201. Wiesbaden, 2010.
- Güney, Necmeddîn. "'Muhaliif'in Arkasında Namaz Kılmak: Ali el-Kârî'nin İktida Risalesi Özelinde Farklı Mezhepten İmama Uymaya Dair Fikhi Tartışmalar". *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı*. 543-557. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Ḥavâlî, Sefer b. Abdirrahman. *Zâhîret'l-ircâ' fî Fikri'l-İslâmî*. Dârü'l-kelime, 1430.

- İbn İbrahim, Ahmed. *Tavđîhü'l-mekâşid ve taşhîhü'l-kavâid fî şerhi kaşîdeti İmâm İbn Kayyım*. Beyrut: el-Mektebet'İ-İslâmî, 1406.
- İpşirli, Mehmet. "Hüseyn Hüsnu Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/552-553. İstanbul: T DVYayınları, 1998.
- Kalaycı, Mehmet. "Kemâlpâşâzâde'nin Eşarîlik-Mâtürîdîlik İhtilafı Konusundaki Risalesi Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012), 211-217.
- Kalaycı, Mehmet. "Eş'arî'nin İkmali Mâtürîdî'nin İhmali: İki İmamın Gelenekleri İçerisindeki Konumlarına Dair Bağlamsal Bir Analiz". *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*. 133-144. İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014.
- Kalaycı, Mehmet. *Osmanlı Sünniliği*. Ankara: Otorite Yayınları, 2015.
- Kallek, Cengiz. "İbn Cemâa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/394-395. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Karadaş, Cağfer. "Ali el-Kârî'nin Hayatı, Selef Akidesine Dönüş Çabası ve Eserleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993), 287-299.
- Kârî, Ali. *Fıkh-ı Ekber Aliyyü'l-Kârî Şerhi*. çev. Yunus Vehbi Yavuz. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Şerafettin Yaltkaya - Rifat Bilge. İstanbul: Vekâletü'l-Mearif, 1941.
- Kelpetin Arpaguş, Hatice. "Osmanlı Geleneksel İslâm'ının Temel Kaynakları: İlmihâl ve Akâid Eserleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016), 327-376.
- Keskin, Mehmet. "Ehl-i Sünnet Düşünce Ekolleri Açısından Ali b. Osman el-Ûşî'nin İtikadî Görüşleri". *Uluslararası Ali b. Osman el-Ûşî Sempozyumu*. ed. Ferhat Gökçe. 289-299. Bişkek, 2018.
- Koçyiğit, Talât. "Cehmiyye'de Akılcılık". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1968), 103-122.
- Kureşî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir. *el-Cevâhirü'l-muğıyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. Kahire: Darü Hicr, 1993.

- Mecmûu resâili'l-allâme el-Molla Ali el-Kârî*. thk. Mâhir Edîb Habbûş - Muhammed Berekât vd. İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 2016.
- Mekkî, Kutbuddîn. *İ'lâmu'l-Ulemâi'l-A'lâm bi-Binâi'l-Mescidi'l-Harâm*. Riyad: 1987, ts.
- Kutlu, Sönmez. "Ebû Muhammed Ali b. Osman b. Muhamed b. Süleyman el-Ûşî el-Fergânî'nin (ö. 569/1174) Hanefî-Mâtürîdî Kültür Çevresi". *Uluslararası Ali b. Osman el-Ûşî Sempozyumu Bildirileri*. ed. Ferhat Gökçe. 127-142, 2018.
- Molla Kârî, Ali b. Muhammed Nûruddîn el-Herevî. *Ḍaw'ü'l-me'âlî fî şerḥi Bed'î'l-emâlî*. thk. Mâhir Edîb Habbûş. İstanbul: Dârü'l-Lübâb, ts.
- Özevarlı, M. Sait. "el-Emâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/73-74. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Sarı, Necmi. "İsmâil Hakkı Bursevî'nin Şerhu Nuhbeti'l-fiker Adlı Eserinde Ali el-Kârî'ye Karşı Takındığı Olumsuz Tavrın Muhtemel Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Dergiabant* 9/1 (2021), 2-26.
- Seyyîd, Eymen Fuad. "Nehrevâlî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/547-548. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Şâdî b. Muhammed b. Sâlim. *Câmi'ü tûrâsi'l'Allâme el-elbânî fî'l-fikh*. San'a: Merkezü'n-Nu'mân, 2015.
- Şirinov, Rufet. *Ali el-Kârî ve şerh metodu (Mirkâtu'l-Mefâtîh örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Şirinov, Rûfet. "Aliyyü'l-Kârî ve Mirkâtü'l-Mefâtîh Adlı Eserinin Şerh Edebiyatındaki Yeri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 301-325.
- Topaloğlu, Bekir. "el-Maksadü'l-Esnâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/451-452. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Topaloğlu, Bekir. *Kitâbü't-Tevhîd-Açıklamalı Tercüme*. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Ûşî, Sirâcüddîn Ali b. Osmân el-Fergânî . *Mir'âtü'l-akâid*. çev. Hüseyin Hüsnü Efendi. İstanbul: Şirket-i Mürettibiyye Matbaası, 1304.
- Yıldız, Musa. "Abdülkâdir b. Muhammed et-Taberî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/312-313, İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

227 | Z. A. SÜRMEĒĒ / Ehl-i Sünnet Akîdesi ve İtikadî Mezhepler Bağlamında Ali el-Kârî'nin *Đav'ü'l-me'âlî fi şerhi Bed'i'l-emâlî* Adlı Eseri

Zekeriyya, Ebu Bekir Muhammed. *eş-Şirk fi'l-kadîm ve'l-hadîs*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.

Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris. *el-'Alâm*. Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2024, 24: 228-263

**Hz. Osman Taraftarı Bir Sahâbînin Biyografisi: Mısır Eşrafından
Muâviye b. Hudeyc**

Recep ERKOCAASLAN

Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı

Associate Professor, Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Sira al-Nabî and Islamic History

Çankırı / Turkey

recepkoçaslan@karatekin.edu.tr

orcid.org/0000-0001-9811-5524

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16 Ağustos / August 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 6 Kasım / November 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 24 **Sayfa /Page:** 228-263.

Atıf / Cite as: Erkocaaslan, Recep. “Hz. Osman Taraftarı Bir Sahâbînin Biyografisi: Mısır Eşrafından Muâviye b. Hudeyc [Biography of a Şahâbî Who Was a Supporter of ‘Uthmân: Mu‘âwiya b. Hıdayd], One of the Egyptian Notables]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 24 (December 2024): 228-263.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1534688>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Biography of a Şahâbî Who Was a Supporter of ʿUthmân: Muʿâwiya b. Ĥudayj, One of the Egyptian Notables

Abstract

Muʿâwiya b. Ĥudayj, who belonged to the Banū Tujîb tribe of the Yemeni-origin Kindah clan, is an important figure frequently mentioned in connection with events centered around Egypt. As one of the leaders of his tribe, Muʿâwiya, along with his tribe, demonstrated significant valor in the early Islamic conquests. Although he did not personally take part in the events, he witnessed significant incidents such as the killing of Caliph ʿUthmân, the Battle of the Camel (Jamal), and the Battle of Şiffin, which marked the first confrontations among Muslims. He held the belief that Caliph ʿUthmân was justified during the siege and eventual assassination, while those who opposed him were in the wrong. The importance of Muʿâwiya b. Ĥudayj in Islamic history can be primarily focused on two points. Firstly, the conversations between Muʿâwiya b. Ĥudayj and Muĥammad b. Abū Bakr during the incident of the latter's killing are particularly noteworthy as they demonstrate how society was completely divided into two opposing groups regarding Caliph ʿUthmân. Another significant aspect of Muʿâwiya b. Ĥudayj's role in Islamic history is his fulfillment of crucial duties such as command and governorship during the early İfrîqiyah campaigns centered in Egypt and the first campaign to Sicily. For the aforementioned reasons, a detailed examination of Muʿâwiya b. Ĥudayj, for whom no comprehensive study exists in our country, would fill an important gap in the field. This study aims to present the life of Muʿâwiya b. Ĥudayj with a descriptive and analytical perspective in a cohesive manner. The narrations related to Muʿâwiya b. Ĥudayj will be compared with general accounts of Islamic history to strive for the most accurate conclusions. Although there are different claims about him, it is almost certain that Muʿâwiya b. Ĥudayj was a Companion (Şahâbî). His name is not mentioned in the events that took place during the time of the Prophet or the Caliph Abū Bakr. It can be stated that he began to play a significant role starting with the Battle of Yarmūk during the Caliphate of ʿUmar. Muʿâwiya b. Ĥudayj participated in the conquest activities in the Egyptian region alongside ʿAmr b. al-ʿÂş during the time of ʿUmar, and from then on, his name is mentioned in events centered around Egypt. From the time of Caliph ʿUthmân onward, he also undertook important roles in the conquest activities in the İfrîqiyah region.

When the opposition movement that resulted in the killing of Caliph ‘Uthmân began, it is understood that Mu‘âwiya b. Ĥudayj sided with ‘Uthmân and believed that the caliph was unjustly killed. His development of this opinion was greatly influenced by his thorough acquaintance with both ‘Uthmân and the prominent figures living in Egypt who opposed him, such as Muĥammad b. Abū Bakr and Muĥammad b. Abū Ĥudhayfa. For this reason, during the caliphate of ‘Alī, he adopted an oppositional stance towards ‘Alī because the killers of ‘Uthmân were not punished. The feelings Mu‘âwiya b. Ĥudayj harbored for ‘Uthmân eventually paved the way for his path to cross with that of Mu‘âwiya b. Abū Sufyân. He played a significant role in ‘Amr b. al-‘Āş, the political partner of Mu‘âwiya b. Abū Sufyân, taking Egypt from ‘Alī’s administration. During the caliphate of Mu‘âwiya b. Abū Sufyân, Mu‘âwiya b. Ĥudayj began to play a much more active role in the events centered around Egypt and Ifrīqiyah. He served as a commander in the conquest activities in the Ifrīqiyah region conducted from the base of Egypt. Although it is debated whether he served as governor of Egypt during the time of Mu‘âwiya b. Abū Sufyân, it can be stated with certainty that he served as governor in the Ifrīqiyah region. It is understood that the army which undertook the first Muslim expedition to Sicily was sent under the orders of Mu‘âwiya b. Ĥudayj. While it is reported that Mu‘âwiya b. Ĥudayj, who held great influence in the regions of Egypt and Ifrīqiyah during the time of Mu‘âwiya b. Abū Sufyân, passed away in 52/672, it is understood that he lived at least until 58/678.

Keywords: History of Islam, Mu‘âwiya b. Ĥudayj, Egypt, Ifrīqiyah, Sicilian.

Hz. Osman Taraftarı Bir Sahâbînin Biyografisi: Mısır Eşrafından Muâviye b. Hudeyc

Öz

Yemen asıllı Kinde kabilesinin Benî Tüçib boyuna mensup olan Muâviye b. Hudeyc özellikle Mısır merkezli olaylar çerçevesinde ismi sıklıkla geçen önemli bir şahsiyettir. Kabilesinin liderlerinden birisi olan Muâviye, ilk İslâm fetihlerinde kabilesiyle birlikte büyük yararlılıklar göstermiştir. Kendisi bizatihi olayların içerisinde yer alması da Müslümanların birbirleriyle ilk kez karşı karşıya geldikleri Hz. Osman’ın öldürülmesi, Cemel ve Siffin Savaşları gibi olaylara şahitlik etmiştir. O, Hz. Osman’ın muhasara edilmesi ve öldürülmesi ile neticelenen olaylarda Hz. Osman’ın haklı, ona muhalif olanların ise haksız

olduğu şekilde bir kanaate sahipti. Muâviye b. Hudeyc'in İslâm tarihindeki önemi özellikle iki noktada toplanabilir. Öncelikle Muhammed b. Ebû Bekir'in öldürülmesi hadisesinde Muâviye b. Hudeyc ile Muhammed b. Ebû Bekir'in arasında geçen konuşmalar, Hz. Osman konusunda toplumun nasıl birbirinden tamamen zıt iki gruba ayrıldığını göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir. Muâviye b. Hudeyc'in İslâm tarihi açısından önemli olan bir diğer yönü de ilk dönemlerden itibaren Mısır merkezli yapılan İfrîkiye seferlerinde ve ilk Sicilya seferinde kendisinin komutanlık ve valilik gibi çok önemli görevler ifa etmesidir. Zikredilen sebeplerden dolayı ülkemizde hakkında detaylı bir çalışma bulunmayan Muâviye b. Hudeyc'in ayrıntılı bir şekilde ele alınması alandaki önemli bir boşluğu dolduracaktır. Çalışmada Muâviye b. Hudeyc'in hayatı tasvirî ve tahlilî bakış açısıyla bir bütünlük içerisinde aktarılmaya çalışılacaktır. Muâviye b. Hudeyc özelinde aktarılan rivayetler genel İslâm tarihi anlatımları ile mukayese edilerek en doğru sonuçlara ulaşmaya gayret edilecektir. Hakkında farklı iddialar bulunmakla birlikte Muâviye b. Hudeyc'in sahâbî olduğu neredeyse kesindir. Muâviye b. Hudeyc'in Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir dönemlerinde yaşanan olaylarda ismi geçmemektedir. Onun Hz. Ömer döneminde gerçekleşen Yermük Savaşı ile birlikte önemli olaylarda etkili olmaya başladığı ifade edilebilir. Hz. Ömer döneminde Amr b. el-Âs ile birlikte Mısır bölgesinde yapılan fetih faaliyetlerine katılan Muâviye b. Hudeyc'in ismi bundan sonraki süreçte Mısır merkezli olaylarda geçmektedir. O, Hz. Osman döneminden itibaren İfrîkiye bölgesinde yapılan fetih faaliyetlerinde de önemli görevler üstlenmiştir. Hz. Osman'ın öldürülmesi ile sonuçlanan muhalefet hareketi başladığında Muâviye b. Hudeyc'in Hz. Osman'ın tarafında yer aldığı ve halifenin haksız bir şekilde öldürüldüğüne inandığı anlaşılmaktadır. Onun bu şekilde bir kanaat geliştirmesinde hem Hz. Osman'ı hem de onun muhalifleri olan Muhammed b. Ebû Bekir ve Muhammed b. Ebû Huzeyfe gibi Mısır'da yaşayan kimseleri oldukça iyi tanınmasının etkisi büyüktür. Bu sebeple o, Hz. Ali'nin hilafeti döneminde Hz. Osman'ın katilleri cezalandırılmadığı için Hz. Ali'ye muhalif bir tavır sergilemiştir. Muâviye b. Hudeyc'in Hz. Osman'a karşı beslediği duygular bir müddet sonra yolunun Muâviye b. Ebû Süfyân ile kesişmesine zemin hazırlamıştır. Muâviye b. Ebû Süfyân'ın siyasi ortağı Amr b. el-Âs'ın Hz. Ali yönetiminden Mısır'ı almasında onun önemli bir payı olmuştur. Muâviye b. Hudeyc, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın halifelikliği döneminde ise Mısır ve İfrîkiye

merkezli olaylarda çok daha etkin bir rol oynamaya başlamış, Mısır merkezli olarak yürütülen İfrîkiye bölgesindeki fetih faaliyetlerinde komutan olarak görev yapmıştır. Muâviye b. Ebû Süfyân döneminde Mısır valiliği yaptığı tartışmalı olsa da onun İfrîkiye bölgesinde valilik yaptığının kesin olduğu ifade edilebilir. Müslümanların ilk Sicilya seferini yapan ordunun da Muâviye b. Hudeyc'in emriyle gönderildiği anlaşılmaktadır. Muâviye b. Ebû Süfyân döneminde Mısır ve İfrîkiye bölgelerinde çok büyük bir nüfuza sahip olan Muâviye b. Hudeyc'in 52/672 yılında vefat ettiği aktarılsa da kendisinin en azından 58/678 yılına kadar yaşadığı anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm tarihi, Muâviye b. Hudeyc, Mısır, İfrîkiye, Sicilya.

Giriş

Muâviye'nin nesebi, Muâviye b. Hudeyc b. Cefne¹ b. Kuteyre/Katîre² b. Hârîse b. Abdüşems b. Muâviye b. Ca'fer b. Üsâme b. Sa'd b. Eşres b. Şebîb b. Sekûn³ b. Eşres b. Sevr/Sûr olarak aktarılmaktadır.⁴ Annesi ise Kebşe bint Ma'dîkerib olup şair bir kadındı.⁵ Künyesi Ebû Nuaym⁶ veya Ebû Abdurrahman'dır.⁷ Muâviye b. Hudeyc hakkında bilgi aktarılan

¹ İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe fi temyîzi's-şahâbe* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2001), 5/161.

² Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Cîze: Hicr, 1997), 11/257.

³ Ebû Muhammed İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1982), 429.

⁴ Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*, thk. Halîl Me'mûn Şeyhâ (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 4/152.

⁵ Muhammed b. Nâsir b. Ahmed, "Muâviye b. Hudeyc es-Sekûnî ve devruhû fi fethi İfrîkiyâ", *Mecelletü Buhûsi Külliyyeti'l-Âdâb* 8/28 (1997), 45-46.

⁶ Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısr ve'l-Mağrib*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2004), 127; Ebû Abdillâh ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 3/37; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe*, 5/161; Charles Pellat, "Mu'âwiya b. HıdaydJ", *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, ed. C. E. Bosworth vd. (Leiden: Brill, 1993), 7/269.

⁷ ez-Zehabî, *Siyer*, 3/37; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe*, 5/161.

kaynaklarda onun Tüçbî, Sekûnî ve Kindî⁸ olduğu şeklinde bilgiler bulunmaktadır. İbnü'l-Esîr tüm bu bilgileri telif ederek Tüçbîlerin Sekûnî olduğunu tüm Sekûnîlerin de Kindî olduğunu bunda bir karşıtlık olmadığını belirtmektedir.⁹ Muâviye b. Hudeyc hem fethine iştirak ettiği hem de ömrünü orada tamamladığı için bazı kaynaklarda Mısır ehliinden de sayılmaktadır.¹⁰ Ayrıca onun soyundan gelenler de Mısır'da ikamet etmeye devam etmişlerdir.¹¹

Muâviye b. Hudeyc'ten aktarılan: "Ebû Bekir zamanında hicret ettik. Biz onun yanındayken o minbere çıktı."¹² rivayeti sebebiyle bazı kaynaklarda onun sahâbî olmadığı iddiası yer almaktadır.¹³ Ancak kaynakların genelinde onun sahâbî olduğu belirtilmektedir.¹⁴ İlerleyen bölümlerde ayrıntılı bir şekilde değineceğimiz üzere Muâviye b. Hudeyc'in Hz. Peygamber'den bazı hadisler aktarmış olması onun sahâbî olduğunu ve Rasûlullah hayattayken bir müddet Medine'de kaldığını göstermektedir.

Çalışmamızın ana omurgasına geçmeden çalışmanın teknik yönleri hakkında da bazı bilgileri aktaralım. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ülkemizde Muâviye b. Hudeyc üzerine kapsamlı bir çalışma

⁸ Ebü'l-Kâsım el-Begavî, *Mu'cemü's-şahâbe*, thk. Muhammedü'l-Emîn b. Muhammed Mahmûd el-Cekenî (Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 2000), 5/386; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 4/152.

⁹ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 4/153; Ayrıca bk. Nadir Özkuyumcu, "Tüçbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/457.

¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Muhammed Abdülmûid Han (Bejrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 4/276; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe*, 5/161.

¹¹ İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, 429.

¹² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 6/401; İbn Abdülhakem, *Fütûh*, 120.

¹³ İbn Abdülhakem, *Fütûh*, 120; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe*, 5/161.

¹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Bejrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 7/348; el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 7/328; İbn Ebû Hâtim, *Kitâbü'l-cerh ve't-ta'dîl* (Bejrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1953), 8/377; Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1973), 5/415.

bulunmamaktadır. Yaptığımız taramalarda İngilizce literatürde de herhangi bir özel çalışmaya ulaşamadık. Arapça kaynaklarda ise Mu‘âviye b. Hudeyc özelinde yazılmış yalnızca bir makaleye¹⁵ ulaştık. Konu hakkında çok az müstakil çalışmanın bulunması sebebiyle çalışmanın önemli olduğunu ve alana katkı sağlayacağını ifade edebiliriz.

Bugüne kadar Mu‘âviye b. Hudeyc üzerine yapılan çok az sayıdaki çalışmanın ve bizim çalışmamızın zaafı olarak şunu belirtebiliriz: Mu‘âviye b. Hudeyc hakkında kaynaklarda çok az bilgi bulunmaktadır. Çeşitli kaynaklar aracılığıyla günümüze ulaşan bu bilgiler de tarih ve olayların mahiyeti gibi konularda pek çok tenakuzu barındırmaktadır. Dolayısıyla bu konu özelinde yapılacak tüm çalışmalarda yazarların bilgileri aktarırken bazı tercihlerde bulunması bir zorunluluk haline gelmektedir. Biz de çalışma içerisinde birbirinden farklı bu bilgileri uygun bir şekilde mezcetmeye çalıştık. Ayrıca konuyla ilgili farklı bilgileri de bazen metin içerisinde bazen de dipnotlarda aktararak okuyucuların bu farklı rivayetleri de görmesini sağlamaya gayret ettik.

1. Hayatı ve Siyasî Olaylardaki Rolü

1.1. Hz. Ömer Dönemi

İslâm tarihi kaynaklarında Mu‘âviye b. Hudeyc’in ismi daha çok Hz. Ömer döneminde gerçekleşen fetih faaliyetlerinde geçmektedir. Mu‘âviye b. Hudeyc’in isminin geçtiği ilk olaylardan biri Yermük Savaşı’dır. 15/636 tarihinde Suriye bölgesinde Bizanslılar ile Müslümanlar arasında geçen ve Müslümanların galibiyetiyle sonuçlanan bu savaşta İslâm ordusunun komutanı Hâlid b. Velîd, Mu‘âviye b. Hudeyc’i sağ kanat komutanlarından biri olarak görevlendirmişti.¹⁶

Yine 15/636 tarihinde Irak bölgesinde Sâsânîlerle yapılan ve Müslümanların galibiyetiyle sonuçlanan Kâdisiye Savaşı’nda da¹⁷

¹⁵ Muhammed b. Nâsır b. Ahmed, “Mu‘âviye b. Hudeyc”, 43-101.

¹⁶ Ebû Ca‘fer et-Taberî, *Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk* (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2012), 2/336; Ayrıca bk. Mustafa Fayda, “Yermük Savaşı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/485-486.

¹⁷ Hayrettin Yücesoy, “Kâdisiye Savaşı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/136-137.

Muâviye b. Hudeyc'in ismi geçmektedir.¹⁸ Ancak bu rivayette Muâviye b. Hudeyc'in yanında bulunan dört yüz kişi içerisinde Hz. Osman'ın katilleri arasında sayılan Sevdân b. Humrân ile Hz. Ali'nin katili olarak gösterilen Hâlid b. Mülcem'in bulunması, ayrıca Hz. Ömer'in bunları sevimsiz olarak görüp kendilerinden yüz çevirmesi gibi unsurlar yer almaktadır. Öncelikle Hz. Ali'nin katili kaynaklarda genellikle Abdurrahman b. Mülcem¹⁹ olarak geçtiği için rivayetin içerisinde yanlış bir bilgi bulunduğu ifade edilebilir. Ayrıca Kâdisiye Savaşı'nda Medine'den ayrılmayan Hz. Ömer'in bu dört yüz kişilik grubu nerede gördüğü de belirsizdir. Dolayısıyla Suriye bölgesindeki cihat faaliyetlerine iştirak ettiği bilinen Muâviye b. Hudeyc'in Yermük Savaşı ile aynı sene gerçekleşen Kâdisiye Savaşı'na katılmış olması oldukça zor görünmektedir.

Hz. Ömer döneminde gerçekleşen fetih faaliyetlerinde Muâviye b. Hudeyc'in isminin geçtiği diğer bir olay Amr b. el-Âs komutasında gerçekleşen Mısır bölgesindeki fetih hareketleridir.²⁰ Ayrıca Amr b. el-Âs, İskenderiye'nin fethinden sonra bu müjdeyi iletmesi ve ganimetten beytülmâl için ayrılan beşte birlik hisseyi teslim etmesi için Muâviye b. Hudeyc'i Medine'ye de göndermişti.²¹

Amr b. el-Âs, Mısır'ın fethinden sonra Fustat şehrinin kurulması ve kabilelerin oturacakları mahallelerin belirlenmesi hususunda bazı kimseleri görevlendirmişti. Bu kimseler içerisinde Muâviye b. Hudeyc de bulunmaktaydı.²²

1.2. Hz. Osman Dönemi

Hz. Osman'ın hilafeti döneminde de Muâviye b. Hudeyc'in ismi genellikle Mısır etrafında gelişen olaylar içerisinde geçmektedir.

¹⁸ et-Taberî, *Târîh*, 2/384.

¹⁹ İbn Sa'd, *eş-Şabâkât*, 3/26-27; Ethem Ruhi Fıçlalı, "İbn Mülcem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/220.

²⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 11/258; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe*, 5/161.

²¹ İbn Abdülhakem, *Fütûh*, 104-105; Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, çev. Mustafa Fayda (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2002), 316-317.

²² Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Fehîm Muhammed Şeltût vd. (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1972), 1/65; Özkuyumcu, "Tüçüb", 41/457.

27/647 tarihinde Mısır Valisi Abdullah b. Sa‘d, İfrîkiye²³ bölgesine Sübeytila merkezli bir sefer düzenlemiştir. Bu sefer sırasında bölgenin hâkimi olan Gregorios Müslümanlar tarafından öldürülmüştür.²⁴ Farklı rivayetler bulunmakla birlikte bu savaş sırasında Gregorios’u öldüren mücahidin Muâviye b. Hudeyc olduğu ve Gregorios’un üzerinden çıkan ganimetlerin ona verildiği zikredilmektedir.²⁵

31/652 tarihinde²⁶ Mısır Valisi Abdullah b. Sa‘d, Nûbe²⁷ bölgesine bir sefer düzenledi. Ok atma hususundaki maharetlerinden dolayı kendilerine “rumâtü’l-hadek/göz bebeğini vuranlar” denilen Nûbîler bu savaşta pek çok Müslüman’ı gözlerinden yaralamışlardı.²⁸ Bu savaşta Muâviye b. Hudeyc de tek gözünü kaybetmişti.²⁹

Uzun yıllar Mısır bölgesinde yaşayan ve askerî faaliyetlere katılan Muâviye b. Hudeyc Hz. Osman döneminde komutanlık vazifesine de

²³ Ortaçağ döneminde Arapların Mağrib bölgesinin doğu kısımlarına, bugünkü Tunus ve etrafındaki bölgeye verdikleri isimdir. G. Yver, “İfrîkiye”, *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi* (Eskişehir: MEB Yayınları, 1997), 5/2/939-940; Nadir Özkuyumcu, “İfrîkiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/515.

²⁴ el-Belâzürî, *Fütûhu’l-Büldân*, 324-325; Özkuyumcu, “İfrîkiye”, 21/515.

²⁵ Muhammed b. Yûsuf el-Kindî, *Kitâbü’l-Vülât ve Kitâbü’l- Kudât*, thk. Rhuvon Guest (Leiden: Brill, 1912), 12.

²⁶ Bazı kaynaklarda bu seferin 33/654 tarihinde yapıldığı kaydedilmektedir. Ebû Amr Halîfe b. Hayyât, *et-Târîh*, thk. Mustafa Necîb Fevvâz, Hikmet Keşlî Fevvâz (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1995), 98; Ebû Abdillâh ez-Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm* (Beyrût: Dâru’l-Kitâbî’l-Arabî, 1990), 3/416.

²⁷ Afrika Kıtası’nda büyük oranda Sudan toprakları içerisinde kalan bir bölgedir. Nebi Bozkurt, “Nûbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/222.

²⁸ İbn Abdülhakem, *Fütûh*, 215; Nadir Özkuyumcu, “Muâviye b. Hudeyc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/334.

²⁹ İbn Abdülhakem, *Fütûh*, 215; el-Belâzürî, *Fütûhu’l-Büldân*, 340.

getirilmişti. Onun komutan olarak katıldığı ilk sefer 34/655 tarihinde İfrîkiye bölgesine yapıldı.³⁰

35/656 tarihinde yönetime karşı başlayan isyan faaliyetlerini tasvip etmeyen Muâviye b. Hudeyc, Hz. Osman'ın tarafını tutmaktaydı.³¹ Hz. Osman bazı isyancılar tarafından Medine'de muhasara altına alındığında valilerinden yardım talep etmek için mektuplar yazmıştı. Hz. Osman'ın mektubu Mısır'a ulaşınca Abdullah b. Sa'd, Muâviye b. Hudeyc komutasında bir grup askeri Medine'ye göndermişti.³² Daha sonra Abdullah b. Sa'd kendisi de Medine'ye gitmek için Sâib b. Hişâm veya Ukbe b. Âmir'i vekil bırakarak Mısır'dan ayrılmıştı.³³ Hz. Osman muhaliflerinden biri olan Muhammed b. Ebû Huzeyfe bu fırsatı değerlendirerek Şevval 35/Nisan 656 tarihinde yönetime el koydu.³⁴ Abdullah b. Sa'd yolda Hz. Osman'ın öldürüldüğünü haber alınca Medine'ye gitmekten vazgeçip Mısır'a döndü. Ancak Muhammed b. Ebû Huzeyfe onu Mısır'a sokmadı.³⁵

Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra Mısır'da bulunan Hz. Osman taraftarları Muâviye b. Hudeyc'in önderliğinde birleşerek olayların sorumlularından biri olarak gördükleri Muhammed b. Ebû Huzeyfe ile mücadele etmeye karar verdiler. İlk olarak Muhammed b. Ebû Huzeyfe'nin askerlerini Diknâş mevkiinde yenilgiye uğrattılar.

³⁰ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib fi ihtisâri aḥbâri mülûki'l-Endelîs ve'l-Mağrib*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Mahmûd Beşşâr Avvâd (Tûnus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2013), 1/38; Özkuyumcu, "Muâviye b. Hudeyc", 30/334.

³¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/348; el-Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 15.

³² et-Taberî, *Târîh*, 2/653-654; Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebü'l-Fidâ' Abdullah el-Kâzî, Muhammed Yûsuf ed-Dakkâk (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 3/52.

³³ ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/602; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe*, 5/75; Mustafa Fayda, "Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/131; Bazı rivayetlerde Muhammed b. Ebû Huzeyfe'nin Mısır'daki yönetimi zorla ele geçirek Abdullah b. Sa'd'ı Mısır'dan kovduğu zikredilmektedir. Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Muhammed Hamîdullah vd. (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1996), 3/160-161; et-Taberî, *Târîh*, 3/61-62.

³⁴ ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/602; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe*, 5/75.

³⁵ el-Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 17; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 1/94.

Muhammed b. Ebû Huzeyfe'nin Kays b. Harmel el-Lahmî kumandasında gönderdiği ordu da Ramazan 36/Şubat 657 tarihinde yenilgiye uğradı. Sonraki süreçte Muhammed b. Ebû Huzeyfe Mısır'daki Hz. Osman taraftarlarıyla mücadeleye devam etmiş ve kısa bir süre sonra Muâviye b. Ebû Süfyân'ın adamları tarafından öldürülmüştür.³⁶

1.3. Hz. Ali Dönemi

Hz. Ali halife olduktan sonra ilk icraat olarak Hz. Osman'ın valilerini azlederek onların yerlerine kendi belirlediği valileri göndermişti. Bu valilerden birisi de Mısır'a gönderilen Kays b. Sa'd b. Ubâde'ydî.³⁷ 36/657 yılında Mısır Valisi olarak atanan³⁸ Kays b. Sa'd, Rebûlevvel 37/Ağustos 657 tarihinde Mısır'a geldi.³⁹ O, Hz. Ali'nin valisi olarak Mısır'a geldiğini insanlara iletip biat etmelerini istediğinde halkın büyük bir kısmı kendisine itaat etmişti. Ancak Hiribtâ⁴⁰ bölgesinde bulunan başlarını Mesleme b. Muhalled, Muâviye b. Hudeyc, Büsr b. Ebû Ertât ve Yezîd b. Hâris'in çektiği yaklaşık on bin kişilik bir grup ise Hz. Osman'ın öldürülmesiyle başlayan siyasi kriz sona erene kadar Hz. Ali'ye ve onun valisi olan Kays b. Sa'd'a biat etmeyeceklerini açıkladılar. Bununla birlikte onlar silahlı bir eyleme girişmeyeceklerini bu sebeple kendilerini bu konuda zorlamamasını Kays b. Sa'd'a bildirdiler. Kays b. Sa'd da onların bu isteğini makul karşıladı.⁴¹

Mısır'ın Hiribtâ bölgesinde toplanan Hz. Osman taraftarlarına karşı takındığı yumuşak tutum sebebiyle 38/659⁴² yılında Hz. Ali Mısır'a vali olarak atadığı Kays b. Sa'd'ı görevden alarak onun yerine Muhammed b.

³⁶ el-Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 18-20; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe*, 5/76.

³⁷ Ebû'l-Abbâs Ahmed el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdülemîr Mühennâ (Beyrût: Şirketü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 2010), 2/77; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/38.

³⁸ et-Taberî, *Târîh*, 3/36; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/38.

³⁹ el-Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 20.

⁴⁰ İskenderiye civarında bir bölgedir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrût: Dâru Sâdr, 1977), 2/355.

⁴¹ et-Taberî, *Târîh*, 3/63-65; el-Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 20.

⁴² Bazı kaynaklarda 37/658 tarihi zikredilmektedir. el-Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 27.

Ebû Bekir'i tayin etmişti.⁴³ Mısır'ın Arap dâhilerinden biri olan Kays b. Sa'd'dan⁴⁴ alınarak Muhammed b. Ebû Bekir'e verilmesi Muâviye b. Ebû Süfyân'ı ve Mısır valiliğini tekrar elde etmek isteyen Amr b. el-Âs'ı oldukça sevindirmişti.⁴⁵

Muhammed b. Ebû Bekir Mısır valiliği görevine atandıktan sonra henüz ilk ayını bile doldurmadan, içlerinde Muâviye b. Hudeyc'in de bulunduğu Hiribtâ bölgesindeki Hz. Osman taraftarlarına Hz. Ali'ye biat etmeleri veya Mısır'ı terk etmeleri hususunda bir haber gönderdi. Ancak onlar Muhammed'in bu isteğini reddedip kendileriyle savaşma hususunda acele etmemesini istediler. Muhammed b. Ebû Bekir bu isteklerini kabul etmeyince onlar savaş için savunma hazırlıklarını yapmaya başladılar. Sıffîn Savaşı sona erene kadar her iki tarafta birbirine saldırmadı. Ancak Hz. Ali'nin Muâviye b. Ebû Süfyân karşısında belirgin bir zafer elde edememesi Hiribtâ bölgesindeki bu muhaliflerin Muhammed b. Ebû Bekir'e karşı tavırlarının sertleşmesine ve ona meydan okumalarına sebebiyet verdi. Muhammed b. Ebû Bekir, Hâris b. Cümhân'ı bir orduyla onların üzerine gönderdi. Ancak bu muhalif grup Muhammed b. Ebû Bekir'in üzerlerine gönderdiği orduyu yenerek komutanlarını öldürdü. Bunun üzerine Muhammed b. Ebû Bekir, İbn Mudâhim el-Kelbî komutasında başka bir orduyu onların üzerine gönderdi. Fakat bu ordu da yenildi ve komutanı öldürüldü.⁴⁶

Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Hiribtâ bölgesindeki bu muhalif grubun büyük bir kısmı Sıffîn Savaşı'na ne Hz. Ali'nin ne de Muâviye b. Ebû Süfyân'ın yanında iştirak etmişti. Ancak onlardan bir grubun Sıffîn Savaşı'na Muâviye b. Ebû Süfyân'ın yanında katılmış olabileceklerine dair bazı bilgiler bulunmaktadır. Örneğin, bazı kaynaklarda Sıffîn Savaşı'nın sonunda Safer 37/Ağustos 657 tarihinde imzalanan Tahkim Vesikası'nda

⁴³ Bazı kaynaklarda Kays b. Sa'd'dan sonra Mısır'a Eşter en-Nehaî'nin vali olarak atandığı zikredilmektedir. el-Kindî, *Kitâbü'l-Vü'lât*, 21.

⁴⁴ Ebû Ca'fer Muhammed İbn Habîb, *el-Muḥabber*, thk. İlse Lichtenstadter (Beyrût: Dâri'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 184; Ahmet Önkâl, "Dühât-ı Arab", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/18.

⁴⁵ et-Taberî, *Târîḫ*, 3/63-66; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/654.

⁴⁶ el-Belâzürî, *Ensâb*, 3/167; et-Taberî, *Târîḫ*, 3/68.

Şam tarafının şahitleri arasında Muâviye b. Hudeyc'in de isminin bulunduğu aktarılmaktadır.⁴⁷ Bazı kaynaklarda ise Muâviye b. Hudeyc'in ismi şahitler arasında sayılmamaktadır.⁴⁸ Kanaatimize göre Muâviye b. Hudeyc ve etrafındaki Mısırlı muhaliflerin kahir ekseriyeti Sıffîn Savaşı'na katılmamışlardır. Rivayetler birlikte değerlendirildiğinde Hiribtâ bölgesinde bulunan Hz. Osman taraftarlarının Muhammed b. Ebû Bekir'in valiliği sonrası Hz. Ali'ye ve valisine karşı ciddi bir muhalefete giriştikleri anlaşılmaktadır. Kays b. Sa'd izlediği yumuşak politika sayesinde bu insanları kendine düşman etmemeyi başarmıştı. Ancak Muhammed b. Ebû Bekir'in sert tutumu sebebiyle bu insanlar ona düşmanlık etmeye başladılar.

Hiribtâ bölgesindeki Hz. Osman taraftarları özellikle Muhammed b. Ebû Bekir'in komutanı İbn Mudâhim el-Kelbî'yi öldürdükten sonra kendilerine olan güvenleri iyice arttı. Bu çarpışmalardan sonra onlar Muâviye b. Hudeyc'in önderliğinde Hz. Osman'ın kanını talep etme sloganıyla harekete geçtiler. Bu tarihten sonra Mısır'daki durum hızla Muhammed b. Ebû Bekir'in aleyhine gelişmeye başladı. Hz. Ali bu durumdan haberdar olunca Mısır'ın yönetimi konusunda Muhammed b. Ebû Bekir'in başarı sağlayamayacağını anlayarak daha iyi bir yönetici ve komutan olan Cezîre bölgesi valisi Mâlik b. Hâris el-Eşter'i Mısır'a göndermeye karar verdi. Cezîre bölgesinden Irak'a gelen Eşter Hz. Ali ile görüştüktan sonra Mısır'a hareket etti. Ancak Mısır üzerinde emelleri olan Muâviye b. Ebû Süfyân oraya Eşter gibi kabiliyetli bir kimsenin vali olmasını istemiyordu. Bu sebeple Muâviye, Eşter'i yolda etkisiz hale getirmesi için Caystar isimindeki bir haraç görevlisiyle anlaştı. Caystar, içirdiği zehirli bal şerbetiyle Eşter'i öldürdü. Bu haber Muâviye b. Ebû Süfyân'a ulaştığı zaman çok sevindiği aktarılmaktadır.⁴⁹

⁴⁷ Nasr b. Müzâhim el-Minkârî, *Vak'atü Şıffîn*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1990), 507; Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, *el-Ahbârü't-tvâl*, thk. Abdülmün'im Âmir (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1960), 196.

⁴⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 1/106; el-Belâzürî, *Ensâb*, 3/109; et-Taberî, *Târîh*, 3/104; İbn Hibbân, *Kitâbü's-sîkât*, 2/293-294.

⁴⁹ el-Belâzürî, *Ensâb*, 3/167-168; et-Taberî, *Târîh*, 3/126-127.

Muâviye b. Ebû Süfyân 38/659 tarihinde çözümsüzlükle neticelenen Tahkim Olayı'ndan sonra haraç geliri oldukça yüksek olan Mısır bölgesini ele geçirmek için harekete geçmeye karar verdi. Muâviye içlerinde Amr b. el-Âs'ın da bulunduğu bazı kişilerle istişare ettikten sonra Mısır'da bulunan Hz. Osman taraftarlarına bir mektup yazarak azatlı kölesi Subey' ile gönderdi. Mesleme b. Muhalled ile Muâviye b. Hudeyc'e ayrı ayrı gönderilen mektuplarda Muâviye b. Ebû Süfyân şunları yazmıştı: "Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla. Kuşkusuz Allah Teâlâ ikinize büyük bir iş gönderdi. Bununla mükâfatınızı büyük kılıp şerefınızı yüceltti. Bu işle ikinizi Müslümanlar içinde öne çıkardı. Siz ikiniz mazlum halifenin kanının talep ettiniz, Kitâb'ın hükmü terk edilince Allah için öfkeleniniz. Zulüm ehline karşı mücadele ettiniz. Sizi Allah'ın hoşnutluğu ve Allah dostlarının acil yardımıyla müjdeliyorum. Olaylar sizin hoşnut olacağınız bir şekilde nihayete erecektir. Bu iş tamamlandığında sizin hakkınızı vereceğiz. Düşmanlarınıza karşı sebat edin, kaçanları da doğru yönlendirmeniz ve korumanız altına çağırın. Kuşkusuz ordu geldiğinde hoşlanmadığınız her şey sona erecek ve arzu ettikleriniz gerçekleşecektir. Selâm ikinizin üzerine olsun."⁵⁰

Subey' ilk olarak Mesleme b. Muhalled'in yanına gelerek mektubunu teslim etti. Ayrıca o, Muâviye b. Hudeyc'in mektubunu da Mesleme b. Muhalled'e bırakmak istedi. Ancak Mesleme bunu kabul etmeyerek: "Muâviye b. Hudeyc'in mektubunu ona teslim et. O, okuduktan sonra da tekrar bana getir de ikimizin ortak cevabını bir mektupla iletelim." dedi. Subey' de Muâviye b. Hudeyc'in mektubunu götürüp kendisine teslim etti. Muâviye mektubu okuduktan sonra Mesleme b. Muhalled'e teslim etmesi için mektubu tekrar Subey'e verdi. Mesleme bu mektupları okuduktan sonra cevabî mektubunda Muhammed b. Ebû Bekir'e karşı giriştikleri savaşın Hz. Osman'a karşı yapılan zulüm sebebiyle olduğunu belirtti. Ayrıca o, bu işi dünyalık bir maksatla değil sadece Allah rızası için yaptıklarını belirtti. Mesleme mektubunun sonunda sayılarının az olduğunu ancak kendilerine takviye

⁵⁰ et-Taberî, *Târîh*, 3/128-129; Ayrıca bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/656-657.

bir ordu gönderirlerse Muhammed b. Ebû Bekir'i ve beraberindekileri kolaylıkla yenebileceklerini belirtti.⁵¹

Muâviye b. Ebû Süfyân Filistin bölgesindeyken mektup kendisine ulaştı. O, mektubu okuduktan sonra daha önce kendileriyle istişarede bulunduğu kişileri toplayarak onlarla ne yapılması gerektiği hususunu konuştu. Bu toplantıya katılanlar Mısır'a bir ordu gönderilmesi gerektiğini belirttiler. Bunun üzerine Muâviye b. Ebû Süfyân altı bin kişilik bir ordunun başında Amr b. el-Âs'ı Mısır'a gönderdi. Bu ordu ayrılmadan önce Muâviye, Amr b. el-Âs'a bazı tavsiyelerde bulundu. Muâviye özellikle teenni ve yumuşaklık ile hareket etmesini Amr b. el-Âs'a öğütledi. Amr, emrindeki orduyla birlikte Mısır'a ulaştınc Hz. Osman taraftarlarının bulunduğu bölgeye geldi.⁵²

Ayrıca Muâviye b. Ebû Süfyân ve Amr b. el-Âs, Muhammed b. Ebû Bekir'e Mısır'ı terk etmediği takdirde öldürüleceğini ifade eden birer mektup yazdılar. Muhammed b. Ebû Bekir de o ikisine yazdığı cevabî mektuplarda onların tehditlerinden korkmadığını ifade etti. Bu sırada Muhammed b. Ebû Bekir, Hz. Ali'ye de bir mektup göndererek Mısır'daki durumu özetledi ve Hz. Ali'den destek kuvvet istedi.⁵³ Hz. Ali cevabî mektubunda Kinâne b. Bişr komutasında bir orduyu muhaliflerin üzerine sevk etmesini tembihledikten sonra ona yardım vaadinde bulundu.⁵⁴

Muhammed b. Ebû Bekir daha sonra kendisine tabi olanları toplayarak onları Kinâne b. Bişr komutasında muhaliflerle savaşmaya teşvik etti. Bu orduya katılan asker sayısı yalnızca iki bin kadardı.⁵⁵ Muhammed b. Ebû Bekir, Kinâne b. Bişr komutasında iki bin kişilik orduyu öncü birlik olarak gönderdikten sonra kendisi de iki bin askerle onların arkasından harekete geçti.⁵⁶ Amr b. el-Âs, özellikle Muâviye b. Hudeyc'in komutasındaki Mısırlı Hz. Osman taraftarı askerlerle birlikte

⁵¹ et-Taberî, *Târîh*, 3/129-130.

⁵² el-Belâzürî, *Ensâb*, 3/169; et-Taberî, *Târîh*, 3/130; Ayrıca bk. İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 1/108.

⁵³ el-Belâzürî, *Ensâb*, 3/169-170; et-Taberî, *Târîh*, 3/130-131.

⁵⁴ et-Taberî, *Târîh*, 3/131; Ayrıca bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/658-659.

⁵⁵ el-Belâzürî, *Ensâb*, 3/170-171; et-Taberî, *Târîh*, 3/131.

⁵⁶ et-Taberî, *Târîh*, 3/131.

Kinâne b. Bişr'in ordusunu mağlup etmeyi başardı. Kinâne de bu çatışmalar esnasında vefat edenler içerisindeydi.⁵⁷

Öncü kuvvetlerin yenildiği ve komutanları Kinâne b. Bişr'in öldürüldüğü haberi Muhammed b. Ebû Bekir'in ordusu içinde duyulunca askerler onu terk etmeye başladılar. Sonunda Muhammed b. Ebû Bekir tek başına kalarak canını kurtarmak için metruk bir eve saklanmak zorunda kaldı. Bu sırada Amr b. el-Âs emrindeki askerlerle birlikte Fustat şehrine doğru yola çıktı. Muâviye b. Hudeyc ise bir grup askerle birlikte Muhammed b. Ebû Bekir'i aramaya başladı. Sonunda bazı köylülerden metruk bir binanın içerisinde yabancı bir kimseyi gördüklerini öğrendi. Muâviye b. Hudeyc hızla kendisine tarif edilen yere giderek susuzluktan ölmek üzere olan Muhammed b. Ebû Bekir'i buldu. Muâviye b. Hudeyc'in niyeti onu Fustat'a götürmekti. Ancak bu esnada Amr b. el-Âs'ın ordusunda bulunan Muhammed b. Ebû Bekir'in baba bir kardeşi Abdurrahman, Amr b. el-Âs'a gelerek kardeşinin öldürülmemesini rica etti. Amr da Muâviye b. Hudeyc'e bir haberci yollayarak Muhammed'i getirip kendisine teslim etmesini istedi. Bunun üzerine Muâviye b. Hudeyc: "Siz Kinâne b. Bişr'i⁵⁸ öldürdüğünüz halde Muhammed'i serbest bırakmamı mı istiyorsunuz? Heyhât! 'Şimdi sizin kâfirleriniz, onlardan daha mı iyidirler? Yoksa kitaplarda sizin için bir berât mı var?'⁵⁹ dedi." Bu esnada Muhammed b. Ebû Bekir onlardan su istedi. Ancak Muâviye b. Hudeyc onun bu isteğine de: "Sana bir damla su verene Allah su vermesin. Kuşkusuz siz Osman'ı su içmekten men edip onu oruçluyken ve (susuz yemek gibi nimetlere ulaşmaktan) mahrumken öldürdünüz. Allah ona rahîku'l-mahtûm⁶⁰ ikram edecek. Allah'a yemin olsun ki! Ey Ebû Bekir'in oğlu seni öldüreceğim. Allah seni kaynar su ve irin ile sulayacak." dedi. Muhammed de: "Ey dokumacı Yahudi kadının oğlu! Bu söylediklerin,

⁵⁷ el-Belâzürî, *Ensâb*, 3/171; et-Taberî, *Târîh*, 3/131-132.

⁵⁸ Kinâne b. Bişr, Muâviye b. Hudeyc'in kabilesi olan Benî Tüçib kabilesindendi. Özkuyumcu, "Muâviye b. Hudeyc", 30/457.

⁵⁹ *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2005), el-Kamer 54/43.

⁶⁰ "رحيق مختوم/mühürlü hâlis bir içki" el-Mutaffifîn 83/25.

senin için ve bahsettiğin kişi için değildir. Allah dostlarına içirir, düşmanlarını da susatır. Allah'ın düşmanları da sen ve senin gibilerdir. Vallahi! Kılıcım elimde olsaydı benimle böyle konuşamazdın." dedi. Muâviye b. Hudeyc de: "Sana ne yapacağımı biliyor musun? Seni bir eşeğin içine sokup seni onunla birlikte yakacağım." dedi. Muhammed de: "Allah dostlarından nicelerine bana yapmak istediğiniz şey yapıldı. Allah'ın beni içine atacağınız ateşi dostu İbrâhîm'e yaptığı gibi, benim için de serin ve selamet kılacağına inanıyorum. Allah Nemrûd'u ve arkadaşlarını cezalandırdığı gibi seni ve arkadaşlarını da o ateşle cezalandırsın. Allah seni, Muâviye'yi ve Amr'ı da alevini azaldıkça artırdığı bir ateşle cezalandırsın." dedi. Muâviye b. Hudeyc: "Seni Osman'a karşılık öldüreceğim." dedi. Muhammed b. Ebû Bekir de: "Senin Osman'la ne alakan var! Kuşkusuz Osman Kur'ân'ın hükmünü bir kenara atarak adaletsiz bir yönetim sergiledi. Kuşkusuz Allah: '*...Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar fâsıklardır.*'⁶¹ buyurmuştur. Bundan dolayı ondan intikam aldık ve onu öldürdük. Senin gibiler ise onun bu davranışlarını güzel gösterdiniz. İnşallah Allah bizi onun günahından beri kılar. Sen de onun günahında ortaksın, Allah seni de aynı akıbete uğratsın." dedi. Muhammed'in bu sözlerine kızan Muâviye b. Hudeyc onu öldürdü. Daha sonra onun ölüsünü bir eşek cesedinin içine koyarak yaktı. Muhammed b. Ebû Bekir 38/658 yılında öldürüldü.⁶²

Muâviye b. Hudeyc, Muhammed b. Ebû Bekir'i öldürdükten sonra bu haberi Hz. Osman'ın akrabalarına iletmesi için azatlı bir kölesini Medine'ye gönderdi.⁶³

Muhammed b. Ebû Bekir'in başına gelenler ablası Hz. Âişe'ye ulaştığı zaman, o bu duruma çok üzüldü. Bir müddet namazlarının arkasından Muâviye b. Ebû Süfyân'a ve Amr b. el-Âs'a beddua etti.⁶⁴ Hz.

⁶¹ el-Mâide 5/47.

⁶² el-Belâzürî, *Ensâb*, 3/171-172; et-Taberî, *Târîh*, 3/132; Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*, thk. Müfid Muhammed Kumeyha vd. (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 20/155-156.

⁶³ el-Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 30.

⁶⁴ et-Taberî, *Târîh*, 3/132; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20/156.

Âişe'nin yürürken ne zaman ayağı sürçse: "Allah, Muâviye b. Hudeyc'i perişan etsin." derdi.⁶⁵

Muhammed b. Ebû Bekir'in öldürülmesi ile bağlantılı olan bir rivayet de bazı kaynaklarda Muâviye b. Hudeyc ile irtibatlandırılmaktadır. Bu rivayete göre Mısır'da yaşayan Abdurrahman b. Şümâse bir konuyu sormak için Hz. Âişe'nin yanına geldi. Hz. Âişe bu kişinin Mısır ehlinde olduğunu öğrenince ona: "Bu gazanızda emîrinizin size karşı davranışları nasıldı?" diye sordu. Abdurrahman b. Şümâse de: "Ondan bir kötülük görmedik. İçimizden birisinin devesi ölse deve, kölesi ölse köle, yiyeceğe muhtaç olsa yiyecek verir." dedi. Bunun üzerine Hz. Âişe: "Onun kardeşim Muhammed b. Ebû Bekir'e yaptıkları sana Rasûlullah'dan duyduğum şu sözü aktarmama mani olamaz. Rasûlullah evimdeyken: 'Allah'ım bir kişi ümmetimin işlerinden bir işi üstlenir de onlara zorluk çıkarırsa sen de ona zorluk çıkar. Bir kimse de ümmetimin işlerinden bir işi üstlenir de onlara güzellikle muamele ederse sen de ona güzellikle muamele eyle.' buyurdu." dedi.⁶⁶ Bazı kaynaklarda Hz. Âişe'nin ismini zikretmediği bu şahsın Muâviye b. Hudeyc olduğu ifade edilmektedir.⁶⁷ Bazı kaynaklarda ise bu kişinin Amr b. el-Âs olduğu zikredilmektedir.⁶⁸

Muhammed b. Ebû Bekir'in vefatından sonra Mısır'ın yönetimi Muâviye b. Ebû Süfyân'ın eline geçti. Bu başarının tamamen kendi gayretlerinin bir neticesi olduğunu düşünen Amr b. el-Âs da Mısır valiliğinin kendisine verileceğini umuyordu. Ancak Amr b. el-Âs'ın tüm başarıyı sahiplenen tavrının bir sonucu olarak Muâviye b. Ebû Süfyân Mısır valiliğini Amr'a vermek hususunda isteksiz bir tavır takındı. Bunun üzerine Amr b. el-Âs ile Muâviye b. Ebû Süfyân'ın arası açıldı. Artık halk da bu ikisinin bir araya gelemeyeceğini düşünmeye başlamıştı. Ancak

⁶⁵ el-Belâzürî, *Ensâb*, 3/172.

⁶⁶ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "İmâre", 19; Ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/93.

⁶⁷ Ebü'l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsâf*, thk. Tânk b. İvazullah, Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî (Kâhîre: Dâru'l-Harameyn, 1995), 9/172-173; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 4/152-153.

⁶⁸ Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi* (İzmir: Işık Yayınları, 2013), 5/3800.

Muâviye b. Hudeyc bu duruma müdahale ederek ikisini barıştırdı. Ayrıca o, ikisinin arasında bir sözleşme hazırlayarak Amr ve Muâviye'nin hem birbirlerine karşı hem de insanlara karşı olan sorumluluklarını bir belge içerisinde kayda aldı. Bu sözleşmeye göre Mısır valiliği yedi sene boyunca Amr b. el-Âs'da kalacak buna karşı Amr da Muâviye b. Ebû Süfyân'a itaat edecekti. Bu sözleşme bazı şahitlerin huzurunda imzalandı. Böylelikle Amr b. el-Âs 39/660 tarihinde Mısır valiliğine geçti.⁶⁹

1.4. Muâviye b. Ebû Süfyân Dönemi

1.4.1. Mısır ve İfrîkiye Valileri

Hz. Ali'nin Ramazan 40/Ocak 661 tarihinde Abdurrahman b. Mülcem tarafından şehit edilmesi⁷⁰ ve Hz. Hasan'ın da yaklaşık altı ay sonra Rebülevvel 41/Temmuz 661 tarihinde hilafeti Muâviye b. Ebû Süfyân'a devretmesiyle⁷¹ tüm İslâm âleminde yeni bir dönem başlamıştı. Bu dönemde Amr b. el-Âs vefat tarihi olan 43/663 yılına kadar Mısır valisi olarak görevine devam etmişti.⁷² Amr b. el-Âs'ın valiliği ele geçirmesinde büyük katkısı olan Muâviye b. Hudeyc bu dönemde Mısır yönetiminde oldukça etkiliydi. Muâviye b. Hudeyc'in komutan olarak İfrîkiye bölgesine düzenlediği üç seferden ikincisi de Amr b. el-Âs'ın valiliği döneminde 41/662 yılındaydı.⁷³

43/664 tarihinde Amr b. el-Âs'ın vefatıyla sonuçlanan hastalığı sırasında Muâviye b. Hudeyc de onu ziyaret edenler arasındaydı. Amr öldüğünde Muâviye b. Hudeyc: "Halkın ileri görüşlü ve kabiliyetli olanlarının dörtte biri gitti." demişti.⁷⁴ Muâviye b. Ebû Süfyân, Amr b. el-Âs'ın vefatının ardından onun oğlu Abdullah b. Amr'ı Mısır'a vali tayin

⁶⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/194-195.

⁷⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/26-27.

⁷¹ et-Taberî, *Târîh*, 3/164-168; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/39.

⁷² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/197.

⁷³ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 4/152; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/39.

⁷⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/196; el-Belâzürî, *Ensâb*, 5/138; Ayrıca bk. Önkâl, "Dühât-ı Arab", 10/18.

etti.⁷⁵ Ancak 47/667 tarihinde onu valilikten azlederek⁷⁶ yerine Muâviye b. Hudeyc'i Mısır valisi olarak tayin etmiştir.⁷⁷

Muâviye b. Hudeyc, 50/670 yılında kadar Mısır ve İfrîkiye bölgelerinde valilik yapmıştı. 50/670 yılında Muâviye b. Ebû Süfyân onu Mısır valiliğinde tutup İfrîkiye valiliğinden azletmiş ve onun yerine İfrîkiye bölgesine vali olarak Ukbe b. Nâfi'yi tayin etmiştir.⁷⁸

Muâviye b. Hudeyc Mısır valiliği görevini 55/675 yılına kadar devam ettirmiş, bu yılda Muâviye b. Ebû Süfyân, Muâviye b. Hudeyc'i Mısır valiliğinden Ukbe b. Nâfi'yi de Afrika valiliğinden azlederek bu iki valiliğe Mesleme b. Muhalled'i tayin etmiştir.⁷⁹

Bazı kaynaklarda, Muhammed b. Yûsuf el-Kindî (öl. 350/961) ve İbn Tağrıberdî (öl. 874/1470) gibi Mısır tarihçileri tarafından Muâviye b. Hudeyc'in Mısır valileri arasında sayılmaması⁸⁰ sebebiyle onun Mısır'da valilik görevinde bulunmadığı zikredilmektedir.⁸¹ Ancak İbn Sa'd (öl. 230/845), Belâzürî (öl. 279/892), Begavî (öl. 317/929) ve Taberî (öl. 310/923) gibi bazı ilk dönem âlimleri onun Mısır'da valilik yaptığını ifade etmektedirler.⁸²

⁷⁵ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 327.

⁷⁶ et-Taberî, *Târîh*, 3/204; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/43.

⁷⁷ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 327; et-Taberî, *Târîh*, 3/204.

⁷⁸ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/43.

⁷⁹ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/46; Bazı kaynaklarda 50/670 yılında Muâviye b. Ebû Süfyân'ın Muâviye b. Hudeyc'i Mısır valiliğinden Ukbe b. Nâfi' el-Fihri'yi de Afrika valiliğinden azlederek bu iki valiliğe Mesleme b. Muhalled'i tayin ettiği, böylelikle Mesleme'nin Mısır ve Afrika bölgelerinin tümünün valiliğine getirilen ilk kişi olduğu aktarılmaktadır. et-Taberî, *Târîh*, 3/210.

⁸⁰ Kindî ve İbn Tağrıberdî, Muâviye b. Ebû Süfyân döneminde sırasıyla Amr b. el-Âs, Utbe b. Ebû Süfyân, Ukbe b. Âmir ve Mesleme b. Muhalled'in Mısır'da valilik yaptıklarını belirtmişlerdir. el-Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 31-38; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 1/113-157.

⁸¹ Pellat, "Mu'âwiya b. Hıdaydî", 7/269; Özkuyumcu, "Muâviye b. Hudeyc", 30/335.

⁸² el-Begavî, *Mu'cemü's-şahâbe*, 5/386; el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 327; et-Taberî, *Târîh*, 3/204; İbn Sa'd'ın eserinde Muâviye b. Hudeyc'in Muâviye b. Ebû Süfyân'ın Mısır valisi olduğu ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak İbn Hacer el-Askalânî eserinde İbn

İlk dönem müverrihlerinin aktardığı bilgilerin oldukça değerli oldukları yadsınamaz bir gerçektir. Ancak özellikle kendisi de Muâviye b. Hudeyc gibi Tüçîb kabilesine mensup olup Mısır tarihiyle ilgili müstakil çalışmaları bulunan Muhammed b. Yûsuf el-Kindî'nin⁸³ onu Mısır valileri içerisinde saymaması da oldukça önemlidir.

Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevî Devleti'nin ilk dönemlerinde İfrîkiye bölgesi Mısır valisinin idaresi altında bulunuyordu. Abdülmelik b. Mervân'ın vefatından sonra 86/705 yılında hilâfet makamına geçen Velîd b. Abdülmelik İfrîkiye ve Mağrib bölgesinin valilerini doğrudan hilâfet merkezine bağladı.⁸⁴ Yani ancak bu tarihten sonra İfrîkiye bölgesi için müstakil bir validen söz edilebilir. Dolayısıyla Muâviye b. Hudeyc'in Mısır valilerine bağlı olarak İfrîkiye bölgesinde ikinci dereceden bir valilik yaptığı ifade edilebilir.

Muâviye b. Hudeyc'in Mısır valiliği yapıp yapmadığı ile ilgili kesin bir sonuca ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Ancak her hâlükârda kendisinin Mısır bölgesinde çok itibarlı olduğu, dolayısıyla Mısır üzerinden gerçekleştirilen İfrîkiye seferlerinde de çok önemli vazifeler aldığı muhakkaktır.

1.4.2. İfrîkiye Fetihleri

Hz. Ali ve Muâviye b. Ebû Süfyân arasında yaşanan çekişmeler sırasında Afrika bölgesinde daha önce ele geçirilen bazı bölgeler isyan etmişti. Muâviye b. Ebû Süfyân halife olduktan sonra Afrika Kıtası'nda daha önce ele geçirilip itaatten ayrılan bölgelerin tekrar ele geçirilmesi ve yeni fetihlerin yapılması amacıyla bu bölgeye yeni ordular göndermeye karar verdi. Muâviye b. Ebû Süfyân, komutanlarını bu bölgede daha önceki savaşlarda görev yapmış kişilerden seçmeye dikkat etmişti. Bu komutanlardan birisi de Muâviye b. Hudeyc'ti.⁸⁵

Sa'd'dan böyle bir bilgi ulaştığını ifade etmektedir. İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe*, 5/161.

⁸³ Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Kindî, Muhammed b. Yûsuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/40-41.

⁸⁴ Yver, "İfrîkiye", 5/2/940.

⁸⁵ Adem Apak, "Kuzey Afrika'da İlk İslâm Fetihleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 166.

Muâviye b. Hudeyc, 45/665 tarihinde⁸⁶ İfrîkiye bölgesine Muâviye b. Ebû Süfyân'ın emriyle büyük bir sefer düzenledi. Zikredilen tarihte İfrîkiye valisi olan Muâviye b. Hudeyc,⁸⁷ günümüzde Tunus sınırları içerisinde kalan bazı şehirleri bu sefer sırasında ele geçirdi. İfrîkiye seferinden önce Muâviye b. Ebû Süfyân, Medine valisi Mervân b. Hakem'e mektup yazarak Medine'deki askerleri de oğlu Abdülmelik b. Mervân komutasında Afrika'ya göndermesini emretti.⁸⁸ Bunun üzerine Abdülmelik b. Mervân bir grup askerle birlikte Muâviye b. Hudeyc'in ordusuna katıldı.⁸⁹ Bu ordu içerisinde Kureyş eşrafından Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Zübeyr gibi bazı önemli isimler de bulunmaktaydı. Müslümanlar Tunus mıntikasına ulaştığında bölgenin Rum yöneticisi Müslümanların üzerine otuz bin kişilik bir ordu gönderdi. Muâviye b. Hudeyc bunu haber alınca Abdullah b. Zübeyr komutasında kalabalık bir

⁸⁶ Tunus mıntikasındaki Sûse, Benzert ve Celûlâ gibi önemli şehirlerin fethi ile sonuçlanan bu sefer hakkında kaynaklarda farklı tarihlendirmeler bulunmaktadır. Bazı kaynaklar bu seferi tarih belirtmeksizin aktarmaktadırlar. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/156; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/485; Bazı kaynaklarda ise bölgeye 45/665 yılında bir sefer yapıldığı, ancak Müslümanların bazı ganimet ve esirler almak dışında ciddi bir başarı elde edemediği ifade edilir. Halîfe b. Hayyât, *et-Târîh*, 127; Bu kaynaklarda Sûse, Benzert ve Celûlâ gibi şehirlerin fethedildiği seferin tarihi olarak 50/670 yılı verilmektedir. Aynı kaynaklarda bu tarihi şüpheli hale getiren bir bilgi de bulunmaktadır. Buna göre, bu seferden önce Muâviye b. Ebû Süfyân Medine valisi olan Mervân b. Hakem'e mektup yazarak Medine'deki askerleri de oğlu Abdülmelik b. Mervân komutasında Afrika'ya göndermesini emretmiştir. Halîfe b. Hayyât, *et-Târîh*, 129; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 12/380; Ancak, Mervân b. Hakem'in Medine valilikleri 42-49/662-669 yılları arası ile 54-56/674-676 yılları arasında kapsamaktadır. İrfan Aycan, "Mervân I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/226.

⁸⁷ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/42.

⁸⁸ Halîfe b. Hayyât, *et-Târîh*, 129; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 12/380.

⁸⁹ Bazı kaynaklarda bu seferin 34/655 yılında Hz. Osman döneminde yapıldığı şeklinde aktarımlar da bulunmaktadır. İbn Abdülhakem, *Fütûh*, 220; Ancak bu bilgi doğru değildir. Çünkü kaynakların genelinde Abdülmelik b. Mervân'ın 26/647 yılında doğduğu kaydedilmektedir. Dolayısıyla onun bu sefere sekiz yaşında katılmış olması gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Fatih Erkoçoğlu, *Abdülmelik b. Mervân ve Dönemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 48.

süvari birliğini onların üzerine gönderdi. Yapılan savaşta Rumlar hezimeye uğratıldı.⁹⁰ Ardından Abdullah b. Zübeyr'in emrindeki ordu Sûse⁹¹ şehrine giderek burayı fethetti.⁹²

Ordusunu birkaç kola ayıran Muâviye b. Hudeyc, bin kişilik bir süvari grubunu da Abdülmelik b. Mervân'ın komutasında Celûlâ'ya⁹³ gönderdi. Celûlâlîlar Abdülmelik'e teslim olmayı reddettikleri için burada mancınıklar kuruldu. Ancak bir müddet sonra Muâviye b. Hudeyc, Abdülmelik'e bir mektup göndererek oradan ayrılmasını istedi. Abdülmelik'in emrindeki askerler bölgeden ayrılmak üzereyken kale duvarlarından birisi yıkıldı. Bunun üzerine Müslüman askerler şehre girerek onlarla savaştılar ve bir miktar ganimet ve esir ele geçirdiler.⁹⁴ Abdülmelik b. Mervân Celûlâ'dan ele geçirilen ganimetlerin sadece kendi askerlerine dağıtılmasını istiyordu. Ancak Muâviye b. Hudeyc bu ayrıcalığı kabul etmeyerek ganimetin bu sefere katılan ordunun tamamına dağıtılmasını sağlamıştır.⁹⁵ Muâviye b. Hudeyc yine bu sefer esnasında bir şehir halkıyla da sulh yapmıştı.⁹⁶ Kendileriyle sulh yapılan şehir halkının Benzert⁹⁷ olma ihtimali kuvvetle muhtemeldir. Çünkü bugünkü Tunus topraklarının en kuzeyinde Akdeniz sahilinde bulunan bu şehrin de Muâviye b. Hudeyc tarafından fethedildiği aktarılmakta, fetih tarihi olarak 41/661 yılı verilmektedir. Ancak verilen tarihle birlikte, Muâviye b. Hudeyc'in yanında Abdülmelik b. Mervân'ın da bulunduğu

⁹⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/485; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/40, 42.

⁹¹ Tunus'un doğusunda Akdeniz sahilinde tarihî bir şehir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3/281-283.

⁹² İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/40.

⁹³ Celûlâ, Afrika'da Kayravan şehrine yirmi dört mil uzaklıkta bir şehirdir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/156.

⁹⁴ Halîfe b. Hayyât, *et-Târîh*, 129; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/40-42.

⁹⁵ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/42; İbn Abdülmün'im Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'târ fi haberî'l-aqtâr*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1984), 168.

⁹⁶ Halîfe b. Hayyât, *et-Târîh*, 129.

⁹⁷ Tunus'un kuzeyinde bir liman şehridir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/499-500.

aktarılması⁹⁸ bu fethin 45/665 tarihinde gerçekleşen sefer sırasında yapıldığına işaret etmektedir.

1.4.3. Sicilya Seferi

Sicilya Adası'na yapılan ilk seferde de Muâviye b. Hudeyc'in ismi geçmektedir. Bazı kaynaklarda Sicilya üzerine ilk yapılan seferin Hz. Osman'ın hilafeti döneminde 31/652 yılında yapıldığı kaydedilmektedir. Bu iddiaya göre Şam valisi Muâviye b. Ebû Süfyân donanma komutanı olan Muâviye b. Hudeyc'i iki yüz parçalık bir donanma ile Sicilya Adası'na göndermiş, ancak Müslümanlar kıyı şeridinden elde ettikleri bazı ganimetler dışında bu seferde fazla bir varlık gösterememişlerdir.⁹⁹

Belâzürî kesin bir tarih belirtmeksizin Sicilya üzerine ilk seferin Muâviye b. Ebû Süfyân'ın hilafeti döneminde Muâviye b. Hudeyc tarafından yapıldığını belirtir.¹⁰⁰ Bazı kaynaklarda ise ilk Sicilya seferinin yine Muâviye b. Ebû Süfyân döneminde Muâviye b. Hudeyc'in görevlendirdiği Abdullah b. Kays el-Fezârî komutasında yapıldığı belirtilmektedir. Buna göre, Mısır ve İfrîkiye valisi Muâviye b. Hudeyc, Abdullah b. Kays'ın İfrîkiye üzerinden iki yüz parça gemiden müteşekkil bir donanma ile 48/669¹⁰¹ tarihinde Sicilya üzerine gönderildiği ve bu sefer sonucunda pek çok esir ve ganimet ele geçirdiği aktarılmaktadır.¹⁰² İlk Sicilya seferini yapanın Muâviye b. Hudeyc olduğunu belirten Belâzürî de Abdullah b. Kays'ın Sicilya seferi hususunda bazı bilgileri aktarmaktadır.¹⁰³

Sicilya'ya yapılan ilk seferler konusu oldukça karışık olmakla birlikte Muâviye b. Hudeyc üzerinden bir değerlendirme yaptığımızda ilk Sicilya seferinin Muâviye b. Ebû Süfyân'ın halifeliği döneminde İfrîkiye valisi olan Muâviye b. Hudeyc'in gönderdiği Abdullah b. Kays tarafından

⁹⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/500.

⁹⁹ Mevlüt Poyraz, *Sicilya Adası ve Güney İtalya'nın Müslümanlar Tarafından Fethi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 59-62.

¹⁰⁰ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 337.

¹⁰¹ Sicilya seferinin 46/667 tarihinde gerçekleştiği şeklinde rivayetler de bulunmaktadır. İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/42.

¹⁰² en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/194; Poyraz, *Sicilya Adası*, 64-67.

¹⁰³ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 337-338.

48/669 yılı civarında yapıldığı şeklinde bir sonuca ulaştığımızı kaydedebiliriz.

Hz. Osman döneminde Sicilya Adası'na bir sefer düzenlendiği kanaatinde olan yazarlar özellikle Papa I. Martin'e (öl. 35/655) ait olduğu iddia edilen bazı mektuplar üzerinden bu iddialarını temellendirmeye çalışmaktadırlar. Öncelikle bu mektupların mevsukiyeti tartışmalıdır. Ayrıca burada kullanılan sarazen kelimesinin ihtiva ettiği kesim de net değildir. Bu ibareyle Müslümanlar kastedilmiş olabileceği gibi adada Bizans hâkimiyeti altında yaşayan Hristiyan veya İslâm'dan başka dinlere inanan Araplar da kastedilmiş olabilir. Dolayısıyla bu mektuplar üzerinden bir neticeye ulaşmanın uygun olmadığı kanaatindeyiz.¹⁰⁴

Hz. Osman döneminde Sicilya Adası'na ilk defa sefer yapıldığı iddiası kanaatimize göre bazı sebeplerden dolayı makul değildir. Öncelikle Sicilya üzerine gönderilecek bir donanmanın aradaki uzaklık farkı dolayısıyla Şam'dan değil İfrîkiye üzerinden harekete geçmesi daha makuldür. Suriye bölgesinden hareket eden bir donanmanın Sicilya'ya ulaşması için yaklaşık olarak iki bin km. yol katetmesi gerekmektedir. Denizcilikle o yıllarda yeni tanışmış bulunan Müslümanlar için de bu uzaklığın ne derece büyük olduğu gayet aşikârdır. Yukarıda belirttiğimiz gibi 45/665 tarihinde bugün Tunus toprakları içerisinde kalan bölge İslâm hâkimiyetine girmiştir. 48/669 tarihinde yani bu fetih dalgasından üç sene sonra Sicilya'nın hemen güneyinde bulunan İfrîkiye toprakları üzerinden bir sefer yapılmış olması oldukça makuldür. Çünkü Tunus'tan harekete geçen bir donanmanın Sicilya'ya ulaşmak için katetmesi gereken yol üç yüz kilometre bile değildir. Bu coğrafi gerçekliklere ek olarak Hz. Osman döneminde Sicilya seferinin yapıldığını iddia eden kaynaklarda bu seferin Şam valisi Muâviye b. Ebû Süfyân'ın donanma komutanı Muâviye b. Hudeyc tarafından yapıldığı kaydedilmektedir. Muâviye b. Hudeyc ile ilgili ilk dönem kaynaklarındaki rivayetlerde onun deniz savaşlarıyla ilgili çarpışma vs. gibi hiçbir ayrıntı göze çarpmamaktadır. Üstelik 31/652

¹⁰⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Daniel G. König, "653: Papst Martin I. leugnet in einem Brief die Kollaboration mit den expandierenden Sarazenen", *Transmediterrane Geschichte* 1/2 (2019), 1-4.

senesi Mısır Valisi Abdullah b. Sa'd'ın Nûbeliler üzerine sefer yaptığı yıldır. Daha öncede kaydettiğimiz üzere Muâviye b. Hudeyc bu savaşta bir gözünü kaybetmişti. Bu durumda Muâviye b. Hudeyc'in hem Mısır valisi hem de Şam valisiyle birlikte savaşlara katıldığı şeklinde bir tenakuz ortaya çıkmaktadır. Ayrıca rivayetlerde aktarıldığı gibi Muâviye b. Ebû Süfyân Şam valiliği sırasında Muâviye b. Hudeyc'e donanma komutanlığı vermiş ise ikisinin ilişkilerinin oldukça iyi olduğu gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Ancak yaptığımız araştırmalarda Muâviye b. Ebû Süfyân ile Muâviye b. Hudeyc'in ilişkilerinin Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonraki süreçte başladığı ve Amr b. el-Âs'ın Mısır'ı ele geçirmesinden sonra da gittikçe arttığı anlaşılmaktadır. Yine Muâviye b. Hudeyc hakkında bilgi aktaran ilk dönem kaynaklarında Hz. Osman döneminde Muâviye b. Hudeyc'in yönettiği bir Sicilya seferinden hiç bahsedilmemektedir. Tüm bunlara ek olarak Kıbrıs Adası üzerinden de bir değerlendirme yapacak olursak Hz. Osman'ın hilafeti döneminde Şam valisi Muâviye b. Ebû Süfyân, Kıbrıs'a 28/649 ve 33/654 tarihlerinde iki sefer yapmış ve burayı ancak ikinci seferde tam manasıyla kontrol altına alabilmiştir. Hz. Osman özellikle ilk sefer öncesinde yalnızca gönüllü askerlerin götürülmesi ve Muâviye'nin eşini de beraberinde götürmesi şartıyla bu sefere izin vermiştir. Sonuç olarak Hz. Osman'ın İslâm coğrafyasına çok yakın bir bölge olan Kıbrıs'a bile sefer hususunda çok zor izin verdiği gibi bir gerçeklik bulunmaktadır.¹⁰⁵ Sicilya Adası ise o tarihlerde Müslümanların bulunduğu bölgeye çok uzaktır. Bu sebeple Hz. Osman'ın böyle bir sefer için izin verme ihtimali zayıftır. Dolayısıyla Hz. Osman döneminde Sicilya üzerine bir seferin yapılmış olma ihtimali oldukça düşüktür.

1.4.4. Muâviye b. Hudeyc ile Muâviye b. Ebû Süfyân'ın İlişkileri ve Vefatı

Muâviye b. Hudeyc, Hz. Ömer döneminden itibaren fetih faaliyetlerine katılmış olan bir sahâbîydi. Kabilesi içerisinde de büyük bir nüfuza sahip olduğu anlaşılan Muâviye, Hz. Ömer döneminde Amr b. el-Âs komutasında gerçekleşen Mısır bölgesindeki fetih faaliyetlerine

¹⁰⁵ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 218-220.

katılmıştı. Bu sebeple ömrünün geri kalanını burada geçirdiği Mısır bölgesinde kendisi bir hayli nüfuzlu biriydi. Onun bölgedeki etkisi Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde de devam etti. Muâviye b. Ebû Süfyân da bazı sebeplerden dolayı Muâviye b. Hudeyc'e büyük saygı duyuyordu. Öncelikle o, Muâviye b. Hudeyc'in Mısır bölgesindeki nüfuzunu bildiği için onu ve kabilesini karşısına almak istemiyordu. Ayrıca Mısır'ın Muâviye b. Ebû Süfyân'ın tarafına geçmesinde de onun büyük tesiri vardı. Üstelik Muâviye b. Hudeyc kendisine verilen valilik görevini en güzel şekilde yerine getirerek Muâviye b. Ebû Süfyân'a ganimetler sayesinde pek çok maddi imkân sağlamıştı. Tüm bunlara ek olarak Muâviye b. Hudeyc'in Emevî rejimine de oldukça sadık olduğu veya görüşlerinin Emevîlerle uyum içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu iddiayı destekleyen bir rivayet kaynaklarımızda şöyle aktarılmıştır: Hz. Hasan'a bir adam gelip Muâviye b. Hudeyc ismindeki bir kişinin Muâviye b. Ebû Süfyân'ın yanında Hz. Ali'ye kötü bir şekilde küfrettiğini söyledi. Hz. Hasan, Muâviye b. Hudeyc'i tanımadığı için kendisine bu bilgiyi veren kimseye: "Onu görürsen bana söyle." dedi. Bu bilgiyi Hz. Hasan'a aktaran kişi Muâviye b. Hudeyc'i Amr b. Hureys'in evinde görerek durumu Hz. Hasan'a haber verdi. Muâviye'nin yanına giden Hz. Hasan ona üç kere: "Muâviye b. Hudeyc sen misin?" diye sordu. Ancak o bu sorulara cevap vermedi. Daha sonra Hz. Hasan: "Ciğer yiyen kadının oğlunun (Muâviye b. Ebû Süfyân) yanında Ali'ye söven sen misin? Şayet Havz'ın yanında Ali'ye ulaşırsan ki bunun mümkün olacağını zannetmiyorum. Onu, yabancı develeri kendi sürüsünden kovan kişi gibi, kâfirleri ve münafıkları Rasûlullah'ın Havz'ının yanından çıkarırken bulacaksın. Bu doğru söyleyen ve doğruluğu tasdik edilmiş olan Ebû'l-Kâsım'ın (Rasûlullah) sözüdür." dedi.¹⁰⁶

Aralarındaki tüm uyum ve işbirliğine rağmen Muâviye b. Ebû Süfyân ile Muâviye b. Hudeyc'in karşı karşıya geldiği veya anlaşamadıkları bazı olaylar da yaşanmıştı. İkisini karşı karşıya getiren bir

¹⁰⁶ Ebû'l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmeccîd Selefi (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1984), 3/82-83; Ayrıca bk. Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1990), 12/139-141.

olay 51/671 tarihinde yaşanmıştı. Bu yılda Kûfe eşrafından Hucr b. Adî ve bazı arkadaşları Muâviye b. Ebû Süfyân tarafından Hz. Ali taraftarı olmak ve devlete başkaldırmak iddiasıyla infaz edilmişti. Muttaki bir insan olan Hucr b. Adî'nin öldürülmesi Hz. Âişe ve Abdullah b. Ömer gibi pek çok kıymetli sahâbîyi de oldukça üzmüştü.¹⁰⁷ Bu olaya tepki gösteren şahsiyetlerden biri de Muâviye b. Hudeyc'di. Hucr ve arkadaşları öldürüldüğü zaman Muâviye b. Hudeyc İfrîkiye bölgesindeydi. Bu haber kendisine ulaştığında o ayağa kalkarak yanında bulunan arkadaşlarına ve ileri gelen kimselere: "Bizler Kureyş'in saltanatı için mi savaşıyoruz? Hâlbuki onlar işleri yoluna girdiği vakit bizi öldürmeye başlıyorlar. Benim sözüme kıymet veren Yemenlilere sözüm şudur: Allah'a yemin olsun ki! Kureyş'in birbiriyle ikinci bir kez savaştığına şahit olursak onları birbirleriyle savaşmaları için yalnız bırakalım. Onlardan hangisi galip gelirse biz de ona itaat ederiz." dedi.¹⁰⁸

Muâviye b. Hudeyc bu olaya tepkisini Muâviye b. Ebû Süfyân'ın bizzat kendisine de göstermişti. İlerleyen zamanlarda ikilinin bir araya geldiği bir vakitte Muâviye b. Ebû Süfyân, Muâviye b. Hudeyc'e: "Seni Muhammed b. Ebû Bekir'i öldürmeye sevk eden neydi?" şeklinde bir soru yöneltti. Bunun üzerine Muâviye b. Hudeyc: "Seni Hucr b. Adî'yi öldürmeye sevk eden şeyin aynısı, sen bizim akli başında adamlarımızı öldürüp de sonra bizi, sizin sefihlerinizi öldürdüğümüz için mi ayıplıyorsun?" dedi.¹⁰⁹ Hucr b. Adî, Muâviye b. Hudeyc gibi Kinde kabilesine mensuptu.¹¹⁰ Ancak rivayette görüldüğü üzere Muâviye b. Hudeyc'in tepkisinin temel dinamiği asabiyet değildi. O, Hucr b. Adî'yi toplumdaki saygın ve ileri görüşlü bir kimse olarak görüyordu ve öldürülmeyi hak edecek kadar büyük bir suçunun olmadığını düşünüyordu.

¹⁰⁷ Nebi Bozkurt, "Hucr b. Adî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/277-278.

¹⁰⁸ ez-Zehebî, *Siyer*, 3/39-40.

¹⁰⁹ el-Belâzürî, *Ensâb*, 5/47.

¹¹⁰ ez-Zehebî, *Siyer*, 3/40.

Muâviye b. Hudeyc ile Muâviye b. Ebû Süfyân'ın karşı karşıya geldiği diğer bir olay 58/678 yılı civarında yaşanmıştır. Bu yılda Muâviye b. Ebû Süfyân kız kardeşi Ümmü'l-Hakem'in oğlu Abdurrahman b. Ümmü'l-Hakem'i Kûfe'ye vali olarak tayin etmişti. Ancak sergilediği kötü yönetim sebebiyle Kûfeliler tarafından şehirden kovuldu. Bunun üzerine Muâviye yeğeni Abdurrahman'ı Mısır'a vali olarak tayin etti. Abdurrahman'ın Mısır'a hareket ettiğini haber alan Muâviye b. Hudeyc Mısır'a iki merhale uzaklıkta bir yerde onu karşılayarak: "Dayının yanına dön. Ömrüme yemin olsun ki! Kûfeli kardeşlerimize karşı sergilediğin kötü yönetimi burada sergilemene izin vermeyeceğiz." dedi. Bunun üzerine Abdurrahman, dayısı Muâviye b. Ebû Süfyân'ın yanına döndü. Bir müddet sonra Muâviye b. Hudeyc de Şam'a geldi. O, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın yanına geldiğinde Abdurrahman'ın annesi Ümmü'l-Hakem de oradaydı. Ümmü'l-Hakem onu görünce hoşnutsuzluğunu belli etmek için: "Hoş gelmedi! Onun adını işitmek, yüzünü görmekten daha iyidir." dedi. Muâviye b. Hudeyc de: "Ey Ümmü'l-Hakem, sakın ol! Evlendin ama şereflenmedin. Doğurdun ama soylu bir evlat sahibi olamadın. Senin arzun, fâsik oğlunun üzerimize vali olup bizi Kûfelileri yönettiği gibi kötü bir şekilde yönetmesiydi. Ancak Allah ona bu imkânı vermedi. Şayet başımıza vali olsaydı ona başını öne egecek büyük bir darbe vururduk. (Muâviye b. Ebû Süfyân'ı kastederek) Bu hareketimize şu oturanın gönlü olmasa da bunu yapardık." dedi. Muâviye b. Hudeyc'in Mısır'daki otoritesi sebebiyle Muâviye b. Ebû Süfyân bu sözlerden sonra kız kardeşi Ümmü'l-Hakem'i daha fazla konuşmaması için hemen susturdu.¹¹¹

Mısır ve İfrîkiye bölgesinde İslâm'a pek çok hizmeti bulunan Muâviye b. Hudeyc'in 52/672 yılında Mısır'da vefat ettiği ve onun soyundan gelenlerin Mısır'da yaşamaya devam ettiği şeklinde bazı rivayetler bulunmaktadır.¹¹² Ancak özellikle son aktardığımız rivayet Muâviye b. Hudeyc'in en azından 58/678 yılına kadar yaşadığını göstermektedir.¹¹³ Bu sebeple Muâviye b. Hudeyc'in vefat tarihini kendisi

¹¹¹ et-Taberî, *Târîh*, 3/253-254; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20/227.

¹¹² ez-Zehebî, *Siyer*, 3/40; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 1/143.

¹¹³ Pellat, "Mu'âwiya b. Hıdaydj", 7/269.

hakkında son rivayetin bize ulaştığı 58/678 tarihi olarak görmek kanaatimizce daha makuldür.

2. Hadis Rivayetleri

Muâviye b. Hudeyc Hz. Ömer,¹¹⁴ Ebû Zer ve Muâviye b. Ebû Süfyân'dan hadis aktarmıştır. Muâviye b. Hudeyc'den ise Abdurrahman b. Muâviye, Uley b. Rebâh, Abdurrahman b. Şümâse, Süveyd b. Kays et-Tücîbî, Urfuta b. Amr, Abdurrahman b. Mâlik eş-Şeybânî, Sâlih b. Huceyr ve Seleme b. Eslem hadis rivayet etmişlerdir.¹¹⁵

Muâviye b. Hudeyc'ten aktarılan bazı hadisler onun bizzat Hz. Peygamber'i gördüğünü ve dolayısıyla sahâbî olduğunu göstermektedir.

Muâviye b. Hudeyc:

Rasûlullah bir gün namaz kıldırırken bir rekât eksik kıldırarak selam vermiş ve mescidden çıkmıştı. Adamın biri, namazda bir rekâtı unuttuğunu söyleyerek kendisini uyarınca o tekrar mescide gelerek Bilâl'e kamet getirmesini emretti. Kametten sonra insanlara unutulmuş bir rekât namazı kıldırıldı. Bu olayı insanlara anlattığımda onlar: "O adamı tanıyor musun?" diye sordular. Ben de o adamın kim olduğunu bilmediğimi ancak görürsem kendisini hatırlayacağımı söyledim. Bir seferinde o adamı görerek bunun o kişi olduğunu söyledim. Onlar da bu kişinin Talha b. Ubeydullah olduğunu söylediler." demiştir.¹¹⁶

Muâviye b. Hudeyc, Rasûlullah'ın: "Sabah veya akşam vakti Allah için yapılacak bir yolculuk, dünyadan ve içindekilerden daha hayırlıdır." buyurduğunu işitmiştir.¹¹⁷

Muâviye b. Hudeyc, Rasûlullah'ın: "Şayet bir şeyde şifa bulunacak olsaydı bunlar hacamatçının kan akıtması, bal şerbeti veya yarayı ateşle

¹¹⁴ Hz. Ömer'den mesh ile ilgili bir hadis aktarmıştır. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/348.

¹¹⁵ ez-Zehebî, *Siyer*, 3/37.

¹¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/401; Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Salât", 190; Ebû Abdurrahmân Ahmed en-Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Ezân", 24.

¹¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/401; el-Begavî, *Mu'cemü's-şahâbe*, 5/386.

dağlamadır. Ancak ben dağlamayı sevmiyorum.” buyurduğunu işitmiştir.¹¹⁸

Muâviye b. Hudeyc: “Kim bir ölüyü yıkar, kefenler ve kabre konuluncaya kadar onu takip ederse bağışlanmış olarak döner.” dedi.¹¹⁹

Muâviye b. Hudeyc, aktardığı bazı hadisleri ise bizzat Rasûlullah'dan duymamış, diğer sahâbîler vesilesiyle bu hadislerden haberdar olmuştur.

Muâviye b. Hudeyc: “Muâviye b. Ebû Süfyân Rasûlullah'ın eşi olan kız kardeşi Ümmü Habîbe'ye: 'Rasûlullah cima ettiği elbiseyle namaz kılar mıydı?' diye sordu. Bunun üzerine Hz. Ümmü Habîbe: 'Evet. Elbisede bir kirlilik hali görmezse kılardı.' şeklinde cevap verdi.” demiştir.¹²⁰

Ayrıca Muâviye b. Hudeyc, Ebû Zer'den atlara ilgili¹²¹ ve Muâviye b. Ebû Süfyân'dan Türklerle ilgili birer hadis de rivayet etmiştir.¹²²

Sonuç

Yemen asıllı Kinde kabilesinin Benî Sekûn kolunun Benî Tüceb boyuna mensup olan Muâviye b. Hudeyc, doğrudan Hz. Peygamber'den aktardığı dört rivayetten de açıkça anlaşıldığı üzere Rasûlullah hayattayken Müslüman olmuş ve kendisi ile görüşerek sahâbî olma şerefine nail olmuştur. Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir dönemlerinde meydana gelen olaylarda ismi geçmeyen Muâviye b. Hudeyc, Hz. Ömer döneminde gerçekleşen Yermük Savaşıyla birlikte önemli olaylarda etkili olmaya başlamıştır. Muâviye b. Hudeyc'in hayatındaki en önemli dönüm noktalarından birisi Mısır'ın fethi olmuştur. Amr b. el-Âs ile birlikte katıldığı Mısır bölgesindeki fetihlerden sonra bölgeye yerleşerek

¹¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/401; el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 7/328-329.

¹¹⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/348; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/401-402; el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 4/275-276.

¹²⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/426-427; Ebû Muhammed ed-Dârimî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Salât”, 102; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Tahâret”, 83; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 131; en-Nesâî, “Tahâret”, 186.

¹²¹ en-Nesâî, “Hayl”, 9.

¹²² Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *Müsned*, 13/366-367.

hayatının sonuna kadar burada yaşamıştır. Onun soyundan gelenler de sonraki yıllarda Mısır'da yaşamaya devam etmişlerdir.

Hz. Osman döneminde başlayan iç karışıklıklarda Muâviye b. Hudeyc, Hz. Osman taraftarı bir tutum sergilemiştir. Onun Özellikle Muhammed b. Ebû Bekir'le aralarında geçen konuşmalara ve Muhammed b. Ebû Bekir hakkındaki yorumlarına baktığımızda kendisinin Hz. Osman'ı haklı bulduğunu muhalif gruptakileri ise sefih kimseler olarak nitelendirdiği anlaşılmaktadır. O, bu tutumunun doğal bir sonucu olarak Hz. Ali'nin hilafetinin ilk yıllarında yeni halifeye mesafeli durmuş ve Hz. Osman'ın katilleri cezalandırılana kadar kendisine biat etmeyeceğini açıklamıştır. Muâviye b. Hudeyc, Kays b. Sa'd'ın Mısır valiliği döneminde de bu tavrını devam ettirmiştir. Ancak Hz. Osman'ın katillerinden biri olarak anılan Muhammed b. Ebû Bekir'in Mısır valisi olması ve Hz. Osman taraftarlarına karşı düşmanca bir tutum sergilemesi Muâviye b. Hudeyc'in de tutumunu değiştirmiştir. Sonraki süreçte Hz. Ali yönetimi ile Muâviye b. Hudeyc'in de başını çektiği Hz. Osman taraftarları arasında bir savaş durumu ortaya çıkmıştır. Bu yeni durumu çok iyi gözlemleyen ve değerlendiren Muâviye b. Ebû Süfyân, Hz. Osman taraftarları ile iletişime geçerek onları kendi safına çekmeyi başarmıştır. Nihayetinde Amr b. el-Âs komutasında gönderilen orduya yardım eden Muâviye b. Hudeyc ve arkadaşları Mısır'ın Muâviye b. Ebû Süfyân'ın hâkimiyetine geçmesini sağlamışlardır. Bu süreçte Muâviye b. Hudeyc, Hz. Osman'ın katillerinden biri olarak gördüğü Muhammed b. Ebû Bekir'i esir almış ve kendisinin bağışlanma ihtimali mevcut olduğu için Hz. Osman'ın kanuna kısas olarak onu öldürmüştür.

Hz. Osman döneminden itibaren İfrîkiye bölgesindeki fetih faaliyetlerine katılan Muâviye b. Hudeyc, özellikle Muâviye b. Ebû Süfyân döneminde Mısır merkezli olarak yürütülen İfrîkiye bölgesindeki fetih faaliyetlerinde komutan olarak görev yapmıştır. Muâviye b. Ebû Süfyân döneminde Mısır valiliği yaptığı tartışmalı olsa da onun İfrîkiye bölgesinde valilik yaptığının kesin olduğunu ifade edebiliriz. Müslümanların ilk Sicilya seferini yapan ordunun da Muâviye b. Hudeyc'in emriyle gönderildiği anlaşılmaktadır. Muâviye b. Ebû Süfyân döneminde Mısır ve İfrîkiye bölgelerinde çok büyük bir nüfuza sahip olan

Muâviye b. Hudeyc'in 52/672 yılında vefat ettiği aktarılsa da kendisinin en azından 58/678 yılına kadar yaşadığı anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Apak, Adem. "Kuzey Afrika'da İlk İslâm Fetihleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 159-173.
- Aycan, İrfan. "Mervân I". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/225-227. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Begavî, Ebü'l-Kâsım. *Mu'cemü's-şahâbe*. thk. Muhammedü'l-Emîn b. Muhammed Mahmûd el-Cekenî. 5 Cilt. Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 2000.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbü'l-eşrâf*. thk. Muhammed Hamîdullah vd. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhu'l-Büldân*. çev. Mustafa Fayda. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2. Basım, 2002.
- Bozkurt, Nebi. "Hucr b. Adî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/277-278. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bozkurt, Nebi. "Nûbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/222-223. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Muhammed Abdülmûid Han. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Dârimî, Ebû Muhammed. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Davudoğlu, Ahmed. *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*. 5 Cilt. İzmir: Işık Yayınları, 2013.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Hanîfe ed-Dîneverî. *el-Ah̄bârü't-tvâil*. thk. Abdülmün'im Âmir. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1960.
- Ebû Ya'lâ el-Mevsilî. *Müsned*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 14 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn lî't-Türâs, 2. Basım, 1990.
- Erkoçoğlu, Fatih. *Abdülmelik b. Mervân ve Dönemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Fayda, Mustafa. "Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/130-131. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

- Fayda, Mustafa. "Yermük Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/485-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "İbn Mülcem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/220. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr. *et-Târîh*. thk. Mustafa Necîb Fevvâz, Hikmet Keşî Fevvâz. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Himyerî, İbn Abdülmün'im. *er-Ravzü'l-mi'târ fi haberî'l-aqtâr*. thk. İhsân Abbâs. Beyrût: Mektebetü Lübnân, 2. Basım, 1984.
- İbn Abdülhakem, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh. *Fütûhu Mısr ve'l-Mağrib*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2004.
- İbn Ebû Hâtim. *Kitâbü'l-cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1953.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed. *el-Muhabber*. thk. İlse Lichtenstadter. Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-İşâbe fi temyîzi's-şahâbe*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2001.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed. *Cemheretü ensâbi'l-Arab*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 5. Basım, 1982.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Kitâbü's-sikât*. 10 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1973.
- İbn İzârî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Beyânü'l-muğrib fi ihtişâri aḥbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Mahmûd Beşşâr Avvâd. 4 Cilt. Tûnus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2013.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Cîze: Hicr, 1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-İmâme ve's-siyâse*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2009.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.

- İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf. *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. thk. Fehîm Muhammed Şeltût vd. 16 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1972.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ebü'l-Fidâ' Abdullah el-Kâzî, Muhammed Yûsuf ed-Dakkâk. 11 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 5. Basım, 2010.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî. *Üsdü'l-ğâbe fi ma 'rifeti's-şahâbe*. thk. Halîl Me'mûn Şeyhâ. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 4. Basım, 2009.
- Kindî, Muhammed b. Yûsuf. *Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-Quğât*. thk. Rhuvon Guest. Leiden: Brill, 1912.
- König, Daniel G. "653: Papst Martin I. leugnet in einem Brief die Kollaboration mit den expandierenden Sarazenen". *Transmediterrane Geschichte* 1/2 (2019), 1-6.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: TDV Yayınları, 13. Basım, 2005.
- Küçükaşcı, Mustafa Sabri. "Kindî, Muhammed b. Yûsuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/40-41. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Minkârî, Nasr b. Müzâhim. *Vak'atü Şıffîn*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrût: Dâru'l-Cil, 1990.
- Muhammed b. Nâsır b. Ahmed. "Muâviye b. Hudeyc es-Sekûnî ve devruhû fi fethi İfrîkiyâ". *Mecelletü Buhûsi Külliyyeti'l-Âdâb* 8/28 (1997), 43-101.
- Müslim, Ebü'l-Hüseynin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fi fünûni'l-edeb*. thk. Müfid Muhammed Kumeyha vd. 33 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Önkal, Ahmet. "Dühât-ı Arab". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/18-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özkuyumcu, Nadir. "İfrîkiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/515-516. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

- Özkuyumcu, Nadir. "Muâviye b. Hudeyc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/334-335. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Özkuyumcu, Nadir. "Tüçîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/457. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Pellat, Charles. "Mu'âwiya b. Hıdaydî". *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*. ed. C. E. Bosworth vd. 7/269. Leiden: Brill, 1993.
- Poyraz, Mevlüt. *Sicilya Adası ve Güney İtalya'nın Müslümanlar Tarafından Fethi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım. *el-Mu'cemü'l-evsaf*. thk. Târik b. İvazullah, Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1995.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd Selefî. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1984.
- Taberî, Ebû Ca'fer. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 5. Basım, 2012.
- Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. thk. Abdülemîr Mühennâ. 2 Cilt. Beyrût: Şeriketü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 2010.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdr, 1977.
- Yücesoy, Hayrettin. "Kâdisiye Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/136-137. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yver, G. "İfrîkiye". *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*. 5/2/939-940. Eskişehir: MEB Yayınları, 1997.
- Zehebî, Ebû Abdillâh. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. 25 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1982.
- Zehebî, Ebû Abdillâh. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. 53 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2. Basım, 1990.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2024, 24: 264-297

Arap Dilinde İttisa': Cümlede Çok Anlamlılık

Zahit KAPLANGÖZ

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,

Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Asistant Professor, University of Aksaray, Faculty of Islamic Sciences,

Department of Arabic Language and Literature

Aksaray / Turkey

zahitkaplangoz@aksaray.edu.tr

orcid.org/0000-0003-3789-0951

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 2 Ağustos / August 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 18 Kasım / November 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 24 **Sayfa /Page:** 264-297.

Atıf / Cite as: Kaplangöz, Zahit. "Arap Dilinde İttisa': Cümlede Çok Anlamlılık [Al-Ittisa' in Arabic Language: Polysemy in the Sentence]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 24 (December 2024): 264-297.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1526689>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Al-İttisa' in Arabic Language: Polysemy in the Sentence

Abstract

Polysemy is generally accepted as the situation where a word has more than one meaning. However, this can also be thought of as a sentence having more than one meaning at the same time. As a matter of fact, it is possible to explain the phenomenon of polysemy in the sentence, which is explained by the concept of ittisa' in Arabic, with many facts in the fields of lexicon, grammar, syntax and rhetoric. It is possible to see the concept of ittisa' in books written on the early Arabic language such as al-Kitâb by Sîbeveyhi (d. 180/796) and Hasâis by İbn Cinnî (d. 392/1002). However, the concept of ittisa' mentioned here is used to express different meanings than the meaning discussed in these studies. As a matter of fact, this concept in the lexicon indicates the use of rare words when expressing a meaning. It also refers to the appropriate use of the opposite meaning of the word. Their structures, which have gone beyond their original usage in the field of syntax, express a part of the concept of ibdal in the field of morphology, and the meanings of metaphor and parabola in the field of rhetoric. In particular, various situations which about syntax and rhetoric mentioned above actually add different meanings to the sentence. Therefore, recently, the concept of ittisa' has been used to examine how more than one meaning occurs in a sentence at the same time. A sentence indicates multiple meanings at the same time when one of the following situations occurs: Different meanings of a word are understood in the sentence at the same time, patterns with more than one meaning, in some cases, although the meaning is the same, the words are interpreted differently due to their location, the acceptance of feminine structures as masculine, the pronoun in the sentence having more than one references and each of them being suitable to be understood, the ellipsis word has more than one reason and covering more than one meaning as all of them are possible, some of the words of the sentence normally spoken in a certain order are introduced/fronted and postponed/backward changing their places by taking and as a result the sentence indicates more than one meaning, Here, the sentence مَا أَغْفَلُكَ عَنَّا can be given as an example of ittisa. The letter م in this sentence means both interrogative and admiration. Therefore, both meanings of the letter م can be understood from this sentence. In other words, this sentence can simultaneously be understood as "what is the reason for your indifference towards us" or "how indifferent are you towards us". Understanding two different meanings at the same time in this way is an example of ittisa'. Although there are many studies on the subject of words

having more than one meaning, it seems that not much work has been done on this subject in the literature. However, the situation where sentences have more than one meaning at the same time is at least as important as the first issue. This situation contains many rhetorical elements, especially in the style of the Quran. The use of many verses in the study also points to this situation. In this regard, in our study we will try to show in what ways the polysemy in the sentence emerges. For this purpose, first of all, the formation process of the concept of ittisa' will be tried to be revealed according to its historical background, and then this concept will be connected with some subjects in the sciences of lexicon, grammar, syntax and rhetoric.

Keywords: Arabic Language, Grammar, Rhetoric, Polysemy, al-Ittisa'

Arap Dilinde İttisa': Cümlede Çok Anlamlılık

Öz

Çok anlamlılık genelde bir lafzın birden fazla anlama gelmesi durumu olarak kabul edilmektedir. Ancak bu durum bir cümlenin aynı anda birden fazla anlama gelmesi şeklinde de düşünülebilir. Nitekim Arapçada *ittisa'* kavramı ile açıklanan cümledeki çok anlamlılık olgusunu lügat, sarf, nahiv ve belagat alanlarındaki pek çok olguyla açıklamak mümkündür. *İttisa'* kavramını Sîbeveyhi'nin (öl. 180/796) *el-Kitâb* ve İbn Cinnî'nin (öl. 392/1002) *Hasâis* gibi ilk dönem Arap diline dair yazılan kitaplarında görmek mümkündür. Ancak buralarda zikredilen *ittisa'* kavramı, bu çalışmada ele alınan anlamından farklı anlamları ifade etmek için kullanılmıştır. Nitekim lügat alanında bu kavram, bir anlamı ifade ederken nadir lafızların kullanılmasını belirtmektedir. Ayrıca kelimenin zıt anlamının yerinde kullanılmasını da ifade eder. Nahiv alanında asıl kullanımın dışına çıkmış yapıları, sarf alanında ibdâl kavramının bir parçasını, belagat alanında ise mecaz ve teşbih anlamlarını ifade etmektedir. Özellikle yukarıda sayılan sarf, nahiv ve belagat dair kavramlar lafızlardaki çeşitli durumlara işaret ederken aslında cümleye farklı anlamlar kattıkları görülmektedir. Dolayısıyla son dönemlerde *ittisa'* kavramı cümlede aynı anda birden fazla anlamlılığın nasıl meydana geldiğinin incelenmesinde kullanılmaktadır. Bir cümle, aynı anda birden fazla anlama şu durumlardan birisinin olmasıyla delalet eder: Cümledeki müşterek lafzın birden fazla anlamının aynı anda bu cümlede kastedilmesi, cümlede birden fazla anlama gelmesi mümkün olan lafzî kalıpların bulunması ve bu anlamların aynı anda anlaşılması, ism-i masdar tarzı yapıların cümlede bulunması ve bu masdar ile fiilin beraber olmasından kaynaklanan birden fazla anlam, bazı

durumlarda irab aynı olmasına rağmen konumu gereği lafızların farklı yorumlanması, izafetten ötürü müzekker yapıların müennes, müennes yapıların müzekker olarak kabul edilmesi, cümledeki zamirin birden fazla mercisinin bulunması ve her birisinin anlaşılmasının uygun olması, hazfedilen lafzın birden fazla sebebi olması ve hepsinin mümkün olmasıyla birden fazla anlamı kapsaması, cümlenin normalde belirli bir sırayla söylenen kelimelerinin bazılarını takdim/öne ve tehir/arkaya almak sûretiyle yerlerinin değiştirilmesi ve bunun sonucunda cümlenin birden fazla anlama delalet etmesi, cümlede tazminin yani bir kelimeyi başka bir kelimenin anlamını da kapsayacak şekilde kullanmasının ve bir kelimeyle iki kelimenin anlamına ulaşılması durumunun olması, cümlenin aynı anda hem haberi hem de inşâi anlama muhtemel olması, bir cümlede has bir anlama sahip olan lafzın amm bir lafızla ifade edilmesi. Burada *ittisa'*ya مَا أَغْفَلَكَ عَنَّا cümlesi örnek olarak gösterilebilir. Bu cümlede geçen م harfi hem istifham hem de taaccüb anlamlarına gelmektedir. Dolayısıyla bu cümleden م harfinin her iki anlamı da anlaşılabilir. Yani bu cümle aynı anda “bize karşı ilgisizliğin sebebi ne” şeklinde anlaşılacağı gibi “bize karşı ne kadar da ilgisizsin” şeklinde de anlaşılabilir. Bu şekilde iki farklı anlamın aynı anda anlaşılması *ittisa'ya* örnektir. Her ne kadar lafzın birden fazla anlama gelmesi konusu üzerinde pek çok araştırma mevcut olsa da bu konu hakkında literatürde fazla bir çalışma yapılmadığı görülmektedir. Bununla birlikte cümlelerin aynı anda birden fazla anlama gelmesi durumu, en az ilk konu kadar önemli bir husustur. Bu durum belâgî pek çok unsuru barındırmakla birlikte özellikle Kur'ân'ın üslubunda oldukça sık karşılaşılmaktadır. Çalışmada çok fazla ayet kullanılması da bu duruma işaret etmektedir. Bu doğrultuda çalışmamızda cümledeki çok anlamlılığının hangi yollarla ortaya çıktığı gösterilmeye çalışılacaktır. Bunun için öncelikle *ittisa'* kavramının teşekkül süreci tarihi alt yapısına göre ortaya koyulmaya çalışılacak sonrasında bu kavram, lügat, sarf, nahiv ve belagat bilimlerinde bulunan bazı konularla irtibatlandırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Gramer, Belagat, Çok Anlamlılık, İttisa'.

Giriş

İttisa' (الإتِّسَاعُ), Arapça وَسِعَ، يَسِعُ، سِعَةً kökünden türemiş ifti'âl bâbından bir kelimedir. Sözlükte darın zıttı yani geniş, zengin anlamlarına gelen bir lafızdır.¹ Söz konusu lafzın ıstılahlaşma sürecinde farklı formlarda ve lügat, sarf, nahiv ve belagat gibi çeşitli alanlarda kullanıldığı görülmektedir. Nitekim bu kavram Sîbeveyhi'nin eseri *el-Kitab'*ta السَّعَةُ، اتَّسَعَ، الإِتِّسَاعُ gibi² isim, fiil ve masdar formlarda kullanılmıştır. *İttisa'* lügat alanında, çeşitli durumları ifade etmektedir. Bu durumlardan birisi, bir anlam için bu anlamı ifade eden nadir lafızların kullanılmasıdır. "Alışılmamış lafızlarla kastedilen anlamı dile getirme" bölümünde *ittisa'* tabirini kullanan İbn Cinnî, bununla bir anlamın meşhur olsun nadir olsun farklı kelimelerle ifade edilmesini kastetmektedir.³ *İttisa'* lafzının böyle durumlar için kullanıldığı pek çok örnek mevcuttur. Ferrâ (öl. 207/822), أَفْتُونِي فِي أَمْرِي "Bu işimde bana fikir verin"⁴ ayetinde geçen أَفْتُونِي "fetva verin" lafzının "bana fikrinizi söyleyin, benimle danışın" anlamında kullanıldığını bunun ise lügatte genişlik/*ittisa'* olduğunu belirtmektedir.⁵ Buna göre danışmak anlamında daha sıklıkla kullanılan أَفْتَى fiili yerine أَفْتَى fiilinin kullanılması lügatte *ittisa'ya* örnektir. Lügat alanında *ittisa'nın* ifade ettiği bir diğer durum ise esnek olma halidir. Esnek durumda olma hali, bir kelimenin zıt anlamı yerine kullanılabilmesinde ortaya çıkar. Ebû Ali el-Fârisî (öl. 377/987), وَرَاءَ (arka) lafzının *ittisa'/esnek* durum halinde أَمَامَ (ön) lafzı yerine kullanılabileceğini ifade etmektedir.⁶ Söz konusu esneklik art arda duran iki taşın konumu gereği birinin diğerinin önünde olabileceği

¹ Ebû el-Hasan Alî b. İsmail b. Sîde el-Mursî İbn Sîde, *el-Muhassas*, thk. Halîl İbrâhim Ceffâl (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1417/1996), "vsa", 3/341; Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfi'î İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), "vsa" 8/392.

² Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1408/1988), 1/211, 212, 410.

³ Ebû'l-Feth Osmân el-Mevsilî İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Heyet (Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyye, 1990), 2/468.

⁴ en-Neml 27/32.

⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî el-Ferrâ, *Me'ânî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî (Mısır: Dâru'l-Misriyye, 1403/1983), 2/292.

⁶ Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 7/214.

gibi arkasında da olabilme halidir. Bu alandaki farklı bir kullanım ise özel anlamda kullanılan bazı lafızların anlamlarında genişlemeye uğramasıdır. Cinsel ilişki anlamındaki نَكَحَ lafzının evlilik anlamında kullanılması, anlamdaki genişliğe yani *ittisa'ya* örnektir. Lügat alanındaki bir diğer anlamı ise bir lafzın kendisi dışında farklı bir anlama işaret etmesidir. *أُمَّهَاتُهُمْ* "Peygamberin eşleri de, mü'minlerin anneleridir"⁷ ayetindeki *أُمَّهَاتُهُمْ* "anneleri" lafzı sadece onların birer anne olmalarını değil aynı zamanda müminlerin onlarla evlenmesini yasaklamaktadır.⁸ İşte bu durum Arap dilinde lügat alanındaki genişliği yani *ittisa'ya* ifade etmektedir.

Nahiv alanında *ittisa'* terimi daha çok asıl kullanımın dışına çıkmış yapıları ifade etmek için kullanılmaktadır. Konu itibarıyla zarfların, fiillerin, harflerin ve masdarların bazı durumlarına aynı şekilde hazif konusunda bazı durumlara işaret etmek için *ittisa'* kavramının kullanıldığı görülmektedir. Zarflar eşyayı bir nevi kuşatan unsurlar oldukları için kimi zaman cümlede isimlerinin yerlerine geçmekte ve harfi cerr ile kullanılmaları gerekirken harfi cerrin hazf olduğu görülmektedir.⁹ Bu durumda mefulü fih olarak kabul edilen zarf, mefulü bih olarak mazrufuna dönüşmüş olur. Hem zarfın mazrufunun yerine kullanılması hem de harfi cerr hazfedilerek mefulü bihe dönüşmesi durumlarının ifadesi için *ittisa'* tabiri kullanılmıştır. Bu duruma aşağıdaki beyit örnek olarak gösterilebilir.

”وَيَوْمَ شَهِدْنَاهُ سَلِيمًا وَعَامِرًا قَلِيلَ سَوَى الطَّعْنِ الدَّرَاكِ نَوَافِلُهُ“¹⁰

Süleyym ve Âmir oğullarının (savaşçıları) günlerinin çok azı hariç, (ganimet olarak) ucundan kan damlayan mızrakları görürüz.

Yukarıdaki cümlede شَهِدْنَاهُ ifadesinde يَوْمَ (güne) dönen هـ (o) zamirinin normalde فِيهِ şeklinde olması gerekir. Ancak söz konusu zamir, mefulü bihe benzetilerek harfi cer hazf olunmuştur.¹¹ Benzer bir durum masdarların zarf olarak kullanılmasında ortaya çıkar. Ukberî (öl.

⁷ el-Ahzâb 33/6.

⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Umm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990), 5/151.

⁹ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-Tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 3/220.

¹⁰ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/177.

¹¹ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-Zemahşerî, *el-Mufassal fi sina'ati'l-i'râb*, thk. Alî bû-Mulahham (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1993), 82; Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/177, 178.

616/1219), وَأَوَّلَ مَرَّةٍ, “Andolsun, sizi ilk defa yarattığımız gibi teker teker bize geldiniz”¹² ayetindeki مَرَّةً kelimesinin aslında مَرٌّ, مَرٌّ fiilinin masdarı olduğunu sonra *ittisa’ya* uğrayarak zarf olarak kullanıldığını ifade etmiştir.¹³ İbnü’s-Serrâc (öl. 316/929) ise masdarın zarf olarak kullanılmasını bir zamanı ifade eden ismin, masdara izafe edilip sonrasında hazf olmasıyla açıklamaktadır.¹⁴ Buna göre وَفَّتْ حُفُوقَ النَّجْمِ “Sana yıldızın battığı vakitte geldim” cümlesinde zamana işaret eden وَفَّتْ lafzı hazfedilip حُفُوقَ النَّجْمِ şekline dönüşmüş ve حُفُوقُ masdarı onun yerine geçmiştir. Masdarın bu şekilde kendi kullanım alanından çıkıp zarf olarak kullanılması *ittisa’* olarak nitelendirilmiştir. Fiiller hakkında da *ittisa’* tabiri kullanılmaktadır. Örneğin Beyzâvî (öl. 685/1286) normalde zaman ve eyleme delalet eden fiillerden zaman mefhumu düşürülürse kullanımında genişlik yani *ittisa’* olacağını böylece isme dönüşüp isim gibi kullanılabileceğini belirtmektedir.¹⁵ Bu şekilde fiil, isim gibi kendisine izafe edilebilen ve kendisinden haber verilebilen yani fail gibi bir konuma geçebilmektedir. وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا Onlara iman edin, denilince¹⁶ ayetinde لَقُوا lafzı her ne kadar fiil olsa da herhangi bir zamana delalet etmediği için fail konumunda bulunmaktadır.

Sarf ilminde harflerin birbiri yerine dönüşmesini ifade eden ibdâl kavramı *ittisa’nın* bir parçası olarak ele alınmaktadır. İbn Cinnî شِيرَاز isminin çoğulu olan شَوَارِيز kelimesini açıklarken bunun aslının شِيرَاز olduğunu ancak ي harfinin *ittisa’* olarak و harfine dönüştüğünü ifade etmektedir.¹⁷ Ayrıca bir kalıbın farklı bir kalıba benzetilerek anlamında meydana gelen genişliği ifade etmek için de kullanılabilir. Örneğin مَاءٌ غُورٌ “çekilen su” ifadesindeki غُورٌ lafzı masdar olmasına rağmen ism-i fâil anlamında غَائِرٌ

¹² el-En’âm 6/94.

¹³ Ebu'l-Bekâ Abdullâh b. el-Huseyn el-Bağdâdî el-Ukberî, *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'ân*, thk. Alî Muhammed el-Becâvî (Suriye: Îsâ el-Bâbî el-Halebî, t.y.), 1/522.

¹⁴ Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî en-Nahvî İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Nahv*, thk. Abdülhuseyn el-Fetlî (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1405/1985), 1/193.

¹⁵ Ebû Sa'îd Abdullâh b. Ömer el-Şirâzî el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418), 1/41.

¹⁶ el-Bakara 2/13.

¹⁷ Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî İbn Cinnî, *Sirru sinâ'ati'l-i'râb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 2/378.

lafzının yerine kullanılmıştır. Bu gibi durumları ittisa'ya dâhil etmek mümkündür.¹⁸

Belagat ilminde *ittisa'* kavramını ele almak için belagati oluşturan alt ilimlere yani meânî, beyân ve bedîi ilimlerinde nasıl kullanıldığına bakılması gerekmektedir. Meânî ilminde *ittisa'* kavramı takdîm ve tehir ile ortaya çıkan anlam genişliklerine ve hazf ile ortaya çıkan îcâz durumlarına işaret etmek için kullanılmaktadır. Bu bağlamda Ebû Hayyân (öl. 745/1344), *وما جعله الله إلا بشرى لكم ولتطمئن قلوبكم به*, *Bu yardımı Allah size, sırf bir müjde olsun ve kalbleriniz bununla yatışsın diye yaptı*¹⁹ ayetiyle *وما جعله الله إلا بشرى ولتطمئن قلوبكم به* “Allah bunu sadece bir müjde olsun ve kalbiniz bununla yatışsın diye yapmıştı”²⁰ ayetlerinde geçen *به* ifadesinin takdîm ve tehirinde fesahat açısından sanatsal bir yapı oluşturduğunu ve sözde *ittisa'ya* sebebiyet verdiğini dile getirmektedir.²¹ Aynı şekilde hazf ile îcâz olma halinin *ittisa'* ile ilişkilendirildiğini görmek mümkündür. *صيدا علىه يومان* “iki günde avlandı” ifadesinde fail hafzedilmiş ve onun yerine iki gün ifadesi geçmiştir. Bu durumu ifade etmek için *ittisa'* tabiri kullanılmıştır.²² Beyan ilminde ise daha çok mecaz ve teşbih konuları ile ilintili yerlerde *ittisa'* ifadesi bulunmaktadır. Nitekim İbn Cinnî, *أنت الأسد* “sen aslansın” ifadesinin anlamı hakkında mecaz ve *ittisa'* bulunduğunu belirtmektedir.²³ Bu şekilde mecaz ve *ittisa'nın* benzer anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Bedî' ilminde ise *ittisa'* tabiri yerine *التوسع/tevvessü'* ifadesi kullanılmakta olup, cümledeki kapalılığı gidermek için biri diğerine atfedilen iki ismi ifade eder.²⁴ *İttisa'* mefhumunun burada belirtilen kullanım alanlarının yanında farklı bir ıstılah için kullanıldığı da görülmektedir. İbn Cinnî, “iki anlam verme ihtimali olan bir lafzın iki anlamından daha güçlü olanı mı seçilmeli yoksa her ikisi de kastedilen anlam olarak kabul edilebilir mi” babında güçlü olanın seçilmesi durumunda bile diğer anlamın kastedilen

¹⁸ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/370, 390.

¹⁹ Âl-i İmrân 3/126.

²⁰ el-Enfâl 8/10.

²¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 5/280.

²² Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/211.

²³ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/179.

²⁴ Zeynuddîn Muhammed Abderraûf b. Tâcu'l-Ârifîn el-Haddâdî el-Munâvî, *et-Tevkîf alâ muhimâmâtî't-te'ârîf* (Kahire: Âlemu'l-Kütüb, 1410/1990), 112.

anlam olma ihtimalini yok etmeyeceğini ifade etmektedir.²⁵ Ayrıca Abdülkâhir Cürçânî (öl. 471/1078-79), Arapçada bir cümlenin aynı anda birden fazla anlama sahip olabileceğini belirtmiştir.²⁶ Son dönemlerde yapılan bazı çalışmalar aynı anda birden fazla anlamı ihtiva eden cümleleri *ittisa'* kavramı ile irtibatlandırmıştır.²⁷

Yukarıda ifade edilen bilgilerle *ittisa'* mefhumunun teşekkülü ortaya konulmaya çalışılmıştır. *İttisa'nın* pek çok yönünün olması söz konusu mefhumun bütün konularını kuşatan bir makaleyi meydana getirmeyi zorlaştırmıştır. Nitekim Süleyman Alomirat, "Sözün Yorumlanmasında Geniş Anlamlılığın Retorik Yönü" adlı çalışmasında²⁸ *ittisa'* ile belagat arasındaki irtibata değinmektedir. Bu çalışmada ise belagatin yanında lügat, sarf ve nahiv alanlarındaki çeşitli unsurlarla meydana gelen cümledeki birden fazla muhtemel anlamların oluşumları incelenecektir. Dolayısıyla çalışmada lügat, sarf, nahiv ve belagat olmak üzere dört ana başlık altında *ittisa'* mefhumu ele alınacaktır.

1. Lügat Alanında İttisa': Müşterek Lafızlar (Usûl Âlimlerine Göre)

İbn Dürüsteveyh (öl. 347/958) gibi kimi nahiv âlimi tarafından dilde anlaşılmayı zorlaştırması sebebiyle varlığı kabul edilmese de diğer pek çok dil âliminin kabul ettiği müşterek lafız olgusu²⁹ hakkında özellikle

²⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/490.

²⁶ Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahman b. Muhammed el-Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz fi'ilmî'l-Me'ânî*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Medenî, 1413/1992), 1/286.

²⁷ Muhammed Nureddîn el-Müneccid, *İttisâ'u'd-delâleti fi'l-hitâbi'l-Kur'ânî* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2010), 77; Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, *el-Cümletü'l-Arabiyyetü ve'l-ma'nâ* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2000), 163.

²⁸ Suliman Alomirat, "Belâgütü'l-İttisâ' fi Te'vili'n-Nas", *Tasavvur* 2 (2018).

²⁹ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 4/173; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye* (Kahire: Dâru'l-İlim ve's-Sekâfe, 1997), 22, 23; İbn Dürüsteveyh gibi Ebû Hilâl el-Askerî ve Hâkim et-Tirmizî gibi bazı dil bilginleri de lafızlarda müşterekliği kabul etmemektedirler. bk: Ebû Muhammed Abdullâh b. Ca'fer b. Muhammed b Dürüsteveyh İbn Dürüsteveyh, *Tashîhu'l-fasîh ve şerhuhu*, thk. Muhammed Bedevî el-Mahtûn (Kahire1419/1998), 188 Bununla birlikte zikrolunan görüş pek çok yönden eleştirilmiştir. bk: Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Yemenî eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakki min ilmi'l-usûl*, thk. eş-Şeyh Ahmed İzzu İnâye (Dimaşk: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1419/1999), 1/57-59; Ebû Abdillâh Fahrüddîn

erken dönem dil ve usûl âlimlerince farklı tanımların yapıldığı görülmektedir. Konuya dair dil âlimlerinden Sîbeveyhi'nin Arap dilindeki lafızları taksim ederken, anlamları farklı tek bir lafız grubuna işaret ettiği görülmektedir. O, "Arapların sözlerinde tek bir anlamı olan lafızlar, anlamı aynı olan farklı lafızlar ve farklı anlamları olan lafızlar vardır" demektedir.³⁰ Diğer bir dil âlimi İbn Fâris (öl. 395/1004) ise müşterek lafız, "iki veya daha fazla anlama gelme ihtimali olan lafız" şeklinde tanımlamaktadır.³¹ Harfler, isimler ve fiillerin müşterek anlamlarının olabileceğini vurgulayan İbn Cinnî herhangi bir tanım yapmaksızın çeşitli örnekler vererek durumu açıklamaya çalışmaktadır.³² Bu açıklama ve tariflerden erken dönem dil âlimlerinin müşterek lafızlar hakkında her hangi bir kayıt ve şart getirmeksizin geniş bir bakış açısına sahip oldukları ve mecaz olsun olmasın birden fazla anlama sahip bütün lafızları bu gruba dâhil ettikleri görülmektedir. Bu durum, الطَّلُ kelimesinin hem hakiki anlamı olan "zayıf yağın yağmur" hem de mecaz olarak kullanılan "yaşlı erkek" anlamlarını veren müşterek lafızlara dair ilk yazılan *el-Müncid* gibi sözlüklerde görmek mümkündür.³³

Usûl âlimlerinden Gazzalî (öl. 505/1111) ise müşterek lafız, "bir lafzın farklı varlıklara eşit ve hakiki olarak delalet etmesi" şeklinde tarif etmektedir.³⁴ Söz konusu tarif ufak bazı değişiklikler olsa da genel kabul görmüştür.³⁵ Nitekim Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 606/1210), "farklı hakiki anlamlara birden fazla ve ilk haldeki vaz' ile mevzu olan lafızlardır"

Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er- Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-Ulvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 261-266.

³⁰ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 24.

³¹ Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvînî İbn Fâris, *es-Sâhibî fi fikhî'l-luğati'l-Arabiyye ve mesâilihâ ve süneni'l-Arabi fi kelâmihâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 207.

³² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/112.

³³ Muhammed Nureddîn el-Müneccid, *el-İştirâku'l-lafzî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Şam: Dâru'l-Fikr, 1419/1999), 30; Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hasen el-Ezdî Kurâ`u'n-Neml, *el-Müncid fi'l-luğa*, thk. Ahmed Muhtâr Ömer, Dâhî Abdalbâkî (Kahire: Alimu'l-Kütüb, 1988), 254.

³⁴ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm fi'l-Mantık*, thk. Suleymân Dunyâ (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1961), 81.

³⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır eş-Şâfi 'î ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr fi usûli'l-fıkh* (y.y.: Dâru'l-Kutubî, 1414/1994), 2/377; Ebu'l-Hasen Alî b. Abdilkâfi b. Ali b. Temmâm b. Hâmid Takiyyuddîn es-Subkî, *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995), 1/248.

şeklindeki tanımı ile bu etkilenmeden bahsedilebilir.³⁶ Çünkü Gazzalî'nin "hakiki olarak delalet etmesi" ifadesi Râzi de "ilk halde vaz' olması" sözüyle karşılık bulmaktadır. Yapılan tariflerle usûl âlimlerinin müşterek lafza mecaz anlamları katmadıkları görülmektedir. Çünkü mecaz anlama lafız gerçekte delalet etmediği gibi bir lafzın ilk defa vaz olduğu anlam da mecaz anlam değildir. Usûl âlimlerinin söz konusu tarifinin sonraki dil âlimlerini etkilediği görülmektedir.³⁷ Bu çalışmada usûl âlimlerinin yapmış oldukları tarif üzerinden yani mecazı buraya dâhil etmeden müşterek lafız ve *ittisa'* arasındaki ilişki ele alınacaktır.

Yukarıdaki tanımlarda müşterek lafzın hakikate delalet etmesi veya ilk vaz'ı ile mevzu olmasından bahsedildi. Mezkûr ifadelerle وَجَدَ ve الْعُرْتُ lafızları örnek olarak gösterilebilir. İlk lafız göz, pınar ... gibi farklı anlamlara gelirken³⁸ ikinci lafız ise buldu ve bildi anlamlarına gelmektedir.³⁹ Ayrıca istifham, taaccüb, olumsuzluk ve mevsuliyet anlamlarına gelebilen ما ve tekid, şart gibi değişik anlamlara gelen اِنْ vb. harfler için de durum aynıdır.⁴⁰ Bu kısımda var olan diğer bir durum ise lafzın kalıbının birkaç kelimenin ortak kalıbı olmasıdır. Bu genellikle ayne'l-harfi (ortadaki harf) illetli olan lafızlar ile ayne'l-harfi hemze olan lafızların ism-i fâilinin ortak olması gibi durumlarda ortaya çıkar. سَأَلَ (aktı) ile سَأَلَ (sordu) lafızlarının ism-i fâillerinin سَائِلٌ aynı kalıpta gelmesi buna örnektir.⁴¹

Müşterek lafızlara dair genel bilgiler verildikten sonra müşterek lafızların *ittisa'* ile olan ilişkisine geçilebilir. *İttisa'* ile bir cümlenin birden fazla anlama eşit seviyede delalet ettiği ifade edilmişti. Eğer cümledeki müşterek lafzın birden fazla anlamının aynı anda bu cümlede kastedilme şansı mümkün olursa bu durum *ittisa'* için örnek olacaktır. *İttisa'* ile

³⁶ Râzi, *el-Mahsûl*, 1/261.

³⁷ Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Ali Şîrî (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1424), 1/59; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Muzhir fi ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*, thk. Fuâd Alî Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1998), 1/292.

³⁸ İbn Fâris, *es-Sâhibî fi fikhî'l-luğa*, 59, 152.

³⁹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 24.

⁴⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/112.

⁴¹ Âlâ Tarîf Garâyibe, "el-Müşterekü'l-lafzî fi'l-lugâti'l-Arabiyye: Dirâsetun Lugaviyyetun", *el-Mecelletu'l-Arabiyyetu li'l-ulûm ve neşri'l-ebhâs* 6/2 (2020), 8, 9.

müşterek lafızlar arasındaki ilişki جَائِرٌ هُوَ ve مَا أَغْفَلَكَ عَنَّا cümleleriyle ortaya konulabilir. جَائِرٌ هُوَ sözündeki جَائِرٌ lafzı hem جَارٌ “zulmetme” hem de جَائِرٌ “şikâyet ederek sesini yükseltme” fiillerinin ismi fail olarak ortak kalıbıdır. Şayet bu lafzın bütün anlamları cümleye dâhil edilirse kişinin hem zâlim olduğu ama aynı zamanda bir mazlum gibi sesini yükselterek bu durumdan şikâyet ettiğine dair bir anlama ulaşılır. Yine مَا أَغْفَلَكَ عَنَّا cümlesindeki مَا harfinin istifham ve taaccüb anlamlarına geldiği belirtilmişti. Bu cümle مَا harfinin her iki anlamını da kapsayabilir. Yani bu cümle aynı anda hem “bize karşı ilgisizliğin sebebi ne” şeklinde anlaşılacağı gibi hem de “bize karşı ne kadar da ilgisizsin” şeklinde de anlaşılabilir. Bu şekilde iki farklı anlamın anlaşılması ittisa'ya örnektir.

İttisa'nın bu şekline Kur'an'daki şu ayet örnek olarak gösterilebilir. *“Eğer bir eğlence edinmek isteseydik, onu kendi katımızdan edinirdik. Yapacak olsaydık böyle yapardık”*⁴² ayetinde geçen هُوَ lafzı oyun eğlence anlamındadır.⁴³ Ancak Yemen bölgesindeki lehçelerde bu lafız kadın, çocuk ve cinsel ilişki anlamında kullanılmaktadır.⁴⁴ Bu anlamda şu şiir örnek olarak gösterilebilir:

“أَلَا زَعَمْتَ بِسَبَاسَةِ الْيَوْمِ أَنِّي كَبُرْتُ وَأَنْ لَا يُحْسِنَ اللَّهُ أُمَّتَالِي”⁴⁵

Besbâse bugün benim yaşlandığımı ve benim gibilerin cinsel ilişkide iyi olmadığını düşündü.

Mezkûr lafız hakkındaki bilgilerden yola çıkarak kimi müfessirler her iki anlamında bir arada olabileceğini belirterek bu sözü hem eğlence hem de çocuk edinme olarak yorumlamışlardır. Böylece ayetin genel anlamında Allah'ın boş bir iş yapmayacağı anlaşılacağı gibi çocuk edindi iddiasında bulunanlara da bir reddiye olarak kabul etmişlerdir.⁴⁶ Böylece söz konusu lafzın birden fazla anlamı aynı anda kullanılmakta ve ittisa'ya örnek olmaktadır.

⁴² el-Enbiyâ 21/17.

⁴³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 15/259.

⁴⁴ el-Enbiyâ 21/17

⁴⁵ İmru'u'l-Kays b. Hucr b. el-Hâris el-Kindî İmru'u'l-Kays, *Dîvânü İmri'i'l-Kays*, thk. Abdurrahmân el-Mustâvî (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1425/2004), 136.

⁴⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 7/416; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. İbrahim İtfeyyîş Ahmed el-Berdûnî (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964), 11/276.

2. Sarf Alanında İttisa'

2.1. Birden Fazla Anlama Gelen Kalıplar

Arapçada bazı kalıpların birden fazla anlama geldiği görülmüştür. Örneğin فَعِيلٌ kalıbı isim, masdar, ism-i fâil, ism-i meful, mübalağa gibi pek çok anlama gelebilmektedir.⁴⁷ İbn Cinnî bu hususta كَفَى الشَّيْبُ وَالْإِسْلَامُ لِلْمَرْءِ نَاهِيًا كَفَى الشَّيْبُ وَالْإِسْلَامُ لِلْمَرْءِ نَاهِيًا sözünde geçen نَاهِيًا lafzını örnek olarak vermiş ve bu lafzın hem ism-i fâil konumunda hem de masdar konumunda olduğunu belirtmiştir.⁴⁸ Buna göre bu lafız ism-i fâil olarak kabul edilirse, “İslam ve yaşlılık, kişiyi engelleyici olarak yeterdir” anlamı verilmektedir. Şayet masdar olarak kabul edilirse mezkûr lafız mahzûf bir ذُو/sahiplik lafzının muzâfun ileyihi olacaktır ki anlam, “Yaşlılık ve İslam, engelleme sahibi olarak kişiye yeter” anlamında olacaktır. Ayrıca kökü üç harften fazla olan fiillerin ism-i meful, masdar-ı mimi, ism-i zaman ve mekân kalıplarının ortak olması ve bazı durumlarda ism-i failerin de bu ortak kalıpta gelmesi mümkündür. مُخْتَارًا kelimesi burada zikredilen bütün anlamları vermektedir. Buna göre هَذَا مُخْتَارًا cümlesindeki مُخْتَارٌ lafzı ism-i fail olursa cümlenin anlamı “bu bizi seçen” olacaktır. Eğer ism-i meful anlamında olursa “bu bizim seçilenimiz”, masdar ise “bu bizim seçtiğimiz” ism-i mekân anlamında “bu seçtiğimiz mekân” olarak anlaşılacaktır. İşte böyle bir lafız bulunan cümlede bu anlamlardan birkaçının kastedilmesi durumunda anlamca ittisa' meydana gelmiş olacaktır.⁴⁹

Bu bağlamda إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ ifadesi⁵⁰ yer alan الْمُسْتَقَرُّ ifadesi yukarıda belirtilen durumla benzerlik göstermektedir. Çünkü bu lafız karar kılmak, karar kılınan yer ve zaman olarak anlaşılabilir. Buna göre ayetin anlamları şu şekilde olabilir:

a- الْمُسْتَقَرُّ ifadesi masdar anlamında “O gün Allah’ın yanında karar kılarlar” yani o gün insanlar ancak Allah’ın huzurda duracaklar başka bir eylem yapamayacaklardır.

b- الْمُسْتَقَرُّ ifadesi ism-i mekân anlamında “O gün Allah’ın karar kıldığı yerdedirler” yani o gün insanlar Allah’ın hükmüne tabi olacak ve onun

⁴⁷ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 5/104; Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/28-37.

⁴⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/491.

⁴⁹ Sâmerrâî, *el-Cümletü'l-Arabiyyetü ve'l-ma'nâ*, 170.

⁵⁰ el-Kıyâmet 75/12.

insanlar için takdir ettiği yer olan cennet veya cehennemde bulunacaklardır.

c-المُسْتَقْرَر ifadesi ism-i zaman anlamında “O gün Allah’ın karar kıldığı zamandır” yani o gün insanların ebedi olarak kalacakları yerleri hakkında Allah’ın hüküm vermesini bekledikleri zamandır.⁵¹

İşte bu kelimenin her üç anlamı, söz konusu ayetin anlam bütünlüğüne uyduğu için tamamını birlikte düşünmek uygun olacaktır. Şayet bu lafzın yerine الاستقرار kelimesi gelmiş olsaydı bu üç anlamı birlikte düşünmek imkânsız olacaktı. Buna göre zikredilen anlamları bir arada düşünmek bir çeşit anlamda ittisa’ olarak kabul edilecektir.

Benzer bir durum وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ ayetinde⁵² bulunan كَظِيمٌ lafzı için geçerlidir. فعيل kalıbından olan كَظِيمٌ lafzı ism-i fail halde sabreden, susan anlamlarında olabilir. Nitekim bu konuda şu şiir şahit olarak gösterilmiştir.

“فَإِنْ تَكُ كَظِيمًا بِمُصَابِ شَاسٍ فَإِنِّي الْيَوْمَ مُنْطَلِقٌ لِسَانِي”⁵³

Başına gelen büyük musibete sabreden/susan olsan da... Bugün ağzıma geleni söyleyeceğim.

Bu durumda ayetin anlamı, “hüznünden ötürü gözleri ağardı buna rağmen susan, sabreden oldu” şeklinde olacaktır. Aynı zaman da bu kalıp mübalağa anlamında da kullanıldığı için “çok hüznünlendi” şeklinde bir anlamı olacaktır. Burada zikredilen anlamların hepsi bu ayet için uygundur. Nitekim Taberî ve Kurtubî gibi müfessirler bu ayeti böyle yorumlamışlardır.⁵⁴ Görüleceği üzere bu şekilde bir söz, birden fazla anlama ulaşmış dolayısıyla ittisa’ meydana gelmiştir.

⁵¹ Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, *Lemesatun beyaniyyetun fi nususun mine't-tenzil* (Ürdün: Dâru Ammâr li'n-Neşr, 1423/2003), 210; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 10/347; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/660, 661.

⁵² Yusuf 12/84.

⁵³ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım İbnü'l-Enbârî, *İdâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ'*, thk. Muhyî'd-Dîn Abdurrahman Ramadân (Dımaşk: Matbû'âtu Mecma'î'l-Luğati'l-Arabiyye, 1390/1971), 1/87; Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr - et-Taberânî*, thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefî (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1410/1993), 10/248.

⁵⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'ân*, 9/249; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001), 6/57.

2.2. İsm-i Masdardan Kaynaklanan İttisa'

İsm-i masdar bir fiilin masdarının yerine kullanılabilen isimlerdir.⁵⁵ Masdarla olan fark ise masdar, fiiliyle harf sayısı aynı veya fazla olabilen masdarlarken, ism-i masdar fiilinin harf sayısına göre daha az olan masdarlardır. Bu kısmın yukarıdaki bölümden ayrılmasının sebebi ism-i masdarın kalıbından ziyade normal masdarla kullanılması neticesinde ittisa'ya sebep olmasıdır. Örneğin اغْتَسَلَ fiilinin normal masdarı اغْتِسَالٌ iken ism-i masdarı غَسْلٌ lafzıdır. Ayrıca ism-i masdarlar hem alem hem de masdar olarak görev yapabilirler.⁵⁶ Dolayısıyla أَحْطَيْتُهُ عَطَاءً حَسَنًا cümlesini iki farklı şekilde anlamlandırmak mümkündür. Buradaki ism-i masdar olan عَطَاءٌ lafzını masdar anlamıyla “verme” olarak anlaşılacağı gibi alem olarak eşya, mal şeklinde de anlaşılabilir. Buna göre masdar anlam olarak “ona güzel bir verişle verdim” şeklinde olurken alem anlamıyla “ona güzel eşya verdim” şeklindedir. Şayet bu cümlede her iki anlam da anlaşılırsa bu ittisa' olacaktır. Eğer bu cümledeki ism-i masdar yerine fiilin kendi masdarı olan إِعْطَاءٌ gelmiş olsaydı bu cümleyi her iki şekilde anlamak mümkün olmayacak sadece “ona güzel bir verişle verdim” olarak anlaşılacaktır.

Bu konuda başka bir durum ise cümlede var olan fiilden farklı olan bir masdarın bulunduğu yapılarıdır. وَادُّكِرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبْتَئِلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً ayetinde⁵⁷ bulunan تَبْتِيلاً fiili تَفْعُلٌ babındandır. Ancak ayetteki masdar تَفْعِيلٌ babından تَبْتِيلاً lafzıdır. Ayette iki farklı yapının bir arada bulunmasının muhtemel sebeplerinden birisi her iki yapının anlamının bir anda düşünülmesi denilebilir. Şöyle ki تَفْعُلٌ babı bir şeyi aşama aşama yapmayı ifade eder. Örneğin تَبَصَّرَ fiili aşama aşama derin bir düşünmeyi ifade etmektedir. تَفْعِيلٌ babı ise çokluğu ve mübalağayı ifade etmektedir. Örneğin كَسَّرَ fiili kırdı, anlamındayken كَسْرٌ fiili kırma işleminin çokluğuna ve mübalağaya işaret eder ki parçaladı, anlamında kullanılır. Buna göre mezkûr ayeti her iki babın anlamları göz önünde bulundurularak yorumlamak mümkündür.

⁵⁵ Ruknu'd-Dîn Hasan b. Muhammed b. Şeref Şâh el-Huseynî Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*, thk. Abdu'l-Maksûd Muhammed Abdu'l-Maksûd (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1425/2004), 1/308.

⁵⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâ'î el-Cîyânî Cemâluddîn İbn Mâlik, *Şerhu Teshîli'l-fevâ'id*, thk. Abdurrahmân es-Seyyid, Muhammed Bedevî el-Mahtûn (Kahire: Dâru Hicr, 1410/1990), 3/121, 122.

⁵⁷ el-Müzzemmil 73/8.

تَبَيَّنًا lafzı aşama aşama giderek derinleşen bir yönelmeyi ifade ederken, تَبَيَّنًا ifadesi sık sık yönelme anlamındadır. Her iki anlam bir arada düşünüldüğünde ayetin anlamı “Rabbinin ismini zikret ve rabbine aşama aşama giderek derinleşen bir yönelmeyle sık sık yönel” şeklinde olacaktır. Şayet ayet “وَأَذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَيَّنَ إِلَيْهِ تَبَيَّنًا” veya “وَأَذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَيَّنَ إِلَيْهِ تَبَيَّنًا” şeklinde tek bir kalıpta olsaydı anlamı “Rabbinin ismini zikret ve rabbine sık sık yönel” veya “Rabbinin ismini zikret ve rabbine aşama aşama giderek derinleşen bir yönelmeyle yönel” şeklinde olacaktı. Açıkça görüleceği üzere her iki anlamda, ilk anlama göre daralma meydana gelmiş olacaktı. Çünkü ilk cümledeki anlamda “aşama aşama derinleşen bir yönelme” ikinci cümledeki anlamda ise “sık sık yönel” söylemleri bulunmamaktadır.⁵⁸

3. Nahiv Alanında İttisa'

3.1. İrabdan Kaynaklanan İttisa'

İrab, lafzî ve takdirî amillerin değişmesiyle kelimelerin sonunun değişmesidir.⁵⁹ Dolayısıyla bir cümlemin doğru bir şekilde anlaşılması, irabının bilinmesine bağlıdır. Nitekim مَا أَحْسَنَ زَيْدٌ ifadesindeki kelimelerin son hareketi belli olmadığı için bu cümleyle neyin kastedildiği anlaşılammamaktadır. Çünkü bu ifadeyi “Zeyd ne güzeldir”, مَا أَحْسَنَ زَيْدٌ “Zeyd’de güzel olan nedir” ve مَا أَحْسَنَ زَيْدٌ “Zeyd güzel değildir” olarak üç farklı şekilde söylemek mümkündür.⁶⁰ Ancak bazı durumlarda irab aynı olmasına rağmen konumu gereği lafızları farklı yorumlamak mümkündür. وَلَا تُظْلَمُونَ قَبِيْلًا ayetinde⁶¹ geçen قَبِيْلًا lafzı bu konu için bir örnektir. Bu lafız “çekirdekdeki yarık”⁶² anlamında olup bir şeyin azlığına delalet eder. Dolayısıyla bu cümleyi قَبِيْلًا قَبِيْلًا مَا مَهْمَا كَانَ قَبِيْلًا şeklinde “az olsa bile bir zulümle zulmetmezsiniz” şeklinde yorumlamak mümkündür. Buna göre söz konusu lafız mefulü mutlak olarak düşünülür. Mezkûr lafzı

⁵⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zür'âi ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Şeyh İbrahim Ramadân (Beyrut: y.y, 1410), 555.

⁵⁹ Ebu'l-Bekâ Abdullâh b. el-Huseyn el-Bağdâdî el- Ukberî, *el-Lubâb fi ileli'l-binâ'i ve'l-irâb*, thk. Abdu'l-İlâh en-Nebhân (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1416/1995), 1/52; Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, thk. Muahmed Ali Beysun (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 31.

⁶⁰ İbn Fâris, *es-Sâhibî fi fikhi'l-luğa*, 35.

⁶¹ en-Nisâ 4/49.

⁶² Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, 30/144.

cümlede mefulü mutlak olarak değil de meful-u bih olarak da yorumlamak da mümkündür.⁶³ Bu durumda lafzın kendi anlamını düşünmek gerekir. Bu lafzın “çekirdekteki yarık” olan anlamı düşünülecek olursa cümlelerin genel anlamı “çekirdekteki yarık miktarınca olan bir şeye (yani çok küçük bir şeye) dahi zulüm yapmazsınız” şeklinde olacaktır. Görüleceği üzere bu ayetin anlamı hakkındaki her iki görüşte aynı anda geçerli olarak kabul edilir. Dolayısıyla burada anlamda *ittisa'nın* olduğu görülecektir.

Benzer bir anlatı هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا /rüşdâ/rüşd (hak yolunda olma) lafzı için geçerlidir. Çünkü bu lafız أَتَّبِعُكَ/sana tabi olayım ifadesinin mefulü li eclihi olabileceği gibi buradaki zamirin hali veya تُعَلِّمَنِي/bana öğretmen ifadesinin ikinci mefulü bihi olabilme durumu vardır.⁶⁵ İlk duruma göre anlam: “Hak yolunda olmak için sana öğretileni bana öğretme hususunda sana tabi olabilir miyim” şeklinde olacaktır. Böylece hak yolda olmak isteği, tabi olmanın sebebini ortaya koyacaktır. İkinci durumdaki anlam: “Doğru yol üzeri olan sana, öğrendiğin bilgileri bana öğretmen hususunda tabi olabilir miyim” şeklindedir. Buna göre hak yolda olan, sözün muhatabıdır ve sözün sahibi bu ifadeyle, kendisinin de muhatabı gibi doğru yol üzere olma isteğini beyan etmiştir. Son anlam ise “Sana öğretilen hak yol bilgilerini bana öğretmen için sana tabi olabilir miyim” şeklindedir. Bilindiği üzere Arapçada “öğretme” fiili iki meful-u bih alabilmektedir. Dolayısıyla burada ilk meful “bana” lafzı iken ikinci meful “hak yola götüren bilgiler” olmaktadır. Söz konusu anlamların hepsi aynı anda bu ifade için kullanılabilir. ⁶⁶

Arapçada temyiz cümlelerdeki kapalılığı gidermek için kullanılır. وَفَجَرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا *Yeryüzünde kaynaklar fışkırttık*⁶⁶ ayetinde görüleceği üzere fışkırmak sözü öncelikle yer yüzü için kullanılsa da asıl olarak yeryüzünde bulunan kaynakları ifade etmektedir. Böylece yeryüzü ile

⁶³ Ebû Muhammed Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh İbn Yûsuf Cemâleddîn İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb an kutubi'l-e'arîb*, thk. Mâzin el-Mubârek, Muhammed Alî Hamdullâh (Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1985), 729.

⁶⁴ el-Kehf 18/66.

⁶⁵ Ebû Muhammed Huseyn b. Abdillâh et-Tîbî, *Futûhu'l-ğayb fi'l-keşfi an kınâ'i'r-rayb*, thk. İyâd Muhammed el-Ğûc (Dubai: Câizetu Dubaî'd-Devliyyeti li'l-Kurân, 1434/2013), 9/514; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 7/205.

⁶⁶ el-Kamer 54/12.

söylenen kapalılık, kaynaklar lafzının temyiz olarak kullanılmasıyla giderilmiştir. Bu ifadeyi فَجَرْنَا عُيُونَ الْأَرْضِ olarak yani izafetli bir şekilde söylemek de mümkündür. Bu sebepten ötürü bazı temyiz lafızlarının izafete dönüşebileceği kabul görmüş bir durumdur.⁶⁷ كَرَمَ زَيْدٌ أَبَا ifadesi de yukarıda anlatılan duruma benzeyebilir. Buna göre bu sözün anlamı “Zeyd, babalık yönünden cömert oldu” anlamındadır. Ancak temyizin izafete dönüşmesinde anlamda farklılık meydana gelecek ve كَرَمَ أَبُو زَيْدٍ “Zeyd’in babası cömert oldu” anlamına dönüşecektir. Bu durumda كَرَمَ زَيْدٌ أَبَا ifadesi ile hem Zeyd’in babalığı hem de Zeyd’in babasının cömert olduğunu anlamak mümkün olacaktır. Şayet sözün sahibi her iki anlamı da kastederse bu anlamda *ittisa'* olacaktır.

3.2. İzafetle Gelen Müzekker ve Müennes Anlam

İzafetle muzâf, muzâfun ileyhinin müzekkerliğini veya müennesiliğini kazanabilir. Bu durum şayet muzâf hafz olunmaya müsait olup muzâfun ileyhi onun yerine geçtiği veya muzâfın, muzâfun ileyhin hepsine, bir kısmına veya onun mislisine delalet ettiği durumlarda geçerlidir.⁶⁸ يَوْمَ بَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ *Her nefis yaptığını hazır bulacağı günde*⁶⁹ ayetine bakıldığında “her” ifadesi müzekker olmasına rağmen fiil müennes olarak gelmiştir. Bunun sebebi muzâf olan “her” lafzının muzâfun ileyh olan “nefis” lafzının tamamına delalet etmesidir. Benzer bir durum şairin şu sözünde de vardır:

“جَادَتْ عَلَيْهِ كُلُّ عَيْنٍ نُرَّةً فَتَرَكْنَ كُلَّ حَادِيْقَةٍ كَالدَّرْهَمِ”⁷⁰
Yağmur yüklü her bulut (göz) onun üzerine yağdı. Bütün bahçeleri
dirhem gibi parlayan bir durumda bıraktı.

Bu şiirde “her” ifadesi müzekker olmasına rağmen “bulut” lafzı müennes olduğu için fiili de müennes olarak gelmiştir.

“مَشِيْنَ كَمَا اهْتَزَّتْ رِمَاحٌ تَسْفَعُهُتْ أَعَالِيَهَا مَرُّ الرِّيحِ النَّوَاسِمِ”⁷¹

⁶⁷ İbn Mâlik, *Şerhu Teshîli'l-fevâ'id*, 2/384.

⁶⁸ Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Eşmûnî, *Şerhu'l-Eşmûnî li'Elfiyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 2/136, 137.

⁶⁹ Âl-i İmrân 3/30.

⁷⁰ Antere b. Şeddâd, *Dîvânu Antare*, thk. Muhammed Said Mevlevî (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1964), 164.

⁷¹ Ebû Nasr Ahmed b. Hâtîm el-Bâhilî, *Dîvânu Zî'r-Rimme Şerhu Ebî Nasr el-Bâhilî*, thk. Abdulkuddûs Ebû Sâlih (Cidde: Mu'essesetu'l-İmân, 1402/1982), 2/754.

(Salınarak) yürüdüler, dalların (mızrak ucunun) rüzgârın esmesiyle sallandığı gibi.

Bu beyitte تَسَقَّهَتْ fiili failinin aksine müennes olarak gelmiştir. Bunun sebebi muzâfın hazf olunmaya müsait olup muzâfun ileyhinin onun yerine geçebilmesinden ötürüdür. Böylece muzâf, muzâfun iley gibi müennes olduğu düşünülmektedir. Ancak muzâf ile muzâfun ileyh arasında böyle bir durum bulunmazsa bu şekilde düşünmek yanlış olur. Nitekim قَدَمَتْ غُلَامٌ هِنْدَ “Hind’in çocuğu geldi” cümlesindeki fiilin müennes olarak gelmesi yanlıştır. Çünkü Hind ve çocuğu ayrı iki şahıs olup birbiri yerine veya bir kısmı yerine kullanılmaz.

İzafetten ötürü kazanılan bu anlam aynı zamanda anlam genişlemesine de sebep olmaktadır. أَفْنُنَّا تَتَائِعَ السِّنِينَ cümlesinde görüleceği üzere fiil müennes olarak gelmiştir. Bu ise “seneler” anlamındaki muzâfun ileyhin “geçip gitmesi” anlamındaki muzâfın yerine geçebilmesinden ve muzâfın, muzâfun ileyh gibi müennes olarak düşünülmesinden kaynaklanmaktadır. Buna göre cümledeki fiilde senelerin geçip gitmesi amaçlanacağı gibi bizzat senelerin kendisi de vurgulanmış olabilir. Dolayısıyla anlam “senelerin geçip gitmesi bizi bitirdi” olacağı gibi “seneler bizi bitirdi” anlamına da gelebilmektedir. Her iki anlamında düşünülmesine olanak sağlayan bu cümlenin anlamında ittisa' vardır denilebilir.⁷²

3.3. Zamirin Merciinden Kaynaklanan İttisa'

Zamirler, konuşmacıya, muhataba veya gaib olana işaret ederek müsemmasını tayin etmek için vaz' olunan lafızlardır.⁷³ Zamirde kastedilen anlamı tayin etmekte yardımcı olan bazı yardımcı unsurlar bulunmaktadır. Konuşmacıyı veya muhatabı tam olarak ortaya çıkaran yardımcı unsur, konuşma eyleminin kendisidir. Çünkü kişi konuştuğu esnada “ben” zamirini kullanırsa kendisini kastettiği anlaşılır. Aynı şekilde konuşma esnasında “sen” zamirini kullanırsa muhatabı kastettiği anlaşılır. Gaib olana işaret eden o gibi bir zamirin anlamını ortaya çıkaran yardımcı unsur ise bu zamirin kullanıldığı cümlenin öncesindeki cümleleridir. Yani bir cümlede “Ahmed” hakkında konuşulup sonraki ifadelerde “o” zamiri kullanılırsa bu zamir ile kastedilenin “Ahmed”

⁷² Sâmerrâî, *el-Cümletü'l-Arabiyyetü ve'l-ma'nâ*, 193.

⁷³ İbn Mâlik, *Şerhu Teshîli'l-fevâ'id*, 1/262.

olduğu anlaşılacaktır. İşte “o” zamiri ile kastedilen “Ahmed” anlamı bu zamirin merciidir. Zamirin mercii genelde ona en yakın ve uygun isimlerdir. Ancak bir karine ile birlikte diğer isimlerde zamirin mercii olabilmektedir.⁷⁴ Böyle durumlarda anlamda *ittisa'* görülebilir. Nitekim فَدَّ كَانْ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِتْنَتَيْنِ التَّمَتَّا فَمَّةُ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ “Karşı karşıya gelen iki topluluğun durumlarında sizin için ibret vardır; biri Allah yolunda savaşanlardır, diğeri inkârcılardır ki, bunlar karşı tarafı gözleriyle kendilerinin iki misli görüyorlardı”⁷⁵ ayetinde يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ “karşı tarafı gözleriyle kendilerinin iki misli görüyorlardı” ifadesindeki zamirlerin mercii her iki grupta olabilmektedir. Şayet müminler kâfirleri kendilerinin iki misli olarak görüyorsa bu durumda kâfirlerin sayısı Müslümanların gözünde az görülecektir. Çünkü bu savaşta müşriklerin sayısı Müslümanların sayısının üç katından fazladır. Böylece Allah Müslümanların gözünde kâfirlerin sayısını az göstererek onları cesaretlendirmiştir. Diğer yandan bu ayetten kâfirlerin Müslümanların sayısını iki kat daha fazla gördükleri de anlaşılabilir. Bu durumda kâfirlerin gönüllerinde bir zayıflık ortaya çıkacaktır. Bu ayetle aynı zamanda hem Müslümanların cesaretlendirildiği hem de kâfirlerde bir ümitsizlik ve zayıflık durumunun ortaya çıktığı da anlaşılabilir.

4. Belagat Alanında İttisa'

4.1. Hazf

Kendisine işaret eden bir delil vasıtasıyla sözün bir kısmının veya tamamının düşürülmesi olarak tanımlanan⁷⁶ hazf ile *ittisa'* kavramı arasında sıkı bir ilişki mevcuttur. Nitekim İbnü's-Serrâc (ö.316/929) *ittisa'*yı hazfin bir kısmı olarak görmüştür.⁷⁷ Hazfi iki şekilde değerlendirmek mümkündür. İlki yapıldığı takdirde herhangi bir anlam genişlemesine sebebiyet vermeyen hazf, diğeri ise yapıldığı takdirde anlamın genişlemesine yani *ittisa'*ya sebebiyet veren hazf. İlk hazf yani yapıldığı takdirde anlamın genişlemediği hazf, genel itibariyle cümledeki anlama mutlaklık kazandırmayan dolayısıyla yapılsa bile zihinde sadece bir lafzın

⁷⁴ Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi* (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1975), 1/261.

⁷⁵ Âl-i İmrân 3/13.

⁷⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır eş-Şâfi'î ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Dâru İhyâ'î'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1376/1957), 3/102.

⁷⁷ İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Nahv*, 2/255.

meydana geldiği hazf şeklidir. Örneğin “*Sakınan kimselere: ‘Rabbiniz ne indirdi?’ denince, ‘İyilik’ derler*”⁷⁸ ayetinde “Rabbiniz ne indirdi” sorusuna karşılık “iyilik” cevabı verilmiştir. Oysa bu sorunun cevabı “iyilik indirdi” şeklinde olmalıdır ki burada “indirdi” ifadesi hazfedilmiştir.⁷⁹ Veya “Ne içiyorsun” sorusuna “süt” şeklinde cevap vermek de bu kısma dâhildir. Çünkü “süt içiyorum” ifadesindeki “içiyorum” lafzı hazfedilmiştir. Burada bahsedilen her iki örnekte, hazfedilen kelimelerin yerine başka bir lafzı getirmek mümkün değildir.⁸⁰ Buna benzer bir durum ise harf-i cerin müteallakı olan fiillerin hazfedilmesinde ortaya çıkar.

“فَقُلْتُ إِلَى الطَّعَامِ فَقَالَ مِنْهُمْ زَعِيمٌ نَحْسُدُ الْإِنْسَانَ الطَّعَامًا”⁸¹

“Yemeğe gelin” dedim, onların lideri, “biz insanları yemekleri hususunda kıskanırız” dedi.

Görüleceği üzere bu şiirde إِلَى الطَّعَامِ ifadesinde bulunan إِلَى harf-i ceri mahzup حملوا/gelin fiiline muteallaktır. Dolayısıyla bu tür hazflerde anlamda ittisa' meydana gelmez.

Diğer hazf türünde ise anlamda ittisa' meydana gelebilir. Bu ise hazfedilen lafzın birden fazla sebebi olması ve hepsinin mümkün olmasıyla birden fazla anlamı kapsamasıyla meydana gelir. Besmelenin başındaki be harfinin taalluk ettiği fiilin hazfedilmesinden ötürü besmele pek çok anlama gelmeye müsaittir. Örneğin, Kur'an okuyan bir kimsenin besmele çekmesi “Allah'ın adıyla okumaya başlıyorum” anlamında olacaktır. Bir yolculuğa çıkan kimsenin besmele çekmesi ise “Allah'ın adıyla yolculuğa çıkıyorum” şeklinde olacaktır. Buna göre be harfi hem okumaya hem de yolculuk etmeye taalluk eder. Bunun gibi her söylenen durumda be harfi bunu söyleyen kimsenin yapmış olduğu eyleme ifade edecektir. Aslında buna benzer durumlar Araplar arasında yaygındır. Nitekim evlenen kimseye dua maksadıyla بِالْيَمِينِ وَالْبَرَكَاتِ (berекetli ve uğurlu olsun) şeklinde mutaallık mahzup be harfi ile söylenen sözde bu duruma

⁷⁸ en-Nahl 16/30.

⁷⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/210.

⁸⁰ Sâmerrâî, *el-Cümletü'l-Arabiyyetü ve'l-ma'nâ*, 180.

⁸¹ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb Câhiz, *el-Hayevân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/122.

benzer.⁸² Aslında besmelede olduğu gibi bu ifade de sadece evliliğe münhasır olmayıp kendisinden hayır beklenen bütün işlere şamildir.

Bazı durumlarda cümlede birden fazla hazfin bulunması anlamda *ittisa'*ya sebebiyet verir. وَقِيلَ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ فَدَعَوْهُم فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ وَرَأُوا الْعَذَابَ لَوْ أَنَّهُمْ كَانُوا يَهْتَدُونَ. "Allah'a koştuğunuz ortaklarınızı çağırın!" denir. Çağırırlar ama (o sahte tanrılar) onlara cevap vermezler ve azabı görürler! Keşke vaktiyle doğru yola girmiş olsalardı"⁸³ ayetinde buna benzer bir durum söz konusudur. Özellikle لَوْ أَنَّهُمْ كَانُوا يَهْتَدُونَ Keşke vaktiyle doğru yola girmiş olsalardı ifadesinde birden fazla hazf gerçekleşebilir. Şayet buradaki يَهْتَدُونَ ifadesi ile müşriklerin dünyadaki şirk koşma eylemleri kastedilmişse anlam şu şekilde anlaşılacaktır: "Onlar bu şirk koşma eylemleri ile doğru yolu bulsaydı bu azaba karşı koyacak güçleri olurdu." Ayrıca bu ifade ile "dünyada inananlardan olsalardı" şeklinde de anlaşılabilir. Buna göre anlam: "Onlar gerçekten Allah'a inanmış kimseler olsalardı bu azabı görmezlerdi." Buna göre bu iki cümlede hazfedilen ve لَوْ edatının cevabı konumunda olan "bu azaba karşı koyacak güçleri olurdu" ve "bu azabı görmezlerdi" ifadeleri bulunmaktadır. Diğer bir durum ise bu ifadenin söylendiği duruma işaret eden mahzûf şaşırarak veya temenni ederek gibi lafızlar getirmektir. Buna göre anlam "onlar şaşırıp doğru yolda olmayı temenni ederler" şeklindedir.⁸⁴ Burada zikredilen yorumların hepsi bu ayet için geçerli olabileceğinden anlamda *ittisa'*dan söz edilebilir.

Buraya kadar nahvi bir sebebin delalet ettiği hazf ile elde edilen *ittisa'*dan bahsedildi. Buraya ek olarak benzer üsluba sahip iki ifadeden birisinde bulunan bir lafzın diğerinde hazfedilmesiyle ortaya çıkan *ittisa'*dan bahsedilebilir. وَنَادَى أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا "Cennetlikler cehennemliklere, 'Rabbimizin bize va'dettiğini biz gerçek bulduk. Siz de Rabbinizin va'dettiğini gerçek buldunuz mu?' diye seslenirler"⁸⁵ ayetinde bu tür bir hazf nedeniyle *ittisa'*ya örneklik bulunmaktadır. Burada cennetlikler مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا "bize rabbimizin vadettiğini gerçek bulduk..." sözünü söylerken cehennemliklere, مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا "rabbinizin vadettiğini gerçek ..." şeklinde soru yöneltmişlerdir.

⁸² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/2.

⁸³ el-Kasas 28/64.

⁸⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/426, 427.

⁸⁵ el-A'râf 7/44.

Dikkat edilirse bu soruda ilk cümledeki gibi وَعَدْنَا “bize vadetti” ifadesine karşılık gelen وَعَدَكُمْ “size vadetti” ifadesi kullanılmamış onun yerine sadece وَعَدَ “vadetti” denilmiş ve كُمْ “size” sözü hafzedilmiştir. Bu durum ise anlamda genişliğe sebebiyet vermiştir. Şayet ayette “size” ifadesi kullanılmış olsaydı burada sadece ahirette Allah’ın kâfirlere vadettiği mahşerde ve cehennemde görecekları azapların tamamı akla gelecekti. Ancak “Allah’ın vadettiği” diyerek kendilerine ulaşan azabın yanında müminlere ulaşan nimet ve güzellikleri de kâfirlerin göreceği anlaşılmaktadır. Müminlere ulaşan nimetlerin kâfirler tarafından görülmesi ise onlardaki azabı ve pişmanlığı daha da arttıracaktır.⁸⁶ İşte bu sebepten “size” ifadesi hafzedilmiş ve anlamda *ittisa'* meydana gelmiştir.

4.2. Tazmîn

Tazmin hakkında çeşitli bilgilerin verildiği görülmektedir. İbn Cinnî, belirli bir fiili müteaddi yapan bir harfin, normalde bu harf ile kullanılmayan başka bir fiille de kullanılabileceğini belirtmiş ve bununla ilk fiilin anlamının ikinci fiile de intikal edebileceğini beyan etmiştir.⁸⁷ Ancak bu durum sadece fiiller için geçerli olmayıp aynı zamanda isimler içinde geçerlidir. Nitekim Zerkeşî (öl. 794/1392) tazmin hakkında bir şey ile başka bir şeyin anlamının kastedildiğini ve bunun isim veya fiille gerçekleşebileceğini söylemektedir.⁸⁸ Buna göre tazminin faydası iki anlamı birleştirmektir ki bu şekilde anlamda *ittisa'* meydana gelir. Çünkü kastedilen anlam da ona bağlı olan anlamlar da aynı anda anlaşılabilir.⁸⁹ Zikredilen bilgilerden tazminin bir kelimeyi başka bir kelimenin anlamını da kapsayacak şekilde kullanma ve buradaki amacın bir kelimeyle iki kelimenin anlamına ulaşmak olduğu anlaşılmaktadır. Fiillerde tazmin durumunu وَلَا تَعُدُّوْا عَيْنًاكَ عَنْهُمْ gözlerini o kimselerden ayırma⁹⁰ ayetinde görmek mümkündür. Ayette bulunan عَدَا fiili aşmak anlamındadır⁹¹ ve normalde عُنْ harfi ceri ile kullanılmaz. Fiilin harf-i cersiz kendi anlamı düşünüldüğünde ayet “gözlerin onları aşmasın” yani “başkaları sebebiyle

⁸⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/106.

⁸⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/310.

⁸⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/338.

⁸⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/717.

⁹⁰ el-Kehf 18/28.

⁹¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 15/39.

onları görmezden gelme" şeklinde anlaşılacaktır. Zikredilen harfi cer ise daha çok تَبَا ve عَلَا fiilleriyle birlikte kullanılır ve hakir görmek anlamını verir.⁹² Her iki anlam düşünülerek ayet değerlendirildiğinde ise şu şekilde bir sonuç ortaya çıkar: "Onları hakir görerek görmezden gelme." Böylece hem görmezden gelmemek hem de hakir görmek anlamları bir arada kullanılmıştır.

Yukarıda örnek olarak verilen ayete benzer pek çok örnek vermek mümkündür. *Sana gelen haktan ayrılıp da onların arzularına uyma*⁹³ ayetinde geçen تَتَّبِعُ lafzının harf-i cer olmaksızın anlamı takip etmektir. Bu fiili olarak takip etme anlamında olacağı gibi söz ve tavır ile de takip etmek anlamında kullanılabilir.⁹⁴ Buna göre anlam "onların arzularına uyma" şeklinde olacaktır. Şayet bu fiil عن harf-i ceri ile müteaddi olursa, söz konusu harf-i cerin asıl kullanıldığı الغُدُولُ, الأَنْحِرَافُ lafızlarının anlamları olan dönmek, bırakmak akla gelir. Zikredilen anlam ile ilk anlamı bir arada düşünmek mümkün olduğundan ayetin anlamı "Sana haktan gelenleri bırakıp da onların arzularına uyma" denilebilir. *Allah yolunda yardımcılarım kim?*⁹⁵ ayetinde de benzer bir durum vardır. اَنْصَارُ/yardımcı lafzı إِلَى harfi ile kullanıldığında مع/birlikte anlamını vermektedir. Nitekim Araçlar إِلَى harfini مع anlamında kullandıkları sözler görmek mümkündür. *الدُّودُ إِلَى الدُّودِ* "bir grup deve bir grup deveye katıldı" sözü bu örneklerden biridir.⁹⁶ Ancak bu hususta Kûfe ve Basralılar arasında bir ihtilaf söz konusudur. Çünkü Kûfeliler her iki harfinde aynı anlamda olduklarını belirtmişlerdir. Ancak Basralılar, bu durumun ancak aralarında bir birleşmenin söz konusu olduğu yerlerde geçerli olacağını, birleşmenin söz konusu olmadığı yerlerde böyle yorumlanamayacağını belirtir. Onlara göre *مَعَ فُلَانٍ مَالٌ كَثِيرٌ إِلَى فُلَانٍ مَالٌ كَثِيرٌ* "pek çok malı olan birisi" ifadesinin "pek çok malı olan birisine" birleşmesi söz konusu olamayacağı için buradaki إِلَى harfinin anlamının مع anlamında kullanılmadığını belirtirler. Onlara göre burada إِلَى harfi, birlikte

⁹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/717.

⁹³ el-Mâide 5/48.

⁹⁴ Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfehânî, *el-Mufredât fî Çarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Dimaşk: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412), 162, 163.

⁹⁵ Âl-i İmrân 3/52.

⁹⁶ Ferrâ, *Me'ânî'l-Kur'ân*, 1/218.

kullanıldığı *الإضافة*/ ek olarak anlamındadır. Dolayısıyla söz konusu ayeti Kûfelilerin anladığı gibi “Allah ile birlikte kim bana yardım eder” şeklinde yorumlamak mümkünken aynı zamanda Basralıların anladığı gibi “Allah’ın yardımına ek olarak kim bana yardım eder” şeklinde de yorumlamak mümkündür.⁹⁷ İki cümle arasında şu şekilde bir fark mevcuttur. İlk ifadede kişiye yardım gelmeyebilir. Çünkü *مَنْ يُنْصُرُنِي مَعَ فُلَانٍ* “kim falanla birlikte yardım eder” ifadesinde henüz bir yardımın bulunmadığı ama falan kimse ile birlikte yardım edilme ihtimalinin olduğu anlaşılmaktadır. Ancak *مَنْ يُنْصُرُنِي إِلَى فُلَانٍ* “kim falana ek olarak yardım edecek” sözünde falanın soruyu soran kimseye yardımı kesin olmakla birlikte başkasının da yardım etme ihtimali söz konusudur. Söz konusu ayeti her iki şekilde de anlamak mümkün olacağından anlamda *ittisa'* ortaya çıkar.

4.3. Takdîm ve Tehir

Cümlenin normalde belirli bir sırayla söylenen kelimelerinin bazılarını takdim/öne ve tehir/arkaya almak sûretiyle yerlerinin değiştirilmesidir. “Zeyd düşmanını meydanda sabah öldürdü” cümlesini *قَتَلَ زَيْدُ الْعَدُوَّ فِي الْمَيْدَانِ صَبَاحًا* ve *زَيْدٌ قَتَلَ الْعَدُوَّ فِي الْمَيْدَانِ صَبَاحًا* şeklinde takdim ve tehirli halde söylemek mümkündür. Söz konusu değişiklikte güzel bir amaç göz önünde bulundurulmalıdır.⁹⁸ Nitekim Abdulkâhir el-Cürcânî takdim ve tehirin pek çok faydasının olduğunu, güzellikleri topladığını ve kapsamlı bir amaca hizmet ettiğini ifade etmiştir.⁹⁹ Örneğin Sîbeveyhi, Arapların önemsedikleri şeyi cümlede öne aldıklarını belirtmiştir.¹⁰⁰ Takdim ve tehirin bu faydalarından birisi de cümlenin anlamında *ittisa'ya* sebep olmasıdır. “Bir de cinleri Allah'a birtakım ortaklar yaptılar”¹⁰¹ ayetinde takdim tehir yapıldığı görülmektedir. Çünkü ifadenin aslı *وَجَعَلُوا الْجِنَّ شُرَكَاءَ لِلَّهِ* şeklinde olmalıyken *الْجِنَّ* lafzı tehir

⁹⁷ Ebû Muhammed Bedr ed-Dîn Hasan b. Kâsim b. Abdillâh b. Alî el-Murâdî el-Misrî el-Mâlikî İbn Kâsim el-Murâdî, *el-Cenâ'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*, thk. Fahreddîn Kabâve, Muhammed Nedîm Fâdil (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1992), 386.

⁹⁸ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh Ebû Hilâl el-Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, thk. Alî Muhammed el-Bicâvî, Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Beirut: el-Mektebetü'l-Ansariyye, 1419), 151.

⁹⁹ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilu'l-Î'câz*, 1/106.

¹⁰⁰ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/34.

¹⁰¹ el-En'âm 6/100.

edilmiş ve **لِلَّهِ** lafzı da takdim edilmiştir. Her iki cümlelerin anlamı “Onlar cinleri Allah’a ortak koşuyorlar” şeklinde olmasına rağmen bu iki anlam arasında aslında ciddi farklar bulunmaktadır. Takdim ve tehirin yapılmadığı cümlede, bazı kimselerin sadece cinleri Allah’a ortak koştuklarını haber vermekte ve bundan başka bir anlam içermemektedir. Ancak takdim ve tehirin bulunduğu ifade bu anlamın yanında başka anlamları da ihtiva etmektedir. Bunlardan ilki söz konusu cümlede bir inkâr durumunun söz konusu olmasıdır. Şöyle ki, bu cümle inkârî bir soru olan **فَمَنْ جَعَلُوا شُرَكَاءَ لِلَّهِ** “Onların Allah’a ortak koştukları kim?” sorusuna cevap mahiyetindedir. Buradaki inkârîlik, herhangi bir ortağı olmayan Allah’a nasıl olur da bir şeyi ortak koşabilirler, anlamındadır. Oysa takdim ve tehir yapılmayan cümlelerin sorusu **لِمَنْ جَعَلُوا الْجِنَّ شُرَكَاءَ** “Onlar cinleri kime ortak koşuyor” cümlesidir. Cinlerin aklen herhangi bir şeyde ortak olması mümkün olduğu için bu soruda herhangi bir inkârî durumun olmadığı açıktır. Dolayısıyla takdim ve tehir yapılan ifade sadece bir haberi vermekle kalmamakta aynı zamanda inkârî bir cevap mahiyeti de taşımaktadır.¹⁰² Takdim ve tehir olan ifadede diğer bir farklılık ise **شُرَكَاء**/ortaklar sıfatının mevsufundan bağımsız olarak zikredilmesidir. Şayet bir sıfat mevsufundan bağımsız olarak zikredilirse tahsise uğramadığı için genel anlamı yani bütün fertleri ifade eder.¹⁰³ Buna göre mevsufundan bağımsız olarak, hangi bir tahsise uğramadan zikredilen “ortaklar” sıfatına hem cinler hem de cinlerin dışındaki diğer varlıklar dâhil olacaktır. Ancak takdim ve tehir yapılmayan cümlelerin aslı **وَجَعَلُوا الْجِنَّ شُرَكَاءَ لِلَّهِ** ifadesinde görüleceği üzere cinler, ortaklar sıfatını tahsise uğratmakta ve diğer varlıkları düşürmektedir. Burada açık bir şekilde görüldüğü üzere takdim tehir yapılan ilk ifade ikinci ifadeye göre daha geniş bir anlamı içermektedir.

Anlamı olumsuz yapan bir ekten sonra fiil gelmesi ile oluşan cümle ve ismini takdim ederek meydana gelen cümle arasında bazı farklılıklar mevcuttur. Şayet olumsuzluk anlamı veren ekten sonra fiil gelirse, bu cümledeki mütebellim, fiili kendisinden nefyetmekte fakat kendisi dışındakiler hakkında söz konusu fiilin nefyedilmesi hakkında bir bilgi vermemektedir. Ancak olumsuzluk ekinden sonra takdim üzere isim

¹⁰² Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilu'l-Î'câz*, 1/286.

¹⁰³ Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilu'l-Î'câz*, 1/287.

gelmesi durumunda zikredilen fiil, mütekellimden nefyedilmekle birlikte kendisi dışındakiler hakkında sabit olmaktadır.¹⁰⁴ Örneğin مَا قُلْتُ هَذَا "bunu söylemedim" ifadesinde mütekellim bu sözü söylemediğini belirtmekle birlikte sözün hakikatte başkası tarafından söylenip söylenmediği sabit değildir. Şayet مَا أَنَا قُلْتُ هَذَا şeklinde isim takdim edilip fiil tehir edilerek söylenirse, mütekellim kendisinin bu sözü söylediğini nefyetmekte bununla birlikte bu sözün başkası tarafından söylendiğine işaret etmektedir. Benzer bir durum Yûsuf sûresi 73. ve Bakara sûresi 38. ayetlerinde görülmektedir. مَا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الْأَرْضِ "...biz bu ülkede fesat çıkarmaya gelmedik"¹⁰⁵ ayetinde konuşanlar hırsızlık fiilini kendilerinden nefyetmekle birlikte başkalarının böyle bir eylemde bulduklarına dair bir beyanda bulunmamışlardır. Dolayısıyla onlardan başka kimselerin hırsızlık yapıp yapmadıkları belli değildir. Ancak وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ "onlar üzülmeceklerdir"¹⁰⁶ ayetinde fiil tehir edilip faili takdim edildiği için üzülme fiili zikredilen kimseler için gerçekleşmeyecek iken bu kimselerin dışındakiler için gerçekleşecek bir eyleme dönüşecektir. Burada da görüleceği üzere fiilin tehir etmekle sadece zikredilen grubun üzülmeceği anlaşılacağı gibi aynı zamanda diğerlerinin üzüleceği anlaşılacaktır ki burada birden fazla anlamın var olması yani *ittisa'nın* meydana gelmesine sebep olacaktır.¹⁰⁷

4.4. Hem Haberî hem de İnşâî Anlama Muhtemel Olan Cümleler

Doğrudur ya da yanlıştır denilebilen cümlelere haberî cümle denirken¹⁰⁸ hariçte doğrulanması mümkün olmayan cümlelere inşâî cümleler denir.¹⁰⁹ Aynı anda hem haberî hem de inşâî anlama muhtemel olan cümlelerde anlamda *ittisa'* görülmektedir. Nitekim حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً "Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözleri üzerinde de bir perde vardır"¹¹⁰ ayeti hakkında da hem inşâî hem de

¹⁰⁴ Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilu'l-İ'câz*, 1/124.

¹⁰⁵ Yûsuf 12/73.

¹⁰⁶ el-Bakara 2/38.

¹⁰⁷ Takdim ve tehir konusuyla alakalı Kur'ân'daki kıraat farklılıkları özelinde de *ittisa'nın* meydana geldiği görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk: Mehmet Karlı, "*Tebri'zî'nin Tefsirinde Kıraatlerin Anlama Etkisi: Analitik Bir Çalışma*", *Mütefekkir* 11/21 (2024), 274.

¹⁰⁸ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 96.

¹⁰⁹ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 38.

¹¹⁰ el-Bakara 2/7.

haberî anlam veren müfessirler bulunmaktadır.¹¹¹ Şayet inşâi anlam olursa ayetin anlamı “Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlesin, gözleri üzerine de perde indirsın” şeklinde dua formunda olacaktır. Eğer ihbârî anlam verilecekse “Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözleri üzerinde de bir perde vardır” şeklinde kabul edilecektir. Söz konusu ayetin her iki anlamını da kabul etmek mümkün olacağı için anlamda *ittisa'* ortaya çıkacaktır.

Peygamber'in (as), “رَجِمَ اللَّهُ امْرَأً سَمَحًا إِذَا بَاعَ سَمَحًا إِذَا اشْتَرَى سَمَحًا إِذَا قَضَى”¹¹² sözü de bu şekilde anlaşılabilir. Şayet cümle haber cümlesi olarak düşünülürse anlam “Allah aldığında, sattığında ve hüküm verdiğinde hoş görülmesi olan kişiye merhamet etti” şeklinde olacaktır. Böylece alışverişinde ve diğer işlerinde hoş görülmesi, yumuşak huylu olan kimselere Allah'ın merhamet edeceğini haber vermektedir. Bu cümle inşâi cümlesi olarak düşünülürse “Allah aldığında, sattığında ve hüküm verdiğinde hoş görülmesi olan kişiye merhamet etsin” şeklinde dua anlamında olacaktır. Burada yer alan bütün ifadeler incelendiğinde bu cümlelerde mevcut olan her iki anlamında anlaşılmasının müsait olduğu hatta her iki anlamın aynı anda düşünülebileceği görülmektedir. Dolayısıyla bu tür cümlelerde anlamada *ittisa'* olduğu kabul edilmelidir.

4.5. Hâss Lafzı Âmm Lafızla İfade Etmek

Bir cümlede has bir anlama sahip olan lafzın amm bir lafızla ifade edilmesi anlamda *ittisa'ya* sebep olabilir. وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ “Kitab'a sınıksık sarılanlara ve namazı dosdoğru kılanlara gelince, şüphesiz biz, iyiliğe çalışan (erdemli) kimselerin mükâfatını zayıf etmeyiz”¹¹³ ayetinde öncelikle kitaba sınıksık sarılanlar ve namazı dosdoğru kılanlardan bahsedilmiş ve bunlar hakkında bir hükmün gelmesi beklenmiştir. Ancak has bir anlama sahip olan kitaba sarılanlar ve namaz kılanlar doğrudanمُضِيعٌ أَجْرُهُمْ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَهُمْ şeklinde “bunların mükâfatını zayıf etmeyiz” bir zamirle ifade edilmek yerine amm bir anlamı ihtiva eden الْمُصْلِحِينَ lafzı ile karşılanmıştır. Bu durumda anlamda genişlik olduğu görülmektedir. İlki bu ifade ile namazı dosdoğru kılanların ve kitaba

¹¹¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 1/77.

¹¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sunenu İbn Mâce*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût (Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), 3/321.

¹¹³ el-A'râf 7/170.

sımsıkı sarılanların salih, erdemli kimseler olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁴ İkinci bir husus ise salih kimselerin ecirlerinin eksiltilmeyeceğidir. Eğer ayetin devamında namaz kılanlar ve kitaba sımsıkı sarılanlar olsaydı sadece bu iki grubun ecrinin eksiltmeyeceği anlaşılacaktı. Ancak lafız genel olduğu için sadece bu iki grup değil salihlerden olan diğer grupların da ecirlerinin eksiltilmeyeceği anlaşılmaktadır. Nitekim إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا “Gerçek şu ki, iman edip iyi işler yapanlara gelince, elbette biz iyi iş yapanların ecrini zayıf etmeyiz”¹¹⁵ ayetinde de belirtildiği üzere iyi amellerinin eksiltilmeyeceği kimseler daha geniş bir ifade ile iman eden ve iyi işler yapan kimseler olduğu belirtilmiştir.

Benzer bir anlatı مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ “Her kim Allah’a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrail’e ve Mîkâil’e düşman olursa bilsin ki, Allah da inkâr edenlerin düşmanıdır”¹¹⁶ ayetinde de mevcuttur. Bu ayette Allah, kendisine ve meleklerine düşman olanlara düşmanlık yapacağını bildirmiş ama bunu ifade ederken إِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لَهُ Allah da onların düşmanlarıdır dememiş bunun yerine bu gruplardan daha genel anlam olan “kâfirler” ifadesi kullanılmıştır. Bu şekildeki kullanım diğer kullanıma göre daha geniş bir anlam ihtiva etmektedir. Bunun sebebi hem Allah’a ve meleklerine düşmanlık yapanlar, kâfirler zümresine dâhil olmakta hem de Allah’ın düşmanlık yaptığı gruplar sadece kendisine ve meleklerine karşı düşmanlık edenler değil diğer kâfir grupları da kapsamaktadır.¹¹⁷ Bu şekilde anlamda ittisa’nın olduğu görülmektedir.

Sonuç

İttisa’ mefhumu ilk Arap dili kaynaklarında bulunmakla birlikte farklı anlamları ve durumları ifade etmektedir. Lügat alanında ittisa’ bir anlamın farklı lafızlarla ifade edilmesi haline veya zıt anlama delalet eden bir lafızdaki kullanım esnekliğine işaret etmektedir. Sarf alanında harflerin birbirine dönüşmesini, nahiv alanında asıl kullanım şeklinin dışına çıkmış yapıları, belagat alında ise takdim tehir ve hazf gibi durumlarda ortaya çıkan anlam genişliğini belirtmektedir. İttisa’nın

¹¹⁴ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1984), 9/164.

¹¹⁵ el-Kehf 18/30.

¹¹⁶ el-Bakara 2/98.

¹¹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/170.

bulunması, içerisinde yer aldığı cümlelerin de anlam genişlemesine ve bu cümlelerin birden fazla anlama delalet etmesine sebep vermektedir. Bu bağlamda lügat alanında müşterek lafızlar, sarf alanında birden fazla anlama gelen kalıplar ve masdarlar, nahiv alanında irab, izafet ve zamirin mercii, belagat alanında ise hazf, tazmin, takdim-tehir, haberî-inşâî cümleler, hâss-âmm lafızlar üzerinden cümledeki *ittisa'* bu çalışmada incelenmiştir. Bu incelemenin sonunda zikredilen hususların bazı durumlarda cümleye aynı anda birden fazla anlam kattığı yespit edilmiştir.

Birden fazla anlamın ortaya çıkması pek çok faydayı da beraberinde getirmektedir. Özellikle bir cümlelerin birden fazla anlama delalet etmesi bir ifadeyle pek çok anlamın muhataba ulaşmasını sağlamaktadır. Böylece cümlede icaz sağlandığı gibi gereksiz uzatmalardan da kaçınılmakta ve dilsel bir zevkin teşekkülüne sebebiyet vermektedir.

Bu çalışmada geniş bir yer tutan Kur'an ayetleri de *ittisa'nın* Kur'an'ın üslubu üzerinde önemli bağlantılara işaret etmektedir. Bu durumun Kur'an'ın zikredilen yönü üzerinde derin bir tefekkürün yapılmasına sebep olması ve literatüre faydalı olacak çalışmaların ortaya çıkması adına önemlidir.

Kaynakça

- Abbas Hasan. *en-Nahvu'l-Vâfi*. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1975.
- Abdülkâhir el-Cürçânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahman b. Muhammed el-. *Delâilu'l-i'câz fî ilmi'l-Me'ânî*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru'l-Medenî, 1413/1992.
- Alomırat, Suliman. "Belâgütü'l-İttisâ' fî Te'vîli'n-Nas". *Tasavvur* 2 (2018) (Erişim 20 Temmuz 2024). <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/612509>
- Antere b. Şeddâd. *Dîvânu Antare*. thk. Muhammed Said Mevlevî. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1964.
- Beyzâvî, Ebû Sa'îd Abdullâh b. Ömer el-Şîrâzî. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Hayevân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.

- Cürcânî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Ali Beysun. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ebû Hilâl el-Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh. *es-Sinâ'ateyn*. thk. Alî Muhammed el-Bicâvî, Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetü'l-Ansariyye, 1419.
- Ebû Hilâl el-Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh. *el-Furûku'l-Luğaviyye*. Kahire: Dâru'l-İlim ve's-Sekâfe, 1997.
- Ebû Nasr Ahmed b. Hâtim el-Bâhilî. *Dîvânu Zî'r-Rimme Şerhu Ebî Nasr el-Bâhilî*. thk. Abdulkuddûs Ebû Sâlih. 3 Cilt. Cidde: Mu'essesetu'l-Îmân, 1402/1982.
- Esterâbâdî, Ruknu'd-Dîn Hasan b. Muhammed b. Şeref Şâh el-Huseynî. *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*. thk. Abdu'l-Maksûd Muhammed Abdu'l-Maksûd. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dînîyye, 1425/2004.
- Eşmûnî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed. *Şerhu'l-Eşmûnî li'Elfiyeti İbn Mâlik*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî. *Me'ânî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, 1403/1983.
- Garâyibe, Âlâ Tarîf. "el-Müşterekü'l-lafzî fi'l-lugâti'l-Arabiyye: Dirâsetun Lugaviyyetun". *el-Mecelletu'l-Arabiyyetu li'l-ulûm ve neşri'l-ebhâs* 6/2 (2020), 11-1. <https://doi.org/10.26389/AJSRP.A190220>
- Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mi'yâru'l-İlm fi'l-Mantık*. thk. Suleymân Dunyâ. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1961.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1984.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *Sirru sinâ'ati'l-i'râb*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân el-Mevsilî. *el-Hasâis*. thk. Heyet. 3 Cilt. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyye, 1990.
- İbn Dürüsteveyh, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ca'fer b. Muhammed b. Dürüsteveyh. *Tashîhu'l-fasîh ve şerhuhu*. thk. Muhammed Bedevî el-Mahtûn. Kahire, 1419/1998.

- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvînî. *es-Sâhibî fî fikhi'l-luğati'l-Arabîyye ve mesâilihâ ve süneni'l-Arabî fî kelâmihâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh İbn Yûsuf Cemâleddîn. *Muğni'l-lebîb an kutubi'l-e-ârîb*. thk. Mâzin el-Mubârek, Muhammed Alî Hamdullâh. Dımaşk: Daru'l-Fıkr, 1985.
- İbn Kâsim el-Murâdî, Ebû Muhammed Bedr ed-Dîn Hasan b. Kâsim b. Abdillâh b. Alî el-Murâdî el-Mısrî el-Mâlikî. *el-Cenâ'd-dânî fî hurûfi'l-me'ânî*. thk. Fahreddîn Kabâve, Muhammed Nedîm Fâdil. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1992.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zür'âi ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Şeyh İbrahim Ramadân. Beyrut: y.y, 1410.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sunenu İbn Mâce*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût. 5 Cilt. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâ'î el-Cîyânî Cemâluddîn. *Şerhu Teshîli'l-fevâ'id*. thk. Abdurrahmân es-Seyyid, Muhammed Bedevî el-Mahtûn. 4 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1410/1990.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî'î. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.
- İbn Sîde, Ebû el-Hasan Alî b. İsmail b. Sîde el-Mursî. *el-Muhassas*. thk. Halîl İbrâhim Ceffâl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1417/1996.
- İbnu'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım. *İdâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ'*. thk. Muhyî'd-Dîn Abdurrahman Ramadân. 2 Cilt. Dımaşk: Matbû'âtu Mecma'î'l-Luğati'l-Arabîyye, 1390/1971.
- İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî en-Nahvî. *el-Usûl fî'n-Nahv*. thk. Abdulhuseyn el-Fetlî. 3 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1405/1985.
- İmru'u'l-Kays, İmru'u'l-Kays b. Hucr b. el-Hâris el-Kindî. *Dîvânu İmri'î'l-Kays*. thk. Abdurrahmân el-Mustâvî. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1425/2004.
- Karlı, Mehmet. "Tebrîzî'nin Tefsirinde Kıraatlerin Anlama Etkisi: Analitik Bir Çalışma". *Mütefekkir* 11/21 (2024), 259-280. <https://doi.org/10.30523>.

- Kurâ'u'n-Neml, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hasen el-Ezdî. *el-Müneccid fî'l-luğa*. thk. Ahmed Muhtâr Ömer, Dâhî Abdulbâkî. Kahire: Alimu'l-Kütüb, 1988.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. İbrahim İtfeyyîş Ahmed el-Berdûnî. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Munâvî, Zeynuddîn Muhammed Abdirraûf b. Tâcu'l-Ârifîn el-Haddâdî. *et-Teokîf alâ muhimmâti't-te'ârîf*. Kahire: Âlemu'l-Kütüb, 1410/1990.
- Müneccid, Muhammed Nureddîn. *İttisâ'u'd-delâleti fî'l-hitâbi'l-Kur'ânî*. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 2010.
- Müneccid, Muhammed Nureddîn. *el-İştirâku'l-lafzî fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Şam: Dâru'l-Fikr, 1419/1999.
- Râgıb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed. *el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dımeşk: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-Ulvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *el-Cümletü'l-Arabiyyetü ve'l-ma'nâ*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2000.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *Lemesatun beyaniyyetun fi nususin mine't-tenzil*. Ürdün: Dâru Ammâr li'n-Neşr, 1423/2003.
- Sîbeveyhi, Ebû Bısr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1408/1988.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *el-Muzhir fî ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*. thk. Fuâd 'Alî Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Umm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Yemenî. *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min ilmi'l-usûl*. thk. eş-Şeyh Ahmed İzzu İnâye. 2 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1419/1999.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-Kebîr - et-Taberânî*. thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1410/1993.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Câmi 'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Takiyyuddîn es-Subkî, Ebu'l-Hasen Alî b. Abdilkâfî b. Ali b. Temmâm b. Hâmid. *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Tîbî, Ebû Muhammed Huseyn b. Abdillâh. *Futûhu'l-ğayb fî'l-keşfi an kinâ'i'r-rayb*. thk. İyâd Muhammed el-Ğûc. 17 Cilt. Dubai: Câizetu Dubaî'd-Devliyyeti li'l-Kurân, 1434/2013.
- Ukberî, Ebu'l-Bekâ Abdullâh b. el-Huseyn el-Bağdâdî. *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'ân*. thk. Alî Muhammed el-Becâvî. 2 Cilt. Suriye: İsâ el-Bâbî el-Halebî, t.y.
- Ukberî, Ebu'l-Bekâ Abdullâh b. el-Huseyn el-Bağdâdî. *el-Lubâb fî ileli'l-binâ'i ve'l-i'râb*. thk. Abdu'l-İlâh en-Nebhân. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1416/1995.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Ali Şîrî. 4 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1424.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr. *el-Mufasssal fî sina'ati'l-i'râb*. thk. Alî bû-Mulahham. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1993.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır eş-Şâfi'î. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. 8 Cilt. y.y.: Dâru'l-Kutubî, 1414/1994.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır eş-Şâfi'î. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Dâru İhyâ'i'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1376/1957.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2024, 24: 298-337

İslâm İktisadında Kripto Paraların Yeri ve Zekâtı

Yahya BİLGİNER

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, Şube Müdürü,

İslam Hukuku Anabilim Dalı

Dr., Ministry of Education, Branch Manager,

Department of Islamic Law

Kahramanmaraş / Turkey

yahyabilginer@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-3463-1156

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 1 Temmuz / July 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 22 Kasım / November 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 24 **Sayfa /Page:** 298-337.

Atıf / Cite as: Bilginer, Yahya. “İslâm İktisadında kripto Paraların Yeri ve Zekâtı [The Place and Zakat of Cryptocurrencies in Islamic Economic Law]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 24 (December 2024): 298-337.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1508130>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Place and Zakat of Cryptocurrencies in Islamic Economic Law

Abstract

The concept of money has evolved over time in line with changing needs and advancements in technology. With the introduction of electronic money, cryptocurrencies have garnered widespread interest, influencing individuals, savers, and even governments. Consequently, cryptocurrencies require examination not only from the perspectives of information technology and economics but also in terms of religion and law. As these currencies become increasingly common in daily life, Islamic jurists have formed both positive and negative opinions regarding their usage. Legal transactions inherently carrying significant uncertainty, with a high risk of deception and fraud, and lacking any form of guarantee, leading to unjust and unearned enrichment of certain groups, are not in line with the general principles of Islamic law. Accordingly, some have expressed negative opinions about these currencies. However, others have provided positive feedback due to certain advantages they offer. These include secure blockchain systems and the ability to facilitate cheaper, faster, and instantaneous money transfers compared to traditional banking. When considering their positive aspects, cryptocurrencies are seen as a store of value and are deemed permissible for circulation, similar to foreign currencies or gold. Some economists and Islamic jurists argue that for cryptocurrencies to be accepted as money, they must be issued by a reputable authority such as the state, asserting that only in this way can they gain legitimacy. Based on this argument, they claim that the use of cryptocurrencies is not legitimate or lawful. However, in recent times, it has been observed that governments have introduced regulations to counter such claims. The argument that cryptocurrencies do not hold equivalent value compared to traditional fiat currencies is not valid proof of their illegitimacy. In fact, fiat currencies themselves lack intrinsic equivalents, yet they are widely used and hold value as an investment tool. More importantly, cryptocurrencies do not involve interest, which is a crucial factor in determining their legitimacy within Islamic economics. In general, the use of cryptocurrencies is considered legitimate based on these factors, and zakat should also be paid on them. Zakat is a religious obligation and one of the five pillars of Islam, aimed at redistributing wealth from wealthy Muslims with a certain amount of assets to those in need, thereby promoting social justice. With the recent advancements in the financial sector, new circumstances have emerged that require zakat to be

applied in different ways. One such situation is the application of zakat to cryptocurrencies. Whether the use of cryptocurrencies as a type of zakat is permissible depends on whether they are widely accepted as a medium of exchange and a measure of value, as well as whether they provide users with confidence regarding their source. Naturally, it is also essential to consider whether cryptocurrencies involve uncertainty, are used for deceptive purposes, or contribute to unjust enrichment. These factors determine whether cryptocurrencies can be considered a suitable medium of exchange for zakat purposes. Taking all these into account, this study aims to examine the place of cryptocurrencies, which are becoming increasingly significant in today's economic life, within Islamic economics and zakat. The critical aspect of this study is whether zakat should be paid on these currencies, which are becoming widespread in Muslim societies and are increasingly being used by individuals as both a medium of exchange and a store of value. In terms of Islamic economics, the key consideration in the buying, selling, and use of cryptocurrencies as a medium of exchange is that they must not involve any uncertainty, deception, unjust enrichment, or interest. Based on this assumption, the study will examine the relationship between cryptocurrencies and zakat, one of the fundamental religious obligations in Islamic law, using qualitative data analysis and inductive reasoning methods.

Keywords: Islamic Law, Money, Cryptocurrency, Blockchain Technology, Zakat.

İslâm İktisadında Kripto Paraların Yeri ve Zekâtı

Öz

Para kavramı, değişen ihtiyaçlara ve teknolojideki gelişmelere uygun olarak zaman içinde evrim geçirmiştir. Elektronik paranın kullanılmaya başlanmasıyla birlikte kripto paralar yaygın bir ilgi görmüş, bireyleri, tasarruf sahiplerini ve hatta hükümetleri etkilemiştir. Bunun sonucu olarak kripto paralar sadece bilişim ve ekonomi açısından değil, aynı zamanda din ve hukuk açısından da incelenmeyi gerektirmiştir. Günlük hayatta yaygınlaşmaya başlamasından dolayı bu paraların kullanımıyla ilgili İslâm hukukçularının olumlu ve olumsuz fikirlere varmışlardır. Kendi özünde ciddi belirsizlikler taşıyan, aldanma ve aldatma riski ileri düzeyde olan, dolayısıyla herhangi bir güvencesi bulunmayan, belirli kesimlerin haksız ve sebepsiz zenginleşmesine yol açan her tür hukuki işlem,

İslâm hukukunun genel prensiplerine uygun olmadığından bu paralarla ilgili olumsuz görüş beyan edenler yanında, bazı avantajlarından dolayı olumlu görüş beyan edenler de olmuştur. Zira bu paralar güvenli blok zinciri sistemleri, geleneksel bankacılığa kıyasla daha ucuz, hızlı ve anlık para transferine olanak sağlamaktadır. Olumlu yönleri göz önünde bulundurulduğunda kripto paraların bir değer saklama aracı olarak görülüp tıpkı döviz ya da altın gibi tedavülde kullanılması da caiz görülmektedir. Ekonomistlerden ve İslâm hukukçularından bazıları, kripto paraların, para olarak kabul edilmesi için devlet gibi saygın bir otorite tarafından basılması gerektiğini savunarak, bu paraların ancak bu şekilde meşruiyet kazanabileceğinden bahisle, bu paraların kullanımlarının meşru/hukuki olmadığını iddia etmişlerdir. Ancak son zamanlarda devletlerin, bu iddiaları bertaraf edici düzenlemeler yaptıkları görülmektedir. Kripto para birimlerinin geleneksel itibari para birimlerine kıyasla eşdeğer bir değere sahip olmadığı argümanı, gayri meşru olduklarına dair geçerli bir kanıt değildir. Aslında, kâğıt para birimleri de bilinen eşdeğerlerden yoksundur, ancak yaygın olarak kullanılmakta ve bir yatırım aracı olarak değer taşımaktadır. Daha da önemlisi, kripto para birimleri faiz içermez, bu da İslâm ekonomisi içindeki meşruiyetlerini belirlemede çok önemli bir faktördür. Genel olarak, kripto para birimlerinin kullanımı bu faktörlere dayalı olarak meşru görülerek zekâtı da verilmelidir. Zira zekât, belirli bir mal varlığı değerine sahip olan Müslüman zenginlerden, ihtiyaç sahiplerine serveti yeniden dağıtmayı amaçlayan, sosyal adaleti sağlayan dinî bir vecibe ve İslâm'ın beş şartından biridir. Son zamanlarda finans sektörünün gelişmesiyle birlikte zekâtın farklı şekillerde uygulanmasını gerektiren yeni durumlar ortaya çıkmıştır. Bu durumlardan biri de zekâtın kripto paralara uygulanmasıdır. Kripto para birimlerinin bir zekât türü olarak kullanılmasının caiz olup olmadığı, bunların bir değişim ve değer ölçüsü olarak genel kabul görüp görmediğine ve kullanıcılara kaynağı konusunda güven verip vermediğine bağlıdır. Elbette ki kripto para birimlerinin belirsizlik içerip içermediği, aldatma amacıyla kullanılıp kullanılmadığı veya sebepsiz zenginleşmeye katkıda bulunup bulunmadığı da dikkate alınmalıdır. Bu faktörler, kripto para birimlerinin zekât amaçları için uygun bir değişim aracı olarak kabul edilip edilemeyeceğini belirler. Bütün bunlar göz önünde bulundurularak çalışmada, günümüzde ekonomik hayatta önemli bir yere sahne olmaya başlayan kripto paraların İslâm iktisadındaki yeri ve zekâtı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Çalışma bakımından önemli olan husus, Müslüman

toplumlarda da yaygınlaşmaya başlayan, kullanıcıların kıymet atfederek hem mübadele hem de değer saklama aracı olarak kullanmaya başladıkları bu paraların, zekâtının verilip verilmeyeceğidir. İslâm iktisadı bakımından kripto paraların alım-satımında ve mübadele aracı olarak kullanılmasında dikkat edilmesi gereken husus, bunların herhangi bir belirsizlik, aldatma, sebepsiz zenginleşme veya faiz içermemesidir. Bu varsayımdan hareketle çalışmada, nitel veri analizi ve istikrâ (tümevarım) yöntemleri kullanılarak, kripto paralarla İslâm hukukunda temel şer'î görevlerden biri olan zekât ilişkisi ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Para, Kripto Para, Blockchain Teknolojisi, Zekât.

Giriş

Tarih boyunca para, ticari ilişkileri kolaylaştırmak ve servet birikimini sağlamak için bir araç olarak hizmet etmiştir. Deniz kabuğundan değerli metallere kadar çeşitli şekillerde kullanılan para, ekonomik faaliyetlerde merkezi bir rol oynamıştır. Paranın önemi yüzyıllar boyunca sabit kalmıştır ve günümüz toplumunda da önemli olmaya devam etmektedir. Sonuç olarak para, tarih boyunca farklı perspektiflerden kapsamlı bir tartışma ve münazara konusu olmuştur. Para kavramı, emtia parasından itibari paraya geçiş yaparak önemli dönüşümler geçirmiştir ve evrim geçirmeye devam etmektedir. Sanal para birimlerinin ortaya çıkışı, bu evrimin yeni boyutlarda gerçekleşebileceğine işaret etmektedir. Tağşiş gibi endişeler geçmişte ele alınmış olsa da mevcut tartışmalar sanal para birimlerinin geleceği etrafında dönmektedir. Bu değişikliklere rağmen, parasal konular günümüz toplumunda önemli bir söylem konusu olmaya devam etse de İslâm ekonomisi alanında sanal paraların kullanımıyla ilgili hem pratik hem de teorik manada tartışmalarda bir artış yaşandığı görülmektedir. Ele alınan temel sorunlardan bazıları Müslüman ülkelerin ekonomik zenginliklerinin korunması, ulusal para sistemlerinin bağımsızlığının ve uluslararası rekabet gücünün artırılması ve faize dayalı uygulamalardan faizsiz bir para sistemine geçilmesidir. Bu tartışmalar, ekonomik refahın artırılması, istihdam olanaklarının geliştirilmesi ve gelir dağılımının iyileştirilmesine

ve gelir dağılımındaki adaletsizliğin giderilmesi gibi amaçlara uygun bir para politikasının geliştirilmesi, daha iyi bir yaşam arayışında bu hedeflerle uyumlu bir para politikasına duyulan ihtiyacı vurgulamaktadır.¹

Günümüzde iktisadi hayatta yer almaya başlayan kripto paraların para transferinde, ucuz, kolay ve hızlı işlem yapmaya ve güvenli saklama cüzdanına sahip olmaları bir yana bırakılırsa, spekülasyona ve manipülasyona açık yönleri nedeniyle para politikaları bakımından endişe verici yönleri olduğu görülmektedir. Bu ve buna benzer riskleri olsa da kripto paraların zekâtının verilir verilmeyeceği konusu, fıkhen cevaplanması gereken sorular içermektedir. Kripto paralar, kıymetli maden veya değerinden ya da kâğıt paralar gibi devlet tarafından verilen nominal değerlerinden kaynaklanan bir karşılığı bulunmamaktadır. Bu paraların gerçek değerleri tedavülde/piyasada anlık olarak arz ve talep ilişkisine göre belirlenmektedir.² Belli bir merkezîyetinin olmamasından ve denetlenememesinden kaynaklanan mağduriyetler her ne kadar dava edilebilse de genellikle hak kayıplarıyla sonuçlanması, kripto paralara olan güveni azaltmaktadır.

Somut olarak ifade edilen para, bilgisayar ve internet teknolojisindeki hızlı ilerlemelerle birlikte, yerini sanal cüzdanlarda kriptografik olarak saklanabilir bir formata bırakmıştır. Çalışmada konunun sağlam bir zemine oturtulması için öncelikle paranın ve kripto yatırımların kavramsal çerçevesi üzerinde durulmuştur. Bilhassa kripto paraların zekâta tabi olup olmadıkları yönünde teorik çerçeve ele alınmıştır. Çünkü önceki çalışmalarda kripto paraların zekâtının verilir verilmeyeceği hususlarına yeterince değinilmemiştir. Çalışmayla, literatüre katkı sağlanacağı varsayımından hareket edilerek, kripto paralar ile zekât arasındaki şer'î/hukukî ilişki araştırılmıştır.

¹ Taha Eğri - Zeyneb Hafsa Orhan (ed.), *İslam İktisadında Para* (İstanbul: İktisat Yayınları, 2020), 14; Cem Korkut, "İslâm Hukukunda Para Kavramına ve Paranın Yeri", ed. Cem Korkut, *İslâm İktisadında Para Bakırdan Dijitale* (Ankara: TDV Yayınları: 2020), 16.

² Şahin Çetinkaya, "Kripto Paraların Gelişimi ve Para Piyasalarındaki Yerinin Swot Analizi İncelenmesi", *Uluslararası Ekonomi ve Siyaset Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 2/5 (2018), 13.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Zekât Kavramı

Zekât kelimesi sözlükte “çoğalma, artma, arıtma, bereket, temizlik” gibi anlamlara gelmektedir.³ İslâm hukuk literatüründe ise zekât, Kur’an’da belirtilen kişilere verilmek üzere, şer’an zengin sayılan bir Müslümanın, sahip olduğu varlıkların belli bir miktarını vermesini,⁴ malın temizlenmesini, bereketlenmesini ve artışı ifade etmektedir.⁵ Fıkıhta zekât, toplumu kuşatan, kapsamlı bir yardımlaşma kurumu olarak önemli bir yere sahiptir.⁶ Kur’an,⁷ zekât veren müminlerin bu davranışının Allah katındaki öneminden bahsetmektedir. Zekâtın ibadet olma özelliğinin yanı sıra toplumsal hayatta sosyal yapının güçlenmesinde de önemli bir yeri vardır. Müslüman bir kişi, zekât vasıtasıyla malını maddî ve manevî olarak temizlemiş olur.⁸ Kur’an⁹ ve sünnette¹⁰ zekâtın önemine dikkat çekilerek, bu mükellefiyet İslâm’ın farzları arasında sayılmıştır.¹¹

³ Şemsü’l-eimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 2/149; Alâüddîn el-Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’ fi tertîbi’s-şerâi* (Mısır: el-Matbaatu’l-İlmiyye, 1989), 2/149; Ebü’l-Fazl İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab* (Kahire: Dâru’l-maarif, t.y.), “Zekâ”, 3/1849; Mehmet Erkal, “Zekât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/197.

⁴ Erkal, “Zekât”, 44/197-207.

⁵ Kemâlüddîn İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr* (Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa, 1970), 2/153.

⁶ Nihat Dalgın, “Zekât Hükümleri”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (Ağustos 2004), 43.

⁷ el-Mâide 5/55; el-A’râf 7/156; el-Mü’minûn 23/1-4. Kur’an-ı Kerim Meâli, çev. Hayreddin Karaman (Ankara: TDV Yayınları, 2003).

⁸ et-Tevbe 9/103.

⁹ el-Bakara 2/267.

¹⁰ Buhârî, “İmân”, 2; “Zekât”, 1.

¹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/149; Burhâneddin el-Mergînânî, *el-Hidâye* (Beyrut: Dâru İhyâi ‘t-Tu râsî’ l-Arabî, ts.), 1/95; Ebü’l-Velîd İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid* (Kahire: Dâru’l-Hadis, 2004), 2/5.

1.2. Para Kavramı

Para, “parça, gümüş parçası” anlamında kullanılmış olup genel olarak bütün ödeme araçlarını ifade etmektedir.¹² Türkçede “devlet tarafından bastırılarak üzerinde değeri yazılı kâğıt ya da metal ödeme aracı” anlamında kullanılmaktadır.¹³ İslâm hukukunda ise para, “bir ekonomide hizmet ve malların alım satımında kullanılan, herkes tarafından kabul gören tedavül aracı”dır.¹⁴ Bazı tanımlarda paranın, nakit para ya da peşin ödeme anlamıyla mübadele aracı olarak kullanıldığı görülmektedir.¹⁵

Hz. Peygamber zamanından önce, Bizans altın dinarı ve Sâsânî gümüş dirhemi gibi farklı sikkeler para birimi olarak kullanılıyordu.¹⁶ Bu dönemde tedavülde olan bu paraların kullanımına devam edilmiştir.¹⁷ Abdülmelik b. Mervan, ekonomik ve sosyal alanlardaki potansiyel dezavantajları gidermek için tedavüldeki Bizans ve İran sikkelerinin yerine dinar (altın) ve dirhem (gümüş) sikkeler şeklinde ilk yerli para bastırılmıştır.¹⁸ Bu, altın ve gümüş sikkeler için kullanılan malzemeleri değiştirerek yeni para türlerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Ayrıca Abdülmelik b. Mervân’ın hükümdarlığı sırasında “muğuş para” olarak bilinen, altın ve gümüşe oranla daha düşük oranda yeni bir sikke basıldı ve bakır sikkeden fels adı verilen madeni para kullanılmaya başlandı.¹⁹ Osmanlı İmparatorluğu’nda 1840 yılında “Kaimei Mûtebere-i Nakdiyye”

¹² Ali Akyıldız, “Para”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/163.

¹³ TDK Güncel Türkçe Sözlük, “Para” (Erişim 17 Mart 2023).

¹⁴ Sabri Orman, “Modern İktisat Literatüründe Para Kredi ve Faiz” (İstanbul: İslâmi İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1992), 11.

¹⁵ Bilal Aybakan, “Mebî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/212-214.

¹⁶ Rifat Uslu, “İslâm Hukukunda Para Birimleri”, *Journal of İslâmic Research* 25/1 (2014), 30; Bilal Aybakan, “Nakit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/324.

¹⁷ Mehmet Erkal, “İslâm’ın İlk Devirlerinde Para ve Zekât Nisabının Hesaplanması”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1985), 82.

¹⁸ Aybakan, “Nakit”, 32/324.

¹⁹ Hamdi Döndüren, “İslâm’da Para-Kredi Faiz ve Enflasyon İlişkileri”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 3 (1987), 56-70.

adı verilen ilk kâğıt para kullanılmaya başlandı.²⁰ Kâğıt para, mallar için değerli bir değişim aracı olarak tanındı ve böylece bir para birimi olarak kabul görmeye başladı.²¹

Günümüzde ekonomik ve sosyal hayatta mevcut bazı sorunlar, paranın tedavülünden kaynaklanmaktadır. Malın diğer bir mal veya hizmetle takasındaki güçlükler ve malların taşınma, saklanma ve değerlerinin takdir edilmesi gibi güçlükler insanları bunları telafi edecek başka vasıtalar aramaya yönlendirmiştir. Zaman içerisinde bazı madenlerden para yapılarak kullanılmaya başlanmıştır. Böylelikle tedrici olarak para dediğimiz şey meydana gelmiştir.²²

1.3. Nakit Kavramı

Nakit kelimesi, veresiyenin (nesîe) zıddı²³ ve para borcu ile ödeme içeren sözleşmelerde “peşin para” anlamına gelir.²⁴ Altın ve gümüşün ekonomik öğelerin değişiminde satış bedeli olarak kullanılmaları durumunda, bunlar nakit olarak ifade edilmektedir.²⁵ Altın ve gümüşün yanında, toplumun tedavülde ödeme aracı kullandıkları felslerin de zekâta konu olduklarını ve nakit olarak değerlendirildiklerini görmekteyiz.²⁶ Çoğulu “nukûd” olan nakit, ekonomik anlamda, kesata uğramaları halinde “metâ” kabilinden kıyemî mallardan kabul edilmektedir.²⁷ Sözleşmeden doğan yükümlülükler açısından nakit, aksini gösteren özel koşullar olmadıkça, bir borcun derhal ödenmesi anlamına

²⁰ Beşir Gözübenli, “Para Kavramına İslâmi Yaklaşım Üzerine Bazı Düşünceler”, *Para, Faiz ve İslâm*, ed. Sabri Orman (İstanbul: İslâmi İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1987), 70.

²¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihâli* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 331.

²² Feridun Ergin, *Para Siyaseti* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, 1969), 19-24.

²³ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 3/425.

²⁴ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 445.

²⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1970), 6/10.

²⁶ Mehmet Erkal, “Madeni Para, Banknot ve Kâğıt Para Mübadelesinde Faiz”, *Para, Faiz ve İslam*, (İstanbul: İslâmi İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1987), 181-182.

²⁷ Bilmen, *Kamus*, 6/10.

gelmektedir. Ayrıca nakit, belirli bir edim türünü temsil eden para borçlarının ödenmesine atıfta bulunmak için de kullanılır.²⁸

İslâm hukukunda nakit, iktisadî kıymetlerin mübadelesi çerçevesinde yapılan, her iki taraf için de yükümlülükler içeren sözleşmelerde “nakit bedel” veya para borçlarında “ödeme” anlamında kullanıldığında, kripto varlıkların da “ödeme” yöntemlerinden biri olabileceğini ve “peşin/nakit para” anlamında da kullanılabilceğini söyleyebiliriz.

1.4. Kripto Para Kavramı

Kripto para, herhangi bir devlet otoritesinden izin almadan paramentia transferinin geri döndürülemez bir işlemle tamamlanmasını sağlayan, kriptografiyle şifrelenen, taraflar arasında internet üzerinden kullanılmak için tasarlanmış, banka gibi aracı kuruluşlara gerek duyulmaksızın transfer edilebilen merkezi olmayan, düşük işlem maliyetli ve yüksek işlem hızlı dijital para birimidir.²⁹ Bu sistemle yapılan ödemeler bir finansör kuruma gitmeden direkt olarak karşı tarafa gönderilmektedir.

Para, teknolojik gelişmelerle birlikte gelişmiş ve değişmiştir. Paranın trampayla başladığı süreç, malın madeni paraya, bu ise zamanla temsili, itibarî, kaydî ve sonrasında da kripto paraya doğru bir gelişim çizgisinde değişime uğramıştır.³⁰ Son iki yüzyılda, kâğıt para ve madeni para gibi geleneksel ödeme şekilleri, internet ve teknolojiye ilerlemeler nedeniyle yerini daha hızlı, pratik ve az masraflı ödeme araçlarına bırakmıştır. Bu araçlardan biri de 2008 yılında piyasaya sürülen ilk kripto para birimi olan Bitcoin’dir.

Kripto paraların kullanılmaya başlanmasından bu yana, piyasadaki kripto para birimlerinin işlem hacminin sürekli olarak artması, dijital para

²⁸ Aybakan, “Nakit”, 32/324-326.

²⁹ Fatma Ulucan Özkul – Ece Baş, “Dijital Çağın Teknolojisi Blokzincir ve Kripto Paralar: Ulusal Mevzuat ve Uluslararası Standartlar Çerçevesinde Mali Yönden Değerlendirme”, *Muhasebe ve Denetim Bakış* 60 (2020), 60.

³⁰ Nurten Zeliha Şahin, “İslâm Hukuku’nda Paranın Devlet Otoritesi ile Bağlantısı - Metalden Dijitale Bir Değerlendirme-”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (Aralık 2022), 53.

birimine olan ilginin arttığını göstermektedir. İnsanlar kripto para birimlerinin nasıl çalıştığı konusunda daha bilgili hale geldikçe, bu sistemin benimsenmesinin artacağı ve günlük hayata entegrasyonu sonuclanacağı tahmin edilmektedir.³¹ Ayrıca kripto para birimleriyle ilgili algılanan riskler ele alındıkça, gelecekte ekonomi üzerinde bir etki yaratarak önemli bir finansal araç haline gelmeleri beklenmektedir.

Önceden paranın hammaddesi ile ilgili tartışmalar yaşanırken günümüzde artık paranın tedavül kabiliyeti ve transfer kolaylığı tartışılır hale gelmiştir. Zira para olarak kabul edilen şeyler bir madde olmaktan çıkarak dijital platformlarda üretilip kullanılan kripto paralar az da olsa bir tedavül aracı haline dönüşmüştür.³² Kaldı ki bir şeyin para olma niteliği, sırf fizikî varlığa sahip altın ve gümüş gibi şeylerle sınırlandırılması bir nassa dayanmadığı³³ gibi vakıya da mutabık değildir. Bu gidişle önümüzdeki günlerde Bitcoin (2008), Ripple (2012), Ethereum (2015) ve diğer kripto paraların iktisadi hayatta önemli bir rol oynayacağı ortadadır.³⁴ Bitcoin Japonya, Kanada, ABD, Fransa, İngiltere, Almanya ve diğer birçok ülkede yaygın olarak kullanılmaktadır. Türkiye’de 01.12.2021 tarihli ve 31676 sayılı Resmî Gazetede yayımlanan “Ödeme Hizmetleri ve Elektronik Para İhracı ile Ödeme Hizmeti Sağlayıcıları Hakkında Yönetmelik” ile elektronik paranın kullanımı, dijital cüzdan ve elektronik para ihracına ilişkin usul ve esaslar düzenlenmiştir. Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası tarafından, 16.04.2021 tarihinde 31456 sayılı Resmî Gazetede yayımlanan “Ödemelerde Kripto Varlıkların Kullanılmamasına Dair Yönetmelik” ile kripto para birimlerinin ülkede ödeme aracı olarak tanınmadığını belirtilerek, elektronik para kuruluşlarının kripto varlıklarla alım satım, saklama, transfer veya ihraç hizmetleri sağlanmaması gerektiği vurgulanmıştır. Bitcoin, fiziksel eşdeğerliliğe sahip olmadığı ve elektronik

³¹ Hasan Alpaço, “Bitcoin’den Selfcoin’e Kripto Para”, *Uluslararası Bilimsel Araştırma Dergisi* 3/2 (2018), 413.

³² Gözübenli, “Para Kavramına İslâmî Yaklaşım”, 70.

³³ Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 2/210.

³⁴ Neşe Çoban Çelikdemir - Abdurrahman Çetin, “Altın Bankacılığı ve Altın İşlemlerin Muhasebeleştirilmesi”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi İİBF Dergisi* 17/2 (2015), 31.

para birimi gerekliliklerine uymadığı, bu nedenle devlet gelirlerini de etkilediği, kriptodan elde edilen kazançların vergilendirilmesinde, kazanç ve iratları üniter yapının dışına çıkartan beyan dışı bırakma nedeniyle vergi gelirleri azaldığı³⁵ dolayısıyla da kripto paraların yasal bir karşılığı olmadığından, devletin gelirleri azaldığı belirtilmiştir. Türk hükümetinin blok zinciri ve kripto para birimlerine yönelik muhafazakâr yaklaşımına rağmen, Türk vatandaşları kripto para birimlerine yatırım yapma konusunda esnek bir tutum sergilemiştir. Geline netice itibarıyla 2.07.2024 tarih ve 32590 sayılı Resmî Gazetede yayımlanan 7518 sayılı “Sermaye Piyasası Kanununda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun” da yapılan değişiklikle, kripto paralar bir değer saklama aracı olarak kabul edilmiş, bu paraların alım-satımı, transferi, saklanması, ticari işlemlerde kullanılması ve cezai müeyyidelerle ilgili düzenlemeler yapılmıştır. Böylece kripto paraların kullanımı, transferi, alım-satımı ve değer saklama aracı olarak görülmesinin önü açılmıştır.

2. Kripto Paraların İslâm İktisadındaki Yeri

Kripto para birimleri, son yıllarda artan piyasa değerleri ve işlem hacimleriyle finansal piyasalarda ve sistemlerde önemli bir ekonomik potansiyel haline gelmiştir. İslâm hukuku açısından konuya yaklaşanlar, kripto paraların bir yatırım aracı olarak kabul edilip edilemeyeceği konusunda görüşler farklılık gösterse de bu paralar ödeme sistemlerinde kısmen de olsa kullanılmakta ve dünya çapında yatırımcıların ilgisini çekmektedir. Bu ikilem çerçevesinde kripto paralarla ilgili olumsuz görüş beyan edenler yanında olumlu görüşte olanlar da bulunmaktadır.

2.1. Kripto Paralarla İlgili Aleyhte Olan Görüşler

Kripto paralar, yenilikçi teknolojileri ve yüksek güvenli kriptografik özellikleriyle bilgisayar programcıları ve risk sermayedarları için cazip bir değer saklama ve transfer aracıdır. Potansiyel faydalarına rağmen kripto paralar işletmeler, finansal sistemler ve hatta ulusal güvenlik için de olasılıktan öte risk teşkil etmektedir. Zira İslami finansın

³⁵ İbrahim Organ – Ali Gökhan Gölçek, “Anayasa’da Bulunan Kişi Hak ve Ödevlerinin Sınırlandırılması: Vergi Hukuku Açısından Bir Değerlendirme”, *Ömer Halisdemir Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 10/3 (2017), 117-129.

temelinde risk unsuru bulunmaktadır.³⁶ Kripto paraların çok değişken yapısı, haksız kazanca sebep olması, spekülasyon amaçlı kullanılması ve merkezi bir denetiminin olmaması gibi nedenlerle İslâm hukukunun normlarıyla uyuşmadığını ve dolayısıyla kripto paraların alınıp satılmasıyla para kazanmanın şer'î ölçülere uymadığını ifade eden İslâm hukukçuları bulunmaktadır.³⁷ Kripto para birimleri, değerindeki aşırı dalgalanmalar nedeniyle genelde güvenilir bir ödeme aracı olmadığını ve spekülasyon aracı olarak kullanıldığını;³⁸ İslâm iktisadında alışverişte alıcı ve satıcının korunması şart koşulduğundan, kripto para birimlerinin caiz olmadığını³⁹ ifade edenler de olmuştur. Oysa akitlerin fıkhen geçerlilik şartlarına uygun olması gerekir. Zira İslâm hukukçuları, bazı unsurlar ihtiva eden satışın sahih olmadığı hususunda ortak görüşe varmışlardır.⁴⁰ Muhyiddin Karadaği, kripto para birimlerini yasadışı faaliyetlerde kullanılması ve buna kolaylık sağlaması nedeniyle caiz görmemiştir.⁴¹ Benzer olarak Avrupa İslâm Konseyi hâkimlerinden İslâm hukukçusu Şeyh Haitham, kripto paraların yasadışı işlerde kullanıldığını, insanları kumar oynamaya yaklaştırdığını, kripto paralarda sahtekarlığın daha kolay olduğunu, kripto paraların kaçakçılık operasyonlarında ve kara para aklama gibi uluslararası suç unsuru olarak kullanılma olasılığını artırdığını belirtmiştir.⁴²

Türkiye Cumhuriyeti Din İşleri Yüksek Kurulu, bu paraların bir kamu otoritesi tarafından bastırılmadığını, ciddi belirsizlikler içerdiğini, tarafların haksız kazanca ve sebepsiz zenginleşmeye yol açabileceğinden

³⁶ Şevket Pekdemir, "İslâmi Finansta Risk Unsuruna Yaklaşımlar (Eleştirel Bir Analiz)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 41 (Haziran 2023), 55.

³⁷ Hayreddin Karaman, "Sanal Para (Bitcoin, Bitpara)" (Erişim 20 Mayıs 2023); Adam, *Bitcoin: Shariah Compliant?* 45-46.

³⁸ Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu (BDDK), "Bitcoin Hakkında Basın Açıklaması" (Erişim 5 Mart 2023).

³⁹ Süleyman Kaya, "Kripto Para Birimleri ve Fikhî Açından Değerlendirilmesi", *İslâm Ekonomisi ve Finansı Uygulama ve Araştırma Merkezi* (2018), 16 (Erişim 20 Mayıs 2023).

⁴⁰ Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İspdlâmi ve Edilletühü* (Şam: Dârü'l-Fikr, ts.), 5/300.

⁴¹ Ali Al-Quradaghi, "Bitcoin", 6 (Erişim 20 Mart 2023).

⁴² Haitham bin Jawad al-Haddad, "Şifrelenmiş Elektronik Para Birimi Bitcoin" (Erişim 16 Mayıs 2023).

kripto paraların kullanımının caiz olmadığını belirtmiştir.⁴³ Filistin Yüksek Fetva Kurulu, kripto paraların fikhî olarak kabul edilen ve bilinen semenlerden farklılık arz ettiğini, fiziken bir varlık olmadıkları ve garar içermeleri nedeniyle kripto varlıkların fıkhen para olarak değerlendirilmesini uygun görmemiştir.⁴⁴ Mısır Fetva Kurulu, kripto paraların ekonomi piyasasını olumsuz etkilemesi, aldatma ve garar içermesi nedeniyle, alım, satım ve kiralama işlemlerinde kullanılmasını meşru görmemiştir.⁴⁵

Helal Finans Açısından Dijital Kripto Paralar Çalıştay Raporu'nda, tedavülde olan paraların büyük bir kısmının itibarî ya da kaydî para olduğu, bunların spekülasyona ve manipüleye açık olduğu ve değerlerindeki aşırı dalgalanmalara karşı kullanıcıların uyarılması gerektiği belirtilmiştir.⁴⁶ İslami finans uzmanı ve İslâm hukukçusu Faraz Adam, Bitcoin ve türevlerinin şeriatın belirlediği paranın rolünü tam olarak yerine getirmediğini,⁴⁷ bu paraların güvenlik riskleri, kara para aklama, aşırı oynaklık, işlem ve aracılık riski, yasal düzenleme eksikliği, yapısal deflasyon, haksız rekabet, tekelleşme ve likidite gibi birçok olumsuzlukları barındırdığını ifade etmiştir. Özellikle Bitcoin'in bu riskler nedeniyle İslâmî ekonomi ilkeleriyle uyumlu olmadığını ancak ondan elde edilen kazancın yasal ve şeriata uygun hale getirilebileceği sonucuna varmıştır.⁴⁸

Hayreddin Karaman'da kripto paraların bir takım risklerine dikkat çekerek bu para birimlerinin devletlerin kontrolünde olmadığını ve haksız kazanç ve kayıplara neden olduğunu, bu türden sanal paraların menfi durumlara fazlasıyla yol açacağını ifade ederek kripto paraların alım

⁴³ Diyanet İşleri Başkanlığı, "Kripto paraların kullanımının dinî hükmü nedir?" (Erişim 12 Ocak 2024).

⁴⁴ Dar-alifta, "Daru Al-İfta' Al-Falasteeniyya" (Erişim 12 Ocak 2024).

⁴⁵ Şevkî İbrahim Allâm, "Bitcoin ve Ticareti" (Erişim 12 Ocak 2024).

⁴⁶ Necmettin Erbakan Üniversitesi, "Helal Finans Açısından Kripto Paralar Çalıştayı Sonuç ve Değerlendirme Raporu" (Erişim 21 Mayıs 2023).

⁴⁷ Faraz Adam, "Shariah Controls on Crypto Market Manipulation" (Erişim 20 Mayıs 2023).

⁴⁸ Faraz Adam, "Bitcoin: Shariah Compliant", 33 (Erişim 4 Mayıs 2023).

satımını caiz görmemiştir.⁴⁹ Fıkhî değerlendirmelerin yanı sıra konuya finansal açıdan yaklaşanlar bunun bir fırsat alanı oluşturduğunu fakat spekülâtif yönünün ağır basması nedeniyle kullanımının risk oluşturabileceğini,⁵⁰ belirsizliklerin halen devam ettiğini,⁵¹ bu paralardaki aşırı dalgalanmaların önlenmesine yönelik hukukî tedbirler alınmasının ve merkez bankalarınca kontrol altında tutulmasının, ekonomik istikrar açısından önemli olduğunu ifade etmişlerdir.⁵²

Kâğıt ve madeni paralar, taşıdığı özellikler bakımından ve bağlı bulunduğu devletin denetim ve gözetimi altında olduğundan nispeten istikrarlı bir görünüm arz etmektedir. Kripto para iş ve işlemlerinin gerçekleştirilmesine imkân tanıyan blockchain sisteminin denetim ve gözetimden bağımsız olması nedeniyle, kontrolsüz bir ortamda alıcı ve satıcıları bir araya getirmekte, sonuçta taraflardan biri aleyhine gerçekleşen zarar söz konusu olabilmekte ve ticaret güvenliği sağlanamamaktadır. Bankacılık Denetleme ve Düzenleme Kurumu (BDDK)'na göre "Bitcoin'in elektronik para olarak değerlendirilemeyeceği ve bu kanun kapsamında gözetim ve denetiminin mümkün olmadığı" şeklinde görüş belirtmiştir.⁵³

2.2. Kripto Paralarla İlgili Lehte Olan Görüşler

Kripto para birimlerinin yasal statüsü küresel çapta dikkat çeken bir tartışma konusu haline gelmesiyle birlikte, bu paraların alım-satımı, değer saklama aracı veya para transferi işlemlerinde kullanılmasına yönelik hukuki ya da iktisadi olumlu veya olumsuz tartışmalar ortaya çıkmıştır. Bu doğrultuda lehte görüşte bulunanlardan biri olan Blossom Finance Şeriat Danışmanı Muhammed Ebû Bakar tarafından hazırlanan raporda, Bitcoin'in caiz olduğu belirtilmiştir.⁵⁴ Abdülvehhab el-Akıl,

⁴⁹ Karaman, "Sanal Para (Bitcoin, Bitpara)" (Erişim 29 Mayıs 2023).

⁵⁰ Yaşar Gültekin - Yetkin Bulut, "Bitcoin Ekonomisi: Bitcoin Eko-Sisteminden Doğan Yeni Sektörler ve Analizi", *Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/3 (2016), 89.

⁵¹ Kaya, "Kripto Para Birimleri ve Fıkhî Açıdan Değerlendirilmesi", 17.

⁵² Abdurrahman Çetin, "İslâmi Esaslara Uygun Kripto Para Önerisi: İslâmi Coin (ISCOIN)", *Finansal Araştırmalar ve Çalışmalar Dergisi* 12/22 (2020), 68,81-82.

⁵³ BDDK, "Bitcoin Hakkında Basın Açıklaması" (Erişim 17 Şubat 2024)

⁵⁴ Serhan Singil, "Stellar İlk Şeriat Sertifikalı Blockchain Oldu" (Erişim 24 Kasım 2023).

kripto para birimleri üzerine yaptığı çalışmasında elektronik para birimlerinin tarihsel sürecini ve mevcut durumunu inceleyerek Bitcoin ve türevlerini elektronik para işlevi gören bağımsız mallar olarak tanımlamıştır. Bitcoin gibi sanal para birimlerinin mal ve hizmet alışverişinde bir araç ve değer olarak hizmet ettiğinin altını çizmiştir. Aynı türden kripto para birimlerini eşitlik olmadan ve kabz meydana gelmeden aynı cinsteki bu paraların sarfı caiz olmaz. Ancak bunları altın, gümüş veya kâğıt para gibi diğer para türleriyle aynı mecliste kabzı gerçekleştiği sürece izin verilir. Kripto para madenciliği, bir cuâle sözleşmesi olarak kabul edildiğinde kripto para madenciliğinden elde edilen ödüllerin ticareti caiz hale gelmektedir. Bu durumda oluşan sözleşme ya bey' ya da icâre sözleşmesi olarak görülmeli ve bu yolla elde edilen kazancın meşru olduğu kabul edilmelidir.⁵⁵

Kripto paraların tedavül aracı olarak veya yatırım için kullanılması konusu, İslâm iktisadı çerçevesinde birtakım tartışmaların olduğu güncel bir olgudur.⁵⁶ İslâm hukuku, helal ve haram olan durum, olay, olgu ve şeylerin çerçevesini çizmiştir. Ticarete müteallik meselelerde başta yatırım araçları olmak üzere alışveriş, borç, kira akdi gibi pek çok alanda hem bireye hem de topluma rehberlik edecek prensipler ihdas etmiştir. Son zamanlardaki teknolojik gelişmeler, banka ve kredi kartları ile yapılan alışveriş şeklini değiştirerek akıllı cihazlar vasıtası ile e-alışverişin yaygınlaşmasını sağlamıştır. Akıllı telefon uygulamalarının bireye sunduğu avantajlar ve kolaylıklar, akıllı telefonlar üzerinden yapılan alışverişi hem yaygınlaştırmış hem de hızlandırmıştır. Diğer yandan son zamanlarda Türkiye'deki yasal düzenlemeler de kripto paraların lehine gözükmektedir. Zira Sermaye Piyasası Kanunu'nun da⁵⁷ yapılan değişikliklerle kripto para kullanıcılarının işlemleri devlet kontrolüne alınarak kullanıcılara daha güvenli bir zemin sağlanmış oldu. Diğer

⁵⁵ Hasan Doğan, "İslâm Hukuku Açısından Kripto Paralar ve Blockchain Şifreleme Teknolojisi", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 26/2 (2018), 245.

⁵⁶ Nuri Kahveci - Yahya Bilginer, "Çağdaş İslâm Hukukçularının Kripto Paraların Meşruiyetine Dair Görüşlerinin Analizi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2021), 277-279.

⁵⁷ Sermaye Piyasası Kanunu (SPK), *Resmî Gazete* 32590 (2 Temmuz 2024), Kanun No. 7518.

yandan kripto para birimleri zaman ve mekândan bağımsız işlem yapılmasına izin vermeleri, güvenli, hızlı ve anlık işlem transferlerine sahip olmaları gibi avantajları nedeniyle geleneksel ödeme araçlarına nispeten umut verici bir alternatif sunmaktadır.⁵⁸

3. Kripto Paraların Zekâtı

Kur'an'da genel olarak malın ve servetin, altın ve gümüşün, ticaret mallarının ve toprak ürünlerinin zekâtına atıf yapılmış, Hz. Peygamber (s.a.s.) uygulamaya dönük açıklamalarda bulunmuştur. Zekâta tabi mallardan toprak ürünleri, ticaret malları, hayvanlar ve madenler hakiki artışa; altın, gümüş ve paradaki artış ise nominal olarak artışa tabidir.⁵⁹ İslâm hukukunda bu vasıflara sahip olmayan malların zekâta tabi olmayacağı belirtilmiştir.⁶⁰ Hz. Peygamber (s.a.s.) zekâta tâbi malların, zekâtle mükellef olan kişinin hem kendisinin hem de bakmakla mükellef olduğu kişilerin temel ihtiyaçlarını karşılayacak miktardan fazla olması gerektiğini belirtmiştir.⁶¹ Mesken, elbise, iaşe ve zaruri ihtiyaçları gidermeye yönelik ev eşyaları, binek, yük ve tarımda kullanılan araçlar, süs eşyaları, kitap ve sanat aletleri zaruri kapsamında değerlendirilmiştir.⁶² Her ne kadar temel ihtiyaçlar zamana ve şartlara göre değişebilse de⁶³ zekâta tabii olan mal, belirli bir miktara ulaşması gerekir ki buna nisap miktarı denilmektedir.⁶⁴ Hz. Peygamber ve daha sonraki İslâm hukukçuları zenginliğin belirlenmesini ölçü olarak ele almışlardır. Buna göre fıkhen zenginlik sınırı 200 dirhem gümüş, 20 miskal altın,⁶⁵ 40 koyun, 5 deve ve 30 sığır olarak belirlenmiş ve sahip olunan diğer mallarda nisap ise altın veya gümüşe oranlanarak

⁵⁸ Börteçin Ege, "Sanal Dünyanın Gerçek Parası: Bitcoin", *Bilim ve Teknik* (Kasım 2013), 25.

⁵⁹ Erkal, "Zekât", 44/199.

⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/198.

⁶¹ Müslim, "Zekât", 8.

⁶² Serahsî, *el-Mebsût*, 2/198.

⁶³ Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvene* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 1/55.

⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/149, 172.

⁶⁵ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Muhammed Ammare, (Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 1989), 626.

hesaplanmıştır.⁶⁶ Ancak çağdaş İslâm hukukçuları sahip olunan mallara ve iktisadi değerlere göre nisâbın ayrı ayrı belirlenmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.⁶⁷

Kur'an'da⁶⁸ altının ve gümüşün zekâtının dinî bir yükümlülük olarak verilmesi gerektiği belirtilmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında tedavülde yaygın olarak kullanılan altın ve gümüş, daha sonra da kullanılmaya devam edilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.), 200 dirhemden daha az olan gümüşte zekât mükellefiyetinin olmadığını bildirerek⁶⁹ külçe olarak bulunan gümüşten kırkta bir (%2,5) oranında zekâtının verilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁷⁰ Kur'an-ı Kerimde "Ey iman edenler! Kazandıklarınızın temizlerinden... İnfak edin ..." anlamındaki âyet ve Hz. Peygamber (s.a.s.)'in uygulamalarından hareketle ticaret amacıyla sahip olunan malların zekâtının ödenmesi gerekmektedir.⁷¹ Bunlardan hareketle zekâta tâbi olan bir malın, tam mülk olmasının⁷² yanında, nâmî (artıcı)⁷³ özellikte olması, temel ihtiyaçlarının ve borçlarının dışında olması⁷⁴ ve üzerinden bir kameri yıl geçmesi gerekir.⁷⁵ Toprak ürünlerinin zekâtı ise hasat edildikleri zaman verilmelidir.⁷⁶ Zekât, Müslüman erkeklerden alındığı gibi, Müslüman kadınlardan da alınır.⁷⁷

Hz. Peygamber (s.a.s.)'in zekâta tâbi mallar ile ilgili nisaplarını ayrıntılı olarak gösteren tarifleri yanında zekât hükümlerini bildiren talimatlarda⁷⁸ zekât, mehir, diyet gibi dinî yükümlülüklerin miktar ve

⁶⁶ Erkal, "Zekât", 44/199.

⁶⁷ Yusuf el-Karadâvî, *Fikhi'z-zekât* (Beyrut: y.y., 1980), 1/261-269.

⁶⁸ et-Tevbe 9/34-35.

⁶⁹ Buhârî, "Zekât", 32.

⁷⁰ Buhârî, "Zekât", 38.

⁷¹ Ebû Dâvûd, "Zekât", 3.

⁷² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/437.

⁷³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/301.

⁷⁴ Ebü'l-Fadl Abdullah b. Mevdûd Mevsilî, *el-İhtiyâr li-Ta'lîl'l-Muhtâr* (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937), 1/99.

⁷⁵ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'* 2/3.

⁷⁶ Dalgın, "Zekât Hükümleri", 48.

⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/179.

⁷⁸ Buhârî, "Zekât", 34-39, 44.

nisaplarını, dirhem ve dinarlarla tayin etmiştir.⁷⁹ Kur'an'da geçen, "... Sizin için yerden çıkardıklarımızdan infak ediniz ..." ⁸⁰ âyetinden hareketle tarım ürünlerinin mahsulünden zekât verilmesi gerektiğine işaret edilmiştir.⁸¹ İslâm hukukunda Bakara suresinin 267. âyetinin genel hükmünden hareketle cinsi ne olursa olsun bütün madenlerin, altın, gümüş, para, hayvanların ve altın ya da gümüş nisâbına ulaşan varlıkların, Hanefîlere göre zekât yılının başında ve sonunda nisâba erişen ticaret mallarının⁸² üzerlerinden bir kamerî yıl geçmesiyle sahibinin bunların zekâtını ödemesi gerekir. Günümüzde fabrikaların ve atölyelerin gelirlerinin zekâtı, tercih edilen görüşe göre üretim makineleri ve sermaye haricinde her türlü giderler ve borçlar hariç, alacaklar dâhil edilerek sermaye ve kâr üzerinden %2,5 oranında zekâtının verilmesi yönündedir.⁸³ Hisse senetleri de değerli evrak hükmünde olup bu hisselerin zekâtını vermek sahiplerine düşer.⁸⁴

Eskiden olduğu gibi günümüzde de bir ekonomik değer olarak görülen her şey için zekât hükümleri uygulanmaktadır. Bu değerler içerisinde kripto paralar da yerini almaya başladığı görülmektedir. Her ne kadar kripto paraların riskleri ve meydana getirebileceği muhtemel mağduriyetler dile getirilmiş olsa da bu risklerin diğer paralarda da bulunduğunu söyleyebiliriz. Zira kripto paraların kullanımını konusunda tedbirlerin azami ölçüde alınmasıyla,⁸⁵ bunların zekâtları, blokzincir teknolojisine dayalı bir yöntem ile şeffaf ve işlem maliyeti daha düşük şekilde ilgisine ulaştırılabilmektedir.⁸⁶ Kaldı ki para birimlerinin sırf altın

⁷⁹ Buhârî, "Zekât", 32-38

⁸⁰ el-Bakara 2/267.

⁸¹ Erkal, "Zekât", 44/201.

⁸² Serahsî, *el-Mebsût*, 2/230; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/404.

⁸³ Erkal, "Zekât", 44/203.

⁸⁴ Erkal, "Zekât", 44/203.

⁸⁵ Necmeddin Güney, "İslâm Hukukunda Para Kavramına Genel Bir Bakış", *İslâmi Finans ve Finansal Teknolojiler (Fintecch), Blokzincir-Akıllı Sözleşmeler-Kripto Paralar*, ed. Murat Şimşek - Mahmut Samar (Konya: NEÜ Yayınları, 2020), 15.

⁸⁶ Abdurrahman Candan - Halil İbrahim Yaşlak, "İslâm Hukukunda Para Kavramına ve Paranın Yeri", ed. Cem Korkut, *İslâm İktisadında Para Bakırdan Dijitale* (Ankara: TDV Yayınları: 2020), 269-272.

ve gümüş ile sınırlandırılmayacağını, ribâ ve zekât hükümlerinin diğer para çeşitleri için de uygulanabileceğini söyleyen Abdülvehhab el-Akîl, dolayısıyla kripto paraların da bir karşılığının olduğunu, mübadele ve değer saklama aracı olarak kullanılabilceğini belirtmiştir.⁸⁷ İslâm iktisat danışmanlarından Muhammed Ebû Bakar'da, Bitcoin'in caiz olduğunu, bankaların, kripto para birimleriyle yapılan işlemlerin değerlerinden yüzlerce kat fazla kâğıt para ihracının dijital ortam üzerinden gerçekleştirildiğini ve bu paraların kullanımının meşru olduğunu belirtmiştir.⁸⁸ Ahmed b. Muhammed Yahyâ, gümüş ve altının yaratılıştan semen olduklarını vurgulayarak Bitcoin'i fiziki varlığa sahip kâğıt ve banka hesaplarındaki dijital paralarla kıyaslayarak bu paralar üzerinden de zekât ve ribâ hükümlerinin uygulanması gerektiği kanısına varmıştır. Bitcoin'in de diğer paralar gibi kabz ve eşit olması koşuluyla alışverişte kullanılabilceğini ifade etmiştir.⁸⁹

Amanah Malaysia Bhd Şerîat Komitesi başkanlığı da yapan Ziyaad Mahomed, herhangi bir para çeşidinin karşılığının altın ya da gümüş olmasının şer'an bir zorunluluk olmadığını, kripto para çeşitlerinin itibarî bir değerleri olduğunu, teknolojinin gelişmesiyle birlikte ortaya çıkan bu para çeşitlerinin göz ardı edilmesinin realiteyle bağdaşmayacağını, ancak aşırı spekülâtif yapıları nedeniyle de yatırımcılarının dikkatli olmalarını gerektiğini belirtmiştir.⁹⁰

Süleyman Kaya, kripto para birimlerinin bir değişim ve değer saklama aracı olarak kullanılmasının yanı sıra para transferi ve madencilik için de kullanılmasını desteklemektedir. Kaya, kripto paraların İslâm hukukunda servet hesaplamasında dikkate alınmasını ve buna göre zekât ödenmesini önermektedir. Ayrıca altın ve döviz gibi varlıklara yatırım yapmayı ve fiyatları yükseldiğinde bunları satarak kâr elde etmeyi de caiz bularak, kripto paralara direk karşı çıkmadan, manipülasyona ve

⁸⁷ Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhab Akîl, "el-Ahkâmu'l- Fıkhiyyetü'l-Muteallika bi'l-Amelâti'l-Elektruniyye" (Erişim 17 Nisan 2024).

⁸⁸ Muhammad Ebû Bakar, "Shariah Analysis of Bitcoin, Cryptocurrency and Blockchain" (Erişim 17 Nisan 2024).

⁸⁹ Ahmed b. Muhammed Yahyâ, "Sanal Paralar Bitcoin Örneği" (Erişim 18 Nisan 2024).

⁹⁰ Ziyaad Mahomed, "Islamic Finance: Is cryptocurrency halal?" (Erişim 17 Nisan 2024).

spekülasyona karşı insanları uyarıp bunun yanında bu tür para birimlerinin sağlayabileceği imkânları değerlendirme yoluna gitmenin daha makul olduğunu ifade etmiştir.⁹¹ Bu ve benzeri görüşlerden hareketle kripto paralar, İslâm hukukuna göre mütekavvim varlıklar olarak değerlendirilerek, bu paralardan istifade edilmesinde, mübadelede, değer saklama aracı olarak ve para transferi gibi işlemlerde kullanılmasında bir sakınca bulunmadığı görülmektedir.⁹² Yeryüzündeki her şeyin insanın istifadesine yönelik yaratıldığı, onun emrine verildiği⁹³ ve yasak olduğu şer'an belirtilmeyen şeylerin haramlığının bulunmadığını ifade eden âyetler⁹⁴ ve aksi yönde bir delil bulunmadığı sürece sonrasında da mevcudun korunmasına yönelik bir hüküm ifade eden istishâb delili⁹⁵ ışığında, kripto paraların da kullanımını yasaklayan herhangi bir delil bulunmadığından,⁹⁶ bu paraların kullanımının meşru olduğu düşünülmektedir.

İslâm hukukunun asıl gayesi, bireylerin hem dünya hem de ahiret mutluluğunu temin etmektir. Fıkıhın genel ilkeleri çerçevesinde, şer'an reddedildiğine dair bir delil bulunmayan konularda maslahata göre hüküm verilir.⁹⁷ Kripto para birimlerinin reddedildiğine dair herhangi bir delil bulunmamaktadır. Bu paraların potansiyel faydaları nedeniyle, kullanılmasına izin verilmesi gerektiği savunularak,⁹⁸ kripto paralarla ilgili yasal düzenlemelerin bulunması halinde fikhen kullanımında beis

⁹¹ Kaya, "Kripto Para Birimleri ve Fikhi Açıdan Değerlendirilmesi", 19.

⁹² Seracettin Yıldız, "İslâm Hukuku Açısından Kripto Paraların Fikhi Hükümü İle İlgili Tartışmalar", *İslâmi Finans ve Finansal Teknolojiler (Fintecch), Blokzincir-Akıllı Sözleşmeler-Kripto Paralar*, ed. Murat Şimşek - Mahmut Samar (Konya: NEÜ Yayınları, 2020), 237.

⁹³ el-Bakara 2/29; el-Câsiye 45/13.

⁹⁴ el-Bakara 2/275; el-En'âm 6/145.

⁹⁵ Ali Bardakoğlu, "İstishâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/376-381.

⁹⁶ İslamway, "İslâm Ekonomi Formunun Bitcoin Yasallığına İlişkin Açıklaması" (Erişim 02 Mayıs 2023); Ferhat Koca, "Mefsedet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/356-358.

⁹⁷ Şükrü Özen, "İstislâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/384.

⁹⁸ Kaya, "Kripto Para Birimleri ve Fikhi Açıdan Değerlendirilmesi", 16.

görülmemiştir.⁹⁹ Nitekim Mısır İslâm Ekonomi Komisyonu, kripto paraları yasaklayan herhangi bir şer'î delil bulunmaması nedeniyle kullanımının da meşru olduğunu söylemiştir.¹⁰⁰ Kripto paralara yönelik sakıncalarının bertaraf edilmesi, özellikle de belirsizliğinin en az seviyeye indirilmesi durumunda kripto varlıkların para olarak kabul edilmesinde¹⁰¹ ve zekâtının verilmesinin önünde bir engelin bulunmadığını hatta bunun dinî bir zorunluluk olduğunu ifade edebiliriz. Bu yüzden bu paraların çağımızın gelişmelerine paralel olarak şer'î zemine uygunluğunun ve uyarlanmasının sağlanması bakımından önemli olduğu düşünülmektedir.

Kripto paralarla ilgili endişe verici ve risk oluşturan yönlerinin giderilmesi halinde nasıl ki kâğıt paraların zekâtı veriliyorsa, kripto paraların da aynı şekilde zekâtının verilmesi gerektiği düşünülmektedir. Kripto paraların takas/mübadele ve değer saklama aracı olarak görülmesinde, para transferinde kullanılmasında ya da kripto para madenciliğinde fıkhen bir sakınca bulunmamaktadır. Ancak bu paraları manipülasyon yapmak ya da spekülasyon amacıyla kullanmak meşru değildir. Şer'î ölçülere uygun olması koşuluyla kripto paraları ister para ister emtia, isterse finansal varlık kabul edelim, bu paraların fıkhen mütekavvim olduğu söylenebilir. Halid Abdülmünim er-Rıfâî, meşru bir şekilde elde edilmesi halinde bu paraların kullanımında şer'an bir sakınca olmadığını ve para olarak kabul edilebilir yönlerinin olduğunu belirtmiştir.¹⁰² Faraz Adam, bütün risklerine rağmen, kripto para çeşitlerinden biri olan Bitcoin'in mütekavvim mal olarak değerlendirilebileceğini söylemiştir.¹⁰³ Dolayısıyla kripto paralar, mal ve hizmet değişiminde bir araç ve değerdir. Nasıl ki malın üzerinden bir yıl geçmesi, altın ve gümüşten az olanın nisâbına ulaşması halinde zekâtının

⁹⁹ Doğan, "İslâm Hukuku Açısından Kripto Paralar ve Blockchain Şifreleme Teknolojisi", 248.

¹⁰⁰ Komisyon, "İslâm Ekonomi Formu'nun Bitcoin'in Yasallığına İlişkin Açıklama" (Erişim 17 Nisan 2024).

¹⁰¹ Doğan, "Blockchain Şifreleme Teknolojisi", 247.

¹⁰² İslamway, "Elektronik para birimlerinin (Bitcoin) alım satımına ve madencilik sürecine ilişkin karar" (Erişim 17 Nisan 2024).

¹⁰³ Adam, "Bitcoin: Shariah Compliant?", Afinance (Erişim 17 Nisan 2024)

verilmesi gerekiyorsa,¹⁰⁴ kripto paralar da fıkhen nisâba dahil edilmeli¹⁰⁵ ve “Onların mallarından zekât al ...”¹⁰⁶ âyeti mucibince bu paraların da zekâtı verilmelidir. Zira kripto para birimleri ile zekât ödeme uygulamaları giderek daha mümkün ve kaçınılmaz hale gelmektedir. Hiçbir para veya ödeme aracının bizzat kendisinin helal (caiz) veya haram (yasak) olarak sınıflandırılması doğru bir yaklaşım değildir. Bunun yerine helal ya da haram statüsü, temsil ettiği değerle veya şer’î/hukukî düzenlemelerle belirlenir. Eğer bir şeyin kullanılmasının caiz olmadığı yönünde şer’î/hukukî bir düzenleme yoksa o şey helal olarak kabul edilir. Bu da kripto paraların İslâmî kurallar çerçevesinde, mükelleflere sahip oldukları mallarının/varlıklarının zekâtını ödeme sorumluluğu yüklemesi bakımından önemlidir.

Günümüzde kıymet denilince ilk etapta “nakit paralar” anlamında tedavüldeki para veya değer atfedilen şeyler akla gelmektedir. Kullanımının kolay, hızlı ve işlevsel olmasından dolayı, ticaretin nakit haricindeki değerlere yönelme eğiliminin hızla arttığı görülmektedir. Bu sebeple ilk teşri kılındığı zamanlara kıyasla zekâta tabi mallar arasında tartışmalı da olsa kripto değerlerin de girdiği söylenebilir. Bu paralar, ister ticaret malları gibi kâr amacı ile alınıp satılsın, isterse bir ödeme aracı (para) olarak kabul edilsin zekâtlarının verilmesi gerekir. Zira günümüzde bu değerler, tedavül aracı olarak yaygınlık kazanmaktadır. Zekâtın vücûb şartları bağlamında bir malın zekâta tâbi olabilmesi için malın hem aslına hem de menfaatine sahip olunması, zekâtı verilecek malın zaruri ihtiyaçlar dışındaki mallardan olması, nisâba ulaşması ve üzerinden bir yıl geçmesi gibi aranan şartların, kripto paralar için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla tedavül kabiliyeti bulunan, piyasada bir değer ölçüsü olarak kullanılan bu paraların zekâtının da verilmesi gerektiği düşünülmektedir. Zira İslâm hukukuna göre zekâta

¹⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/189.

¹⁰⁵ Abdurrahman Yazıcı, “Kripto Paralarla İlgili Fetvalar ve Fıkhi Hükmü”, *İslâmî Finans ve Finansal Teknolojiler (Fintecch)*, Blokzincir-Akıllı Sözleşmeler-Kripto Paralar, ed. Murat Şimşek - Mahmut Samar (Konya: NEÜ Yayınları, 2020), 261; Kaya, “Kripto Para Birimleri ve Fıkhi Açıdan Değerlendirilmesi”, 17-19. Ahmet Tabakoğlu, “İslâm’da Para Politikası Hakkında Bir Deneme”, *Para, Faiz ve İslâm* (İstanbul: İlmi Neşriyat, 1987), 38.

¹⁰⁶ et-Tevbe 9/103.

elde edilmek istenen gaye gerçekleşmiş olacaktır. Çünkü ilgili naslarla amaçlanan gaye, fakirin ihtiyaçlarının giderilmesidir.¹⁰⁷ Bu gaye zekâtı verilecek malların aynı ile değil de kıymetinin ödenmesi şeklinde¹⁰⁸ veya temlik edilmesiyle de yerine getirilebilir.¹⁰⁹ Hanefîlere göre zekât, aynı olarak verilebileceği gibi,¹¹⁰ nakit olarak da verilebilir. Önemli olan husus zekât verilecek kişilerin ihtiyaçlarının öncelenmesi ve en azından normal kaliteden verilmesidir.¹¹¹ Yoksa zekât bedelinin nakden verilmesi şart değildir.¹¹² Çünkü “... Size verildiğinde gözünüzü yummadan alamayacağınız derecede kötü/kalitesi düşük malı hayır diye vermeye kalkışmayınız.”¹¹³ âyeti, göz göre göre kabul edilmeyecek kadar kalitesiz mallarla sadaka verilmemesini, bunun aldatma sayılacağını belirtmektedir. Dolayısıyla zekât, malın kendisiyle veya değeriyle verilebilir ve fakirlerin bundan faydalanması sağlanabilir. Aynı durum kripto paraların zekâtında da söz konusu olacaktır. Eğer zekât verilecek kişi, ihtiyacını kripto paranın kendisi ile karşılayacaksa bu kişiye ihtiyacına uygun olarak kripto para verilmesi gerekir. Zira zekâtta aslolan hangi üründen zekât verilecekse ondan ayırıp vermektir. Ancak Hanefîler o ürünün bedelinin de verilebileceğini kabul etmiştir. Buna göre kripto paraların, zekât hesaplama anındaki cârî/güncel değerleri esas alınarak bunun üzerinden zekâtının verilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Kaldı ki kripto paraların zekâtının verilmeyeceğini düşünmek, İslâm hukukunun zekâtla ulaşmak istediği gayelerden uzaklaşmak olacaktır.

¹⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/157.

¹⁰⁸ Sabri Erturhan, “Zekât ve Kurbanda Kıymet Ödemesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2006), 29.

¹⁰⁹ Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr* (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1966), 2/257.

¹¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/189.

¹¹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/157; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslâm İlmihali* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1998), 538-539.

¹¹² Komisyon, *el-Fetâvâyi'l-Hindiyye* (Beirut: Darü'l-Kitabi'l İlmiyye, 2000), 1/181; Hayreddin Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 1/138.

¹¹³ el-Bakara 2/267.

4. Değerlendirme

Kripto paralar fiziksel para anlayışlarını değiştirerek, parayı dijital ortamlarda üretilen sanal bir mübadele aracı ve kıymet ölçüsü haline dönüştürmüştür.¹¹⁴ İslâm hukukunda akitlerin geçerli olabilmesi için şer'î ölçülere uygun olması gerekmektedir. Kur'an bu konuda belirli bir ölçü getirerek "Ey iman edenler! Karşılıklı rızaya dayanan ticaret dışında, mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin"¹¹⁵ âyeti doğrultusunda hareket edilmesini öngörmektedir. Bu âyetten hareketle İslâm hukukçuları akitlerin öncelikli olarak "ikrah, zarar, cehalet, gabin, tağrir, haksız şart (fasit şart) ve faiz" gibi durumlardan arındırılması gerektiğini şart koşmuştur. Yine akitlerin, İslâm'ın ana gayelerine ve maslahata uygun olması,¹¹⁶ garar (belirsizlik) içermemesi, aldatma ve hile riski barındırmaması, bazı kesimlerin sebepsiz zenginleşmesine yol açmaması ve haksız şart içermemesi gerekir.¹¹⁷

Günümüzde paranın somut bir varlığa sahip olması gerektiği iddiaları tartışmaya açık bir durumdur. Bankalarca oluşturulan kaydı paraların da maddi bir varlığı bulunmadan, sadece alacak-borç kaydı düşülmek suretiyle tedavül imkânına sahiptir ve mevduat hesabında bir kıymet ihtiva etmektedir.¹¹⁸ Üstelik kaydı paraların piyasadaki işlem hacmi basılı paralardan daha fazladır.¹¹⁹ Kumara benzetilmesi hususunda zorlama bir yorum olduğu düşünülmektedir. Bu paraların kullanımıyla ilgili olarak, sanal ve gerçeklik arasında cereyan eden bir aldanma ve aldatma iddiaları dile getirilmektedir. Ancak bu iddialarda ne tür bir aldatmadan bahsedildiği, kimin kimi aldattığı net olarak ifade edilememektedir. Bir şeyin para olarak değer görebilmesi için kıymetini devlet otoritesinden alabileceği gibi kendiliğinden yaygınlaşması ve genel

¹¹⁴ Alpaslan Alkış, "İslâm Hukuku Açısından Bitcoin ve Kripto Para", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2018), 69.

¹¹⁵ en-Nisâ 4/29.

¹¹⁶ Muhammed Tahir Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 250.

¹¹⁷ Abdurrezzâk Ahmed Senhûrî, *Mesâdirü'l-Hak fi'l-Fıkhi'l-İslâmi* (Beirut: Menşuratü'l-Halebiyyi'l-Hukukiyye Yayınevi, 1998), 4/126.

¹¹⁸ Orman, "Modern İktisat Literatüründe Para Kredi ve Faiz", 11.

¹¹⁹ Melih Turan, "Diyanet, Kripto Paralar ve Fırsatlar" (Erişim 22 Mayıs 2023).

kabul görmesi sebebiyle oluşabilir. Ancak her durumda da devletin esas rolü, dolandırıcılık ve sahtekârlığın önüne geçerek risk faktörünü minimize etmektir. Bu realiteden hareketle devlet tarafından denetlenebilir olma şartı dışında, paranın sırf devlet tarafından çıkarılması gerektiği yönünde net bir delil de bulunmamaktadır. Kaldı ki son zamanlarda ülkemizde de olduğu gibi devletler, kripto paraları tanıyan ve tedavülüne izin veren düzenlemeler yaptığı görülmektedir. Ayrıca İslâm hukukçuları bir şeyin para olarak kullanılmasında teamül oluşması halinde, bu teamülün paranın basılması mesabesinde olacağını belirtmişlerdir.¹²⁰ Buna göre kripto paraların para hükmünde olması bunların altın gibi tedavülde olmasıyla açıklanabilir.¹²¹

İslâm hukukunun getirmiş olduğu yükümlülükler çerçevesinde incelendiğinde, kripto paralara dair ileri sürülen bu gerekçelerden bir kısmının diğer para türlerinde de mevcut olduğu görülebilir. Ayrıca kripto paraların, kara para aklama, terör örgütlerinin finansı, uyuşturucu ticareti, silah kaçakçılığı vb. yasa dışı işlerin para transferinde sorunsuz kullanılabilmesi sebebiyle de caiz görmeyenler vardır. Kripto paraların fiziki varlığa sahip paralara göre nispeten yasal olmayan işlerde kullanılması ve para kazanma vasıtası olarak kullanılması muhtemeldir. Fakat bu gibi sorunlar, kripto paraların mahiyetiyle ilgili doğrudan bir durum olarak gözükmemektedir. Sözelimi, iletişim aracı veya internet temelli işler için kullanılan ve kullanıcılarına büyük kolaylık sağlayan akıllı telefonlar, pek tabii ki yasa dışı örgütler, gayri meşru işler için kullanılabilir. Bu husus akıllı telefonun meşruiyetini değil amacı dışında kullanılmasını sorgulatabilir. Teknolojinin ilerlemesi genellikle kanun koyucuları zaman içinde gerekli yasal düzenlemeleri oluşturmaya sevk etmektedir. Ancak kripto para birimlerinin merkezi olmayan ve bağımsız doğası, devlet otoriteleri veya yasal düzenlemeler olmadan faaliyet göstermeye devam edip etmeyecekleri konusunda belirsizlikler, bu paraların kullanımına ve yatırımına yönelik bir takım endişelere yol

¹²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 7/113; Muvaffaküddin İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Riyad: Dârü'l-Âlemi'l-Kütüb, 1997), 4/5.

¹²¹ Bilmen, *Büyük İslâm İlmihâli*, 349.

açmaktadır.¹²² Buna rağmen birçok ülkenin hala bu para birimlerinin risklerini ortadan kaldıracak yasal düzenlemeler yapmamış olması, bir eksiklik olarak görülse de bu eksiklik kripto paraları hukuken gayri meşru yapmayacağı gibi fıkhen de gayri meşru kılmaz.¹²³

Herhangi bir şeyin fıkhen sonuç doğurabilmesi için öncelikle şer'i kurallara uyup uymadığına bakılmalıdır. Bu bağlamda sanal paraların bu şartlara uyup uymadığının tespiti önemlidir. Paranın asli fonksiyonu olan ve İslâm hukukundaki sarf ve bey' gibi mülkiyetin el değiştirdiği sözleşmelerde, meb'înin karşılığı olarak ödenen bedel, semen olarak ifade edilmektedir. Bu terim klasik dönemden günümüze kadarki süreçte mal türünden olan eşya, altın, gümüş, fels ve kâğıt paralar için kullanılmıştır. Böylelikle semen terimi, para kavramını da içine alan geniş kapsamlı bir sözcüktür. Kripto paraların alışverişlerde mal hükmünde değerlendirip değerlendirilemeyeceği hususunda özellikle (meb'î olarak değerlendirilebilmesi için) mal olma vasfına ilişkin değerlendirmenin yapılması gerektiğinden mütekavvim, mevcut, malum ve teslim imkânının tahlil edilmesi gerekmektedir. Bu kapsamda, mütekavvim mal için bütün mezheplerin üzerinde görüş birliği sağladıkları husus, kendisinden yararlanmaya müsait olmaları ve kullanılması dinen yasaklanmamış olmasıdır.¹²⁴

Kripto para ve zekâtını kökten etkileyecek olan en önemli husus, kripto paranın zekâta tabii olacağına para veya mal vb. gibi hangi cinse tabii olacağına belirlenmesi konusudur. Mal, Kur'an ve sünnette daha çok şahsa ait mülk, servet veya zenginlik anlamında kullanılmıştır. İslâm hukukunda mal, ilk olarak mülkiyet olmak üzere aynî hakların tespitinde önemli bir kavram olduğundan hukukî işlemlere konu olmaktadır. Aynî hakların mallar üzerinde gerçekleşmesi ve hukukî işleme konu olması için malların vasfı ve nitelikleri üzerinde İslâm hukukçuları arasında

¹²² Buse Topaloğlu, "Kripto Paraların Devlet Otoriteleriyle Entegrasyonu", *Düşünce ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2021), 244.

¹²³ Yıldız, "İslâm Hukuku Açısından Kripto Paraların Fıkhi Hükmü İle İlgili Tartışmalar", 237.

¹²⁴ Abdülkerim Zeydan, *el-Mufasssal fî Ahkamü'l-Mer'e ve'l-Beyti'l-Müslim fi'ş-Şer'ati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993), 185-186.

tartışmaların olduğu, bunun da mal kavramının tanımlanmasını zorlaştırdığı görülmektedir.¹²⁵ Mecelle’de, “Tab-ı insanî mâil olup vakt-i hacet için iddihar olunabilen şeydir ki, menkûle ve gayri menkûle şamil olur”¹²⁶ denilmiştir. Karaman’a göre ayn; fiziksel varlığı olmadığından hak ve menfaatler mal kapsamı dışında değerlendirilmelidir.¹²⁷ Buna göre kripto paralar mal kapsamına girmemektedir. Ancak bu paralar şer’î olarak yasaklanmadığından gayri mütekavvim mal olarak da kabul edilemez. Zira kripto paralar, mahiyeti itibarıyla bilgisayar ortamında oluşturulmuş kriptografik algoritmalarla elde edilen şifreli harf ve sayılar kümesinden oluşan verilerin, kendine özgü cihaz ve araçlarda muhafaza edilebilir olduğundan, maldan elde edilen menfaate benzemektedir. Bilgisayar yazılımı tabanına sahip olan kripto paraların menfaat kabul edilmesi halinde mal olarak değerlendirilmesi söz konusu olabilecektir. Yazılım ve donanımların insan hayatına sağladıkları kolaylıklardan dolayı menfaat olarak görülebilirler. Zira kripto paralar için hazırlanan blockchain, donanımsal olarak kullanıcılara özel ve açık anahtar erişimi sağladığından, bütüncül olarak kullanılması halinde menfaat sağlamaktadır. Kullanıcılar oluşturulan bu özel ve açık anahtar şifrelerini kullanarak verilere değer verebilmekte ve bu verinin değerini alıp sattığı için menfaat sağlamaktadır. Dolayısıyla menfaat sağlama ciheti ile bütüncül olarak blockchainin kripto paralar için sağladığı sistem bir bütün olarak kullanılması durumunda mal olarak değerlendirilebilecektir. Hz. Muhammed (s.a.s.), ma’dûmun ya da henüz kişinin zilyesinde olmayan şeylerin alışverişini yasaklamıştır.¹²⁸ Buna binaen İslâm hukukunda akdin sıhhati açısından malın mevcut olması şart koşulmuştur.¹²⁹ Eşya-mal

¹²⁵ Hasan Hacak, “Mal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/461-465.

¹²⁶ Komisyon, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, 1308), m.126.

¹²⁷ Hayreddin Karaman, *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 432.

¹²⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi u’ş-şahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), “Buyu”, 34/ 61, 82, “Zekât”, 24/58; Ebu’l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîh-i Müslim* (Beyrut: Dâr-u İhyâ-i Tûrâsî’l-Arabî, t.y.), “Buyû”, 21/5-6, 51

¹²⁹ İsmail Bilgili, “İslâm Hukukunda Ma’dum’un Satışı”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 213.

kavramı; ekonomik değeri olsun ya da olmasın, üzerinde hâkimiyet kurulabilen, sınırları belirli somut (cismani) varlıklar şeklinde tanımlanmıştır. Eşya kavramı tahlil edilirken, eşyanın somut olması (fiziksel olarak varlığı), ekonomik fonksiyonu, toplumsal yaşamdaki rolü ve etik düşüncedeki yerinin dikkate alındığı görülmektedir.¹³⁰ Kripto paralar bilgisayar yazılımlarının ve programlarının bir veri taşıyıcısına yüklenmeleriyle eşya niteliğini kazanarak bir hakkın konusunu oluşturabilmektedir.¹³¹ Günümüzde bankada bulunan mevduatların internet bankacılığı üzerinden transferi yahut alışverişe konu olması, bilgisayar yazılımlarının, kripto paraların ve elektrik akımının benzer özellikleri dikkate alındığında bahsi geçen paraların ma'dûm olmadığı görülecektir. Kripto paralar sanal olarak varlıklarını dijital ortamda devam ettirmekte ancak bilgisayar donanımının sağladığı altyapı ile ortaya çıkabilmektedir. Kripto paraların sanallığı bilgisayar donanımlarının ve yazılımlarının sağladığı imkânlar ile kullanıcılara sunduğu katkı, ekonomik anlamda bir değerdir. İslâm hukukuna göre bir sözleşmeye konu olan mal, anlaşmazlığa sebebiyet vermeyecek derecede var olmalı ve varsa tartışılabilir boyutları izale edilmelidir. Malın üzerinde vuku bulabilecek şüphe ve ihtilafların giderilmesi bakımından malın vasfında, miktarında, ağırlığında ve niteliğinde tarafların aynı fikirde olmaları gerekmektedir.¹³² Dolayısı ile sanal ortamda soyut olarak varlığını devam ettiren kripto paralarla tarafların yaptıkları alım satım ve diğer işlemler, maldan elde edilen menfaate benzediği söylenebilir.

Kripto paralarla ilgili özellikle belirsizliğin ve riskin bulunması nedeniyle caiz olmadığını belirten fetvalara ilişkin de “belirsizlik” ve “risk” durumlarını birbirinden ayırmak gerekir.¹³³ Zira bir şeyin risk olarak görülmesi onu haram kılan nedenlerden değildir. Kaldı ki risk, tahmin edilebilir ve ölçülebilir olması bakımından belirsizlikten ayrılır.¹³⁴

¹³⁰ M. Kemal Oğuzman, *Eşya Hukuku* (İstanbul: Filiz Kitapevi, 2017), 58.

¹³¹ Rona Serozan, *Eşya Hukuku* (İstanbul: Filiz Kitapevi, 2014), 72-73.

¹³² Zeydan, *Şer'îati'l-İslâmiyye*, 415.

¹³³ Ellia Pikri, “Is Cryptocurrency Haram? The Chairmain Of BNM's Shariah Advisory Council Says No” (Erişim 24 Mayıs 2023).

¹³⁴ Pekdemir, “İslâmi Finasta Risk Unsuruna Yaklaşımlar (Eleştirel Bir Analiz)”, 54.

Fıkhî açıdan isabetli bir neticeye varmak için her bir kripto para özelinde konunun değerlendirilmesi gerekir. Bu kapsamda garar ya da bilinmezlik faktörünün varlığı da her bir para türünde farklılık taşıyacağı¹³⁵ gibi bir paranın riskler barındırması, onu herhangi bir şer'î/hukukî dayanağı olmadan zekât mükellefiyeti kapsamı dışında bırakılmasının doğru bir yaklaşım olmadığı düşünülmektedir.

Sonuç

Kripto paraların İslâm iktisadındaki yeri ve zekâtına yönelik bu çalışmada ulaşılan sonuçlar şu şekilde ifade edilebilir:

1. Kripto para birimleri giderek artan bir popülerlik kazanmış, bu da daha fazla insanın işleyişlerini öğrenmesine yol açmıştır. Teknolojinin finans sektöründeki gelişimi, ekonomik yaşamdaki mübadele araçlarını da değiştirmiştir. Bu aynı zamanda para kavramına ilişkin tartışmaların da değişmesine yol açmış, paranın işlevi ve doğasına ilişkin farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Bilgisayar ve internet teknolojisindeki hızlı ilerlemelerle birlikte, klasik anlamda somut olarak ifade edilen para, yerini uluslararası tedavül kabiliyeti olan ve sanal cüzdanlarda kriptografik olarak saklanabilen bir formata bırakmaya başladığı sonucuna varılmıştır.

2. Kur'an'da zekâta tabi mallardan bahsedilmesine rağmen, bunların miktarıyla ilgili net bir açıklama bulunmamaktadır. Hadislerdeyse bu yükümlülüklerin miktar ve sınırı açıkça belirtilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) dönemindeki mübadele araçları olan gümüş ve altının oranıyla ilgili sabit bir vezin ölçüsü bulunsa bile, bunlarda kur farklılıkları bulunduğu tespit edilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.), dinar ve dirhemlerin alt sınırını, hayvanlardaysa sayısına bağlı olarak değişkenlik gösteren oranlarda nisâbları ayrıca belirlemiştir. Böylece zekâta tabi malların nisâbları, oransal bakımından birbirlerinden farklılık arz etmektedir. Diğer yandan altının, gümüşün küçükbaş veya büyükbaş hayvanların nisâblarının eşit olmasına rağmen, zamanın iktisâdi şartlarına göre zekâta tabi değerler/varlıklar açısından ara nisâbları da değişiklik arz ettiği görülmüştür.

¹³⁵ Yazıcı, "Kripto Paralarla İlgili Fetvalar ve Fıkhi Hükmü", 261.

3. Kripto paraların her geçen gün uluslararası ticarete işlem hacmini artırmasıyla, İslâm âlimleri kripto varlıkların zekâtını hesaplama ve ödeme konusunda farklı görüşlere sahip olduğu görülmüştür. Bazı İslâm alimleri, kripto paraların geleneksel anlamda fiziki bir değeri olmadığını, kumara benzediğini, aldatma içerdiğini ve kara para aklamada kullanıldığını öne sürerek, bu paraların İslâm hukukunun prensiplerine uymadığını, dolayısıyla zekâta konu teşkil etmeyeceklerini savunmuşlardır. Diğer İslâm alimlerinden bazıları ise kripto paraların, geleneksel finansal sistemlerden farklı olarak somut bir varlığı bulunmadan, dijital bir varlık sınıfında olduğunu kabul ederek, bu paraların zekâtının verilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.

4. Kripto paraların değeri, tıpkı emtia veya diğer para birimlerindeki gibi tedavüldeki arz ve talep ilişkisine göre belirlenmektedir. Belli bir merkezîyetinin olmaması, yatırımcıların/mudilerin haklarının korunamaması ve her ne kadar dava edilebilse de genellikle hak kayıplarıyla sonuçlanması, kripto paralara olan güveni azaltmaktadır. Buna rağmen eğer ki bir Müslüman, kripto paraya yatırım yapmışsa, bu paraların zekâtını da vermesi gerekir. Zira bu paralar da diğer mal varlıkları veya paralar gibi ekonomik hayatta belirli bir değer ifade edebilmekte ya da tedavülde işlem görebilmektedir.

5. Çalışmada, kripto paraların kullanımının meşru olmadığını belirten görüşleri tamamen görmezden gelmenin doğru bir yaklaşım olmadığı gibi kripto varlıkları da zekât dışı tutmanın sakıncaları göz ardı edilmemelidir. Bu nedenle kripto paraların kendi cinsinden veya diğer para cinsleriyle birlikte nisâba ulaşmaları halinde zekâtlarının verilmesi gerektiği yönündeki görüşlerin, İslâm hukukunun zekâtla elde etmek isteği gayeye daha uygun olduğu düşünülmektedir. Kripto paraların piyasadaki aşırı esnek yapısı ve ekonomik istikrar açısından endişe verici riziko barındırması bir yana bırakılırsa, ister tedavül isterse yatırım amacıyla kullanılmış olsun, kripto varlıklar tek başına veya altın, gümüş ya da diğer yabancı devlet denetimindeki para cinsleriyle birlikte 20 miskal altına/200 dirhem gümüşe karşılık gelecek bir nisâba ulaşması, üzerlerinden bir hicrî takvim yılı geçmesi ve diğer şer'î şartların sağlanmış olması koşuluyla, bu paraların bizzat kendi cinsinden veya tedavüldeki

diğer para cinslerine tekabül eden karşılığını, şartları tutan kişilere, yüzde 2,5 oranında zekâtının verilmesi gerektiği sonucuna ulaşmıştır.

Kaynakça

- Adam, Mufti Faraz. "Bitcoin: Shariah Compliant". Erişim 4 Kasım 2024. <https://afinanceorg.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/08/research-paper-on-bitcoin-mufti-faraz-adam.pdf>
- Adam, Mufti Faraz. "Shariah Controls on Crypto Market Manipulation". Erişim 20 Mayıs 2023. <https://amanahadvisors.com/shariah-controls-on-crypto-market-manipulation/>
- Allâm, Şevkî İbrahim. "Bitcoin ve Ticareti". Erişim 12 Ocak 2024. <https://www.dar-alifta.org/ar/fatawa/14139/%D8%AA%D8%AF%D8>
- Akîl, Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhab. "el-Ahkâmü'l-Fikhiyyetü'l-Muteallika bi'l-Amelâti'l-Elektruniyye". Erişim 15 Nisan 2023. <https://iefpedia.com/arab/wp-content/uploads/2018/01/Bitcoin4.pdf>
- Akgündüz, Ahmet. "Para Çeşitleri ve Gelecek Yüzyılda Paranın Yeri". Erişim 26 Mayıs 2023. <http://www.muhasibetr.com/yazarlarimiz/ahmet/039/>
- Akyıldız, Ali. "Para". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/163-166. İstanbul: TDV
- Yayınları, 2007. <https://islamansiklopedisi.org.tr/para>
- Al-Quradaghi, Ali. "Bitcoin". Erişim 20 Mart 2023. <https://iefpedia.com/arab/wp-content/uploads/2018/05/Bitcoin-ali.quradaghi.pdf>
- Alkış, Alpaslan. "İslâm Hukuku Açısından Bitcoin ve Kripto Para". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2018), 69-90. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/611153>
- Alpago, Hasan. "Bitcoin'den Selfcoin'e Kripto Para". *Uluslararası Bilimsel Araştırma Dergisi* 3/2 (2018), 411-428. <https://doi.org/10.21733/ibad.419462>

- Âşûr, Muhammed Tahir. *İslâm Hukuk Felsefesi*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Aybakan, Bilal. "Mebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/212-214. Ankara: TDV Yayınları, 2003. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mebi>
- Aybakan, Bilal. "Nakit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/324 – 326. İstanbul: TDV Yayınları, 2006. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nakit>
- Bardakoğlu, Ali. "İstishâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/376-381. İstanbul: TDV Yayınları, 2001. <https://islamansiklopedisi.org.tr/istishab>
- BDDK, Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu. "25/11/2013 tarih ve 2013/32 sayılı Karar". Erişim 06 Kasım 2024. <https://www.bddk.org.tr/Duyuru/EkGetir/510?ekId=530>
- BDDK, Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu. "Bitcoin Hakkında Basın Açıklaması". Erişim 17 Şubat 2023. <https://www.bddk.org.tr/Duyuru/Detay/510>
- Bilgili, İsmail. "İslâm Hukukunda Ma'dum'un Satışı". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 211-238. http://ktp.isam.org.tr/pdfdrq/D02533/2006_8/2006_8_BILGILII.pdf
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1970.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslâm İlmihâli*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi u's-şâhîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Candan, Abdurrahman - Yaşlak, Halil İbrahim. "İslâm Hukukunda Para Kavramına ve Paranın Yeri". ed. Cem Korkut. *İslâm İktisadında Para Bakırdan Dijitale*. Ankara: TDV Yayınları: 2020, 257-292.

- Çelikdemir, Neşe Çoban - Çetin, Abdurrahman. "Altın Bankacılığı ve Altın İşlemlerin Muhasebeleştirilmesi". *Afyon Kocatepe Üniversitesi İİBF Dergisi* 17/2 (2015), 11-32. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/224031>
- Çetin, Abdurrahman. "İslâmi Esaslara Uygun Kripto Para Önerisi: İslâmi Coin (ISCOIN)". *Finansal Araştırmalar ve Çalışmalar Dergisi* 12/22 (2020), 63-89. <https://doi.org/10.14784/marufacd.688429>
- Çetinkaya, Şahin. "Kripto Paraların Gelişimi ve Para Piyasalarındaki Yerinin Swot Analizi İncelenmesi". *Uluslararası Ekonomi ve Siyaset Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 2/5 (2018), 11-21. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/619560>
- Dalgın, Nihat. "Zekât Hükümleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (Ağustos 2004), 43-72. <https://doi.org/10.17120/omuifd.64567>
- DİB. "Kripto paraların kullanımının Dinî hükmü nedir?" *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı*. Erişim 12 Ocak 2024. <https://kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/1375/kripto-paralarin-kullaniminin-din-hukmu-nedir>
- Doğan, Hasan. "İslâm Hukuku Açısından Kripto Paralar ve Blockchain Şifreleme Teknolojisi". *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 26/2 (2018), 225-253. <https://doi.org/10.15337/suhfd.428561>
- Donanimhaber. "Sadaka ve Zekâta Kripto Para Dönemi Başlıyor". Erişim 24 Mayıs 2023. <https://www.donanimhaber.com/Sadaka-ve-zekta-kripto-para-donemi-basliyor--999822>
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle İslâm İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1998.
- Döndüren, Hamdi. "İslâm'da Para-Kredi Faiz ve Enflasyon İlişkileri". *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 3 (1987), 56-70. https://isamveri.org/pdfdr/D00064/1987_3/1987_3_DONDURENH.pdf
- Ege, Börteçin. "Sanal Dünyanın Gerçek Parası: Bitcoin". *Bilim ve Teknik* (Kasım 2013), 22-26.

- Eğri, Taha - Orhan Zeyneb Hafsa (ed.), *İslam İktisadında Para*, (İstanbul: İktisat Yayınları, 2020), 14; Cem Korkut, "İslâm Hukukunda Para Kavramına ve Paranın Yeri", ed. Cem Korkut, *İslâm İktisadında Para Bakırdan Dijitale* (Ankara: TDV Yayınları: 2020), 16.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Ergin, Feridun. *Para Siyaseti*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, 1969.
- Erkal, Mehmet. "Madeni Para, Banknot ve Kâğıt Para Mübadelesinde Faiz", *Para, Faiz ve İslam*. 161-182. İstanbul: İslâmi İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1987.
- Erkal, Mehmet. "İslâm'ın İlk Devirlerinde Para ve Zekât Nisâbının Hesaplanması". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1985), 78-101.
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/162500>
- Erkal, Mehmet. "Zekât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/197-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2013. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zekat>
- Erturhan, Sabri. "Zekât ve Kurbanda Kıymet Ödemesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2006). <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/574896>
- Gözübenli, Beşir. "Para Kavramına İslâmi Yaklaşım Üzerine Bazı Düşünceler". *Para, Faiz ve İslâm*. ed. Sabri Orman. 69-78. İstanbul: İslâmi İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1987.
- Gültekin, Yaşar - Bulut, Yetkin. "Bitcoin Ekonomisi: Bitcoin Eko-Sisteminden Doğan Yeni Sektörler ve Analizi". *Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/3 (2016), 82-92.
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/978004>
- Güney, Necmeddin. "İslâm Hukukunda Para Kavramına Genel Bir Bakış". *İslâmi Finans ve Finansal Teknolojiler, (Fintech), Blokzincir-Akıllı Sözleşmeler-Kripto Paralar*. ed. Murat Şimşek - Mahmut Samar. 9-19. Konya: NEÜ Yayınları, 2020.

- Hacak, Hasan. "Mal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/461-465. Ankara: TDV
- Yayınları, 2003. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mal>
- Haddad, Haitham bin Jawad. "Şifrelenmiş Elektronik Para Birimi Bitcoin". Erişim 28 Mayıs 2023. <https://dorar.net/article/1982>
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr 'ala Dürri'l-muhtâr şerhü Tenviri'l-ebşâr*. 6 Cilt. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 2. Basım, 1966.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn, Fethu'l-kadîr, (Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa, 1970), 2/153.
- İbn Kudâme, Muvaffaküddin. *el-Muğnî*. 15 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1997.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl. *Lisanü'l-Arab*. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-maarif, t.y.
- el-Mergînânî, Burhâneddin. *el-Hidaye*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi 't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- el-Kâsânî, Alâüddîn. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi*. 7 Cilt. Mısır: el-Matbaatu'l-İlmiyye, 1989.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktsid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004.
- Islamway. "İslâm Ekonomi Formunun Bitcoin Yasallığına İlişkin Açıklaması". Erişim 02 Mayıs 2023. <https://ar.İslamway.net/book/295866>
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd. *Kitâbü'l-Emvâl*. thk. Muhammed Ammare. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1989.
- Kahveci, Nuri - Bilginer, Yahya. "Çağdaş İslâm Hukukçularının Kripto Paraların Meşruiyetine Dair Görüşlerinin Analizi". *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2021), 257-285. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.894874>
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: Nesil Yayınları, 1986.
- Karaman, Hayreddin. *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Karaman, Hayreddin. *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

- Karaman, Hayreddin. "Sanal Para (Bitcoin, Bitpara)". Erişim 20 Mayıs 2023. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/sanal-para-bitcoin-bitpara-2041314>
- Kaya, Süleyman. "Kripto Para Birimleri ve Fıkhi Açıdan Değerlendirilmesi". İSEFAM (2018). Erişim 20 Mayıs 2023. <https://isefam.sakarya.edu.tr/wp-content/uploads/2022/10/Kripto-Para-Birimleri-ve-fikhi-Acidan-Değerlendirilmesi.pdf>
- Kur'an Kerim Meâli*. çev. Hayreddin Karaman. Ankara: TDV Yayınları, 8.Baskı, 2003.
- Koca, Ferhat. "Mefsedet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/356-358. Ankara: TDV Yayınları, 2003. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mefsedet>
- Komasyon. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, 1308.
- Komasyon. *el-Fetâvâyi'l-Hindiyye*. 5 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l İlmiyye, 2000.
- Komasyon. "İslâm Ekonomi Formu'nun Bitcoin'in Yasallığına İlişkin Açıklama". Erişim 17 Nisan 2024. <https://ar.islamway.net/book/29586>
- Korkut, Cem. "İslâm Hukukunda Para Kavramına ve Paranın Yeri", ed. Cem Korkut, *İslâm İktisadında Para Bakırdan Dijitale*. Ankara: TDV Yayınları: 2020, 1-28.
- NEÜ, Necmettin Erbakan Üniversitesi. "Helal Finans Açısından Kripto Paralar Çalıştayı Sonuç ve Değerlendirme Raporu". Erişim 21 Mayıs 2023. <https://www.erbakan.edu.tr/ilahiyat/haber/4483>
- Mevsilî, Ebü'l-Fadl Abdullah b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.
- Mahomed, Ziyaad. (2018, 9 6). Islamic Finance: Is cryptocurrency halal? TheEdge. Erişim 17 Nisan 2024. <https://theedgemalaysia.com/article/islamic-finance-cryptocurrency-halal>
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. thk: M. Fuad Abdu'l-bâkî. Beyrut: Dâr-u İhyâ-i Tûrâsi'l-Arabî, ts.
- Oğuzman, M. Kemal. *Eşya Hukuku*. İstanbul: Filiz Kitapevi, 2017.

- Organ, İbrahim – Gölçek, Ali Gökhan. “Anayasa’da Bulunan Kişi Hak ve Ödevlerinin Sınırlandırılması: Vergi Hukuku Açısından Bir Değerlendirme”. *Ömer Halisdemir Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 10/3 (2017), 117-129. <https://doi.org/10.25287/ohuiibf.305329>
- Orman, Sabri. “Modern İktisat Literatüründe Para Kredi ve Faiz”. İstanbul: İslâmi İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1992.
- Ödeme ve Menkul Kıymet Mutabakat Sistemleri, Ödeme Hizmetleri ve Elektronik Para Kuruluşları Hakkında Kanun. *Resmi Gazete* 28690 (27 Haziran 2013). Erişim 06 Kasım 2024. [1.5.6493.pdf](https://www.resmigazete.gov.tr/yayin/2013/06/27/20130627-156493.pdf)
- Özen, Şükrü. “İstislâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/383-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2001. <https://islamansiklopedisi.org.tr/istislah>
- Özkul, Fatma Ulucan – Baş, Ece. “Dijital Çağın Teknolojisi Blokzincir ve Kripto Paralar: Ulusal Mevzuat ve Uluslararası Standartlar Çerçevesinde Mali Yönden Değerlendirme”. *Muhasebe ve Denetime Bakış* 60 (2020), 57-74.
- Pekdemir, Şevket. “İslâmi Finansta Risk Unsuruna Yaklaşımlar (Eleştirel Bir Analiz)”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 41 (Haziran 2023), 49-74. <https://doi.org/10.59777/ihad.1189823>
- Pikri, Ellia. “Is Cryptocurrency Haram? The Chairmain Of BNM’s Shariah Advisory Council Says No”. Erişim 24 Mayıs 2023. <https://vulcanpost.com/632153/haram-cryptocurrency-syariah-advisory-council/>
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvene*. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994.
- Senhûrî, Abdurrezâk Ahmed. *Mesâdirü’l-Hak fi’l-Fıkhî’l-İslâmi*. Beyrut: Menşuratü’l-Halebiyyi’l-Hukukiyye Yayınevi, 1998.
- Serahsî, Şemsü’l-eimme. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Marife, ts.
- Serozan, Rona. *Eşya Hukuku*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 2014.

- Singil, Serhan. "Stellar İlk Şeriat Sertifikalı Blockchain Oldu". Erişim 24 Mayıs 2023. <https://kriptoparahaber.com/stellar-ilk-seriat-sertifikali-blockchain-oldu.html>
- SPK, Sermaye Piyasası Kanunu. *Resmi Gazete* 32590 (2 Temmuz 2024), Erişim 9 Ekim 2024. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2024/07/20240702-1.htm>
- Şahin, Nurten Zeliha. "İslâm Hukuku'nda Paranın Devlet Otoritesi ile Bağlantısı -Metalden Dijitale Bir Değerlendirme-". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (Aralık 2022), 53-71.
- Tabakoğlu, Ahmet. "İslâm'da Para Politikası Hakkında Bir Deneme". *Para, Faiz ve İslâm*. İstanbul: İلمي Neşriyat, 1987.
- TCMB, "Kağıt Paranın Tarihi". Erişim 13 Mayıs 2023. https://tcmb.gov.tr/wps/wcm/connect/aa685ce4-d466-4f21-a4f1-17e55f0b9df1/TCMB_ORTAOKUL_K%C4%B0TAP%C3%87IK_DijitalSpr.pdf?MOD=AJPERES
- TDK, Güncel Türkçe Sözlük. "Para". Erişim 17 Mart 2023. <https://sozluk.gov.tr/>
- Topaloğlu, Buse. "Kripto Paraların Devlet Otoriteleriyle Entegrasyonu". *Düşünce ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (Haziran 2021), 244-258. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1765509>
- Turan, Melih. "Diyanet, Kripto Paralar ve Fırsatlar". Erişim 22 Mayıs 2023. <http://İslâmikTisadi.net/index.php/2017/12/05/diyanet-kriptoparalar-firsatlar/>
- Uslu, Rıfat. "İslâm Hukukunda Para Birimleri". *Journal of İslâmic Research* 25/1 (2014), 28-38.
- Yahyâ, İbrahîm b. Ahmed b. Muhammed. "Sanal Paralar Bitcoin Örneği", Yüksek Güncel Fıkıh Araştırmaları Merkezi. Erişim 18 Nisan 2024. <http://www.kantakji.com/222895/ibrahim>
- Yazıcı, Abdurrahman. "Kripto Paralarla İlgili Fetvalar ve Fıkhi Hükümü". *İslâmi Finans ve Finansal Teknolojiler (Fintech), Blokzincir-Akıllı Sözleşmeler-Kripto Paralar*. ed. Murat Şimşek - Mahmut Samar. 98-133. Konya: NEÜ Yayınları, 2020.

- Yıldız, Seracettin. “İslâm Hukuku Açısından Kripto Paraların Fikhi Hükümü ile İlgili Tartışmalar”. *İslâmi Finans ve Finansal Teknolojiler (Fintech), Blokzincir-Akıllı Sözleşmeler-Kripto Paralar*. ed. Murat Şimşek - Mahmut Samar. 247-264. Konya: NEÜ Yayınları, 2020.
- Yusuf el-Karadâvî. *Fıkhü’z-zekât*. 2 Cilt. Beyrut: y.y., 1980.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Mufassal fî Ahkamü’l-Mer’e ve’l-Beyti’l-Müslim fi’ş-Şerîati’l-İslâmiyye*. 9 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1993.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fikhü’l-İslâmi ve Edilletühü*. 10 Cilt. Şam: Dârü’l-Fıkr, 4. Basım, ts.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2024, 24: 338-367

المراجعات المبكرة للجامع الصحيح للبخاري: التزمذي ومصطلحه "حسن صحيح" أمودجا

Mohamad Anas SARMINI

Doç. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Hadis Anabilim Dalı

Associate Professor, İstanbul 29 May University, Faculty of Theology,

Department of Hadith

İstanbul / Turkey

asarmini@29mayis.edu.tr

orcid.org/0000-0002-6396-374

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 7 Eylül / September 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 27 Kasım / November 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 24 **Sayfa /Page:** 338-367.

Atıf / Cite as: Sarmini, Mohamad Anas. "المراجعات المبكرة للجامع الصحيح للبخاري: التزمذي" / Sahîh-i Buhârî Üzerine Erken Dönem İncelemeler: Tirmizî ve Onun "Hasen Sahih" Terimi Üzerine Bir Değerlendirme [Early Reviews Of Şahîh al-Bukhârî: Tirmidî and His Term "Ḥasan Şahîh" As A Model]. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 24 (December 2024): 338-367.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1545147>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Early Reviews Of *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*: Tirmidī and His Term "Ḥasan Ṣaḥīḥ" As A Model

Abstract

The study claims that the status of *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* came gradually after a long review of the integrity (*ʿadālah*) of its narrators and the authenticity (*ṣiḥḥah*) of its narrations. It claims that al-Tirmidhi, in his *Jāmiʿ*, represents one of the early reviews of the rulings of his teacher al-Bukhari. This is evident in his inclusion of numerous *ṣaḥīḥ al-Bukhari* narrations in his *Jāmiʿ*, yet he assessed them with rulings other than authenticity (*Ṣaḥīḥ*). The study chose as its field the ḥadīths that al-Tirmidī ruled to be authentic and were among those that al-Bukhārī narrated. It first investigated the implications of this term and concluded that it indicates a rank that is at the lowest level of authenticity, which is less than absolute authenticity. It showed that this is due to an influential difference that occurred in the chain of transmission of the ḥadīth or its text. The study took this term as an introduction to understanding the reasons for al-Tirmidī's descent of those ḥadīths from the rank of authenticity, and then compared the chain of transmission of al-Tirmidī and al-Bukhārī to ensure that the aforementioned defect is present in both of them and is not specific to the chain of transmission of al-Tirmidī. It also took the chapters of *ṭahārah* in *el-Cāmiʿ* as examples to track these hadiths. The study concluded by proving that al-Tirmidī was an independent critical hadith scholar in his choices, and that he subjected several *ṣaḥīḥ* ḥadīths to review, and stated his opinion in them with complete honesty and accuracy. The study did not focus on comparing the choices of al-Bukhārī and al-Tirmidī, but rather focused on proving that review, and that *al-Bukhārī*'s status has been proven objectively and with the passage of time and study.

Keywords: Hadīth, Hadith scholars' methods, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *jāmiʿ* al-Tirmidī, ḥasan ṣaḥīḥ.

Sahîh-i Buhârî Üzerine Erken Dönem İncelemeler: Tirmizî ve Onun "Hasen Sahih" Terimi Üzerine Bir Değerlendirme

Öz

Bu çalışma, *Sahîh-i Buhârî*'nin hadis ilmindeki yüksek konumunun, ravilerinin *ʿadālah* (adil olma) ve rivayetlerinin *ṣiḥḥah* (doğruluk) bağlamında uzun bir süreçte oluştuğunu ve Tirmizî'nin *el-Cāmiʿ* adlı eserindeki hadis tenkidinde

bağımsız bir yaklaşım sergileyerek erken dönem hadis eleştirisi literatüründe nasıl öncü bir rol üstlendiğini incelemektedir. Buhârî'nin rivayet ettiği ve Tirmizî'nin sahih hasen hükmünü verdiği hadisleri inceleyen bu çalışmada, ilk olarak bu terimin delaletleri araştırılmış, mutlak sahihten daha alt mertebede yer alan sahihlik derecesini ifade ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu durumun, hadisin isnadında veya metninde meydana gelen bir sebepten ötürü olduğu belirtilmiştir. Makalede bu terim, Tirmizî'nin mezkûr hadisleri sahihin daha alt derecesine düşürmesinin sebepleri üzerinden bir giriş mahiyetinde ele alınmaktadır. Bu sebeple Tirmizî ve Buhârî'nin isnadları arasında karşılaştırma yapılmakta, mezkûr illetin her ikisinde de mevcut olduğu ve bu illetin Tirmizî'nin isnadına özgü olmadığı ortaya konmaktadır. Ayrıca, ilgili hadislerin izini sürmek için Tirmizî'nin *el-Câmi'* adlı eserindeki taharet bölümleri, örneklem olarak seçilmiştir. Sonuç olarak bu çalışma öne sürdüğü iddiaları ispat edip, Tirmizî'nin kendi tercihleriyle birlikte müstakil, münekkit bir muhaddis olduğunu ve Sahîh-i Buhârî'nin birkaç hadisini incelemeye tabi tutup bu hadisler için görüşünü tam bir dürüstlük ve incelikte beyan ettiğini kanıtlamaya çalışmıştır. Bununla birlikte bu çalışma, Buhârî ve Tirmizî'nin tercihlerini karşılaştırmaya odaklanmamış, bunun yerine bu incelemeyi kanıtlamaya ve uzun bir zaman ve çalışma neticesinde Buhârî'nin konumunun objektif olarak belirlenmesini hedeflemiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Muhaddislerin Yöntemleri, Sahîh-i Buhârî, Câmi' u't-Tirmizî, Hasen-Sahih.

المراجعات المبكرة للجامع الصحيح للبخاري: الترمذي ومصطلحه "حسن صحيح" أمودجا

الملخص

تدعي الدراسة بأن منزلة صحيح البخاري جاءت تدريجياً بعد طول مراجعة لعدالة رواياته وصحة مروياته، وتدعي بأن الترمذي في جامعه قد مثل إحدى المراجعات المبكرة لأحكام شيخه البخاري، وذلك باعتباره أخرج الكثير من أحاديث الصحيح في جامعه ثم حكم عليها بغير الصحة. اختارت الدراسة ميداناً لها الأحاديث التي حكم عليها الترمذي بحسن صحيح وكانت مما أخرجه البخاري، فبحثت أولاً في دلالات هذا المصطلح وذهبت إلى أنه يدل على رتبة تقع في أدنى مراتب الصحيح وهو دون الصحيح المطلق، وبيّنت أن مرد ذلك هو إلى اختلاف مؤثر طراً في إسناد الحديث أو متنه. اتخذت الدراسة من هذا الاصطلاح مدخلاً لفهم أسباب نزول الترمذي بتلك الأحاديث عن رتبة الصحة، ومن ثمّ قارنت بين إسناد الترمذي وإسناد البخاري للتأكد من كون العلة المذكورة قائمة فيهما وليست مختصة بإسناد الترمذي. كما أنها اتخذت من أبواب الطهارة في جمع الترمذي ميداناً لتطبيقاً لتتبع هذه الأحاديث. وأثبتت الدراسة أن الترمذي كان محدثاً ناقداً مستقلاً باختياراته، وأنه أخضع عدداً من أحاديث الصحيح للمراجعة، وبيّن فيها رأيه بكل صدق ودقة، ولم تُعن الدراسة بالموازنة اختبار البخاري والترمذي وإنما عُنيت بإثبات تلك المراجعة، وبأن منزلة البخاري قد ثبتت موضوعياً ومع طول الزمن والمدارسة.

الكلمات المفتاحية: الحديث النبوي، مناهج المحدثين، صحيح البخاري، جامع الترمذي، حسن صحيح.

المقدمة

تنطلق الدراسة من مقولة "إن البخاري لم تتحقق لصحيحه المنزلة والرتبة العليا إلا بعد مراجعات نقدية ومحافظات علمية طبقها عليه عدد من مشايخه وأقرانه وتلامذته ومن جاء بعدهم، وأنها أخذت وقتا ليس بالقليل إلى أن أقرَّ له كبار أهل التخصص ونقادهم بعلو الكعب ورفعة المنزلة في الأحكام النقدية وعلل الحديث، واستقر اتفاقهم على صحة أحاديث جامعه الصحيح؛ خلافا لمن يدعي بأن منزلة كتابه قد استقرت كما هو عليه الأمر الآن منذ اللحظة الأولى، وعليه فإن الادعاء البحثي لهذه الدراسة هو أن منزلة صحيح البخاري قد أنيطت به بالمحاqqة العلمية وبطول المدارس والتتبع، ولا علاقة لها بالقداسة ولا بالسياسة.

وفي سياق التثبت من هذا الادعاء فإن الدراسة تفترض بأنَّ صنيع الترمذي في سننه كان أول مراجعة لأحكام البخاري من طبقة تلامذته، وذلك بعد المراجعة التي قام بها من كانوا في طبقتهم أمثال أحمد ويحيى وابن المديني. ^١ ولا شك أن الترمذي كان يهتم بنقل آراء البخاري في أحاديث ورواة معينين، ثم إننا نجد يلتزم أحيانا قول شيخه ويخالفه في أحيان أخرى بالتصريح أو العمل فحسب كما هو معلوم لدى المتخصصين.

إلا أن هذه الدراسة ستضيف إلى ما سبق ادعاءً آخر تفصيله فيما يأتي:

• التزم الترمذي في جامعه الحكم على معظم أحاديث كتابه، وكان من أكثر أحكامه شيوعا في الكتاب قوله "حسن صحيح"، فإنها بلغت ١٦٤١ حديثا.

• وبالتتبع فإننا نجد أن ما يقرب من نصف الأحاديث التي وصفها بـ "حسن صحيح" قد خرَّجها البخاري بالإسناد نفسه إلى المدار أو إلى الصحابي. وقد بلغت ٨١٤ حديثا، أي بما يعادل ٤٩.٥% من تلك الأحاديث.

• وقد اختلف المحدثون المتقدمون والباحثون المعاصرون في فهم دلالة هذا الحكم "حسن صحيح" بما يمكن إجماله في مفهومين واسعين هما الآتيين: هو حكم على الحديث بأنه من أعلى درجات الصحيح، أو أنه حكم على الحديث بأنه من أدنى درجات الصحيح. وبعبارة أخرى بأنه إما واقع فوق الصحيح رتبةً وإما أنه واقع بين الصحيح والحسن درجةً.

ولو أننا أعملنا الاحتمال الثاني -وأقمنا الأدلة على صحته ورجحانه- فسيكون عندئذ قول الترمذي في كتابه "حسن صحيح" هو من أهم المراجعات المبكرة لأحكام البخاري في صحيحه، نظرا لهذا الكم الكبير من المشترك في عدد

^١ قال الحافظ ابن حجر: «لما ألف البخاري كتاب الصحيح عرضه على أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وعلي ابن المديني وغيرهم، فاستحسنوه وشهدوا له بالصحة، إلا في أربعة أحاديث، قال العقيلي: والقول فيها قول البخاري، وهي صحيحة». ابن حجر العسقلاني، هدي الساري، تحقيق محب الدين الخطيب (مصر: المكتبة السلفية، ١٣٨٠هـ)، ٧.

الأحاديث. وهذا يقطع النظر عن الترجيح في الحكم على الحديث بين قول البخاري والترمذي، فالمراد هو الثبوت من تلك الادعاءات وصولاً إلى القول بأنها واحدة من أهم المراجعات المبكرة لأحكام البخاري.

يمكن لنا صياغة أسئلة الدراسة بالسؤال المركزي الآتي: هل ثبتت منزلة البخاري بالمراجعات العلمية وبالتتبع والنقد الموضوعي؟ ويتفرع عن هذا السؤال بعض الأسئلة الجزئية: هل كان الترمذي محدثاً ناقداً مستقلاً قام بمراجعة أحكام البخاري؟ فيصح عندئذ وصف أحكامه بأنها أول مراجعة مبكرة للجامع الصحيح، وأن عمله في الجامع ليس مجرد مستخرج على صحيح البخاري. وهل قول الترمذي "حسن صحيح" يدل على مرتبة بين الصحة والحسن، وأنها دون مرتبة "الصحة"؟ لا يخفى أن الوصول إلى أجوبة هذه الأسئلة يستدعي منهجية قائمة على الاستقراء فالوصف فالتحليل بما يتضمنه من استنباط ونقد وموازنة.

أما عن الدراسات العلمية السابقة التي ناقشت هذا الموضوع، فسأكتفي بالدراسات التي ركزت على الترمذي باعتباره معيار صحة الادعاء المركزي للدراسة، فلو صح ما قلناه عنه فيصبح ادعائنا الرئيس، وإلا فإن الأمر يستدعي أدلة أخرى ودراسات تلج إلى الموضوع من مداخل مختلفة.

فأما الدراسة الأقرب إلى دراستي فهي دراسة الدكتور إيهاب طالب النشئة، الأحاديث التي حسنها الترمذي وهي في الصحيحين أو أحدهما، دراسة نقدية تطبيقية، وهي رسالة دكتوراه مقدمة لجامعة العلوم الإسلامية العالمية، عمان، ٢٠١٦م. وتوقف فيها الباحث عند الأحاديث التي حكم عليها الترمذي بحسن أو حسن غريب، وكانت في الصحيحين أو أحدهما، وقارن أسانيدها وبجث في أسباب نزول الترمذي في الحكم على تلك الأحاديث من الصحة إلى الحسن أو الحسن مع الغرابة. وبالتركيز على ما يتصل بدراستنا هنا وهو الموازنة بين أحكام البخاري والترمذي، فنجد أن مجموع الأحاديث التي درسها بين الترمذي والبخاري في سياق الحسن ٢٩ حديثاً، وفي سياق الحسن الغريب ٢٦ حديثاً، بما يساوي ٥٥ حديثاً. وخلص الباحث إلى أن الترمذي قصد بمهذين المصطلحين إعلال الأحاديث الموصوفة بذلك، إلا أن الإعلال متعلق بإسناد الترمذي ولعله واقع تحت المدار فلا يؤثر في إسناد البخاري، وبعضها واقع فوق المدار فهو مؤثر في الإسناد، وهنا يتجلى الفرق بين الإمامين. وهي عند الباحث تأتي في نوعين إما في أحاديث قصد البخاري تصحيحها، وإما في أحاديث جاءت في سياق المتابعات أو الشواهد ولم يقصد البخاري تصحيحها فيكون متفقاً على إعلالها مع الترمذي. فأما النوع الأول فأعاده الباحث إلى اختلاف الآراء بين الإمامين ورجح فيها رأي البخاري على الترمذي. والبحث يثبت استقلال الترمذي في أحكامه النقدية، ومخالفته للإمام البخاري ومسلم في بعض الاختيارات.

ويعقبها كتاب الشيخ عبد الله السعد، المدخل إلى جامع الترمذي، وهو دراسة تحليلية إحصائية موسعة في منهج الترمذي ومصطلحاته ومرايمه وآرائه في الإعلال والجرح والتعديل والحكم على الأحاديث، وأما الذي يتصل بدراستنا منها فهي المواضع التي توقف فيها الشيخ عند مصطلحات الترمذي وتوسع في أمثلتها وموازنتها بالصحاح وكتب السنة عموماً.

ولا تخفى أهمية دراسة الدكتور يوسف الدخيل المعنونة بسؤالات الترمذي للبخاري حول أحاديث في جامع الترمذي، وهي رسالة ماجستير نوقشت عام ١٤٠٠ في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، وقف فيها الباحث عند ٣٣ سؤالاً من أسئلة الترمذي للبخاري، فخرّج أحاديثها وبحث في أسباب الاستشكال أولاً، ثم في تحليل جواب البخاري وموقف الترمذي منه ثانياً، ثم في الموازنة بين الموقفين خصوصاً إن خالف الترمذي البخاريّ ثالثاً.

وأما عن دراسة الدكتور عدا ب محمود الحمش المعنونة بالإمام الترمذي ومنهجه في كتابه الجامع: دراسة نقدية تطبيقية، فهي من أشد الدراسات المذكورة فائدة في دراستي لما بذله صاحبها من جهد معمق في إحصاء أحكام الترمذي في الأحاديث والرجال، وفهرستها في جداول نافلة مع تخرّجها ومقارنتها بالصحيحين، بالإضافة إلى فوائد أخرى كثيرة. ولا شك أن دراسة فضيلة أستاذنا الدكتور نور الدين عتر الموسومة بالإمام الترمذي والموازنة بين جامعه والصحيحين: والتي درس فيها طريقة الترمذي في التخرّج ومنزلته في الحكم على الأحاديث، ومنهجه الفقهي، وأنواع الحديث فيه، وكان بين آراء ابن الصلاح وابن حجر في تفسير الاصطلاحات المركبة.

كذلك فإن دراسة خالد منصور الدريس: الحديث الحسن لذاته ولغيره دراسة استقرائية نقدية، لهي دراسة نافعة وتأسيسية في هذا المجال البحثي، وجميع ما سبق إنما هي دراسات نافعة مهمة في بابها، وسأكتفي في مواضع كثيرة بالإحالة إليها بغية التركيز على الجديد فحسب وعدم تكرار الجهود في المواضيع ذاتها.^٢

١. أهمية الترمذي في سياق فهم التلقي المبكر للبخاري

الحديث في تلمذة الترمذي على البخاري وإجلاله له وعودته إليها فيما أشكال عليه من مسائل حديثة في الرجال والعلل، كذلك استفادته من كتب البخاري وتصانيفه وأحكامه على الأحاديث والرجال في كتابه الجامع وكتبه التواريخ وغيرها حديث معروف ثابت تعرض إليه كل من درس هاتين الشخصيتين البارزتين،

^٢ وأما عن الدراسات التي عُنت بالتلقي الأول والمراجعات المبكرة لصحيح البخاري وتطور مرجعته مع الزمن فبأي في مقدمتها دراسة جونانان براون، قونة البخاري ومسلم: تكوين قانون الحديث السني ووظائفه، وقبله غولدتسيهر في كتابه دراسات محمدية، ثم هنري لامنز في دراسته المعتقدات والمؤسسات، ثم يوري رين في دراسته عين الناظر، ثم فيشير بوليت في دراسته الإسلام: نظرة من الحافة، ثم محمد عبد الرؤوف في دراسته تاريخ كامبريدج للأدب العربي، وهي بمجملها دراسات مهمة عُنت بتطور السلطة والمرجعية التي مُنحت للبخاري عبر الزمن، وهي ما تدعيه هذه الدراسة وتحاول التدليل عليه من خلال الترمذي باعتباره مراجعة مبكرة لصحيح البخاري. انظر جونانان براون، قونة البخاري ومسلم: تكوين قانون الحديث السني ووظائفه، ترجمة عمرو بسوي (وهران: دار ابن النديم، ٢٠٢٤م)، ٥٠-٥٥. ولا بد من الإشارة إلى عدد من الدراسات الأكاديمية التركية في هذا السياق، منها تلك العناوين الآتية:

Hüseyin Akyüz, *Hadislerin Tashihi İle İlgili Tirmizî'nin Hocası Buhârî'ye Sorduğu Sorular (Sünen Bağlanımda Bir Değerlendirme; Üzeyir Durmuş, Sünenü't-Tirmizî'ye Kaynaklık Bakımından İmâm Buhârî'nin Eserleri (Tahrir ve Değerlendirme); Mustafa Karabacak, Tirmizî'nin es-Sünen'i Çerçevesinde Buhârî'nin Kullandığı Hadis Usûlü Terimleri.*

فقد صرَّح الترمذي في كتاب العلل الصغير الواقع في آخر كتابه الجامع بفضل البخاري عليه فقال «وما كان فيه من ذكر العلل في الأحاديث والرجال والتاريخ، فهو ما استخرجته من كتاب التاريخ، وأكثر ذلك ما ناظرت به محمد بن إسماعيل، ومنه ما ناظرت به عبد الله بن عبد الرحمن وأبا زرعة، وأكثر ذلك عن محمد، وأقل شيء فيه عن عبد الله وأبي زرعة»، ثم قال «ولم أر أحدا بالعراق ولا بخراسان في معنى العلل والتاريخ ومعرفة الأسانيد كبيراً أحداً أعلم من محمد بن إسماعيل».^٣ وقد نقل لنا الترمذي أن البخاري قال له: ما انتفعت بك أكثر مما انتفعت بي،^٤ وكان لقاؤهما بين سنة ٢٥٠ هـ وسنة ٢٥٥ هـ قد بلغ ذروة مجده وشهرته وكان الترمذي جديراً بذلك التقدير منه. وعندما توفي البخاري انتقلت الأنظار إلى الترمذي وصار هو العالم الذي يشار إليه، قال الإمام الحاكم: «سمعتُ عمر بن علك يقول: مات محمد بن إسماعيل، ولم يخلف بخراسان مثل أبي عيسى الترمذي في العلم والزهد والورع، بكي حتى عمي».^٥ روى عنه الترمذي ٤١ حديثاً، وسجل لنا عنه إجابته عن ١١٤ سؤالاً.

وليس من مرادنا هنا تأكيد العلاقة المذكورة وتكرارها، وإنما البناء عليه للقول بما يأتي: إن إجلال الترمذي للبخاري وتلقيه عليه وتسليمه له بطول باعه في نقد الحديث وعلمه وأحوال رجاله لهم أمر مُستلَمٌّ ذائع، إلا أن الترمذي احتفظ بشخصيته العلمية الذاتية وباستقلاله النقدي، فكان اختياره في نهاية الأمر هو ما يمليه عليه اجتهاده العلمي، وقد يتفق في ذلك مع شيوخه وقد يخالفهم في ذلك.^٦ وأهمية هذا الأمر فيما يتصل بدراستنا أنها تشير إلى التلقي الأول لأحكام البخاري النقدية من جهة تلامذته الذين بلغوا رتبة الاجتهاد والنقد الحديثي. ونذكر فيما يأتي ثلاثاً من نماذج ذلك:

١.١. الترمذي يخالف اختيار البخاري في توثيقه راويا على آخر في صحيحه (بن إسرائيل وزهير)

الخلاف في اتصال أو انقطاع حديث ابن مسعود: «خرج النبي ﷺ لحاجته..»، فقد رواه إسرائيل وقيس بن الربيع عن أبي إسحاق، عن أبي عبيدة، عن أبيه عبد الله بن مسعود. وهذا إسناد منقطع لأن أبا عبيدة لم يسمع من أبيه.^٧ ورواه زهير عن أبي إسحاق، عن عبد الرحمن بن الأسود، عن أبيه الأسود بن يزيد، عن عبد الله بن مسعود. وهذا إسناد متصل.

^٣ محمد بن عيسى الترمذي، العلل الصغير، تحقيق بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٦م)، ٦/٢٢٩.

^٤ ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، تحقيق إبراهيم الزبيق وعادل مرشد (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠١٤م)، ٣/٦٦٩.

^٥ الحاكم النيسابوري، تاريخ نيسابور «طبقة شيوخ الحاكم»، تحقيق مازن بن عبد الرحمن البيروني (بيروت: دار البشائر الإسلامية)، ٤٦٦.

^٦ ذكر الشيخ السعد أن عدة ما خالف فيه الترمذي شيخه تصل إلى عشرة مواضع تقريباً. عبد الله السعد، المدخل إلى جامع الترمذي (الرياض: دار الحديث ودار الأوقاف، ٢٠٢٢م)، ١/٦٢.

^٧ قال الترمذي: "عن محمد بن بشار، قال: حدثنا محمد بن جعفر، قال: حدثنا شعبة، عن عمرو بن مرة قال: سألت أبا عبيدة بن عبد الله: هل تذكر من عبد الله شيئاً؟ قال: لا. ثم قال وأبو عبيدة بن عبد الله بن مسعود لم يسمع من أبيه ولا يعرف اسمه". الترمذي، الجامع، ١/٦٧.

أخرجه الترمذي وأشار إلى الخلاف فيه ثم قال: "وهذا حديث فيه اضطراب... وسألت محمدا [البخاري] عن هذا فلم يقض فيه بشيء، وكأنه رأى حديث زهير، عن أبي إسحاق، عن عبد الرحمن بن الأسود، عن أبيه، عن عبد الله أشبه، ووضعه في كتاب الجامع".^٨ وأهمية هذا النقل أنه بيّن لنا أن البخاري اختلف اجتهاده في الحكم على الحديث، فأثبت أولا الاضطراب فيه ولم يرجح إحدى الروايتين على الأخرى، ثم إنه ترجح لديه رواية زهير المتصلة وأدخلها في صحيحه.^٩

إلا أن الترمذي قد خالف اجتهاد شيخه في المسألة فإنه عقّب على ما سبق بقوله: "وأصح شيء في هذا عندي حديث إسرائيل وقيس" أي المنقطع، ثم ذكر ثلاثة أسباب لذلك:

١- أن إسرائيل أثبت وأحفظ لحديث أبي إسحاق من زهير.

٢- أن قيسا بن الربيع قد تابعه على ذلك.

٣- أن زهيرا في أبي إسحاق، ليس بذاك؛ لأن سماعه منه بأخرة.

ونقل في تقوية ذلك عدة نقول عن أحمد وابن مهدي وأبي حاتم وأبي زرعة وآخرين.^{١٠} وظاهر النص عن الترمذي صريح في مخالفته اختيار البخاري في الحديث، إلا أن حقيقة الأمر هي اختيار للبخاري في مقابل اختيار أبي حاتم وأبي زرعة وآخرين، وأن الترمذي قد رجّح اختيارا على اختيار، ولم تظهر بذلك صنعته النقدية بما يكفي إلا أنه الأمر مندرج في مراجعة أحكام البخاري واختياراته العلمية التي أودعها في جامع الصحيح، ويوضح حقيقة الحالة العلمية آنذاك والواقع الحديثي بين الأئمة في ذلك الوقت، والتي كانت فيها اختيارات البخاري هي واحدة من الاختيارات الأصح في النقد الحديثي أمام جملة من الاختيارات الأخرى الصحيحة أيضا. وقد توسع ابن حجر لاحقا في الاستدلال لاختيار البخاري في المسألة وبيان رجحانه على اختيار المقابل.^{١١}

^٨ الترمذي، الجامع، ٦٧/١، (رقم. ١٧).

^٩ البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح، تحقيق: جماعة من العلماء المشرفين على الطبعة السلطانية (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية بيولا، ١٣١١هـ)، (رقم. ١٥٦).

^{١٠} الترمذي، الجامع، ٦٧/١، (رقم. ١٧).

^{١١} ابن حجر، هدي الساري، ٣٤٨. وخلاصة قوله إن الحديث ليس فيه اضطراب باعتبار أن الراجح هو طريق إسرائيل وزهير معا، ثم رجح زهيرا باعتبار "أنه يمكن رد أكثر الطرق إلى رواية زهير". وكذلك فإن الدّخيل قد رجح اختيار البخاري، انظر يوسف بن محمد الدّخيل، سوالات الترمذي للبخاري حول أحاديث في جامع الترمذي (المدينة المنورة: منشورات الجامعة الإسلامية، ٢٠٠٣م)، ٢٨٨.

١. ٢. الترمذي يثبت الاضطراب في الإسناد ولا يأخذ بقول البخاري في ترجيح إحدى الطرق: (قتادة وروايته عن القاسم أو عن النضر)

الخلاف في رفع الاضطراب عن حديث زيد بن أرقم «كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا دَخَلَ الْحُلَاءَ»، فقد رواه الترمذي أولاً بطريقه عن أنس بن مالك، ثم قال وفي الباب عن زيد بن أرقم.. وحكم على الإسنادين بقوله: "حديث أنس أصح شيء في هذا الباب وأحسن، وحديث زيد بن أرقم في إسناده اضطراب".^{١٢} ثم بين الاضطراب بهذه الصورة:

الطريق الأول: سعيد بن أبي عروبة، عن قتادة، عن القاسم بن عوف الشيباني، عن زيد بن أرقم.

الطريق الثاني: هشام الدستوائي: عن قتادة، عن زيد بن أرقم. (وهو منقطع).

الطريق الثالث: شعبة: عن قتادة، عن النضر بن أنس، عن زيد بن أرقم.

الطريق الرابع: معمر: عن قتادة، عن النضر بن أنس، عن أبيه أنس بن مالك. (وهي وهم).

أي أنّ قتادة رواه عن القاسم وزيد والنضر، إلا أن الترمذي قال عقب ذلك: "سألت محمداً عن هذا، فقال: يُحْتَمَلُ أن يكون قتادة روى عنهما جميعاً".^{١٣} يريد أن الاضطراب قد يرتفع بهذا الاحتمال. وجليّ أن الترمذي لم يأخذ بالاحتمال الذي ذكره البخاري رغم أنه أثبت جوابه في الجامع وفي العلل الكبير، إلا أنه لم يصرح بدواعيه على ذلك، ويمكن أن نجتهد في ذلك فنقول: لفهم جواب البخاري لا بد من تحرير مسألتين، الأولى تحديد مراده بقوله "عنهما" فكما اتضح أعلاه فإن الخلاف على ثلاثة لا على اثنين. والثانية فيما إذا يرتفع الإشكال تماماً بهذا الجواب.

فأما عن المسألة الأولى، فالنص الذي جاء في العلل الكبير للترمذي يرفعها: "قلت لمحمد: فأبي الروايات أصح؟ قال: لعل قتادة سمع منهما جميعاً عن زيد بن أرقم، ولم يقض في هذا بشيء".^{١٤} وعليه فإن البخاري يقصد بهما: القاسم بن عوف والنضر بن أنس، لأنه قال "لعل قتادة سمع منهما عن زيد"، وهذا يعني أنه لا يعتبر رواية هشام عن قتادة عن زيد باعتبارها ظاهرة الانقطاع.^{١٥}

^{١٢} الترمذي، الجامع، ٥٦/١، (رقم. ٥). وقد أخرج البخاري من طريق أنس أيضاً، ٤٠/١، (رقم. ١٤٢٠).

^{١٣} الترمذي، الجامع، ٥٦/١، (رقم. ٥).

^{١٤} الترمذي، العلل الكبير، ٨٤/١.

^{١٥} وقد صرح باسميهما العيني عندما نقل سؤال الترمذي هذا. انظر عمدة القاري شرح صحيح البخاري (دمشق: المطبعة المنيرية، د.ت).

٢٧١/٢. وبه قال المباركفوري، محمد عبد الرحمن المباركفوري، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت).

٣٩/١. ونفى احتمال أن يكون المقصود زيدا والنضر، وصرح بأنه ينقل ذلك عن البيهقي وأبي الطيب في غاية المقصود.

وأما عن المسألة الثانية، فقد أقرَّ فيها المباركفوري بأن الاضطراب لا يندفع من كل وجه بروايته عنهما معا، وذكر احتمالا لدفع ذلك بقوله "إلا أن يكون قصده: روى قتادة عنهما عن زيد، ورواه عن زيد بدون واسطة"، ثم نقل عن البيهقي الحكم بوجه رواية قتادة عن النضر عن أبيه.^{١٦}

والذي أجده في المسألة أن اختيار المباركفوري فيه ضعف لأمرين، لمخالفته ظاهر عبارة البخاري، ولأن عبارة البخاري مستقيمة فيما لو وجهها إلى طريقي سعيد وشعبة فقط، واستثنينا طريقي هشام ومعمر، لانقطاع الأولى ووقوع الثانية في الوهم الجلي، ولهذا لم يستشكل الترمذي جواب البخاري، وإنما اكتفى بتكره والعدول عنه.

١. ٣. الترمذي يخالف اختيار البخاري في تفضيله أحد الرواة على الآخر (بين رشدين وأخيه محمد)

الخلاف في تقديم رشدين بن كُرَيْبٍ على أخيه مُحَمَّدُ بْنُ كُرَيْبٍ، روى الترمذي حديثا عن ابن عباس تفرد به رشدين بن كُرَيْبٍ، ثم عَقَّبَ عليه موضحا حال رشدين باعتباره تفرد بالحديث فقال: " هذا حديثٌ غريبٌ لا نَعْرِفُهُ إِلَّا من حديثِ رشدين بن كُرَيْبٍ. وسألتُ عبد الله بن عبد الرحمن عن رشدين: هو أقوى أم محمد بن كُرَيْبٍ؟ قال: ما أقرَّهما ورشدين بن كُرَيْبٍ أَرَجَحُهُمَا عِنْدِي. وسألتُ محمد بن إسماعيل عن هذا، فقال: محمد بن كُرَيْبٍ أَرَجَحُ من رشدين بن كُرَيْبٍ. والقَوْلُ عِنْدِي ما قال أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن، رشدين بن كُرَيْبٍ أَرَجَحُ وأكْبَرُ، وقد أدرك ابن عَبَّاسٍ وَرَأَهُ وَهُمَا أَحْوَانٍ وَعِنْدَهُمَا مَنَاقِبٌ"^{١٧} وعلى أي حال فالموازنة هنا بين راويين ضعيفين أيهما أهون ضعفا، والترمذي حكم على حديثه بالغرابة أي الضعف لتفرد به. وهذا أيضا أمودج يدل على استقلال الترمذي في أحكامه ومخالفته لشيخه، وأمودج يدل على أن أقوال البخاري حال صدورهما لم تكتسب القدسية التي يظنها بعض من لا خبرة لهم بهذا التخصص. وما سبق هي مجرد نماذج عن مراجعة الترمذي لآراء البخاري وأحكامه في الرواة والروايات، وليس المقصود هنا الحصر أو الاستقصاء والإحاطة، ويمكن لمن يريد التوسع العودة إلى الفصل الذي كتبه الشيخ عبد الله السعد تحت عنوان أحاديث رويت بأسانيد ظاهرها الصحة توقف أبو عيسى في تصحيحها لغرابيتها، ففيه نماذج وتفصيل عديدة، وقد اقترح فيه الشيخ عدة أسباب حملت الترمذي على التوقف في تصحيح الأحاديث بعضها مما صرَّح به الترمذي وبعضها مما استنبطه الشيخ، وهي نوعان فبعضها واقع في الإسناد وبعضها واقع في المتن، فأما ما يتصل بالإسناد منها فهو الاختلاف في الرفع والوقف، أو الاختلاف في السماع والانقطاع، أو الاختلاف بين الإرسال والاتصال، أو لتفرد الراوي بالإسناد تفردا مؤثرا، أو لوجود اضطراب لا يرى رفعه. وأما ما يتصل بالمتن منها، فمن أمثلته أن يكون في المتن حرف أو كلمة فيها غرابة، أو أن يكون العمل على خلافه، أو أن يرد الحديث بأكثر من لفظ ويضطربا لديه، أو أن يتفرد الراوي بمتنه تفردا

^{١٦} المباركفوري، تحفة الأحوذى، ٤٠/١.

^{١٧} الترمذي، الجامع، ٤٥٦/٣، (رقم: ١٨٨٦).

مؤثراً^{١٨}. كذلك يمكن مراجعة أربعة أحاديث أخرجها البخاري وحكم عليها الترمذي بالغرابة، وهي من أحكام التضعيف عنده^{١٩}. وهي مسألة بحاجة إلى بحث مستقل. والذي يهمنا مما سبق هو ما أوردناه من أسباب حملت الترمذي على التوقف عن تصحيح الحديث، فإنها سنجدها في النماذج التي سندرسها فيما حكم عليه بحسن صحيح. وبالتالي فإن ادعاء الدراسة الأول وهو أن تلقي أحكام البخاري في الصدر الأول كان تلقياً فيه الكثير من الاحترام والتوقير والإجلال دون التقديس والإلزام هو ادعاء ثابت من خلال الترمذي فحسب، ولو توسعنا في الدراسة إلى غيره فلن نختلف النتائج عما ذكرناه هنا، وهذا يثبت أن عمل الترمذي كان عملاً مستقلاً برأسه، استفسر فيه شيخه البخاري عن مسائل حديثة معينة، فالتزم برأيه أحياناً وخالفه في أحيان أخرى، كذلك استفاد فيه من أحكام شيخه البخاري التطبيقية على الأحاديث في جامعه الصحيح، فالتزم بما أحياناً وراجعها في أحيان أخرى، فهذا ثابت بقطع النظر عن المفاضلة بين آراء الشيخين فهذا لا يتصل بغاية هذه الدراسة ولا بمنهجها. وعليه فإن الترمذي صنع جامعاً مستقلاً قدم فيه آراءه ومراجعاته واختياراته الحديثة والعلمية، خلافاً لمن عده مجرد مستخرج على صحيح البخاري لا جديد ولا رأي فيه، فكلما الكتابين عالج أحاديث مشتركة باعتبارها موضوع هذا العلم وباعتبارها مركز اهتمام المحدثين في ذلك الوقت، وليس ذلك يعني أنه أقام كتابه على كتاب البخاري فحسب.

٢. مصطلح "حسن صحيح" بوصفه مراجعة لأحكام البخاري

أدعي في هذا البحث أن الترمذي أراد بمصطلح "حسن صحيح" منزلة أدنى درجات الصحيح، الذي يرتفع على الحسن وينزل عن الصحيح المطلق، وأنه إذ حكم على بعض أحاديث البخاري التي أخرجها هو بهذا الحكم فإن حكمه كان نتيجة مراجعة تطبيقية لحكم البخاري على الحديث. ولما ناقشة هذا الادعاء سنقوم بعرض آراء المحدثين في قوله "حسن صحيح" باختصار، ومن ثم سنقف عند الرأي الأرجح لدينا ونستدل عليه بصنيع الترمذي نفسه، وأخيراً سنقوم بتنزيل كلامه هذا في الأحاديث التي أخرجها البخاري وحكم عليها هو بحسن صحيح.

لا بد عند فهم مصطلحات الترمذي من محاولة فهم مراد الترمذي نفسه من خلال أقواله وأحكامه هو، دون التأثر بآراء غيره من النقاد وإنما بالاستئناس فحسب، لأن الأصل عدم إلزام المجتهد بآراء واجتهادات غيره، والحكم على الحديث هو أمر اجتهادي يقوم فيه الناقد بإخضاع الحديث إلى شروط القبول والصحة، ولا حرج في أن تتفاوت أنظارتهم في النتائج الجزئية لهذا المنهج فهذه طبيعة العقل البشري وطبيعة العلوم الإنسانية غير الحتمية.

^{١٨} انظر السعد، المدخل إلى الترمذي، ٦٠٧/٢-٦٣١. فإنه أتى ب ١٢ حديثاً مما أخرجها البخاري وتوقف فيه الترمذي. وهي الأحاديث

(رقم: ١٠، ٢، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١١، ١٣، ١٩).

^{١٩} الترمذي، الجامع، (رقم: ٦٨٣، ٩٣٦، ٢١٣٠، ٣٣١٠).

يمكن تأطير الأقوال المتعددة في بيان مراد الترمذي من قوله في حديث بعينه "حسن صحيح"،^{٢٠} في ثلاثة أقوال تفيدنا في سياق هذه الدراسة:

-الأول: إن قوله "حسن صحيح" هو حكم أعلى من مجرد حكمه على الحديث بأنه صحيح. صرّح به الشيخ السعد في موضع،^{٢١} ولكنه أوضح رأيه بما يختص ذلك في مواضع أخرى كما سيأتي. كذلك كان هو اختيار الدكتور عدا ب الحمش، إذ قال بأن أحاديث حسن صحيح المشتركة بمعظمها مع الصحيحين هي في الدرجة العليا من الصحة وبأنه هو الرتبة العليا عند الترمذي.^{٢٢} وهو قول آخرين أيضا.

-الثاني: إن قوله "حسن صحيح" هو حكم مطابق لقوله بأن الحديث صحيح. ومن القائلين بذلك: ابن دقيق العيد فإنه قال بحق زكريا ابن أبي زائدة: أخرج الترمذي حديثه وحكم عليه بقوله: هذا حديث حسن صحيح، لا نعرفه إلا من حديث زكريا، ثم قال ابن دقيق: وتصحيح ما انفرد به الراوي تعديل له. أي أنه يجد في قوله حسن صحيح تصحيحا.^{٢٣} كذلك فإنه ذكر في الاقتراح بأن وجود الدرجة العليا من الوصف كالحفظ والعدالة لا ينفي وجود الدرجة الدنيا فيها، بمعنى أن الحسن داخل في الصحة، وكل صحيح حسن ولا عكس.^{٢٤} ويدخل فيه ما ذكره ابن الصلاح استطرادا إذ حمل فيه قول الترمذي حسن صحيح على الصحة الاصطلاحية والحسن اللغوي،^{٢٥} وكذلك ما ذكره ابن الوزير من احتمال حمل الحكم على الصحة في الاصطلاح والحسن في الاحتجاج.^{٢٦} ويمكن حمل رأي الدكتور حمزة المليباري على ذلك باعتباره ذكر أن قول الترمذي حسن صحيح يدل على تأكيد معنى القبول والاحتجاج، وأن من تداوله رواة ثقافت، وتوافرت فيه شروط القبول.^{٢٧} ولا يختلف عنه كثيرا رأي الدكتور خالد الدريس.^{٢٨}

^{٢٠} وقد استبعدت من هذا الإطار الأقوال التي أحالت الأمر إلى نوع من التردد في الحكم على الحديث باعتبار تعدد أسانيد، لأن الحديث الصحيح لا يشترط فيه أن يرد صحيحا من جميع طرقه، ولكننا سنشير إلى هذا القول في الحالة المقابلة عندما يقوي الترمذي الحديث الذي فيه شيء بمتابعة أخرى أقوى منه.

^{٢١} السعد، المدخل إلى الترمذي، ١/٨١. قال فيه: الصحيح فوق حسن صحيح.

^{٢٢} عدا ب محمود الحمش، الإمام الترمذي ومنهجه في كتابه الجامع، دراسة تقليدية تطبيقية (عمان: دار الفتح، ٢٠٠٣م)، ٣٧٩-٣٨٠.

^{٢٣} محمد بن علي ابن دقيق العيد، شرح الإمام بأحاديث الأحكام، تحقيق محمد خروف العبد الله، ط٢ (سوريا: دار النوادر، ٢٠٠٩م)، ٢٥٠/٣.

^{٢٤} ابن دقيق العيد، الاقتراح (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ١٠-١١.

^{٢٥} عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، تحقيق نور الدين عتر (سوريا: دار الفكر، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٨٦م)، ٣٥-٣٦.

^{٢٦} ابن الوزير، تنقيح الأفكار، ١/٢٤٢.

^{٢٧} حمزة المليباري، نظرات جديدة في علوم الحديث، ط٢ (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٣م)، ٢٧.

^{٢٨} خالد منصور الدريس، الحديث الحسن لذاته ولغيره، دراسة استقرائية تقليدية (الرياض: أضواء السلف، ٢٠٠٥م)، ١٥٨٦.

-الثالث: إن قوله "حسن صحيح" هو حكم دون حكمه على الحديث بأنه صحيح. ومنه قول ابن كثير «أنه يشرب الحكم بالصحة على الحديث كما يشرب الحسن بالصحة. فعلى هذا يكون ما يقول فيه "حسن صحيح" أعلى رتبة عنده من الحسن، ودون الصحيح، ويكون حكمه على الحديث بالصحة المحضة أقوى من حكمه عليه بالصحة مع الحسن»^{٢٩} وعلّق عليه الحافظ ابن حجر بأن «حاصله: أن بين الحسن والصحة رتبة متوسطة»^{٣٠}. كذلك يلحق به ما ذكره السيوطي من أن «المراد حسن لذاته صحيح لغيره، أو حسن باعتبار إسناده، صحيح أي أنه أصح شيء ورد في الباب»^{٣١} وهو الذي يفيد التفصيل الذي أتى به لاحقاً الشيخ عبد الله السعد، فإنه ذكر بأن حسن صحيح تعني عند الترمذي أن الحديث حديث مقبول عنده، وقد يكون جاء بأصح الأسانيد (وهذا يناسب القول الأول) أو جمع أدنى شروط القبول (وهو مناسب لهذا القول)^{٣٢}.

والذي نختاره في هذه الدراسة هو الرأي الثالث لأسباب بعضها نظري وبعضها تطبيقي كما سيأتي، وبأني في مقدمتها أن منطلق الكثيرين في تقديم حسن صحيح على صحيح هو الموازنة بين الترمذي والشيخين البخاري ومسلم، قال الحافظ ابن حجر «وإذا أردت تحقيق ذلك، فانظر إلى ما حكم به على الأحاديث المخرجة من الصحيحين كيف يقول فيها حسن صحيح غالباً»^{٣٣} وقال الدكتور الحمّش إن "حسن صحيح هي شرط البخاري ومسلم، فأكثر الأحاديث التي حكم عليها الترمذي بما كانت مما خرجه البخاري ومسلم أو أحدهما أو على شرطهما أو أحدهما"^{٣٤}. والأصل عدم إلزام الترمذي بتصحيح غيره من جهة، ومن جهة أخرى أن أسانيد الترمذي قد تختلف عن أسانيد الشيخين بعد المدار كما سيتضح لاحقاً.

ومنهم من استدلل بأن في الأحاديث التي وصفها بحسن صحيح ما جاء بسلسلة الذهب على سبيل المثال، والجواب هو فيما بعد المدار، أو باختلاف ترجيح الترمذي في المسألة، أو باختلاف نسخ جامعه، أو على الشذوذ والاستثناء كما سيأتي. وأما الذي ذكره الشيخ السعد فإنه جعل ثلثي الاحتمالات الواردة في المسألة هي في درجة ما كان دون الصحيح، وأقول بأننا لو بحثنا في الثلث المتبقي - أي التي حكم عليها بأصح الصحيح - لوجدنا من خلال اختلافات النسخ والبحث المعمق في الأسانيد ما يؤكد نزوله عن رتبة الصحيح.

^{٢٩} ابن كثير، اختصار علوم الحديث، ٤٣.

^{٣٠} ابن حجر، النكت على كتاب ابن الصلاح، ٤٧٦/١.

^{٣١} جلال الدين السيوطي، البحر الذي زخر في شرح ألفية الأثر، تحقيق شعبان العودة (القاهرة: دار الذخائر، ٢٠٢٢م)، ١٢٤١/٣ -

١٢٤٢.

^{٣٢} السعد، المدخل إلى الترمذي، ٦٠/٢ - ٦٦ - ٨١ وما بعدها.

^{٣٣} ابن حجر، النكت على كتاب ابن الصلاح، ٤٧٧/١.

^{٣٤} عداّب الحمّش، الإمام الترمذي ومنهجه في كتابه الجامع، ١٢٠٥.

والذي نختاره في المصطلح أنه صحيح لكنه من أدنى درجات الصحيح المطلق، وهو تعبير أكثر تدقيقاً من القول بأنه مرتبة وسطى بين الصحيح والحسن.^{٣٥} ولا يخفى على أهل التخصص أنّ المحدثين يكثرُوا من قولهم أصح الصحيح وأصح الأسانيد وأدنى صحاح الأسانيد، فقولنا هذا جار على نسقهم لا يند عنه ولا يخالفه.

٣. أغراض الترمذي من وصف الحديث بحسن صحيح

نقلنا اختلاف المتقدمين والمعاصرين في تفسير مقصود الترمذي من مصطلحه "حسن صحيح" مع اختياري في المسألة، ولا بد من إلحاق النقاش النظري بالدراسة التطبيقية، والذي قرره الدراسة التطبيقية أن الترمذي ما كان يعدل عن الحكم على الحديث بالصحة إلى الحكم عليه بأنه حسن صحيح إلا لغاية نقدية يريد إيصالها لقارئه خصوصاً إن كان الحديث مما أخرجه الشيخان أو أحدهما. وهذه الغاية هي تنبيه القارئ والباحث إلى أن الإسناد فيه اختلاف بين النقاد، وأن هذه العلة النقدية قد سببت نزول الحديث عن رتبة كمال الصحة إلى رتبة أدنى درجات الصحة، والتي يعبر عنها الترمذي بقوله حسن صحيح، ولا يخفى أن العلة المقصودة قد تقع فوق المدار فتكون مؤثرة بالحديث كله إسناداً ومتنا، وقد تقع تحت المدار فينحصر تأثيرها بإسناد الترمذي دون غيره ممن أخرجه من طرق أخرى عن المدار نفسه.

وفيما يأتي بعضٌ من الأدلة والنماذج على أغراض الترمذي من النزول برتبة الحديث من الصحيح المطلق إلى الحسن الصحيح، ولعلها تعود في مجملها إلى رغبته بالتنبيه إلى:

٣. ١. الاختلاف في ترجيح رواية التابعي عن أحد الصحابين

أخرج الترمذي حديث «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك»، من طريق أبي سلمة عن أبي هريرة،^{٣٦} ومن طريق أبي سلمة عن زيد بن خالد الجهني.^{٣٧} وعقَّب عليهما بقوله كلاهما عندي صحيح؛ وقال حديث أبي هريرة إنما صحَّ؛ لأنه قد رُوِيَ من غير وجه. وقد أخرجه البخاري عن أبي هريرة من طريق الأعرج عنه بإسنادين في كتابه الصحيح.^{٣٨} فالحديث صحيح. إلا أن الترمذي إذ أخرج حديث زيد الجهني قال هذا حديث حسن صحيح،^{٣٩} وكان قد نقل رأي البخاري في الحديثين بما يلي: "وأما محمد فزعم أن حديث أبي سلمة، عن زيد بن خالد أصح".^{٤٠}

^{٣٥} ثبَّه الشيخ السعد إلى أن الترمذي يشير إلى المنزلة بين المنزلتين عندما يجمع الألقاب فالحسن الغريب عنده: لا يصل إلى الصحيح، ولا ينزل إلى درجة الساقط الواهي، ورواته كذلك ليسوا محتجاً بهم ولا متروكين، أي أه بين الحسن والضعيف ضعفاً يسيراً. أما الغريب فقط فهو ضعيف أو شديد الضعف. السعد، المدخل إلى الترمذي، ٤١١/٢ - ٤٢٩.

^{٣٦} الترمذي، الجامع، ٧٣/١، (رقم. ٢٢).

^{٣٧} الترمذي، الجامع، ٧٤/١، (رقم. ٢٣).

^{٣٨} البخاري، الصحيح، ٤/٢، (رقم. ٨٨٧). وأيضاً ٨٥/٩، (رقم. ٧٢٤٠).

^{٣٩} الترمذي، الجامع، ٧٤/١، (رقم. ٢٣).

^{٤٠} الترمذي، الجامع، ٧٣/١، (رقم. ٢٢).

وهنا مسألتان: لماذا وصف حديث زيد بأنه صحيح عنده قبل أن يورده، ولماذا قال فيه حسن صحيح عندما أخرجه؟ وما هو رأي البخاري في إسناد أبي سلمة؟ أقول إن الترمذي هنا يتضح منهجه ومراده بحسن صحيح، فإن الحديث صحيح بمتابعاته عن أبي هريرة كما صرح الترمذي، وقد أخرج البخاري اثنتين من تلك المتابعات. إلا أن هناك إشكال في طريق أبي سلمة أوضحه البخاري بأنه يرى ترجيح رواية أبي سلمة الحديث عن زيد الجهني لا أبي هريرة، فهذا يضعف إسناد روايته عن أبي هريرة من جهة، ولكنه لا يصحح روايته عن زيد بن خالد، لأن طريقها إليه يمر من محمد بن إسحاق وهو صدوق مدلس في الحديث، وقد عنعن هنا.^{٤١}

والذي يظهر هنا أن الترمذي يرى صحة رواية أبي هريرة بمتابعاتها، وصحة رواية ابن إسحاق رغم تدليسها، وهو أقرب لترجيح رواية أبي سلمة عن أبي هريرة لإتيانه بلفظ "زعم" عند نقله ترجيح البخاري رواية أبي سلمة عن زيد. كل هذه الخلافات وراء إسنادي الحديث حملت الترمذي على أن يبين لنا أن الحديث وإن صح عنده "كما قال أولا" لكنه في أدنى مراتب الصحة، فحكم عليه بقوله حسن صحيح.

٣. ٢. الاختلاف في الحكم على سماع الراوي من شيخه، ونزول الإسناد عن رجال الصحيح

الحديث أخرجه مسلم ولم يخرج البخاري، أشار فيه الترمذي إلى اختلاف النقاد في الحكم على سماع الراوي من شيخه، وإلى نزول الإسناد عن رجال الصحيح الصرف، من خلال قوله "حسن صحيح"، وتفصيل الكلام فيما يأتي: الترمذي يصحح سماع الحسن البصري من سمرة، إلا أنه يشير إلى الخلاف في المسألة بأن يحكم على حديثه بأنه حسن صحيح. روى عن قتادة، عن الحسن، عن سمرة بن جندب عن النبي ﷺ قال: «صَلَاةُ الْوُسْطَى صَلَاةُ الْعَصْرِ».^{٤٢} ونقل عن علي بن عبد الله قوله "حديث الحسن عن سمرة حديث صحيح، وقد سمع منه"، وعقب عليه بقوله "حديث حسن صحيح"، كذلك أخرجه في موضع آخر وحكم عليه أيضا بحسن صحيح.^{٤٣} فهذا أتمودج الاختلاف على سماع الراوي.

وأما عن أتمودج نزول الإسناد عن رجال الصحيح فهو شاهد الحديث عن عبد الله بن مسعود، أخرجه الترمذي في موضعين عن أبي داود الطيالسي وأبي النضر، عن محمد بن طلحة بن مضر، عن زبيد، عن مرة الهمداني، عن عبد الله بن مسعود،^{٤٤} وقال فيه هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. ولعل السبب في ذلك هو محمد بن طلحة في الإسناد، قال فيه

^{٤١} أخرجه أبو داود، (رقم. ٤٧)، وأحمد، (رقم. ١٧٠٣٢، ٤٨، ١٧٠). كلهم من طريق ابن إسحاق الذي عنعن في الحديث.

^{٤٢} الترمذي، الجامع، ٢٢٢/١، (رقم. ١٨٢). وقد جاء في بعض مخطوطات الترمذي الحكم عليه بصحيح، وما أثبتناه أعلاه أرجح وأكثر ملاءمة للاتساق أحكام الترمذي.

^{٤٣} الترمذي، الجامع، ٩٠/٥، (رقم. ٢٩٨٣).

^{٤٤} الترمذي، الجامع، ٢٢٢/١، (رقم. ١٨١)، وفي ٩٢/٥، (رقم. ٢٩٨٥).

أبو زرعة الرازي صدوق، وأحمد بن حنبل لا بأس به إلا أنه كان لا يكاد يقول في شيء من حديثه: حدثنا، [وقد عنعن هنا]، والنسائي ليس بالقوي، وابن حبان كان يخطئ.^{٤٥} ولكن المتن صحيح بشواهد. أما الحسن فلهذا السبب.^{٤٦}

٣. ٣. الاختلاف في الإسناد، فإنه روي من طريق فيه تفرد، وروي من طريق صحيح

أخرج الترمذي حديثين من طريق عبد العزيز بن محمد الدراوردي، عن العلاء بن عبد الرحمن، عن أبيه، عن أبي هريرة، الأول أن رسول الله ﷺ قال: «خلق الله مئة رحمة»، وقال عقبه: وفي الباب عن سلمان وجندب بن عبد الله بن سفيان البجلي. هذا حديث حسن صحيح،^{٤٧} نفى عن الحديث التفرد. والثاني «لو يعلم المؤمن ما عند الله من العقوبة»، قال فيه: هذا حديث حسن. لا نعرفه إلا من حديث العلاء بن عبد الرحمن، عن أبيه عن أبي هريرة.^{٤٨} فلماذا حكم على الإسناد نفسه بحسن صحيح مرة، وبحسن في مرة أخرى؟ أقول إن حكم الترمذي في الحديثين متعلق بإسناده هو، وإلا فإن البخاري أخرج الحديثين بإسناد أصح.^{٤٩} ونجد في إسناد الترمذي العلاء بن عبد الرحمن بن يعقوب وهو متكلم فيه "صدوق ربما يهمل"، وتفرد في الحديث الثاني فنزل به الترمذي إلى الحسن، ونفى عنه التفرد في الحديث الأول فارتفع به إلى الحسن صحيح.^{٥٠}

٣. ٤. اضطراب واقع في الإسناد بين اتصال وانقطاع: والترجيح مع عدم الجزم

روى الترمذي حديث «إِحْتِسَبَ عَنَّا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ذَاتَ غَدَاةٍ عَنِ صَلَاةِ الصُّبْحِ حَتَّى كِدْنَا نَتَرَاىَ عَيْنَ الشَّمْسِ»، وذكر أن إسناده روي بثلاثة أشكال:

الأول من طريق جَهْضَمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عن يحيى بن أبي كثير، عن زيد بن سَلَامٍ، عن أبي سَلَامٍ، عن عبد الرحمن بن عائش الحضرمي، أَنَّهُ حَدَّثَهُ، عن مالك بن نُجَافِرِ السَّكْسَكِيِّ عن مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، وقال فيه هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ. وفيه أن ابن عائش رواه عن مالك عن معاذ عن النبي، وقال: سألتُ محمدَ بنَ إسماعيلَ عن هذا الحديث، فقال: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ. وقال: هذا أصحُّ من حديث الوليد بن مُسَلِّمٍ، الذي سيأتي.

^{٤٥} ابن أبي حاتم، المرح والتعديل، ٢٩١/٧، ابن حبان، الثقات، ٣٨٨/٧، المزي، تهذيب الكمال، ٤١٧/٢٥، ابن حجر، تهذيب التهذيب، ٥٩٧/٣.

^{٤٦} أخرجه مسلم، (رقم. ٦٢٨)، من طريق محمد بن طلحة أيضا.

^{٤٧} الترمذي، الجامع، ٥١٠/٥، (رقم. ٣٥٤١).

^{٤٨} الترمذي، الجامع، ٥١٠/٥، (رقم. ٣٥٤٢).

^{٤٩} أخرجهما البخاري، (رقم. ٦٠٠٠، ٦٤٦٩)، بحديث واحد.

^{٥٠} وهو ما اختاره أيضا خالد الدريس، الحديث الحسن لذاته ولغيره، ١١٩١-١١٩٢.

الثاني من طريق الوليد بن مسلم عن عبد الرحمن بن يزيد بن جابر قال: حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ اللَّجْلَاجِ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَائِشِ الْحَضْرَمِيُّ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ. أَي بلفظ التصريح بالسماع، وعَقَّب عليه الترمذي بقوله وهذا غيرُ محفوظٍ. لأن عبد الرحمن بن عائش لم يَسْمَعْ من النبي ﷺ، كما قال البخاري ووافقه الترمذي. الثالث من طريق بشر بن بكرٍ بالإسناد السابع عن عبد الرحمن بن عائش عن النبي. دون التصريح بالسماع. وقال عقبه الترمذي وهذا أصحُّ. أي من السابق، إلا أنه منقطع كما هو جلي.

فالحديث فيه اضطراب واختلاف على ابن عائش، إلا أن الترمذي رجَّح طريق جَهْضَم التي صرح فيها ابن عائش بواسطته عن النبي، وقال فيه حسن صحيح. وهذا على طريقته في التصريح بالتزجيح مع الإشارة إلى الاختلاف وإلى أن الاختلاف اختلاف مؤثر، بحيث لا يصل الحديث لرتبة الصحيح تام الصحة. ويبدو أن البخاري يشاركه الرأي في ذلك وأن يرجح رواية جَهْضَم أيضاً، وهذا مفيد باعتباره يدل على تغير رأي البخاري في الحديث، فإنه أثبت فيه الاضطراب في نقل آخر عنه، قال فيه عن عبد الرحمن بن عائش: له حديث واحد يضطربون فيه، يقصد حديث الرؤية هذا، وفي جوابه على سؤال الترمذي -على احتمال تأخره عن قوله الأول- فإنه رفع الاضطراب بتزجيح رواية جَهْضَم، ولعله لم يحزم أيضاً بصحته فلم يعدل عن قوله صحيح إلى قوله حسن صحيح إلى لغاية نقدية. وعلى الاحتمال الثاني أي تأخر الحكم بالاضطراب على جوابه للترمذي، فإن الاختلاف في المسألة يعود إلى قوته وحضوره.⁵¹

فكما هو جلي مما سبق، فإن أحكام الترمذي بحسن صحيح تأتي لأسباب تقع فيما فوق المدار فتؤثر في الحديث كله، ومنها ما يقع بعد المدار فتؤثر في إسناد الترمذي فحسب.

٤. الموازنة بين تصحيح البخاري وحكم الترمذي في الأحاديث بحسن صحيح

الدراسة التطبيقية الآتية ليست شاملة جميع ما حكم عليه الترمذي بحسن صحيح، بل هي مختصة بما حكم عليه بذلك وكان في الجامع الصحيح للبخاري. وكان منهجي في ذلك استقراء الأحاديث التي حكم عليها الترمذي بحسن صحيح فحسب من غير زيادة ولا نقصان في الحكم، ولم يكن هناك خلاف بين نسخ الترمذي في نقل الحكم -بحسب ما وصل إلينا من نسخ-، ثم خرجها البخاري في صحيحه. وقد شرعنا بتتبع الأحاديث من أول أبواب الطهارة إلى ختام باب الوضوء، فتوقفنا عندئذٍ لأن النتائج بدأت تكرر، والعينة التي تمت دراستها هي عينة صادقة عن سائر أحاديث الكتاب باعتبارها عينة مستمرة تتوالى فيها الأحاديث بالطريقة التي أوردتها الترمذي نفسه في كتابه وليست عينة انتقائية يقوم الباحث باختيارها لخدمة افتراضاته.

⁵¹ ذكر الشيخ السعد أن للبخاري أقوالاً كان كتبها ثم غيرها عند لقائه بالترمذي، كما أنَّ له أقوالاً غيرها بعد لقائه بالترمذي لاحقاً. وهذا يعني أن أقوال البخاري لها ثلاث مراحل، قبل وأثناء وبعد لقائه بالترمذي. وعليه فلا يمكن الجزم بأي القولين انتهى في المسألة أعلاه بغير قرينة صريحة في ذلك.

وإنه بموازنة حكم الترمذي مع ترجيح البخاري للحديث في الجامع الصحيح، فإننا نجد أن العلة تقع أيضا في موضعين من الإسناد:

١- فمنها ما يكون موضعه قبل مدار الحديث، فتشترك مع إسناد البخاري، فيكون مراد الترمذي هنا نقديا بامتياز متجها إلى الحديث بعمومه إسنادا ومتنا، ويصح وصف حكمه عندئذ بأنه مراجعة نقدية لأحكام البخاري، وذلك من جهة أن الترمذي نزل بالحديث من رتبة أعلى درجات الصحة إلى رتبة الحسن الصحيح.

٢- ومنها ما يكون موضعه بعد مدار الحديث، فلا تشترك عندئذ مع إسناد البخاري، ويلحق به ما كان البخاري قد رواه عن صحابي آخر غير الذي روى عنه الترمذي، فيكون مراد الترمذي هنا نقديا متجها إلى إسناده الذي أورده هو في الجامع بخصوصه، ولا يعبر الحكم من الإسناد إلى الحديث بأكمله هنا، وعليه فيكون حكمه هذا خاصا بأحاديث جامعه، ولا يصح عدُّ الحكم مراجعة نقدية لحكم البخاري على الحديث نفسه في كتابه، وقد يُعترض على سبب إيراده في هذه الدراسة إذن، والجواب أن تفصيل منهج الترمذي فيما يتعلق بمقصوده من "حسن صحيح" يستدعي ذلك، أي أنه يأتي في سياق التوكيد على ما خلصت إليه الدراسة في تفسير المصطلح، والتوكيد على نتائجها الكلية لاحقا.

٤ . ١ . النوع الأول الواقع قبل المدار مما اشترك فيه الترمذي والبخاري

وهذا نقد مؤثر تجلّى فيه شخصية الترمذي النقدية في مراجعة أحكام البخاري، وله نماذج وأسباب حملته على الحكم بحسن صحيح، منها ما يأتي:

٤ . ١ . ١ - الخلاف في الإسناد بين اتصال وانقطاع، وفي ترجيح الأعمش على منصور

يظهر في هذا المثال نوعٌ من الموازنة بين جواب البخاري للترمذي وبين عمله في صحيحه، أخرج الترمذي حديث ابن عباس «أن النبي ρ مر على قبرين» من طريق الأعمش عن مجاهد عن طاووس عن ابن عباس ثم أوضح أن هناك اختلاف في الحديث فقال وروى منصور هذا الحديث عن مجاهد، عن ابن عباس، ولم يذكر فيه عن طاووس. ثم عقّب عليه بقوله ورواية الأعمش أصح. واستدل على ذلك بما قاله وكيع: الأعمش أحفظ لإسناد إبراهيم [النخعي] من منصور.^{٥٢} وقد يتساءل أحدهم ما علاقة إبراهيم بمجاهد هنا، والجواب أن الترمذي يرى تعميم المفاضلة هنا من خصوصية الرواية عن إبراهيم إلى سائر الشيوخ.

وبترجيح رواية الأعمش تكون رواية منصور منقطعة، وبترجيح رواية منصور تكون رواية الأعمش من المزيد في متصل الأسانيد إلا إن قلنا في الأمرين معا بسماع مجاهد للحديث مرتين، وهو ما اختاره ابن حبان والحافظ ابن حجر،^{٥٣}

^{٥٢} الترمذي، الجامع، ١/١١٢، (رقم. ٧٠).

^{٥٣} ابن حجر، فتح الباري، ١/٣١٧.

لأن الحديث أخرجه البخاري من طريق منصور والأعمش،^{٥٤} ويجد التنبيه هنا إلى الترمذي سأل البخاري في كتابه العلل الكبير أيهما أصح؟ فقال رواية الأعمش أصح.^{٥٥}

ولابد من التنبيه إلى أن المفاضلة بين الأعمش ومنصور في روايتهما عن النخعي قد اختلف فيها النقاد، فرجح رواية منصور: يحيى بن سعيد القطان، وذكر سفيان أن الأعمش كان يجلب رواية منصور عن إبراهيم.^{٥٦} ورجح رواية الأعمش: وكيع والبخاري والترمذي كما سلف.

وبقطع النظر من صحة تعميم المفاضلة بين الراويين على العموم، ونقلها من إبراهيم إلى مجاهد، فإن الذي أريد بيانه أن الترمذي إذ حكم على الحديث بقوله "حسن صحيح" فإنه أشار بذلك إلى هذا الخلاف والنقاش وراء إسناد الحديث، فالترمذي لا يرى إسناد الحديث متصفا بالصحة المطلقة نتيجة هذا الخلاف. وفي موقفه هذا مراجعة لحكم البخاري بالصحة المطلقة من جهة، وتنبيهه إلى أن اختيار البخاري قد تغير في المسألة بين إجابته لسؤال الترمذي وبين ما أودعه في صحيحه، فإنه أجابه بترجيح رواية الأعمش، وأودع رواية الأعمش ومنصور معا في صحيحه.

٤. ١. ٢- الخلاف في تقديم الحفظ على الكتابة، والتنبيه إلى صحيفة همام عن أبي هريرة

أخرج الترمذي بطريقه عن صحيفة همام بن منبه، عن أبي هريرة حديث: «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم» وقال فيه: حديث حسن صحيح.^{٥٧} والحديث في البخاري من غير طريق همام.^{٥٨} وكذلك أخرج حديث: «إن الله لا يقبل صلاة أحدكم إذا أحدث». وقال عقبه هذا حديث حسن صحيح.^{٥٩} والحديث في البخاري من طريق همام.^{٦٠} ومجموع ما أخرجه الترمذي من هذا الطريق ١٢ حديثا، حكم فيها كلها بحسن صحيح، إلا في موضع واحد قال حسن صحيح غريب.^{٦١} وكان الترمذي هنا قد توقف عند هذه الصحيفة، فحكم على جميع ما أخرجه منها بأنه حسن صحيح، ولعله يشير إلى الخلاف الحاصل بين المحدثين في تقديم المحفوظ على المكتوب. وفي هذا مراجعة أيضا لحكم البخاري الذي صحح بعضا من أحاديث هذه الصحيفة وأثبتها كما هي على أنها من الصحيح التام الصحة، في حين أن الترمذي يرى نزولها إلى رتبة أدنى الصحيح.

^{٥٤} أخرج حديث منصور: البخاري، الصحيح، ٥٣/١، (رقم. ٢١٦). وأخرج حديث الأعمش: البخاري، الصحيح، ٥٣/١، (رقم. ٢١٨).

^{٥٥} ابن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي، تحقيق همام سعيد (الزرقاء: مكتبة المنار، ١٩٨٧م)، ٧١٣/٢.

^{٥٦} ابن رجب، شرح علل الترمذي، ٧١٣/٢.

^{٥٧} الترمذي، الجامع، ١١٠/١، (رقم. ٦٨).

^{٥٨} البخاري، الصحيح، ٥٧/١، (رقم. ٢٣٩).

^{٥٩} الترمذي، الجامع، ١١٨/١، (رقم. ٧٦).

^{٦٠} البخاري، الصحيح، ٣٩/١، (رقم. ١٣٥).

^{٦١} الترمذي، الجامع، ٢١٨/٥، (رقم. ٣١٥١).

٤ . ١ . ٣- الإشارة إلى الاختلاف في الاتصال والانقطاع، والاختلاف في سماع أبي ریحانة عن سفينة

الأمر نجد في حديث «كان يتوضأ بالمد»،^{٦٢} فقد رواه بطريقه عن أبي ریحانة، عن سفينة. وحكم عليه بأنه حسن صحيح، ونبه مُغلطاي إلى أن فيه انقطاعاً بين أبي ریحانة وسفينة فإنه لم يسمع منه شيئاً، وذكر أن هذا هو قول أحمد بن حنبل وابن حبان.^{٦٣} والمسألة فيها كلام فالبخاري ومسلم اختارا أنه سمع سفينة.^{٦٤} بل أخرجه مسلم من هذه الطريق.^{٦٥} والإشارة هنا فيها مراجعة لحكم البخاري في التاريخ الكبير لا في الصحيح، فإنه لم يخرج بل أخرجه مسلم.

٤ . ١ . ٤- تفرد الراوي بلفظ مختلف عن غيره من الرواة: والاختلاف في حمله على الشذوذ أو تعدد الرواية

روى الترمذي حديث «سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ صَلَاةِ الرَّجُلِ وَهُوَ قَاعِدٌ، فَقَالَ: مَنْ صَلَّى قَائِمًا فَهُوَ أَفْضَلُ...» من طريق عيسى بن يونس، عن حسين المعلم، عن عبد الله بن بُرَيْدَةَ، عن عَمْرَانَ بن حُصَيْنٍ. وقال فيه حسن صحيح. ثم بين أن للحديث لفظاً آخر بطريق آخر، فقال: "وقد روي هذا الحديث عن إبراهيم بن طهمان بهذا الإسناد، إلا أنه يقول: «سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ صَلَاةِ الْمَرِيضِ فَقَالَ: "صَلِّ قَائِمًا، فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَقَاعِدًا» وَعَقَّبَ عَلَيْهِ بِقَوْلِهِ: "لَا نَعْلَمُ أَحَدًا رَوَى عَنْ حُسَيْنِ الْمُعَلِّمِ نَحْوَ رِوَايَةِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ طَهْمَانَ، وَقَدْ رَوَى أَبُو أُسَامَةَ وَغَيْرُ وَاحِدٍ، عَنْ حُسَيْنِ الْمُعَلِّمِ نَحْوَ رِوَايَةِ عَيْسَى بْنِ يُونُسَ، وَمَعْنَى هَذَا الْحَدِيثِ عِنْدَ بَعْضِ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي صَلَاةِ التَّطَوُّعِ". والحديثان أخرجهما البخاري وعدت التفاوت في اللفظ من قبيل تعدد الحديث والحادثة. أما الترمذي فكما هو جلي قد عدّ الحديث حديثاً واحداً، فصحح الأول ورد الثاني، وأشار إلى الخلاف في المسألة واحتمال صحة الحديث الثاني وترجيحه على الأول أو احتمال صحتهما معا، بقوله في الأول: حسن صحيح. والإشارة هنا فيها مراجعة لحكم البخاري في صحيحه بتصحيح رواية إبراهيم بن طهمان كما هو واضح.

وقد توسع الشيخ عبد الله السعد بذكر نماذج كثيرة لأسانيد حكم عليها الترمذي بحسن صحيح وفيها كلام. من ذلك حديث سماك بن حرب عن جابر بن سمرة من الصحابة، أو عن مصعب بن سعد، وعكرمة عن ابن عباس من التابعين، والتي تكلم فيها غير واحد من أهل العلم، كان يقول فيها حسن صحيح.^{٦٦} وكذلك حديث محمد بن عمرو بن

^{٦٢} الترمذي، الجامع، ١/١٠٠، (رقم. ٥٦).

^{٦٣} علاء الدين مُغلطاي، شرح سنن ابن ماجه، تحقيق أحمد بن إبراهيم بن أبي العينين (مصر: دار ابن عباس، ٢٠٠٧م)، ١/٦٧.

^{٦٤} البخاري، التاريخ الكبير، ٦/٢٥١. مسلم، الكنى والأسماء، ١/٣٢٥.

^{٦٥} أخرجه مسلم، (رقم. ٣٢٦). وانظر للتوسع المظلوم، محمد بن ماهر. تعقبات الإمام مُغلطاي الإمام الترمذي في تصحيحه الأحاديث وتحسينها من خلال شرحه على سنن الإمام ابن ماجه "من بداية الكتاب إلى نهاية باب ما جاء في مقدار الوضوء". مجلة الدراسات العربية، عدد ٣٣ (٢٠٢٢م)، ٢٧٠.

^{٦٦} السعد، المدخل إلى الترمذي، ٢/٨٤. وانظر الترمذي، الجامع، (رقم. ٦٦، ٢٢٦، ٣٣٢، ٣٣٦، ٥١٣، ٥٤٠، ٦٩٦، ١٢٥٥، ١٣٢٢، ١٥٣١، ٢٩٩٠، ٢٩٨٩، ١٥٥٥).

علقمة، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة. ^{٦٧} وحديث عبد الله بن محمد بن عقيل، ^{٦٨} وشريك بن عبد الله القاضي، ^{٦٩} ومحمد بن إسحاق، ^{٧٠} ويزيد بن أبي زياد، ^{٧١} وعلي بن زيد بن جُدعان وآخرين، ^{٧٢} فقد حكم بحسن صحيح علي بعض أحاديثهم.

٤ . ٢ . النوع الثاني الواقع بعد المدار، وكان البخاري قد رواه من طريق مختلف

وهذا النوع مختص بأسانيد الترمذي ولا يعد من المراجعات لأحكام البخاري، وله نماذج وأسباب أيضا:

٤ . ٢ . ١ - الإشارة إلى الاختلاف في توثيق الراوي: حديث رواه عبد العزيز الدراوردي

أخرج الترمذي حديث «وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ» بطريقه عن عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ مُحَمَّدٍ الدَّرَاوَرِيِّ، عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، وقال عقبه: حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. ^{٧٣} وقد أخرج البخاري بطريق آخر عن أَبِي هُرَيْرَةَ. ^{٧٤} ولعل الذي أنزل الحديث عند الترمذي إلى الحسن صحيح هو مجيؤه من طريق الدراوردي، وفيه بعض خلاف في توثيقه، قال فيه أحمد بن حنبل كان إذا حدث من كتابه فهو صحيح، وإذا حدث من كتب الناس وهم، وكان يقرأ من كتبهم فيخطئ. وقال النسائي ليس بالقوي، وقال ابن حبان كان يخطئ، وقال ابن حجر: صدوق، كان يحدث من كتب غيره فيخطئ. ^{٧٥} وهذه ليست من أوصاف الثقة تام الضبط. إلا أن الحديث صحيح بإسناد البخاري ولا مراجعة في هذا الحكم من الترمذي على عمل البخاري.

٤ . ٢ . ٢ - الإشارة إلى الاختلاف في توثيق الراوي حديث رواه محمد بن يحيى بن أبي عمر

أخرج الترمذي حديث «هَيَّ أَنْ مَسَّ الرَّجُلُ ذَكَرَهُ» من طريق شيخه مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَمْرِو بْنِ الْمَكِّيِّ، عَنْ سُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي قَتَادَةَ، عَنْ أَبِيهِ. ثم قال عقبه: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. ^{٧٦} وأخرجه البخاري من طريقه عن يحيى بن أبي كثير. ^{٧٧} فالحديث صحيح إلا أن مجيئه عند الترمذي من طريق محمد بن أبي عمر المكِّي قد أنزله عن الصحة المطلقة، قال فيه أبو حاتم الرازي كان رجلا صالحا وكان به غفلة وهو صدوق، وقال

^{٦٧} السعد، المدخل إلى الترمذي، ٨٥/٢. وانظر الترمذي، الجامع، (رقم. ٢٢، ٦٩١، ١٢٨٣، ١٩١٢، ٢٢٣٢، ٢٤٨٠).

^{٦٨} السعد، المدخل إلى الترمذي، ٨٦/٢. وانظر الترمذي، الجامع، (رقم. ١٢٩، ١١٤٤، ٣٩٥٩، ٣٩٦٠).

^{٦٩} السعد، المدخل إلى الترمذي، ٨٧/٢. وانظر الترمذي، الجامع، (رقم. ٢٨٦٤).

^{٧٠} السعد، المدخل إلى الترمذي، ٨٧/٢. وانظر الترمذي، الجامع، (رقم. ٢٣، ١١٦، ١٥٦، ١٨٩).

^{٧١} السعد، المدخل إلى الترمذي، ٨٧/٢. وانظر الترمذي، الجامع، (رقم. ١١٥، ٧٩٠، ٣٨٤٣، ٤١١١، ٤١٢١، ٤١٢٢).

^{٧٢} السعد، المدخل إلى الترمذي، ٨٧/٢. وانظر الترمذي، الجامع، (رقم. ١١٠، ٥٥٣، ١١٨٦).

^{٧٣} الترمذي، الجامع، ٨٩/١، (رقم. ٤١).

^{٧٤} البخاري، الصحيح، ٤٤/١، (رقم. ١٦٥).

^{٧٥} المري، تهذيب الكمال، ١٨/١٨٧، ابن حجر، تهذيب التهذيب، ٥٩٢/٢، وتقريب التهذيب، ٦١٥/١.

^{٧٦} الترمذي، الجامع، ٦٥/١، (رقم. ١٥).

^{٧٧} البخاري، الصحيح، ٤٢/١، (رقم. ١٥٣).

مسلمة بن القاسم: لا بأس به، وقال ابن حجر صدوق.^{٧٨} ولا مراجعة في هذا الحكم من الترمذي على الحديث أو على إسناده البخاري. والأمر نفسه نجده في حديث «كنت أغتسل أنا ورسول الله ρ من إناء واحد».^{٧٩}

٤ . ٢ . ٣- الإشارة إلى الاختلاف في اتصال الإسناد: سماع أبي الوليد الدمشقي من الوليد بن مسلم

أخرج الترمذي حديث: «إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنَ اللَّيْلِ» من طريق أبي الوليد أحمد بن بكّار الدمشقي، عن الوليد بن مسلم، إلى أبي هريرة. وقال عقبه: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.^{٨٠} وقد نبه مُغلطاي إلى علة في سنده فقال: "رواه أبو الوليد أحمد بن عبد الرحمن بن بكار البصري الدمشقي البغدادي، عن الوليد بن مسلم، ولم يسمع منه، فيما ذكره الحافظ أبو بكر الخطيب في تاريخه".^{٨١} على أن البخاري رواه من طريق مختلف،^{٨٢} فالحديث صحيح، ولا شك بأنها علة مؤثرة في الإسناد لو صحّت تنزله عن الصحيح التام، فيكون مراد الترمذي التنبية إلى هذه العلة بمذه الطريقة التي لا تؤثر في صحة المتن والحديث عموماً.

٤ . ٢ . ٤- الاختلاف في اللفظ: والترجيح مع عدم الخزم

أخرج الترمذي حديث أن النبي ρ قال: «لا تستنجوا بالبروث ولا بالعظام، فإنه زأء إخوانكم من الحي». ^{٨٣} من طريق حفص بن غياث، عن داود بن أبي هند، عن الشَّعْبِيِّ، عن عَلْقَمَةَ، عن ابن مسعود مرفوعاً. ثم عقب على الإسناد بقوله وقد روى هذا الحديث إسماعيل بن إبراهيم [ابن عُكَيْبَةَ] وغيره، عن داود بن أبي هند بطريقه إل ابن مسعود أنه كان مع النبي ρ ليلة الجن.. وفيه يأتي الحديث مرسلًا عن الشَّعْبِيِّ لا متصلاً عن ابن مسعود، "فقال الشَّعْبِيُّ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ρ قال: "لا تَسْتَنْجُوا...". ثم قال وكأن رواية إسماعيل أصح من رواية حفص بن غياث، أي بفصل كلام الشَّعْبِيِّ المرسل عن ابن مسعود المسند وتوهم حفص بن غياث في وصله جميعاً. ثم أخرج الترمذي حديث إسماعيل بن إبراهيم في موضع لاحق وقال هذا حديث حسن صحيح.^{٨٤} وهذا يعني أن الترمذي قال عن رواية إسماعيل أولاً: كأنها أصح ولم يجزم بترجيحها على رواية حفص. ثم قال عنها ثانياً: حسن صحيح. وهو مطابق لفهمنا لقوله "حسن صحيح" فإنه يشير به

^{٧٨} ابن أبي حاتم، المرحح والتعديل، ١٢٤/٨. ابن حجر، تهذيب التهذيب، ٧٣١/٣، وتقريب التهذيب، ٩٠٧/١.

^{٧٩} الترمذي، الجامع، ١٠٥/١، (رقم. ٦٢). وقال: حدثنا ابن أبي عمر، وهذا حديث حسن صحيح. وقد أخرجه البخاري عن ابن عباس من طريق آخر: ٦٠/١، (رقم. ٢٥٣).

^{٨٠} الترمذي، الجامع، ٧٥/١، (رقم. ٢٤).

^{٨١} مُغلطاي، شرح سنن ابن ماجه، ٣٣١/١. وهذا التوجيه أولى مما قام به مُغلطاي، فإنه أتى بمذه العلة في سياق نقد الترمذي الذي صحح الحديث كما ادعى.

^{٨٢} البخاري، الصحيح، ٤٣/١، (رقم. ١٦٢).

^{٨٣} الترمذي، الجامع، ٦٩/١، (رقم. ١٨٠).

^{٨٤} الترمذي، الجامع، ٣٠١/٥، (رقم. ٣٢٥٨).

إلى الخلاف في المسألة وعدم الجزم القاطع بأحد القولين فيها.^{٨٥} وقد أخرج البخاري القصة مع الحديث من طريق أبي هريرة،^{٨٦} فالخلاف غير مؤثر بطريقه.

٤. ٢. ٥-الاختلاف في الإسناد: والترجيح مع عدم الجزم

أخرج الترمذي حديث المرأة الخنعمية من طريق عبد الله بن عَبَّاس، عن الفضل بن عَبَّاس؛ «أَنَّ امْرَأَةً مِنْ خَنْعَمَ»،^{٨٧} وقال فيه "حَدِيثُ الْفَضْلِ بْنِ عَبَّاسٍ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ". ثم ذكر أن الحديث قد روي عن ابن عباس بعدة وجوه سوى روايته عن أخيه:

فُرُوي عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنْ حُصَيْنِ بْنِ عَوْفٍ، عَنِ النَّبِيِّ **p**.
وَرُوي عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَيْضًا عَنْ سِنَانِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْجُهَنِيِّ، عَنْ عَمَّتَيْهِ؛ عَنِ النَّبِيِّ **p**.
وَرُوي عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ **p**.^{٨٨}

ويبدو أن الاختلاف المذكور قد أشكل عليه فرجع إلى البخاري، وقال: "وسألتُ محمدًا عن هذه الروايات، فقال: أصحُّ شيءٍ في هذا الباب ما روى ابنُ عَبَّاسٍ عن الفضلِ بنِ عَبَّاسٍ عن النبي **p**". أي أنه اختار الترجيح. ثم إنه نقل عنه تقوية الاحتمالات الأخرى، فقال: "قال محمدٌ: ويُحتملُ أن يكونَ ابنُ عَبَّاسٍ سَمِعَهُ من الفضلِ وَعَبِيْرِهِ، عن النبي **p**، ثم روى هذا عن النبي **p** فأرسله، ولم يَدْكُرِ الَّذِي سَمِعَهُ مِنْهُ".^{٨٩} وفي العلل الكبير كرر الترمذي جواب البخاري له وأضاف إلى ما سبق قوله «يحتمل أن يكون كُلهُ صحيحًا».^{٩٠} ويفهم من النص أن البخاري يقبل الروايات جميعًا، إلا أنه يعدُّ رواية ابن عباس عن النبي مباشرة من قبيل مرسل الصحابي باعتباره لم يحضر الواقعة، كما تدل عليه عبارة السنن، وهو الذي اختاره العيني الذي جزم بعدم حضور ابن عباس للحادثة،^{٩١} أو أنه يحتمل حضوره للواقعة كما تدل عليه عبارة العلل الكبير، وهو الذي اختاره ابن حجر.^{٩٢} والذي يميل إليه القلب ما اختاره العيني لأن احتمال الصحة الذي ذكره البخاري يمكن فهمه بصحة خبر مرسل الصحابي. ولقد أخرج البخاري في صحيحه الحديث من طريق عبد الله بن عَبَّاس عن

^{٨٥} نفهم هذا الموقف من الترمذي من قوله "كان" التي تفيد التردد والتمريض، ولكن جزم الإمام الدارقطني في التتبع، ٣٤١ - ٣٤٣. وفي العلل، ١٣٢/٥، وكذا الخطيب البغدادي في الفصل للوصل، ٦٢٤/٢ بتصحیح رواية ابن عليه.

^{٨٦} البخاري، الصحيح، ٤٦/٥، (رقم. ٣٨٦٠).

^{٨٧} الترمذي، الجامع، ٢٥٦/٢، (رقم. ٩٢٨).

^{٨٨} الترمذي، الجامع، ٢٥٦/٢، (رقم. ٩٢٨).

^{٨٩} الترمذي، الجامع، ٢٥٧/٢، (رقم. ٩٢٨).

^{٩٠} الترمذي، العلل الكبير، ١٣٦.

^{٩١} العيني، عمدة القاري، ٤٧٩/٤.

^{٩٢} ابن حجر، فتح الباري، ٦٧/٤.

الفضل،^{٩٣} وكذلك أخرجه عنه من غير التصريح بالسمع فقال "عن عبد الله بن عباس قال: «كَانَ الْقَضْلُ رَدِيفَ رَسُولِ اللَّهِ...»^{٩٤} والذي يهمنا هنا أن حكم الترمذي على الحديث بحسن صحيح يشير إلى الاختلاف فيه مع ترجيحه طريق ابن عباس عن أخيه، وما سؤاله البخاري عن الحديث إلا نتيجة خفاء الجواب عليه، فإنه ما كان يسأله إلا على عويص المسائل وخفيها.

٥. الخلاف في الحديث سبب كاف عند الترمذي لعدم التصريح بصحته

نما يلفت نظر القارئ لجامع الترمذي أنه يجده كثيرا ما يشير إلى الخلاف الحاصل ببعض الأحاديث، والذي لأجله توقف عن تصحيحها كما سلف بيانه، ومن نماذج تلك الإشارات أو التصريحات:

حديثه من طريق يحيى بن أبي كثير، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله يغار، والمؤمن يغار»،^{٩٥} قال فيه حسن غريب، ثم بين سبب ذلك بقوله: "روي عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عن عروة عن أسماء بنت أبي بكر عن النبي". وكلا الحديثين صحيح فقد أخرجهما البخاري ومسلم،^{٩٦} ولكن الترمذي رأى في هذا الاختلاف سببا للنزول عن رتبة الصحيح.

وحديثه أيضا من طريق عبد الرحمن بن أبي بكرة، عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «شهرًا عيد لا ينقصان». وقال فيه حديث حسن. ثم بين سبب ذلك رغم أن إسناده نظيف، فقال "روي هذا الحديث عن عبد الرحمن بن أبي بكرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلًا".^{٩٧} والحديث أخرجه البخاري ومسلم متصلًا.^{٩٨} وعلق عليه الشيخ السعد "هذا الحديث متفق على صحته أخرجه الشيخان، وإسناد الترمذي صحيح، وهو مسلسل بالثقات المشاهير، ومع هذا توقف في تصحيحه احتياطًا منه، وذلك لكونه جاء من وجه آخر عن عبد الرحمن بن أبي بكرة مرسلًا".^{٩٩}

وحديثه من طريق عبد الله بن سعيد بن أبي هند، عن سالم أبي النضر، عن بسر بن سعيد، عن زيد بن ثابت، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «أفضل صلاتكم في بيوتكم إلا المكتوبة»، قال فيه حديث حسن، وبين سبب ذلك بقوله "اختلفوا في رواية هذا الحديث: فروى موسى بن عقبة وإبراهيم بن أبي النضر، عن أبي النضر مرفوعًا، ورواه مالك

^{٩٣} البخاري، الصحيح، ١٨/٣، (رقم. ١٨٥٣).

^{٩٤} البخاري، الصحيح، ١٣٢/٢، (رقم. ١٥١٣).

^{٩٥} الترمذي، الجامع، ٤٥٨/٢، (رقم. ١١٦٨).

^{٩٦} الأول: أخرجه البخاري، (رقم. ٥٢٢٣)، ومسلم، (رقم. ٢٧٦١)، والثاني أخرجه البخاري، (رقم. ٥٢٢٢)، ومسلم، (رقم. ٢٧٦٢).

^{٩٧} الترمذي، الجامع، ٧٠/٢، (رقم. ٦٩٢).

^{٩٨} أخرجه البخاري، (رقم. ١٩١٢)، ومسلم، (رقم. ١٠٨٩).

^{٩٩} السعد، المدخل إلى الترمذي، ٢، ٣٩٨.

عن أبي النضر ولم يرفعه وأوقفه بعضهم، والحديث المرفوع أصح^{١٠٠}. والحديث أخرجه البخاري ومسلم مرفوعاً،^{١٠١} ومع ذلك حسنه الترمذي للإشارة إلى الخلاف في المسألة.

وهذا كاف للإشارة إلى حساسية الترمذي أمام الخلاف في الأحاديث، وأثرها في مراجعة الأحكام بتصحيح تلك الأحاديث وإن أخرجها الشيخان.^{١٠٢}

ولا شك أنه قد تخرج بعض الأمثلة -مما لم نقف عليه في هذه الدراسة الموجزة- وتكون مما يخالف الإطار الذي نحاول رسمه، ومن ذلك حديث رقم ١٠ ورقم ١١ في السنن،^{١٠٣} وكلاهما في البخاري برقم ١٤٢ ورقم ٤١، فهذا يحمل إما على اختلاف النسخ بأن يأتي في بعض المخطوطات محكوماً عليه بالصحة، أو يحمل على الشذوذ والاستثناء من القاعدة، أو مما سيظهر فيها مراد الترمذي لنا بمزيد من البحث والموازنة. وبعبارة أخرى فإن القواعد والكليات التي أشرنا إليها هي قواعد أغلبية، وعدم وقوفنا على علة حديث ما مما أطلق عليه الترمذي حسن صحيح، لا تعني عدم صحة القاعدة. كذا فإن اصطلاح الترمذي -وأحكامه- هي اجتهاد اجتهاده لا يعني موافقته غيره ولا موافقة غيره له.

وجميع ما سبق ذكره يدل على أن نسبة القول بالتساهل في الأحكام إلى الترمذي هي مسألة منتقدة وبشدة،^{١٠٤} فإن الرجل ناقد دقيق أعاد النظر بتصحيح الشيخين وتوقف عن تصحيح بعض أحاديثهما، كما أنه مدرك شروط الآخرين فيقرها أو ينتقدها ويخالفهم، وهذا لا يكون إلا من ناقد متمكن. وأيضاً لم أجده صاحب مصطلحات مترادفة يأتي بها

^{١٠٠} الترمذي، الجامع، ٤٥٠/١، (رقم. ٤٦٧).

^{١٠١} أخرجه البخاري، (رقم. ٧٣١)، ومسلم، (رقم. ٧٨١).

^{١٠٢} اختلف الباحثون في مسألة تقوية الترمذي الأحاديث ورفع الخلاف فيها بالمتابعات فحسب أم بالشواهد العامة والمعاني الكلية في الشريعة، فذهب الدكتور محمد سعيد حوى في دراسته عن مصطلح الحديث الحسن عند الترمذي إلى أنه يقوي بالشاهد العام، وذهب الدكتور عذاب الحمش إلى أنه لا يعتمد على الشواهد في تصحيح الأحاديث كثيراً، وإنما يعتمد المتابعات. الحمش، الإمام الترمذي ومنهجه في كتابه الجامع، ٣٩٧. وهو الذي وجدته في الأحاديث التي وقفت عندها، فلعله هو الأرجح، فالأصل عند الترمذي التقوية بالمتابعات فقط.

^{١٠٣} وهو الحديث (رقم. ١١)، هو حديث عن ابن عُمَرَ: «زَيْتٌ يَوْمًا عَلَى نَيْتٍ حُصْصَةٌ، فَرَأَيْتُ النَّبِيَّ عَلَى حَاجَتِهِ مُسْتَقْبِلَ الشَّامِ مُسْتَدْبِرَ الْكُفْبَةِ». أخرجه البخاري عن المدار نفسه وكلاهما إسناده صحيح، فقلت لعله أنزله عن رتبة الصحيح قليلاً لمعنى استبدال القبلة فيه، وهو احتمال ممكن لولا أن الترمذي بَوَّبَ للحديث بباب الرخصة في ذلك بعد أن أورد حديث التَّهْمِيِّ عن استقبال القبلة بغائطٍ أو بولٍ. فيستبعد هذا الاحتمال إذن إلا إن كان يرى أن حديث الرخصة منسوخ أو أنه دون حديث النهي قوة.

^{١٠٤} صرح بتساهله الذهبي والشيخ أحمد شاکر والألباني وشعيب الأرنؤوط وأسامة نمر. انظر الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ٣/ ٤٠٧، (رقم. ٦٩٤٣)، ٤/ ٤١٦. أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: أحمد شاکر (القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٥م)، ٣٣٢/١. ذكر ذلك شاکر في التعليق ونقله شعيب وأقره. محمد ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل في تخریج أحاديث منار السبيل، ٢ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م)، ٣/ ٢١٢. أسامة نمر عبد القادر، مصطلح حسن غريب: دراسة استقرائية تطبيقية، ٢٢٧.

للتفنن بالعبارة،^{١٠٥} بل إنه صاحب اصطلاح خاص ثابتٍ إلا أنه يتوسع فيه ويضيق، يصرح فيه بالصحيح الذي هو في أعلى درجات الصحة، وبالصحيح الذي هو في أدنى درجات الصحة، كما أنه أول من شهر الحسن وأكثر من استخدامه، كذلك فإنه استخدم مصطلح الغريب بطريقته الخاصة مع الحسن ومع الصحيح ومعهما معا ووحده بشكل خاص مما هو معروف عند أهل التخصص.

وهذا كاف في واقع الأمر لبتأني لنا وصفه بأول مراجعة مبكرة لصحيح البخاري وأحكامه في الرجال والأحاديث، وقد قام الترمذي بهذه المراجعة بوصفه ناقدا مستقلا دقيقا، ولعله وافقه الحق في مسائل وفاته في مسائل أخرى، إلا أن ذلك كاف لإثبات ادعاء الدراسة المركزي وهو تلقي أهل التخصص لكتاب البخاري وأحكامه بكثير من التوقير والاحترام دون التسليم والتقدير.

النتائج

حصلت الدراسة إلى عدد من المقولات والنتائج التي ترجحها وتختارها على غيرها من المقولات، يأتي في مقدمتها أن الترمذي محدث ناقد محقق، راجع الكثير من أحكام النقاد قبله، وأطلق أحكامه الخاصة على الأحاديث والرواة، وخالف البخاري في اختيارات نقدية معينة. وكانت أحكامه على الأحاديث ترد على الحديث ككل، أو على الإسناد فحسب. كذلك رجحت الدراسة أن رتبة "حسن صحيح" هي رتبة تقع في أدنى مراتب الصحيح، ولا تكافئه ولا تتفوق عليه، وأن الترمذي ما كان يعدل عن الحكم بالصحة المطلقة إلى الصحة المقيدة بالحسن إلا لغاية نقدية عنده.

لدى الترمذي حساسية خاصة من مسألة الخلاف في الحديث، فإنه لا يرى الترجيح كافيا لرفع الخلاف ومنح الحديث رتبة الحديث الذي لا خلاف فيه أصلا، طبعاً إلا إن كان ترجيحاً قطعياً لا اجتهادياً ظنياً، وعليه فإن حكمه على الحديث بأنه حسن صحيح دليل على أن الخلاف مؤثرٌ في رأيه في درجة الحديث، وأنه نزل به عن رتبة الصحيح المطلق عنده. وأما الحديث الذي لا خلاف فيه، أو ترجّح فيه أحد الوجوه بمرجح قطعي، فإنه يحكم بصحيح ولا يقيد بصرف آخر، ولعل قلة الأحاديث التي وصفها بالصحة المطلقة في جامعته يمكن فهمها بناء على هذا النموذج المقترح لفهم منهجه، -على أن هذا المقترح أي تحليل مصطلح "صحيح" عند الترمذي، هو أحد التوصيات المهمة التي توصي بها هذه الدراسة للمتخصصين لاحقاً-. وأما إن كان الخلاف مؤثراً جداً فإن الترمذي يسحب عن الحديث وصف الصحة تماماً، ويكتفي بوصفه بالحسن، ومن المعلوم أن الحسن عنده يغلب عليه الحسن لغيره، وتوصي الدراسة بمزيد من التحقق من هاتين القاعدتين المقترحتين هنا.

^{١٠٥} قاله السعد، المدخل إلى الترمذي، ٤١/٢ - ٤٨. واستدل بعدة أمثلة منها حديث "صلاة الوسطى صلاة العصر" قال فيه مرة صحيح ومرة حسن صحيح، وقد ذكرت في بداية الدراسة أنه وصلنا في نسخة أخرى للترمذي حكمه في الحديث في كلا الموضعين حسن صحيح بما يرفع الترادف إلا على سبيل الاستثناء.

معظم الأسباب التي حملت الترمذي على وصف الأحاديث بحسن صحيح كانت أسبابا مستتبطة ومستنتجة ولم يصح بها في معظمها، وأيضاً فإن مراجعات الترمذي للأحاديث وأحكامه عليها يجب الاستفادة منها وإخضاعها لمزيد من الدرس والتدقيق والموازنات خلافاً لمن حكم عليه بالتساهل وأهل أحكامه، فالتمييز بين مراتب الصحيح واجترار مصطلح خاص بأدنى الصحيح يدل على تدقيق وتعمق وتشدد لا تراخ وتساهل.

لم يكن الترمذي مجرد مستخرج مقلد لغيره عموماً أو للبخاري خصوصاً. وهذا يعني أن التلقي الأول لصحيح البخاري ولأحكامه كان شبيهاً بتلقي أحكام النقاد الذين هم من طبقتهم ووزنه، كعلي بن المديني ويحيى بن معين وأحمد بن حنبل ومسلم وغيرهم. وعليه فإن الرتبة العالية لصحيح البخاري قد جاءت من جهات موضوعية أخرى.

رَجَّحت الدراسة أن مكانة البخاري ومنزلة صحيحه قد جاءت بالتدرج والتلاحق الزمني، ومع طول التدقيق والمحاكاة لأحاديث كتابه وأحكامه في رواته ومروياته، وبالأخص مع الموازنة بين أقوال من راجعوا كتابه أو تتبعوا أحاديث فيه أو انتقدوه في قضايا معينة فيه، فثبت لأهل التخصص مع تباعد الزمن وطول المحاققة أن الحق كان مع البخاري لا مع ناقديه في معظم المسائل التي أخذت عليه.

ومع ذلك فإن أهل الاصطلاح كانوا على غاية الموضوعية والدقة العلمية إذ ميَّزوا بين ما اتفق المحدثون فيه مع البخاري وما انتقدوه فيه على قلته، فقال ابن الصلاح: «القول بأن ما انفرد به البخاري أو مسلم مندرج في قبيل ما يقطع بصحته لتلقي الأمة كل واحد من كتابيهما بالقبول على الوجه الذي فصلناه من حالهما فيما سبق [وهو الوجه الذي سبق إيضاحه هنا]، سوى أحرف يسيرة تكلم عليها بعض أهل النقد من الحفاظ كالدارقطني وغيره، وهي معروفة عند أهل هذا الشأن، والله أعلم»^{١٠٦}. وعليه فإن منزلة البخاري هذه جاءت مع طول المراجعة والمحاكاة، ولم تكن تقديساً ذاتياً أبداً.

المصادر

الألباني، محمد ناصر الدين. *إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل*. المجلد ٣، ط ٢، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

البخاري، محمد بن إسماعيل. *الجامع الصحيح*، تحقيق: جماعة من العلماء المشرفين على الطبعة السلطانية. المجلد ١، ٢، ٣، ٥، ٦، مصر: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، ١٣١١هـ.

الترمذي، محمد بن عيسى. *الجامع الكبير*، تحقيق بشار عواد معروف. المجلد ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٦م.

الحاكم النيسابوري، تاريخ نيسابور: طبقة شيوخ الحاكم. تحقيق مازن بن عبد الرحمن البيروتي، بيروت: دار البشائر الإسلامية، د.ت.

^{١٠٦} ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، ٢٩.

- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. هدي الساري. تحقيق محب الدين الخطيب، مصر: المكتبة السلفية، ١٣٨٠هـ.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. تهذيب التهذيب. تحقيق إبراهيم الزبيق وعادل مرشد. المجلد ٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠١٤م.
- الحمش، عدا ب محمود. الإمام الترمذي ومنهجه في كتابه الجامع: دراسة نقدية تطبيقية. عمان: دار الفتح، ٢٠٠٣م.
- ابن حنبل، أحمد. مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: أحمد شاكر. المجلد ١، القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٥م.
- الحوالدة، عمر محيسن عليان. معنى قول الترمذي "حسن صحيح". وزارة الأوقاف والشئون والمقدسات الإسلامية، مجلد ٥٧، عدد ٨، ٢٠١٣م، ص ٧-٨١.
- الدخيل، يوسف بن محمد. سؤالات الترمذي للبخاري حول أحاديث في جامع الترمذي. المدينة المنورة: منشورات الجامعة الإسلامية، ٢٠٠٣م.
- الدريس، خالد منصور. الحديث الحسن لذاته ولغيره، دراسة استقرائية نقدية. الرياض: أضواء السلف، ٢٠٠٥م.
- ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي القشيري. شرح الإمام بأحاديث الأحكام. تحقيق محمد خلو ف العبد الله. المجلد ٣، ط ٢، سوريا: دار النوادر، ٢٠٠٩م.
- ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي القشيري. الاقتراح. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- ابن رجب الحنبلي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد. شرح علل الترمذي. تحقيق همام سعيد، الزرقاء: مكتبة المنار، ١٩٨٧م.
- السعد، عبد الله. المدخل إلى جامع الترمذي. المجلد ٢، الرياض: دار المحدث ودار الأوراق، ٢٠٢٢م.
- السيوطي، جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر. البحر الذي زخر في شرح ألفية الأثر، تحقيق شعبان العودة. القاهرة: دار الذخائر، ٢٠٢٢م.
- ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن. معرفة أنواع علوم الحديث. تحقيق نور الدين عتر، سوريا: دار الفكر، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٨٦م.
- عتر، نور الدين. الإمام الترمذي والموازنة بين جامعه والصحيحين. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٩٠هـ-١٩٧٠م.
- العيني، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد. عمدة القاري شرح صحيح البخاري. دمشق: المطبعة المنيرية، د.ت.
- فلاته، عمر بن حسن. "الحديث الحسن مطلقاً ومقيداً عند الإمام الترمذي". مجلة جامعة طيبة للعلوم التربوية، العدد ٢، ١٤٢٦هـ.
- المباركفوري، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم. تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- المظلوم، محمد بن ماهر. تعقبات الإمام مُغلطاي الإمام الترمذي في تصحيحه الأحاديث وتحسينها من خلال شرحه على سنن الإمام ابن ماجه "من بداية الكتاب إلى نهاية باب ما جاء في مقدار الوضوء". مجلة الدراسات العربية، عدد ٣٣، ٢٠٢٢م، ص ٢٦٣-٣٠٤.
- مُغلطاي، علاء الدين. شرح سنن ابن ماجه، تحقيق أحمد بن إبراهيم بن أبي العينين. مصر: دار ابن عباس، ٢٠٠٧م.
- المليباري، حمزة. نظرات جديدة في علوم الحديث. ط ٢، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٣م.
- النتشة، إيهاب طالب راغب. الأحاديث التي حسنها الترمذي وهي في الصحيحين أو أحدهما، دراسة نقدية تطبيقية. عمان: جامعة العلوم الإسلامية العالمية، أطروحة دكتوراه، ٢٠١٦م.
- نمر، أسامة عبد الكريم عبد القادر. مصطلح حسن غريب، دراسة استقرائية تطبيقية. عمان: الجامعة الأردنية، رسالة ماجستير، ١٩٩٥م.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayp Arnavut. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâle, 2001.
- Avvâd, Beşşâr Ma'rûf. "Mefhum'l-Hadisü'l-hasen inde' Tirmîzî". *A.E. Dergisi* 1/1 (2018), 11-70.
- Buhârî, Muhammed, b. İsmâîl. *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar*. 1,2,3,5,6 Cilt. Mısır: Dâru bulak, ts.
- Brown, Jonathan. *The Canonization of al-Bukhârî and Muslim: The Formation and Function of the Sunnî Ĥadîth Canon*. Leiden and Boston: Brill, 2007.
- Dahîl, Yusuf b. Muhammed. *Suâlatü't-Tirmizi li'l-Buhari haole ehâdis fi Câmi'i't-Tirmizi*. Medine: el-Camiatü'l-İslamiyye, 2009.
- Düveys, Hâlid b. Mansur. *el-Hadisü'l-hasen li-zatihi ve li-gayrihi: dirase istikraiyye nakdiyye*. Riyad: Dâru Edvai's-Selef, 2005/1426.
- Elbânî, Nâsiruddîn. *İrvâu'l-Galîl fi Tahrîci Emadis Menâri's-Sebîl*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1985.
- Hâkim En-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Târîhu Nîsâbü'r*. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 2000.
- Hameş, Âdâb Mahmûd. *el-Mehdi el-muntazar fi rivayati Ehli's-sünne ve's-Şiati'l-İmamiyye dirasetun hadisiyye nakdiyye*. Amman: Dâru'l-Feth, 2003.
- İbn Dakîkul'Îd, Ebü'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî. *el-İlmâm bi-ehâdisi'l-ahkâm*. thk. Muhammed Saîd el-Mevlevî, 3 Cilt. Dımaşk: Y.y., 1383/1963.
- İbn Hacer, Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-BuĤârî*. Kahire: Bulak, 1300.
- İbn Hacer, Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzibu't-Tehzîb*. 3 Cilt. Hindistan: Matbaatu'l-Maârif en-Nizâmiyye, 1365
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn. *Ma'rifetu Ulumi'l-Ĥadîs*. thk. Nuruddîn Itr, Dımaşk: Daru'l-Fikir, 1986.
- Itr, Nuruddin. *el-İmâmu't-Tirmizî ve'l-Muvâzenetu beyne Câmi'ihî ve's-Sahîhayn*. B.y.: Y.y., 1970.

Ma'rufi, Abdullah. *Hasenun garib fi Camii't-Tirmizi: dirasa ve tatbik*.
Diyubend: Şeyhü'l-Hind Akademi Darü'l-Ulum Maktaba Darul-
Uloom, 1427.

Sa'd. Abdullah b. Abdurrahman Adil. *el-Medhalu ilâ Câmiit-Tirmizî*. 2 Cilt.
Riyad: Dârü'l-Muhaddis Dârü'l-Evrâk, 2021/1442.

Tirmîzî, Muhammed b. İsa. *el-Camî*. thk. Beşşâr Mâruf, 1,2,3,4,5,6 Cilt. B.y.:
Daru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1996.

Manevi Zekâ ve Tanrı Tasavvurlarının Travma Sonrası Büyüme ile İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*

Zeynep KARLIK

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Din Psikolojisi Anabilim Dalı
PhD Student, Bursa Uludag University, Faculty Theology,
Department of Psychology of Religion
Bursa /Turkey
zeynepsariyerkarlik@gmail.com
orcid.org/0000-0002-2940-6579

M. Naci KULA

Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Professor, Bursa Uludag University, Faculty Theology,
Department of Psychology of Religion
Bursa / Turkey
nkula@yahoo.com
orcid.org/0000-0003-1763-9620

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 6 Ağustos / August 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 1 Aralık / December 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 24 **Sayfa /Page:** 368-406.

Atıf / Cite as: Karlık, Zeynep – Kula, M. Naci. “Manevi Zekâ ve Tanrı Tasavvurlarının Travma Sonrası Büyüme İle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma [A

* Bu çalışma yazarın “Manevi Zekâ ve Tanrı Tasavvurlarının Travma Sonrası Büyüme ve Gelişme ile İlişkisi Üzerine Bir Araştırma” adlı doktora tezinden türetilmiştir.

Research on the Relationship between Spiritual Intelligence and Representations of God with Post-Traumatic Growth]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 24 (December 2024): 368-406.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1526841>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

A Research on the Relationship between Spiritual Intelligence and Representations of God with Post-Traumatic Growth

Abstract

When the concept of trauma was accepted for psychological and emotional injuries in addition to physical injuries, studies were initially conducted on post-traumatic depression, anxiety and stress. However, Tedeschi and Calhoun determined in their studies that there were positive changes in individuals after trauma. This phenomenon, conceptualized as post-traumatic growth (PTG) in the literature, was addressed in the dimension of thought and behavior in cognitive behavioral therapies, while the emotional dimension was emphasized with the “Emotional-Cognitive Processing Model”. Spiritual intelligence was defined in the theory of multiple intelligences and by adding intuitions to emotions, the individual was enabled to make sense of himself and his experiences after the trauma from a broader perspective. The perception of God is one of the mechanisms that allows the belief system shaken after the traumatic event to re-adjust. Studies have noted that individuals who approach God with love and perceive Him in a loving manner exhibit higher PTG. Although PTG has become an important research topic in the field of psychology in recent years, studies on its relationship with spiritual intelligence and perceptions of God, which are concepts of religious psychology, are limited. In this context, the aim of the research is to determine whether there is a relationship between God representations, spiritual intelligence and PTG in order to support PTG within the framework of existential needs of individuals; to draw attention to the importance of spiritual intelligence and God representations that may be related to PTG. Another aim of the research is to determine the relationship of the variables in question with various demographic variables. The research was designed with a quantitative relational screening model. A personal information form was created to collect information on socio-demographic variables related to gender, age and marital status of the participants. The spiritual intelligence scale, which consists of four sub-dimensions including self-understanding, compassion, human values and conscientiousness and which was adapted into Turkish by Tekin and Ekşi, and the God perception scale, which consists of the loving, loving-frightening, indifferent and frightening God perception sub-dimensions, developed by Hacikeleşoğlu and Karaca, were used. The PTG scale, which measures the growth of the participants after traumatic events and was developed by Tedeschi and Calhoun, was used for the PTG scores. The data collected from 395 participants with the decision numbered 2023-09 of the Bursa Uludağ University Social and Human Sciences Research and Ethics Board were analyzed using the SPSS 28 program and the findings were obtained. According

to the research findings, it was determined that the level of spiritual intelligence and God perceptions were related to PTG. In line with the literature, it was noted that women showed more PTG. It was determined that spiritual intelligence scores and God representations did not show a significant difference according to gender. When examined in terms of the marital status variable, it was found that married people showed higher PTG. It was noted that marital status did not create a significant difference in spiritual intelligence and God representations. In terms of age variable, similar to the literature, it was noted that young adults between the ages of 24-35 showed more PTG and that spiritual intelligence and God representations did not differ in terms of age variable. It was found that there was a statistically significant positive relationship between the level of spiritual intelligence and PTG. A positive relationship was found between the sub-dimensions of spiritual intelligence, self-understanding and compassion, and PTG, and a negative relationship was found between human values and PTG. No significant relationship was found between conscientiousness and PTG. It was found that there was a positive relationship between having a love-oriented and balanced God image and PTG, and a negative relationship between individuals with an indifferent God representations and PTG. No significant relationship was found between fear- and punishment-oriented God representations and PTG. As a result, it was found in the article that spiritual intelligence and God perceptions are variables related to PTG. It was determined that individuals who understand themselves, have compassionate and love-oriented God representations show positive changes after traumatic events.

Keywords: Psychology of Religion, Spiritual Counseling and Care, Post-traumatic Growth, God Representations, Spiritual Intelligence.

Manevi Zekâ ve Tanrı Tasavvurlarının Travma Sonrası Büyüme İle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma

Öz

Travma kavramı fiziksel yaralanmalara ek olarak psikolojik ve duygusal yaralanmalar için de kabul edildiğinde başlangıçta travma sonrası depresyon, anksiyete ve stres üzerine çalışmalar yapılmıştır. Ancak Tedechi ve Calhoun yaptıkları araştırmalarda bireylerde travma sonrası olumlu değişimlerin olduğunu tespit etmiştir. Literatürde travma sonrası büyüme (TSB) olarak kavramsallaşan bu olgu bilişsel davranışçı terapilerde düşünce ve davranış boyutunda ele alınırken, "Duygusal-Bilişsel İşleme Modeli" ile duygulara dikkat çekilmiştir. Çoklu zekâ kuramında manevi zekâ tanımlanarak duygulara sezgilerin ilave edilmesiyle bireyin travma sonrası kendisini ve yaşadıklarını daha geniş bir açıdan anlamlandırması sağlanmıştır. Travmatik

olay sonrasında sarsılan inanç sisteminin yeniden uyumlanmasını sağlayan mekanizmaların başında Tanrı tasavvuru gelmektedir. Yapılan çalışmalarda Tanrı'ya sevgiyle yaklaşan ve O'nu sevgi yönelimli tasavvur eden bireylerin daha yüksek TSB gösterdikleri kaydedilmiştir. TSB psikoloji alanında son yıllarda önemli bir araştırma konusu haline gelmiş olmasına rağmen, din psikolojisi kavramları olan manevi zekâ ve Tanrı tasavvurları ile ilişkisi üzerine gerçekleştirilen çalışmalar sınırlıdır. Bu bağlamda araştırmanın amacı bireylerin varoluşsal ihtiyaçları çerçevesinde TSB'lerini desteklemek için Tanrı tasavvurları, manevi zekâ ve TSB arasında bir ilişkinin olup olmadığını tespit etmek; TSB ile ilişkili olabilecek manevi zekâ ve Tanrı tasavvurunun önemine dikkat çekmektir. Araştırmanın diğer bir amacı da söz konusu değişkenlerin çeşitli demografik değişkenlerle ilişkisini tespit etmektir. Araştırma nicel olarak ilişkisel tarama modeliyle tasarlanmıştır. Ankete katılan kişilerin cinsiyeti, yaşı ve medeni durumuyla ilgili sosyo-demografik değişkenlere ait bilgileri toplamak için kişisel bilgi formu oluşturulmuştur. Tekin ve Ekşi tarafından Türkçe uyarlaması yapılan kendini anlama, merhamet, insani değerler ve vicdanlılık olmak üzere dört alt boyuttan oluşan manevi zekâ ölçeği ile seven, seven-korkutan, ilgisiz ve korkutan Tanrı tasavvuru alt boyutlarından oluşan Hacikeleşoğlu ve Karaca'nın geliştirdiği Tanrı tasavvuru ölçeği kullanılmıştır. TSB puanları için Tedeschi ve Calhoun tarafından geliştirilen katılımcıların travmatik olaylar sonrasında kaydettiği büyümeyi ölçen TSB ölçeği kullanılmıştır. Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma ve Etik Kurulu'nun 2023-09 sayılı kararıyla 395 katılımcıdan toplanan veriler SPSS 28 programı aracılığıyla analiz edilerek bulgular elde edilmiştir. Araştırma bulgularına göre manevi zekâ düzeyi ve Tanrı tasavvurlarının TSB ile ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Literatürle uyumlu olarak kadınların daha fazla TSB gösterdikleri kaydedilmiştir. Manevi zekâ puanlarının ve Tanrı tasavvurunun cinsiyete göre anlamlı bir farklılık göstermediği tespit edilmiştir. Medeni durum değişkeni açısından incelendiğinde evlilerin daha yüksek TSB gösterdiği bulgulanmıştır. Medeni durumun manevi zekâ ve Tanrı tasavvurunda anlamlı bir farklılık oluşturmadığı kaydedilmiştir. Yaş değişkeni açısından literatürle benzer şekilde 24-35 yaş arası genç yetişkinlerin daha fazla TSB gösterdikleri manevi zekâ ve Tanrı tasavvurunun yaş değişkeni açısından farklılık göstermediği kaydedilmiştir. Manevi zekâ düzeyi ile TSB arasında istatistiksel olarak pozitif yönde anlamlı ilişki olduğu bulgulanmıştır. Manevi zekâ alt boyutlarından kendini anlama ve merhamet ile TSB arasında pozitif yönlü ilişki, insani değerler ile TSB arasında negatif yönlü ilişki saptanmıştır. Vicdanlılık ile TSB arasında ise anlamlı bir ilişkiye rastlanmamıştır. Sevgi yönelimli ve dengeli Tanrı tasavvuruna sahip olma ile TSB arasında pozitif yönde bir ilişki, ilgisiz Tanrı tasavvuruna sahip bireyler ile TSB arasında negatif yönde

bir ilişki olduğu bulgulanmıştır. Korku ve ceza yönelimli Tanrı tasavvuru ile TSB arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. Sonuç olarak makalede manevi zekâ ve Tanrı tasavvurlarının TSB ile ilişkili değişkenler olduğu bulgulanmıştır. Kendini anlayan, merhametli ve sevgi yönelimli Tanrı Tasavvuruna sahip bireylerin travmatik olaylardan sonra olumlu yönde değişim kaydettikleri tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Manevi Danışmanlık ve Rehberlik, Travma Sonrası Büyüme, Tanrı Tasavvurları, Manevi Zekâ.

Giriş

Travma, varoluş gereği insan doğasının bir parçası olmasına rağmen başlangıçta sadece fiziksel yaralanmalar için tıbbi bir terim olarak kullanılmıştır. Ancak zaman içerisinde insan ruhunun da tıpkı bedeni gibi yaralandığı kabul edilmiş ve bunun üzerinde çalışmalar yapılmıştır. Travma esnasında bireyin içsel potansiyelleriyle başa çıkmada yetersiz kalması nedeniyle kısa veya uzun dönemli psikolojik, duygusal veya fiziksel belirtilerin meydana geldiği kabul edilmektedir.¹

Başlangıçta travmatik olay sonrasında meydana gelen depresyon, anksiyete ve stres üzerinde çalışmalar yapılırken Tedeschi ve Calhoun tarafından travma sonrası bireylerin güçlenmesi, ilişkilerinin daha iyi bir seviyeye gelmesi gibi olumlu değişimler tespit edilmiştir. Travma sonrası yaşanan bu değişim “algılanan fayda”,² “strese bağlı büyüme”³ veya “travma sonrası büyüme”⁴ olarak adlandırılmakta ve mekanizması duyguyla başlamaktadır. Bilişsel davranışçı terapiler düşünce ve davranış boyutunu ele alırken duyguyu göz ardı etmektedir. Joseph,

¹ John N. Briere - Catherine Scott, *Travma Terapisinin İlkeleri: Belirtiler, Değerlendirme, ve Tedavi İçin Bir Kılavuz: Belirtiler, Değerlendirme ve Tedavi İçin Bir Kılavuz -DSM-5 İçin Güncellenmiş*, çev. Betül Dilan Genç (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016), 6.

² Sharon R. Sears vd., “The Yellow Brick Road and the Emerald City: Benefit Finding, Positive Reappraisal Coping and Posttraumatic Growth in Women with Early-Stage Breast Cancer”, *Health Psychology* 22/5 (2003), 487-497.

³ Crystal Park vd., “Assessment and Prediction of Stress-Related Growth”, *Journal of Personality* 64 (01 Mart 1996), 71-105.

⁴ Lawrence G. Calhoun - Richard G. Tedeschi (ed.), *Facilitating Posttraumatic Growth: A Clinician's Guide* (New York: Routledge, 1999), 54.

Murphy ve Regel⁵ duygu boyutunu dikkate alınarak “Duygusal-Bilişsel İşleme Modeli” adında bir model geliştirmiştir. Ancak çoklu zekâ kuramı duygunun ötesinde sezgileri fark edebilen zekâ olarak manevi zekâyı ortaya atmıştır. Manevi zekâ bireylerin kendilerini anlamalarını, yaşadıkları olayları anlamlandırmalarını ve çevresine duyarlı olmalarını sağlamaları nedeniyle travmatik olaylar karşısında duygu boyutunu kontrol edebilmelerine ve olaylarla daha iyi başa çıkabilmelerine katkı sağlamaktadır.

Bireyin manevi zekâ düzeyiyle ilişkili olan bir diğer kavram Tanrı tasavvurudur. Kendini anlama boyutuyla önemli ilişki içerisinde olan Tanrı tasavvuru bireyin sarsılan inanç sisteminin yeniden uyumlu hale gelmesini sağlayan mekanizmaların başında gelmektedir. Literatürde travma sonrası olumlu Tanrı tasavvuruna sahip olan bireylerin daha yüksek düzeyde büyüme gösterdiğini bulgulayan pek çok çalışma bulunmaktadır.⁶

Uluslararası literatürde travma sonrası büyüme (TSB) konulu çalışmaların 1980’lerden sonra arttığı görülmektedir. Cohen ve arkadaşlarının yaptığı bir çalışmada TSB’yi yordayan değişkenler olarak psikolojik dayanıklılık, dışa dönüklük, yeniliğe açıklık, sorumluluk, uyumluluk, öz yeterlilik, bilişsel beceriler, iyimserlik, dindarlık ve yaratıcılık gibi bireysel karakter özelliklerinin olduğu tespit edilmiştir.⁷ Travma sonrası bireyde meydana gelen etkilerin incelendiği bir araştırmada yaşanan travmatik olayın bireyin şemasını ne kadar sarstığı,

⁵ Stephen Joseph vd., “An Affective–Cognitive Processing Model of Post-Traumatic Growth”, *Clinical Psychology & Psychotherapy* 19/4 (2012), 316-325.

⁶ Peter Bray, “Bereavement and Transformation: A Psycho-Spiritual and Post-Traumatic Growth Perspective”, *Journal of Religion and Health* 52/3 (01 Eylül 2013), 890-903; Brenda S. Cole vd., “Assessing Spiritual Growth and Spiritual Decline Following a Diagnosis of Cancer: Reliability and Validity of the Spiritual Transformation Scale”, *Psycho-Oncology* 17/2 (Şubat 2008), 112-121; Fauzia Nazam, “Gender Difference on Spiritual Intelligence Among Adolescents” 4/11 (2014), 423-425; Curtis Lehmann - Emma Steele, “Beyond Positive and Negative Religious Coping and Posttraumatic Outcomes”, *Psychology of Religion and Spirituality* 12 (30 Ocak 2020), 345-355; Annick Shaw vd., “Religion, Spirituality, and Posttraumatic Growth: A Systematic Review”, *Mental Health, Religion & Culture* 8/1 (2005), 1-11.

⁷ Lawrence H. Cohen vd., “Assessment of Posttraumatic Growth”, *Posttraumatic Growth: Positive Changes in the Aftermath of Crisis*, The LEA series in personality and clinical psychology (New York: Psychology Press, 2008), 23-47.

bireyin başa çıkma için kullandığı yöntemler ve bireyin olayı bilişsel ve duygusal işleme yeteneği TSB'yi yordadığı kaydedilmiştir. Lindstrom ve arkadaşların bireyin bilişsel şemalarından dünya, gelecek ve benlik şemalarının sarsılmasının derecesiyle TSB düzeyinin ilişkili olduğunu vurgulamaktadır.⁸

Türkiye'de TSB konusunda yapılan çalışmalar ilk olarak 2000'li yıllar sonrasında başlamıştır. Örneğin; çocuk kaybı yaşayan ebeveynler üzerinde yapılan bir araştırmaya göre anne-babanın başka çocuğa sahip olup olmamasının ve yaşlarının TSB'ye katkı sağladığı tespit edilmiştir. 1999 Marmara depremi sonrasında sivil toplum kuruluşlarında çalışanların gönüllü, problem odaklı ve iyimser olmalarının yanında kader anlayışlarının TSB'yi yordadığı bulunmuştur.⁹ Haspolat bilgece farkındalık kavramının TSB sürecine etkisini araştırmıştır. Bu çalışmada bilgece farkındalığın TSB'de düzenleyici rolü doğrulanmıştır.¹⁰ Benzer şekilde olayı algılama ve bilişsel işleme gibi bireysel kaynakların TSB'yi yordadığı sonucuna ulaşılmıştır.¹¹ Cesur kayıp yaşayan kişilerin eğitim düzeylerinin, kayıp sayısının, sosyal desteğin ve dindarlığın TSB'yi yordayan değişkenler olduğunu saptamıştır.¹² Tekcan travma sonrası stres belirtileri ile TSB arasında öz-şefkatin düzenleyici bir rolü olduğunu bulgulamıştır.¹³ Gökahmetoğlu tarafından yapılan bir çalışmada algılanan

⁸ Cassie M. Lindstrom vd., "The Relationship of Core Belief Challenge, Rumination, Disclosure, And Sociocultural Elements to Posttraumatic Growth", *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy* 5/1 (2013), 50-55.

⁹ Zeynep Ceren Tanrıdağlı, 1999 Marmara Depremi Yaşayan Yetişkinlerde "Mahalle Afet Gönüllüsü" Olmanın Psikolojik Stres Düzeyine ve Travma Sonrası Gelişime Etkileri (Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 85.

¹⁰ Ayperi Haspolat, *Travma Sonrası Stres Belirtileri ve Travma Sonrası Büyüme: Temel İnançlardaki Değişim, Ruminasyonlar ve Bilgece Farkındalığın Rolü* (Ankara: Başkent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 54.

¹¹ Emre Şenol Durak, *Miyokard Enfaktüs Hastaları ve Eşlerinde Travma Sonrası Gelişimin Belirleyicileri Olarak Çevresel ve Bireysel Kaynaklar, Olayı Algılama, Bilişsel İşleme ve Baş Etme* (Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 65.

¹² Gizem Cesur, *Yetişkinlerde Travmatik Yasın ve Travma Sonrası Büyümenin Psikososyal Belirleyicileri* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 36.

¹³ Emine Ebru Tezcan, *Yetişkinlerde Travma Sonrası Stres Belirtileri ile Travma Sonrası Büyüme Arasındaki İlişkide Öz-şefkatin Düzenleyici Rolü* (İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 54.

sosyal destek ve yaşam amacının TSB'yi etkilediği görülmüştür.¹⁴ Pandemi döneminde duygu düzenleme becerileri ve bilişsel duygu düzenleme stratejilerinin TSB'yi anlamlı düzeyde açıkladıkları tespit edilmiştir.¹⁵

TSB'nin din ile ilişkisi Cengil ve Gencer tarafından incelenmiş ve din olgusunun TSB'yi desteklediği bulgulanmıştır.¹⁶ Doğan "Acıdan erdeme yolculuk" isimli kitabında şehit yakınları ile gazilerle bir çalışma gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmada dinin TSB'de yordayıcı etkisi olduğu ortaya konulmuştur.¹⁷ Yazar bir başka çalışmada dinî motivasyon, dinî başa çıkma, sabır ve şükür kavramlarının TSB'ye etkisini araştırmış ve dinî başa çıkma, sabır ve şükür değişkenlerinin TSB üzerinde anlamlı bir yordayıcı olduğu, içsel dinî motivasyon değişkeninin ise anlamlı bir yordayıcı olmadığı görülmüştür.¹⁸ Üniversite öğrencileriyle yapılan bir çalışmada pozitif psikoterapiye dayalı geliştirilen psikoeğitim programının üniversite öğrencilerinin TSB düzeylerini yükseltmede etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır.¹⁹ Yas yaşantısına sahip bireylerin bağlanma stillerinin TSB'yi etkilemediği ancak yaşamda anlamın varlığı ve yaşamda anlam arayışının TSB'yi yordadığı saptanmıştır.²⁰ Türkiye'ye yerleşen

¹⁴ Gülden Gökahmetoğlu, *Algılanan Sosyal Destek ve Yaşam Amacının Travma Sonrası Büyüme İle İlişkisinin İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Kent Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 63.

¹⁵ Deniz Koçak, *Pandemi Döneminde Duygu Düzenleme Becerileri ve Bilişsel Duygu Düzenleme Stratejilerinin Travma Sonrası Büyüme Üzerindeki Etkilerinin Karşılaştırılması* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, Lisansüstü Programlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 68.

¹⁶ Nevzat Gencer - Muammer Cengil, "Travma Sonrası Büyüme ve Din", *Dindarlık Kişilik ve Ruh Sağlığı*, ed. Nevzat Gencer - Muammer Cengil (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020), 323-360.

¹⁷ Mebrure Doğan, *Acıdan Erdeme Yolculuk* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020), 72.

¹⁸ Mebrure Doğan, "Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Gelişimlerinde İçsel Dinî Motivasyon, Dinî Başa Çıkma, Sabır ve Şükürün Rolü", *Turkish Studies Comparative Religious Studies* XIII/25 (2018), 207-230.

¹⁹ Nurdan Doğru Çabuker, *Pozitif Psikoterapiye Dayalı Geliştirilen Psikoeğitim Programının Üniversite Öğrencilerinin Psikolojik Dayanıklılık ve Travma Sonrası Gelişimleri Üzerine Etkisi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 74.

²⁰ Cansu Uysal, *Son 5 Yılda Yas Yaşamış Bireylerde Travma Sonrası Büyüme, Bağlanma ve Yaşamda Anlam* (İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

Suriyelilerle yapılan bir çalışmada dinî tutumları yüksek bireylerin TSB düzeylerinin de yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır.²¹

Alan yazında TSB'yle birlikte incelenen bir diğer kavram duygusal zekâdır. Pakistan'da 250 katılımcıyla yapılan araştırmada duygularını yönetebilen, ve olumlu duygularını etkin hale getirerek kullanabilen katılımcıların daha yüksek TSB gösterdiği bulgulanmıştır.²² Çin'de 837 öğrenciyle gerçekleştirilen çalışmada duygusal zekânın algılanan stres ve sosyal desteği dengelemesi nedeniyle TSB'yi arttırdığı kaydedilmiştir.²³ Benzer şekilde manevi zekânın yas, stres ve kaygıyı azaltmada büyük ölçüde etkili olduğu görülmüştür.²⁴ Rusya'da 322 öğretmenle manevi zekânın etkilerini incelemek amacıyla yapılan çalışmada duygusal düzenleme ve stresle baş etmede pozitif katkı sağladığı tespit edilmiştir.²⁵ Üniversite öğrencilerinin manevi zekâ düzeyleri üzerinde yapılan çalışmanın sonucuna göre manevi zekânın yaşam kalitesini arttırdığı belirlenmiştir.²⁶

Literatürde TSB'yle Tanrı tasavvuru değişkeninin ilişkilerini inceleyen çalışmalar da bulunmaktadır. Amerika'da yapılan bir çalışmaya göre Tanrı'ya duyulan sevgi ve şükran duygularının TSB'ye katkı sağladığı tespit edilmiştir.²⁷ Tanrı'ya sevgiyle yaklaşan ve O'nu sevgi

²¹ Fatma Tosun, *Suriyelilerde Trauma Sonrası Stres, Trauma Sonrası Büyüme ve Din* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 48.

²² Hina Sultan vd., "Impact of Optimism on Posttraumatic Growth of Burn Survivors: Role of Emotional Intelligence, Gender and Severity of Burn Injury", *Khyber Medical University Journal* 15/1 (31 Mart 2023), 38.

²³ Lyuci Zhang vd., "Perceived Stress, Social Support, Emotional Intelligence, and Post-Stress Growth among Chinese Left-Behind Children: A Moderated Mediation Model", *International Journal Of Environmental Research And Public Health* 19/3 (01 Şubat 2022), 1-13.

²⁴ M Ebrahimi vd., "Effectiveness of Training of Spiritual Intelligence Components on Depression, Anxiety, and Stress of Adolescents", *Journal of Medicine and Life* 8/4 (2015), 87-92.

²⁵ Nurochim Vd., "Investigating The Relationship Between Spiritual Intelligence, Emotional Regulation and Stress Coping Strategies in The Russian Education İndustry", *International Journal of Work Organisation and Emotion* 13/3 (2022), 212-229.

²⁶ Mojtaba Salmabadi vd., "The Mediating Role of Spiritual Intelligent in Relationship of Mindfulness and Resilience", *Health, Spirituality & Medical Ethics Journal* 3/3 (Eylül 2016), 18-24.

²⁷ Joshua A. Wilt - Julie J. Exline, "Receiving a Gift From God in Times of Trouble: Links Between Gratitude to God, the Affective Circumplex, and Perceived Closeness to God", *Mental Health, Religion & Culture* 25/3 (2022), 362-379.

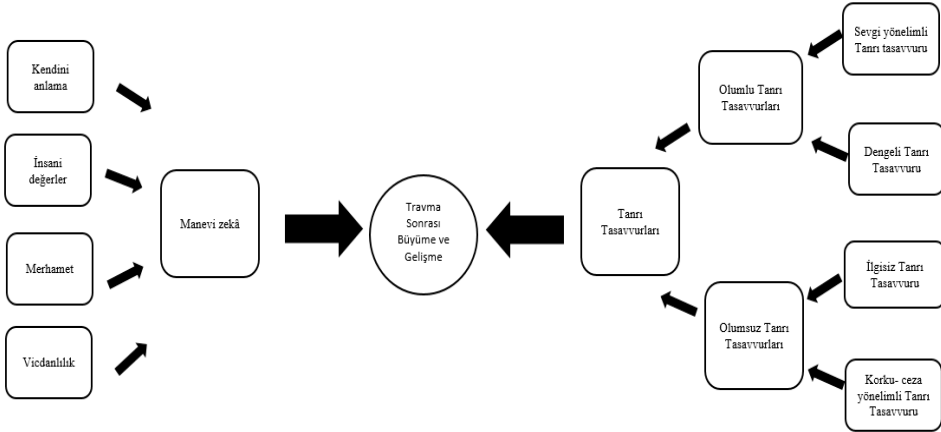
yönelimli tasavvur eden bireylerin ruh sağlıklarını korudukları ve bunun sonucunda da daha fazla TSB gösterdikleri kaydedilmiştir.²⁸

Bu anlamda manevi zekâ ve Tanrı tasavvurlarının TSB ile ilişkili olduğu söylenebilir. Fakat bu ilişkinin araştırılmasıyla ilgili herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu bağlamda bireylerin manevi zekâ düzeylerinin ve Tanrı tasavvurlarının TSB üzerindeki etkisini ve ayrıca söz konusu değişkenlerle demografik değişkenlerin (cinsiyet, yaş, medeni durum) ilişkilerini ortaya koymak araştırmamızın amacını oluşturmaktadır.

1. Yöntem ve Teknik

1.1. Araştırmanın Modeli

İkiden fazla değişken arasındaki değişimin incelenmesini hedefleyen bu çalışma araştırma örnekleminin eğilimini veya görüşlerini belirlemek amacıyla nicel olarak ilişki tarama modeliyle tasarlanmıştır.



Şekil: Araştırmanın Modeli

1.2. Araştırmanın Soruları ve Hipotezleri

Araştırmamızda şu sorulara yanıt aranmıştır:

Manevi zekâ ve Tanrı Tasavvurları ile TSB arasında anlamlı bir ilişki var mıdır? Varsa bu ilişkinin yönü ve düzeyi nedir?

²⁸ Emine Erdoğan, "Tanrı Algısı, Dini Yönelim Biçimleri ve Öznel Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi: Üniversite Örneklemi", *Mustafa Kemal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/29 (2015), 223-246.

Demografik değişkenlere ilişkin Manevi zekâ, Tanrı Tasavvuru ve TSB düzeyleri anlamlı bir farklılık göstermekte midir?

Araştırmanın konusu ve amacı doğrultusunda oluşturulan sorular temel alınarak aşağıdaki hipotezler belirlenmiştir.

H1: Manevi zekâ ile TSB arasında istatistiksel olarak pozitif yönlü anlamlı ilişkiler vardır.

H2: Algılanan Tanrı Tasavvuru ile TSB arasında istatistiksel olarak pozitif yönlü anlamlı ilişkiler vardır.

H3: Manevi zekâ TSB'yi etkilemektedir.

H4: Katılımcıların cinsiyet, yaş ve medeni durumlarına göre TSB seviyeleri farklılaşmaktadır.

H4a: Kadınların TSB seviyeleri erkeklere göre daha yüksektir.

H4b: Evli bireyler bekârlara göre daha yüksek TSB göstermektedir.

H4c: Yaş arttıkça TSB düzeyleri artmaktadır.

H5: Katılımcıların cinsiyet, yaş ve medeni durumlarına göre manevi zekâ seviyeleri farklılaşmaktadır.

H5a: Kadınların manevi zekâ seviyeleri erkeklere göre daha yüksektir.

H5b: Evli bireyler bekârlara göre daha yüksek Manevi zekâyaya sahiptir.

H5c: Yaş arttıkça manevi zekâ düzeyleri artmaktadır.

H6: Katılımcıların cinsiyet, yaş ve medeni durumlarına göre Tanrı tasavvurları farklılaşmaktadır.

H6a: Kadınların erkeklere göre daha olumlu Tanrı tasavvuruna sahiptir.

H6b: Evli bireyler bekârlara göre daha olumlu Tanrı tasavvuruna sahiptir.

H6c: Yaş arttıkça daha olumlu Tanrı tasavvuru görülmektedir.

H7: Manevi zekâ skorları ile TSB arasındaki ilişkiler anlamlı düzeyde farklılaşmaktadır. Buna göre;

H7a: Kendini anlama ile yaşam felsefesinde değişim arasında pozitif yönlü bir ilişki vardır.

H7b: Kendini anlama ile benlik algısında değişim arasında pozitif yönlü bir ilişki vardır.

H7c: Kendini anlama ile başkalarıyla ilişkilerde değişim arasında pozitif yönlü bir ilişki vardır.

H7d: İnsani değerler ile yaşam felsefesinde değişim arasında pozitif yönlü bir ilişki vardır.

H7e: İnsani değerler ile benlik algısında değişim arasında pozitif yönlü bir ilişki vardır.

H7f: İnsani değerler ile başkalarıyla ilişkilerde değişim arasında pozitif yönlü bir ilişki vardır.

H7g: Merhamet ile yaşam felsefesinde değişim arasında pozitif yönlü bir ilişki vardır.

H7h: Merhamet ile benlik algısında değişim arasında pozitif yönlü bir ilişki vardır.

H7i: Merhamet ile başkalarıyla ilişkilerde değişim arasında pozitif yönlü bir ilişki vardır.

H7j: Vicdanlılık ile yaşam felsefesinde değişim arasında pozitif yönlü bir ilişki vardır.

H7k: Vicdanlılık ile benlik algısında değişim arasında pozitif yönlü bir ilişki vardır.

H7l: Vicdanlılık ile başkalarıyla ilişkilerde değişim arasında pozitif yönlü bir ilişki vardır.

H8: Tanrı tasavvuru biçimleriyle TSB arasındaki ilişkiler anlamlı düzeyde farklılaşmaktadır. Buna göre;

H8a: Sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru ile yaşam felsefesinde değişim arasında pozitif yönlü bir ilişki vardır.

H8b: Sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru ile benlik algısında değişim arasında pozitif yönlü bir ilişki vardır.

H8c: Sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru ile başkalarıyla ilişkilerde değişim arasında pozitif yönlü bir ilişki vardır.

H8d: Dengeli Tanrı tasavvuru ile yaşam felsefesinde değişim arasında pozitif yönlü bir ilişki vardır.

H8e: Dengeli Tanrı tasavvuru ile benlik algısında değişim arasında pozitif yönlü bir ilişki vardır.

H8f: Dengeli Tanrı tasavvuru ile başkalarıyla ilişkilerde değişim arasında pozitif yönlü bir ilişki vardır.

H8g: Korku-ceza yönelimli ve ilgisiz Tanrı tasavvuru ile yaşam felsefesinde değişim arasında negatif yönlü bir ilişki vardır.

H8h: Korku-ceza yönelimli Tanrı tasavvuru ile benlik algısında değişim arasında negatif yönlü bir ilişki vardır.

H8i: İlgisiz Tanrı tasavvuru ile benlik algısında değişim arasında negatif yönlü bir ilişki vardır.

H8i: Korku-ceza yönelimli ve ilgisiz Tanrı tasavvuru ile başkalarıyla ilişkilerde değişim arasında negatif yönlü bir ilişki vardır.

1.3. Metot, Örneklem ve Olgusal Durum

Bu çalışmada manevi zekâ, Tanrı tasavvurları ile TSB arasındaki ilişkinin incelenmesi hedeflenmektedir. Araştırma ikiden fazla değişken arasındaki ilişkiyi incelemesi nedeniyle nicel olarak ilişkisel tarama yöntemiyle tasarlanmıştır.²⁹

Değişken Türü	Değişken Düzeyi	N	%
Cinsiyet	Erkek	177	44,8%
	Kadın	218	55,2%
Yaş Grupları	24 ve Altı	45	11,4%
	25-34 Yaş	70	17,7%
	35-50 Yaş	136	34,4%
	51 ve Üzeri	144	36,5%
Medeni Durum	Bekâr	293	74,2%
	Evli	102	25,8%

Tablo 1: Örneklem Grubunun Kategorik Değişkenlere Göre Dağılımı

Tablo 1'e göre travmatik yaşam olayıyla karşılaşmış 395 katılımcıdan %55,2'si (N=218) kadın, %44,8' i (N=177) erkek olduğu ve homejen dağılım gösterdiği görülmektedir. %74,2' sinin (N=293) bekâr, %25,8' i (N=102) evlidir. %34,4 (N=136) 35-30 yaş aralığında olduğu bu oranı %36,5 (N=144) ile 51 yaş ve üzeri katılımcıların takip ettiği

²⁹ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Bilimsel İrade Algı Çerçevesi ile Kavramlar - İlkeler - Teknikler* (Nobel Yayıncılık, 2015), 81.

görülmektedir. 25-34 yaş grubu %17,7 (N=70) oranla üçüncü sırada ve 24 yaş altı katılımcılar %11,4 (N=45) ile dördüncü sırada yer almaktadır.

1.4. Ölçme Araçları

Demografik Bilgi Formu: Ankete katılan kişilerin cinsiyeti, yaşı ve medeni durumuyla ilgili sosyo-demografik değişkenlere ait bilgileri toplamak için kişisel bilgi formu oluşturulmuştur.

Manevi Zekâ Ölçeği: Manevi zekâ ölçeği kişilerin yaşamdaki anlam ve amaçlarını bulma kapasitelerinin ölçülmesi için Kumar ve Mehta tarafından geliştirilmiş bir ölçektir.³⁰ Tekin ve Ekşi³¹ tarafından Türkçe uyarlaması yapılan ölçek kendini anlama, merhamet, insani değerler ve vicdanlılık dört alt boyutu 20 maddeden oluşmakta ve 5'li Likert ölçekte puanlanmaktadır. Her madde kesinlikle katılmıyorum (1), katılmıyorum (2), kararsızım (3), katılıyorum (4), kesinlikle katılıyorum (5) olmak üzere beş seçenek sunmaktadır. Alt boyutlardan alınan toplam puanlar manevi zekâ puanını göstermektedir. Alınan puan yükseldikçe manevi zekâ düzeyinin arttığı görülmektedir. Ölçeğin uyum indeksi değerleri $\chi^2=335,17$, $SD=145$ ($\chi^2/SD=2,33$), $RMSEA=0,052$, $SRMR=0,049$, $GFI=0,93$, $CFI=0,90$, $AGFI=0,91$ şeklindedir. Mevcut çalışmanın Cronbach's Alpha iç tutarlılık katsayısı ,86 ve ,85 olarak tespit edilmiştir. Madde 3 açıklayıcı faktör analizi sonucunda tek maddeden oluşan bir alt boyut oluşturduğu için ölçekten çıkarılmıştır.

Tanrı Tasavvurları Ölçeği: Tanrı Tasavvurları ölçeği, Hacikeleşoğlu ve Karaca tarafından "Olumlu Tanrı Tasavvuru" ve "Olumsuz Tanrı Tasavvuru" olmak üzere iki alt boyutta incelenerek Müslüman Türk örneklem üzerinde katılımcıların Tanrı tasavvurlarını ölçmek için geliştirilmiştir. Olumlu Tanrı tasavvurları "seven" ve "seven ve korkutan"; Olumsuz Tanrı tasavvurları "ilgisiz" ve "korkutan" Tanrı tasavvuru boyutlarından oluşmaktadır. Ölçeğin uyum indeksi değerlerinin $\chi^2/sd=5570,26$, $RMSEA=0,052$, $GFI=0,94$, $CFI=0,95$, $NFI=0,92$, $RFI=0,91$ şeklinde olduğu tespit edilmiştir. Bu veriler doğrultusunda doğrulayıcı faktör analizi sonuçlarının kabul edilebilir düzeyde olduğu

³⁰ Vineeth Kumar - Manju Mehta, "Gaining Adaptive Orientation Through Spiritual and Emotional Intelligence", *New Facets of Positivism*, ed. A. K. Chauhan - S.S. Nathawat (Delhi, India: Macmillan Publishers, 2011), 281-301.

³¹ Özge Erduran-Tekin - Halil Ekşi, "Manevi Zekâ Ölçeği' nin Türkçe' ye Uyarlanması", *Spiritual Psychology and Counseling* 4/2 (2019), 123-141.

görülmektedir. Ölçeğin Cronbach's Alpha iç tutarlılık katsayısının $\alpha=,61$ olduğu, yarıya bölme (split-half) tekniği uygulaması sonucunda iki yarım ölçek arasındaki korelasyon katsayısının $,69$ olduğu bulunmuştur.³²

Travma Sonrası Büyüme Ölçeği: TSB ölçeği, katılımcıların beklenmedik bir şekilde karşılaştığı zorlayıcı yaşam olaylarından sonra kaydettikleri büyümeyi ölçmeyi hedeflemektedir. Tedeschi ve Calhoun tarafından eş kaybı, fiziksel engellilik ya da diğer zorlayıcı yaşam olaylarından sonra kişilerle gerçekleştirilen görüşmeler neticesinde geliştirilmiştir. 6'lı Likert tipi olarak tasarlanan ölçeğin Cronbach's Alpha iç tutarlılık katsayısı $\alpha=,90$ düzeyinde bulunmuştur. Maddeler arası Pearson korelasyon katsayısı $\%98$ olduğu ve alt boyutlarının Cronbach's Alfa iç tutarlılık değeri $\alpha=,67$ ve $\alpha=,85$ arasında değiştiği kaydedilmiştir.³³

1.5. Verilerin Toplanması ve İstatistiksel Analizi

Araştırmanın bulgularını toplayabilmek için gerekli formlar oluşturularak Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırma ve Etik Kurulu'nun 27/09/2023 tarih ve 2023-09 sayılı kararı ile izin alınmıştır. Ölçek kullanımları amacıyla Tanrı Tasavvurları ölçeği için Hızır Hacikeleşoğlu ve TSB ölçeği için Mücahit Kağan'dan izin alınmıştır. Hazırlanan anket formu katılımcılara Googleforms linki üzerinden 20.11.2023-30.03.2024 tarihleri arasında araştırma hakkında bilgi verilerek ulaştırılmıştır. Katılımcıların gönüllük esasına göre katılımları sağlanmış ve anket sorularını yanıtlamaları yaklaşık 10 dakikalarını almıştır. Anketten elde edilen veriler IBM SPSS Statistics 28 programıyla analiz edilerek bulgular elde edilmiştir.

Verilerin analizi şu sırayla gerçekleştirilmiştir. Manevi zekâ, Tanrı tasavvurları ve TSB ölçeklerinin aritmetik ortalamaları, standart sapmaları ve güvenilirlik analizi (Cronbach Alpha) hesaplanmıştır. Normallik testi için çarpıklık ve basıklık değerlerine bakılmış ve bu değerlerin -2 ve $+2$ arasında çıkmasını engelleyen uç değerler tespit edilmiştir. Veri setinden tespit edilen 7 katılımcının anket sonuçları çıkarılmıştır.³⁴ Verilerin normal

³² Faruk Karaca - Hızır Hacikeleşoğlu, "Allah Tahayyülleri Ölçeği", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 2/54 (31 Aralık 2020), 67-83.

³³ R. G. Tedeschi - L. G. Calhoun, "The Posttraumatic Growth Inventory: Measuring the Positive Legacy of Trauma", *Journal of Traumatic Stress* 9/3 (Temmuz 1996), 455-471.

³⁴ George A. Morgan vd., *IBM SPSS for Introductory Statistics: Use and Interpretation*, Fourth Edition (New York: Routledge, 2011), 57.

dağılım göstermesi nedeniyle parametrik testlerin uygulanmasına karar verilmiştir. Bağımsız değişkenler arasındaki ilişkinin belirlenmesi için t-testi, tek faktörlü varyans analizi (ANOVA) ve Pearson korelasyon analizi gerçekleştirilmiştir. Değişkenler arasındaki ilişkinin derecesini belirlemek amacıyla aşamalı hiyerarşik çoklu regresyon analizi uygulanmıştır.

Mevcut çalışmanın Cronbach's Alpha değerlerinin manevi zekâ ölçeği için 0,755, Tanrı tasavvuru ölçeği için 0,800 ve TSB ölçeği için 0,909 olarak tespit edilen değerler çalışmanın güvenilir olduğunu göstermiştir.

2. Araştırmanın Bulguları

Ölçek verileriyle ilgili genel bulgular Tablo 2'de yer almaktadır. Manevi zekâ ölçeğinin ve alt boyutlarının puanlarının ortalaması ($\bar{X}=3,58$) ortalama değer üzerinde olması katılımcıların manevi zekâ düzeylerinin yüksek olduğunu göstermektedir. Olumsuz Tanrı tasavvuru ortalama puanının ($\bar{X}=1,90$) oldukça düşük olduğu, olumlu Tanrı tasavvuru ortalama puanlarının ($\bar{X}=4,07$) oldukça yüksek olduğu görülmüştür. Bu bilgiler doğrultusunda katılımcıların seven ve seven-korkutan (dengeli) Tanrı tasavvuruna sahip olduğu söylenebilir. TSB ortalama puanlarının ($\bar{X}=2,80$) alınabilecek puan ortalamasının üzerinde olduğu tespit edilmiştir. Bu ise katılımcıların yaşadıkları travmalar sonrasında büyüme sergilediklerini ortaya koymaktadır.

Ölçek Türü	N	Ort.	Ortanca	Tepe Değer	Stn Sap.	En Küçük T.P.	En Büyük T.P.	Ölç .De r. Ar a.
Kendini Anlama	395	3,69	3,71	3,86	,52	1,71	5s	1-5
İnsani Değerler	395	3,39	3,50	3,00	,75	1,00	5,00	1-5
Merhamet	395	3,71	3,80	4,00	,67	1,00	5,00	1-5
Vicdanlılık	395	4,11	4,00	4,00	,66	1,67	5,00	1-5
Manevi zekâ	395	3,55	3,58	3,58	,40	2,11	4,58	1-5

İlgisiz TT	395	1,54	1,29	1,00	,62	1,00	4,00	1-5
Korku-ceza TT	395	2,55	2,50	2,00	,96	1,00	5,00	1-5
Dengeli TT	395	4,13	4,00	4,00	,64	1,25	5,00	1-5
Sevgi Yönel. TT	395	4,02	4,00	4,25	,66	1,25	5,00	1-5
Olumsuz TT	395	1,90	1,91	1,73	,54	1,00	3,73	1-5
Olumlu TT	395	4,07	4,12	3,88	,55	1,50	5,00	1-5
Yaşam Felsefesinde Değişim	395	2,75	2,83	2,50	1,07	0,00	5,00	0-5
Benlik Algısında Değişim	395	3,21	3,30	3,30	0,95	0,00	5,00	0-5
Başkalarıyla İlişkilerde Değ.	395	2,03	2,00	2,40	1,05	0,00	5,00	0-5
TSB	395	2,80	2,90	2,95	,85	0,00	4,86	0-5

Tablo 2: Ölçek Toplam Puanlarıyla İlgili Betimsel İstatistikler

2.1. Demografik Değişkenlere İlişkin Bulgular

2.1.1. Manevi Zekâ, Tanrı Tasavvuru ve TSB'nin Cinsiyet ile İlgili Bulguları

Katılımcıların manevi zekâ düzeylerinin, Tanrı tasavvurlarının ve TSB puanlarının cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini tespit etmek için bağımsız örneklem t-testi uygulanmıştır. TSB alt boyutlarından yaşam felsefesinde değişimin $t_{(0,96)}=-3,872$, $p<,05$ cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir farklılık gösterdiği görülmektedir. Benlik algısında değişim $t_{(0,94)}=-1,738$, $p>0,05$; başkalarıyla ilişkilerde değişimin $t_{(1,047)}=-1,217$, $p>0,05$ cinsiyete göre anlamlı bir farklılık göstermediği tespit edilmiştir. Tablo 3'de ortalama puanlar karşılaştırıldığında kadınların ($\bar{X}=2,93$) erkeklere oranla ($\bar{X}=2,52$) daha yüksek yaşam felsefesinde değişim puanı aldıkları görülmektedir. TSB genelinden elde edilen puan ortalamaları incelendiğinde kadınların

ortalamasının ($\bar{X}=2,90$) erkeklerin ortalamasından ($\bar{X}=2,67$) anlamlı derecede yüksek olduğu ($t_{(0,86)}=-2,656$, $p<0,05$) hipotez 4-a desteklendiği görülmektedir.³⁵ Katılımcıların manevi zekâ düzeylerinin ($t_{(0,39)}=0,17$, $p>0,05$) cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermediği tespit edilmiş, bu nedenle de 5-a hipotezinin desteklenmediği anlaşılmıştır. Katılımcıların olumlu Tanrı tasavvuru puanı ortalamalarının ($t_{(0,57)}=1,56$, $p>0,05$) ve olumsuz Tanrı Tasavvuru puanı ortalamalarının ($t_{(0,57)}=-1,35$, $p>0,05$) cinsiyet değişkenine göre farklılık göstermediği bu nedenle 6-a hipotezinin de desteklenmediği söylenebilir.

Bağımlı Değişken	Bağımsız Değişken					
	N	\bar{X}	Sd	t	p	
TSB	Erkek	177	2,67	0,82	-2,65	,00**
	Kadın	218	2,90	0,86		
Yaşam Felsefesinde Değişim	Erkek	177	2,52	0,96	-3,87	,00**
	Kadın	218	2,93	1,12		
Benlik Algısında Değişim	Erkek	177	3,12	0,94	1,73	,08
	Kadın	218	3,28	0,95		
Başkalarıyla İlişkilerde Değişim	Erkek	177	1,95	1,04	1,21	,22
	Kadın	218	2,08	1,05		
Manevi zekâ	Erkek	177	3,56	,39	,17	,84
	Kadın	218	3,55	,40		
Olumlu Tanrı Tasavvuru	Erkek	177	4,03	,59	1,56	,39
	Kadın	218	4,10	,61		
Olumsuz Tanrı Tasavvuru	Erkek	177	1,95	,57	-1,35	,15
	Kadın	218	1,86	,52		

Tablo 3: TSB Puanının Cinsiyet Değişkeni Açısından İncelenmesi

2.1.2. Manevi Zekâ, Tanrı Tasavvuru ve TSB'nin Medeni Durum ile İlgili Bulguları

Katılımcıların manevi zekâ düzeylerinin, Tanrı tasavvurlarının ve TSB puanlarının medeni durum değişkenine göre anlamlı bir farklılık

³⁵ * $<0,05$; ** $<0,01$; aVaryanslar homojen olmadığında kullanılan t değeri

gösterip göstermediğini tespit etmek için bağımsız örneklem t-testi uygulanmıştır. Tablo 4'e göre medeni durum ile yaşam felsefesinde değişim alt boyutunda anlamlı bir farklılık ($t_{(395)}=-4,36$, $p<0,05$) görülmektedir. Evlilerin ($\bar{X}=3,14$) bekârlara oranla ($\bar{X}=2,61$) daha yüksek bir ortalama puana sahip olduğu görülmektedir. TSB'nin diğer alt boyutları olan benlik algısında değişim ($t_{(395)}=-1,09$, $p>0,05$) ve başkalarıyla ilişkilerde değişimde ($t_{(395)}=-0,22$, $p>0,05$) medeni duruma göre anlamlı bir farklılaşmanın olmadığı görülmektedir. TSB genelinden elde edilen puan ortalamaları incelendiğinde evlilerin ortalamasının ($\bar{X}=2,95$) bekârların ortalamasına göre ($\bar{X}=2,74$) anlamlı derecede yüksek olduğu ($t_{(1,047)}=-2,18$ $p<0,05$) ve 4-b hipotezinin doğrulandığı söylenebilir.³⁶

Katılımcıların manevi zekâ düzeylerinin ($t_{(0,39)}=3,42$, $p>0,05$) medeni durum değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermediği, 5-b hipotezinin desteklenmediği tespit edilmiştir. Katılımcıların olumlu Tanrı tasavvuru puanı ortalamalarının ($t_{(0,57)}=-0,84$, $p>0,05$) ve olumsuz Tanrı Tasavvuru puanı ortalamalarının ($t_{(0,54)}=-0,22$, $p>0,05$) medeni durum değişkenine göre farklılık göstermediği bu nedenle 6-b hipotezinin desteklenmediği söylenebilir.

Boyutlar	Medeni					
	Durum	N	X	Sd	t	p
TSB	Bekâr	293	2,74	,85	-2,18	,02*
	Evli	102	2,95	,84		
Yaşam Felsefesinde Değişim	Bekâr	293	2,61	1,05	-4,36	,00**
	Evli	102	3,14	1,03		
Benlik Algısında Değişim	Bekâr	293	3,18	0,94	-1,09	,27
	Evli	102	3,30	0,95		
Baskalarıyla İlişkilerde Değişim	Bekâr	293	2,01	1,03	-0,22	,82
	Evli	102	2,04	1,11		
Manevi zekâ	Bekâr	293	3,59	,39	3,42	,87
	Evli	102	3,44	,39		

³⁶ * $<0,05$; ** $<0,01$; ^aVaryanslar homojen olmadığında kullanılan t değeri

Olumlu Tanrı Tasavvuru	Bekâr	293	4,08	,56	-0,84	,65
	Evli	102	4,05	,50		
Olumsuz Tanrı Tasavvuru	Bekâr	293	1,90	,54	-0,22	,81
	Evli	102	1,90	,56		

Tablo 4: TSB Puanının Medeni Durum Değişkeni Açısından İncelenmesi

2.1.3. Manevi Zekâ, Tanrı Tasavvuru ve TSB'nin Yaş ile İlgili Bulguları

Katılımcıların manevi zekâ düzeylerinin, Tanrı tasavvurlarının ve TSB puanlarının yaş değişkenine göre değişimini incelemek amacıyla katılımcıların yaşları dört grup olacak şekilde sınıflandırılmış ve gruplar arası farklılığın tespit edilmesi için ANOVA testi uygulanmıştır. Games Howell Post-Hoc testiyle hangi grubun farklı olduğu tespit edilmiştir.

Yaşam felsefesinde değişim alt boyutunda yaş gruplarına göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık ($F_{(3,391)}=7,29$, $p<0,05$) olduğu tespit edilmiştir. En yüksek gelişim düzeyi 24-35 yaş arasında ($\bar{X}=3,17$), en düşük düzeydeki gelişimin 51 yaş ve üzerinde ($\bar{X}=2,52$) olduğu kaydedilmiştir. TSB ölçeği puanlarının genelinde ($F_{(3,391)}=1,03$, $p>0,05$), benlik algısında değişim ($F_{(3,391)}=1,14$, $p>0,05$) ve başkalarıyla ilişkilerde değişimde ($F_{(3,391)}=0,60$, $p>0,05$) yaş değişkeni açısından istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık görülmemiştir. Tablo 5'de TSB genelinden elde edilen puan ortalamaları incelendiğinde yaş grupları arasında anlamlı bir farklılık görülmediği ($F_{(3,391)}=1,03$, $p>0,05$) dolayısıyla 4-c hipotezinin kısmen desteklendiği söylenebilir.

Bağımlı Değişken	Varyans Kaynağı	Kareler Toplamı	s.d.	Kare.Ort.	F	Sig.	Anlamlı Fark
TSB	Gruplar arası	2,28	3	0,76	1,03	0,37	
	Gruplar içi	286,63	391	0,73			-
	Toplam	288,91	394				

Yaşam	Gruplar	24,05	3	8,02	7,29	,00**	1/4
Felsefesinde	arası						
Değişim	Gruplar	429,78	391	1,09			2/3
	içi						
	Toplam	453,84	394				2/4
							4/3
Benlik	Gruplar	3,09	3	1,03	1,14	0,33	
Algısında	arası						
Değişim	Gruplar	352,72	391	0,90			-
	içi						
	Toplam	355,82	394				
Başkalarıyla	Gruplar	2,02	3	0,67	0,60	0,61	
İlişkilerde	arası						
Değişim	Gruplar	436,20	391	1,11			-
	içi						
	Toplam	438,22	394				
Manevi	Gruplar	3,42	3	1,14	7,39	,00**	1/4
zekâ	arası						
	Gruplar	60,26	391	,15			2/4
	içi						
	Toplam	63,68	394				3/4
Olumlu	Gruplar	,89	3	0,29	0,98	0,40	
Tanrı	arası						
Tasavvuru	Gruplar	119,18	391	0,30			-
	içi						
	Toplam	120,084	394				
Olumsuz	Gruplar	1,33	3	0,44	1,48	0,21	
Tanrı	arası						
Tasavvuru	Gruplar	117,55	391	0,30			-
	içi						
	Toplam	118,89	394				

Tablo 5: TSB Puanının Yaş Değişkeni Açısından Farklılaşım Farklılaşmadığının İncelenmesi

Katılımcıların manevi zekâ düzeylerinde yaş değişkenine göre anlamlı bir farklılık ($F_{(3,391)}=7,39$, $p<0,05$) olduğu tespit edilmiştir. En yüksek manevi zekâ düzeyi 51 yaş ve üzerinde ($\bar{X}=3,63$), en düşük manevi zekâ düzeyinin 24 yaş ve altında ($\bar{X}=3,31$) olduğu kaydedilmiştir. Bu veriler doğrultusunda 5-c hipotezinin desteklendiği görülmektedir. Katılımcıların olumlu Tanrı tasavvuru puanı ortalamalarının ($F_{(3,391)}=0,98$, $p>0,05$) ve olumsuz Tanrı tasavvuru puanı ortalamalarının ($F_{(3,391)}=1,48$, $p>0,05$) yaş değişkenine göre farklılık göstermediği bu nedenle 6-c hipotezinin desteklenmediği söylenebilir.

2.2. Manevi Zekâ TSB İlişkisi

İki değişken arasındaki ilişkinin varlığını ve yönünü tespit etmek amacıyla korelasyon analizi gerçekleştirilmektedir.³⁷ Yapılan korelasyon analizi sonucunda TSB ile manevi zekâ arasında ($r_{(395)}=.230$, $p<,01$) pozitif yönde ve düşük düzeyde anlamlı bir ilişki olduğu ortaya konulmuştur. Bu sonuca göre manevi zekâ düzeyi arttıkça TSB düzeyi zayıf bir şekilde de olsa arttığı ve 1 nolu hipotezin desteklendiği görülmektedir.

Değişkenler	1	2
TSB (1)	1	,230**
Manevi zekâ (2)		1

Tablo 9: Manevi Zekâ ve TSB Arasındaki Pearson Korelasyon Bulguları

Tablo 9'da manevi zekâ alt boyutları ile TSB alt boyutları arasındaki korelasyon katsayıları incelendiğinde iki değişkenin alt boyutları arasında pozitif yönlü ilişkilerin varlığı görülmektedir. Verilerin 7 numaralı hipotezi desteklediği söylenebilir. Tabloya göre bireylerin kendilerini anlamaları arttıkça en çok benlik algısında değişimin görüldüğü ($r_{(395)}=.298$, $p<,01$), yaşam felsefesinde değişimin ($r_{(395)}=.212$, $p<,01$) bu

³⁷ Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem Akademi, 2015), 32.

durumu takip ettiği ve son olarak başkalarıyla ilişkilerde değişimin ($r_{(395)}=.173$, $p<.01$) gerçekleştiği kabul edilmektedir. Bu sonuçlar 7-a, 7-b, 7-c hipotezlerini desteklemektedir.

Değişkenler	1	2	3	4	5	6	7
Yaşam Felsefesinde Değişim (1)	1	,68**	,38**	,21**	,12**	,031	,024
Benlik Algısında Değişim (2)		1	,54**	,29**	,06	,250**	,093
Başkalarıyla İlişkilerde Değişim (3)			1	,17**	,07	,222**	,027
Kendini Anlama (4)				1	,13**	,341**	,292**
İnsani Değerler (5)					1	,371**	,281**
Merhamet (6)						1	,245**
Vicdanlılık (7)							1

Tablo 10: Manevi zekâ ve TSB Alt Boyutları Arasındaki Pearson Korelasyon Bulguları

Tablo 10'da³⁸ manevi zekâ alt boyutlarından insani değerlerin TSB ile ilişkisi incelendiğinde yaşam felsefesinde değişim ile insani değerler arasında ($r_{(395)}=-,124$, $p<.01$) negatif yönde anlamlı bir ilişki olduğu dolayısıyla 7-d hipotezi desteklenmediği tespit edilmiştir. İnsani değerler ile benlik algısında değişim ($r_{(395)}=.069$, $p>.05$) ve başkalarıyla ilişkilerde değişim ($r_{(395)}=.070$, $p>.05$) arasında anlamlı bir ilişki olmadığı, 7-e ve 7-f hipotezlerinin desteklenmediği görülmektedir.

Manevi zekâ alt boyutlarından merhamet ile TSB alt boyutları arasındaki ilişki incelendiğinde merhamet ile yaşam felsefesinde değişim ($r_{(395)}=.031$, $p>.05$ arasında anlamlı bir ilişki görülmezken; benlik algısında değişim ($r_{(395)}=.250$, $p<.01$) ve başkalarıyla ilişkilerde değişim ($r_{(395)}=.222$, $p<.01$) arasında pozitif yönde anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Bu veriler doğrultusunda 7-g hipotezinin desteklenmediği, 7-h ve 7-ı hipotezinin desteklendiği görülmektedir.

³⁸ ** $p<.01$ * $p<.05$

Manevi zekâ alt boyutlarından vicdanlılık ile TSB arasında gerçekleştirilen korelasyon analizine göre vicdanlılık ile yaşam felsefesinde değişim ($r_{(395)}=.024$, $p>.05$), benlik algısında değişim ($r_{(395)}=.093$, $p>.05$) ve başkalarıyla ilişkilerde değişim ($r_{(395)}=.093$, $p>.05$) arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığı görülmektedir. Bu veriler sonucunda 7-j, 7-k, 7-l hipotezlerinin desteklenmediği görülmektedir.

Adım	Değişkenler	R	R ²	F	Beta	t	p
1	Kendini Anlama	,28	,08	34,54	,28**	,87	,00**
2	Merhamet	,30	,01	6,04	,12*	2,46	,01
3	İnsani değerler	,31	,00	2,19	-,07	-1,48	,13
4	Vicdanlılık	,31	,00	,22	-,02	-,470	,63

Tablo 11: Manevi zekâ ve TSB Çoklu Hiyerarşik Regresyon Analizi

Manevi zekâ düzeyinin TSB düzeyini yordayıcı gücünü tespit etmek için gerçekleştirilen regresyon analizinde birinci adımda kendini anlama ve merhamet değişkenleri; ikinci adımda vicdanlılık, insani değerler puanları ayrı bloklar halinde ele alınmıştır. Denkleme ilk aşamada sokulan kendini anlama varyansın %8'ini açıklarken ($F_{\text{değişim}}(1,393)=34.54$, $p<0,01$), ikinci aşamada dâhil edilen merhamet varyansın %1,5'ini ($F_{\text{değişim}}(2,392)=6,07$, $p<0,05$), üçüncü aşamada giren insani değerler varyansın %0,5'ini ($F_{\text{değişim}}(2,392)=2,19$, $p>0,05$), dördüncü aşamada giren vicdanlılık ($F_{\text{değişim}}(4,390)=,22$, $p>0,05$) ise varyansın %0,1'ini açıklamaktadır ancak insani değerler ve vicdanlılık alt boyutlarının etkisi istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır. Manevi zekânın tüm alt boyutlarıyla TSB değişkeninin varyansını %10'unu açıklayabildiği ve 3 nolu hipotezin desteklendiği söylenebilir.

2.3. Tanrı Tasavvurları TSB İlişkisi

İki değişken arasındaki ilişkinin varlığını ve yönünü tespit etmek amacıyla korelasyon analizi gerçekleştirilmektedir.³⁹ Yapılan korelasyon analizi sonucunda TSB ile olumlu Tanrı tasavvuru arasında ($r_{(395)}=.161$, $p<.01$) pozitif yönde anlamlı ilişki olduğu, olumsuz Tanrı tasavvuru ile TSB arasında ($r_{(395)}=-,228$, $p<.01$) negatif yönde anlamlı ilişki olduğu

³⁹ Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 32.

dolayısıyla 2 nolu hipotezin desteklendiği görülmektedir. Tanrı olumlu olarak tasavvur edildikçe TSB düzeyi zayıf bir şekilde de olsa arttığı söylenebilir.

Değişkenler	1	2	3
TSB (1)	1	,161**	-,067
Olumlu Tanrı Tasavvuru (2)		1	-,228**
Olumsuz Tanrı Tasavvuru (3)			1

Tablo 12: Tanrı Tasavvuru ve TSB Arasındaki Pearson Korelasyon Bulguları

Tablo 13’de Tanrı tasavvuru alt boyutları ile TSB alt boyutları arasındaki korelasyon katsayıları incelendiğinde iki değişkenin alt boyutları arasında pozitif ve negatif yönlü ilişkilerin varlığı görülmektedir. İlgisiz Tanrı tasavvuru ile yaşam felsefesinde değişim ($r_{(395)} = ,02, p >,05$) ve başkalarıyla ilişkilerde değişim ($r_{(395)} = ,00, p >,05$) arasında anlamlı ilişkiler bulunmazken benlik algısında değişim ($r_{(395)} = -,10, p <,05$) arasında negatif yönde anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Korku ve ceza yönelimli Tanrı tasavvuru ile yaşam felsefesinde değişim ($r_{(395)} = -,04, p >,05$), benlik algısında değişim ($r_{(395)} = -,03, p >,05$), ve başkalarıyla ilişkilerde değişim ($r_{(395)} = -,063, p >,05$) arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. Bu bulgular 8-1 hipotezlerini desteklemekte ancak 8-g ve 8-i hipotezini desteklememektedir.

Değişkenler	1	2	3	4	5	6	7
Yaşam Felsefesinde Değişim (1)	1	,68**	,38**	,02	,04	,00	,10*
Benlik Algısında Değişim (2)		1	,54**	-,10*	,03	,17**	,18**
Başkalarıyla İlişkilerde Değişim (3)			1	,00	,06	,02	,09*
İlgisiz Tanrı Tasavvuru (4)				1	,07	,36**	,29**

Korku-ceza Yön. Tanrı Tasavvuru (5)	1	,19**	-,47
Dengeli Tanrı Tasavvuru (6)	1	,42**	
Sevgi Yönelimli Tanrı Tasavvuru (7)			1

Tablo 13: Tanrı Tasavvuru ve TSB Alt Boyutları Arasındaki Pearson Korelasyon Bulguları

Tablo 13’de Tanrı tasavvuru alt boyutlarından Dengeli Tanrı tasavvuru ile TSB arasındaki korelasyon katsayıları incelendiğinde yaşam felsefesinde değişim ($r_{(395)}=,00$, $p>,05$) ve başkalarıyla ilişkilerde değişim ($r_{(395)}=,02$, $p>,05$) arasında anlamlı bir ilişkiye rastlanmazken dengeli Tanrı tasavvuru ile benlik algısında değişim arasındaki ilişki ($r_{(395)}=,17$, $p<,01$) incelendiğinde pozitif anlamlı zayıf bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Bu bulgulara göre 8-d ve 8-f hipotezinin desteklenmediği ancak 8-e hipotezinin desteklendiği söylenebilir.

Sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru ile yaşam felsefesinde değişim arasında ($r_{(395)}=,10$, $p<,05$), benlik algısında değişim arasında ($r_{(395)}=,18$, $p<,01$) ve başkalarıyla ilişkilerde değişim alt boyutu arasında ($r_{(395)}=,09$, $p<,05$) pozitif yönde anlamlı zayıf bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Bu sonuçlara göre 8-a, 8-b ve 8-c hipotezi desteklenmektedir.

Adım	Değişkenler	R	R ²	F	Beta	t	p
1	Sevgi Yönelimli Tanrı Tasavvuru	,168	,028	11,36	,168**	3,371	,00*
2	Dengeli Tanrı Tasavvuru	,172	,029	,53	,040	,729	,466
3	İlgisiz Tanrı Tasavvuru	,172	,030	,082	,016	,780	,436
4	Korku-ceza Yönelimli Tanrı Tasavvuru	,181	,033	1,309	-,059	1,144	,253

Tablo 14: Tanrı Tasavvuru ve TSB Çoklu Hiyerarşik Regresyon Analizi Sonuçları

Tanrı tasavvuru biçiminin TSB düzeyini yordayıcı gücünü tespit etmek için gerçekleştirilen regresyon analizinde birinci adımda sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru TSB varyansının %2,8'ini açıklarken ($F_{\text{değişim}}(1,393)=11,364$, $p<0,01$), ikinci aşamada denkleme sokulan dengeli Tanrı tasavvuru varyansın %2,9'unu ($F_{\text{değişim}}(2,392)=,532$, $p>0,05$) açıklamaktadır. Üçüncü aşamada giren ilgisiz Tanrı tasavvuru varyansın %3'ünü ($F_{\text{değişim}}(3,391)=2,196$, $p>0,05$), dördüncü aşamada denkleme giren Korku- ceza yönelimli Tanrı tasavvuru varyansın %3,3'ünü açıklamaktadır ($F_{\text{değişim}}(4,390)=,221$, $p>0,05$). Ancak TSB ile ikinci, üçüncü ve dördüncü aşamadaki değişkenler arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmamıştır.

Sonuç

Araştırmanın sonucuna göre manevi zekâ düzeyi ve Tanrı tasavvurlarının TSB ile ilişkili olduğu bulgulanmıştır. Demografik değişkenlerle manevi zekâ, Tanrı tasavvuru ve TSB ilişkisi incelenmiştir. Araştırma bulguları literatürdeki sonuçlarla uyumlu olarak kadınların daha fazla TSB gösterdiklerini kaydetmiştir. Linley ve Joseph⁴⁰ yaptıkları araştırmada kadınların erkeklere oranla daha fazla büyüme gösterdiğini bulgulanmıştır. Yerli ve yabancı literatürde benzer şekilde kadınların erkeklere oranla travma sonrasında daha fazla büyüme gösterdiğini kaydeden pek çok çalışma bulunmaktadır.⁴¹ Ancak cinsiyet değişkeninin TSB'yi farklılaştırmadığı sonucuna ulaşan çalışmalar da mevcuttur.⁴² Manevi zekânın cinsiyete göre farklılaşması incelendiğinde kadın ve erkek katılımcılar arasında anlamlı bir farkın bulunmadığı görülmektedir. Literatürdeki bulgular erkeklerin daha yüksek manevi zekâyâ sahip olduğunu gösterdiği⁴³ gibi kadınların daha yüksek manevi zekâyâ sahip

⁴⁰ P. Alex Linley - Stephen Joseph, "Positive Change Following Trauma and Adversity: A Review", *Journal of Traumatic Stress* 17/1 (Şubat 2004), 11-21.

⁴¹ Tedeschi - Calhoun, "The Posttraumatic Growth Inventory"; Tanya Vishnevsky vd., "Gender Differences in Self-Reported Posttraumatic Growth: A Meta-Analysis", *Psychology of Women Quarterly* 34/1 (01 Mart 2010), 110-120; Gökahmetoğlu, *Algılanan Sosyal Destek ve Yaşam Amacının Travma Sonrası Büyüme İle İlişkinin İncelenmesi*, 38.

⁴² Lauren. A. Stutts - Adam W. Stanaland, "Posttraumatic Growth in Individuals with Amputations", *Disability and Health Journal* 9/1 (2016), 167-171.

⁴³ Nazam, "Gender Difference on Spiritual Intelligence Among Adolescents".

olduğunu gösterebilmektedir.⁴⁴ Katılımcı grubunun dinî değerlerinin yüksek olmasının bu sonuca neden olduğu düşünülmektedir. Tanrı tasavvurunun cinsiyete göre farklılaşmasına bakıldığında anlamlı bir farklılık görülmemektedir. Benzer sonucu rapor eden araştırmalar⁴⁵ bulunmaktadır. Ancak kadınların erkeklerden daha olumlu bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğu sonucuna ulaşan araştırmalara⁴⁶ da rastlanmaktadır.

TSB'nin medeni durum değişkenine göre farklılaşmasına bakıldığında evlilerin daha yüksek TSB gösterdiği bulunmuştur. Literatürdeki çalışmalarla benzerlik göstermektedir.⁴⁷ Manevi zekânın medeni duruma göre farklılaşmasına bakıldığında anlamlı bir fark görülmemiştir. Manevi zekânın medeni duruma göre değişkenlik göstermediğini bulgulayan araştırmalar bulunmaktadır.⁴⁸ Tanrı tasavvurunun medeni duruma göre farklılaşmadığı tespit edilmiştir. Dınvar çalışmasında evli bireylerin olumlu Tanrı tasavvuru puanlarının daha yüksek olduğunu bulgulamıştır.⁴⁹ Örneklem grubundaki bekâr bireylerin çoğunluğunun ayrılmış bireyler olması bu duruma neden olduğu düşünülebilir.

Araştırmada yaş değişkenine göre TSB farklılaşmaktadır. Yaş değişkeniyle ilgili yapılan çalışmalarda genç bireylerin daha fazla TSB gösterdiği araştırma sonuçlarıyla benzerlik göstermektedir.⁵⁰ Yaş değişkeninin TSB'yi yordamadığını bulgulayan çalışmalar da

⁴⁴ Ahmet Canan Karakaş, "Manevi Zekanın İç Yönelimli Dindarlık, Affetme Esnekliği ve Öznel İyi Oluşla İlişkisi", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 53-63.

⁴⁵ Rodney L. Bassett vd., "Picturing God: A Nonverbal Measure of God Concept for Conservative Protestants", *Journal of Psychology and Christianity* 9/2 (1990), 73-81.

⁴⁶ Parvaneh Ebrahimi Dınvar, *Travma Sonrası Stres, Dünyaya İlişkin Varsayımlar ve Tanrı Algısı Arasındaki İlişki* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

⁴⁷ Gökahmetoğlu, *Algılanan Sosyal Destek ve Yaşam Amacının Travma Sonrası Büyüme İle İlişkisinin İncelenmesi*, 40.

⁴⁸ Marc A. Brackett - John D. Mayer, "Convergent, Discriminant, and Incremental Validity of Competing Measures of Emotional Intelligence", *Personality and Social Psychology Bulletin* 29/9 (2003), 1147-1158.

⁴⁹ Dınvar, *Travma Sonrası Stres, Dünyaya İlişkin Varsayımlar ve Tanrı Algısı Arasındaki İlişki*.

⁵⁰ Stefan Polatinsky - Yvette Esprey, "An Assessment of Gender Differences in the Perception of Benefit Resulting from the Loss of a Child", *Journal of Traumatic Stress* 13/4 (2000), 709-718.

bulunmaktadır.⁵¹ Manevi zekânın yaş ile farklılık gösterdiği bulgulanmıştır. Yaş arttıkça manevi zekânın arttığı görülmektedir. Bireyin yaşamla birlikte kazandığı tecrübelerle manevi zekânın geliştiği söylenebilir.⁵² Literatüre uyumlu olarak Tanrı tasavvuru yaş değişkenine göre anlamlı bir şekilde farklılaşmamaktadır.⁵³

Manevi zekâ düzeyi ile TSB arasında istatistiksel olarak pozitif yönde anlamlı ilişki olduğu bulgulanmıştır. Kendini anlama ile TSB ilişkisine dair yapılan çalışmalarda bilinçli farkındalığı olan bireylerin kendilerini anladıkları⁵⁴ ,yaşam felsefesinde olumlu değişimler kaydettikleri⁵⁵, diğer insanlarla daha iyi ilişkiler kurdukları⁵⁶ ve benlik dönüşümünü daha iyi sağladıkları⁵⁷ tespit edilmiştir. Araştırmada elde edilen sonuçların literatürdeki çalışmalarla uyumlu olduğu ve ilgili alan yazına katkı sağladığı görülmektedir.

İnsani değerler ile TSB arasında negatif yönlü ilişki bulgulanmıştır. Alçakgönüllülük, bilgelik, nezaket gibi değerlere sahip olan bireylerin zorlu yaşam olaylarıyla başa çıkmada daha başarılı oldukları bilinmektedir.⁵⁸ Bu nedenle bireylerin insani değerleri arttıkça TSB düzeyleri azalmaktadır. Olaylarla başa çıkabilen bireylerin TSB seviyelerinin yüksek çıkması beklenen bir sonuç olduğu söylenebilir.

⁵¹ Cesur, *Yetişkinlerde Travmatik Yasın ve Travma Sonrası Büyümenin Psikososyal Belirleyicileri*, 54.

⁵² John Mayer vd., "Emotional Intelligence: Theory, Findings, and Implications", *Psychological Inquiry* - 15 (2004), 197-215.

⁵³ Özlem Güler, *Tanrı'ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkârlık Duygusu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

⁵⁴ Brian Chopko - Robert Schwartz, "The Relation Between Mindfulness and Posttraumatic Growth: A Study of First Responders to Trauma-Inducing Incidents", *Journal of Mental Health Counseling* 31/4 (2009), 363-376.

⁵⁵ Kirk Brown - Tim Kasser, "Are Psychological and Ecological Well-Being Compatible? The Role of Values, Mindfulness, and Lifestyle", *Social Indicators Research* 74 (2005), 349-368.

⁵⁶ C. Daryl Cameron - Barbara L. Fredrickson, "Mindfulness Facets Predict Helping Behavior and Distinct Helping-Related Emotions", *Mindfulness* 6/5 (2015), 1211-1218.

⁵⁷ Katherine B. Carnelley vd., "The Time Course of Grief Reactions to Spousal Loss: Evidence from a National Probability Sample", *Journal of Personality and Social Psychology* 91/3 (Eylül 2006), 476-492.

⁵⁸ Taj Kumar - S. Pragadeeswaran, "Effects of Occupational Stress on Spiritual Quotient Among Executives", *International Journal of Trade, Economics and Finance*, (2011), 288-292.

İnsani değerler alt boyutu ile benlik algısında değişim ve başkalarıyla ilişkilerde değişim arasında anlamlı bir ilişkinin olmaması TSB için gerekli olan stres faktörünün eksik olması ile açıklanabilir.⁵⁹ Yaşanılan zorlukları barış içerisinde bilgece karşılayan bireylerin travma öncesinde ve sonrasında önemli bir değişiklik kaydetmediği görülmektedir.

Merhamet ile TSB arasında yaşam felsefesi alt boyutunda ilişkili bulunmamışken, benlik algısında değişim ve başkalarıyla ilişkilerde değişim boyutlarıyla pozitif yönde ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Merhamet duygusuna sahip olan bireylerin başkalarıyla ilişkilerde olumlu değişimler yaşadıkları literatürdeki çalışmalarda da bulgulanmıştır.⁶⁰

Vicdanlılık ile TSB alt boyutları olan yaşam felsefesinde değişim, benlik algısında değişim ve başkalarıyla ilişkilerde değişim arasında anlamlı bir ilişki olmadığı kaydedilmiştir. Alanyazındaki çalışmalar vicdanlılık ile TSB arasında pozitif yönde ilişkiler olduğunu tespit etmiştir.⁶¹ Vicdan sahibi bireylerin daha fazla umut ve bireysel sağlığa sahip oldukları⁶² bunun sonucunda kişiler arası ilişkilerde daha yüksek refah hissettikleri bildirilmiştir. Ancak bunun için vicdan duygusunun fitratının bozulmamış olması beklenmektedir. Araştırmada vicdanlılık maddelerinden “İnsani değerler her zaman kavranamaz” ifadesi ters kodlanmıştır ve bireylerin kavranılanın ötesinde bir hakikatin olduğu düşüncesi dikkate alınmadan tasarlanmıştır. Çalışmaya katılan katılımcıların manevi zekâ düzeyleri yüksek olmaları nedeniyle bu hakikatleri göz önünde bulundurarak vicdanlılık alt boyutundan daha düşük puan aldıkları düşünülebilir.

Araştırmada TSB ile ilişkisinin incelendiği bir diğer değişken Tanrı tasavvurlarıdır. Analiz sonuçlarına göre olumlu Tanrı tasavvuru ile TSB

⁵⁹ P. Alex Linley, “Positive Adaptation to Trauma: Wisdom as Both Process and Outcome”, *Journal of Traumatic Stress* 16/6 (2003), 601-610.

⁶⁰ Figen Kasapoğlu, “Examining the Relationship between Fear of COVID-19 and Spiritual Well-being: COVID-19 Korkusu ile Spiritüel İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Spiritual Psychology and Counseling* 5/3 (2020), 341-354.

⁶¹ Nadia Garnefski vd., “Post-Traumatic Growth After a Myocardial Infarction: A Matter of Personality, Psychological Health, or Cognitive Coping?”, *Journal of Clinical Psychology in Medical Settings* 15/4 (2008), 270-277.

⁶² Neal Krause vd., “Benevolent Images of God, Gratitude, and Physical Health Status”, *J Relig Health* 54 (2015), 1503-1519.

arasında pozitif yönde, olumsuz Tanrı Tasavvuru ile TSB arasında negatif yönde ilişki bulunmaktadır. Mevcut araştırmaların bu bulguları desteklediği görülmektedir. Çalışmalar olumlu Tanrı tasavvuruna sahip kimselerin daha yüksek yaşama nedenleri ve hayata bağlanma seviyelerine sahip olduğunu göstermektedir. Bu durum TSB için zemin oluşturmaktadır. Olumlu Tanrı tasavvuruna sahip olan bireylerin kendilerini Tanrı'ya ait hissettikleri ve O'na duydukları güvenle manevi destek sağladıkları söylenebilir.⁶³

Olumsuz Tanrı tasavvuruna sahip bireylerin travmatik olayı Tanrı'nın cezası olarak algılaması TSB'e engel teşkil etmektedir. Aynı şekilde suçlayıcı ve cezalandırıcı Tanrı tasavvuruna sahip kimseler kendilerine karşı da yargılayıcı olabilmekte bunun sonucunda benlik değişimlerinin ve gelişmelerinin sağlanması engellenmektedir. İlgisiz Tanrı tasavvuruna sahip kimselerin Tanrı ile kaçınmacı bağlanma gösterdikleri bu durumun ise TSB'yi olumsuz etkilediği belirtilmiştir.⁶⁴

Araştırma sonuçları şu şekildedir;

Kadın katılımcılar daha fazla TSB göstermektedir.

Evlü bireyler daha fazla TSB göstermektedir.

Yaş arttıkça TSB azalmaktadır.

Kendini anlama düzeyleri yüksek olan katılımcılar daha yüksek TSB göstermektedir.

İnsani değerler ile TSB arasında negatif yönlü ilişki bulunmaktadır.

Merhamet ile TSB arasında pozitif yönlü ilişki bulunmaktadır.

Vicdanlılık ile TSB arasında anlamlı bir ilişkiye rastlanılmamıştır.

Sevgi yönelimli Tanrı tasavvuruna sahip olan bireyler daha yüksek TSB göstermektedir.

Dengeli Tanrı tasavvuruna sahip olan bireyler benlik algısında pozitif yönde değişim göstermektedir.

⁶³ Mahboobeh Safavi vd., "Association Between Spiritual Intelligence and Stress, Anxiety, and Depression Coping Styles in Patients with Cancer Receiving Chemotherapy in University Hospitals of Tehran University of Medical Science", *Journal of Cancer Research & Therapeutics* 15/5 (2019), 1124-1130.

⁶⁴ Kristin J. Homan - Chris J. Boyatzis, "The Protective Role of Attachment to God against Eating Disorder Risk Factors: Concurrent and Prospective Evidence", *Eating Disorders* 18/3 (2010), 239-258.

Korku-ceza yönelimli Tanrı tasavvuruna sahip bireylerin TSB arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır.

İlgisiz Tanrı tasavvuruna sahip bireylerde benlik algısında değişimle arasında negatif yönde bir ilişki tespit edilirken, yaşam felsefesinde değişim ve başkalarıyla ilişkilerde değişim arasında anlamlı bir ilişkiye rastlanılmamıştır.

Elde edilen bulgular TSB'nin pek çok değişkenden etkilenen dinamik bir olgu olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda yeni araştırmalarda kader algısı, algılanan sosyal destek ve çocukluk travmaları gibi bireysel faktörler ile meslek, aile yapısı ve din gibi sosyal faktörlerin TSB ile ilişkisinin incelenmesinin din psikolojisi alanına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Bassett, Rodney L. vd. "Picturing God: A Nonverbal Measure of God Concept for Conservative Protestants". *Journal of Psychology and Christianity* 9/2 (1990), 73-81.
- Brackett, Marc A. - Mayer, John D. "Convergent, Discriminant, and Incremental Validity of Competing Measures of Emotional Intelligence". *Personality and Social Psychology Bulletin* 29/9 (2003), 1147-1158. <https://doi.org/10.1177/0146167203254596>
- Bray, Peter. "Bereavement and Transformation: A Psycho-Spiritual and Post-Traumatic Growth Perspective". *Journal of Religion and Health* 52/3 (2013), 890-903. <https://doi.org/10.1007/s10943-011-9539-8>
- Briere, John N. - Scott, Catherine. *Traumata Terapisinin İlkeleri: Belirtiler, Değerlendirme, ve Tedavi İçin Bir Kılavuz: Belirtiler, Değerlendirme ve Tedavi İçin Bir Kılavuz -DSM-5 İçin Güncellenmiş.* çev. Betül Dilan Genç. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Brown, Kirk - Kasser, Tim. "Are Psychological and Ecological Well-Being Compatible? The Role of Values, Mindfulness, and Lifestyle". *Social Indicators Research* 74 (2005), 349-368. <https://doi.org/10.1007/s11205-004-8207-8>
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi, 21. Basım., 2015.

- Calhoun, Lawrence G. - Richard G. Tedeschi (ed.). *Facilitating Posttraumatic Growth: A Clinician's Guide*. New York: Routledge, 1999. <https://doi.org/10.4324/9781410602268>
- Cameron, C. Daryl - Fredrickson, Barbara L. "Mindfulness Facets Predict Helping Behavior and Distinct Helping-Related Emotions". *Mindfulness* 6/5 (2015), 1211-1218. <https://doi.org/10.1007/s12671-014-0383-2>
- Carnelley, Katherine B. vd. "The Time Course of Grief Reactions to Spousal Loss: Evidence from a National Probability Sample". *Journal of Personality and Social Psychology* 91/3 (2006), 476-492. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.91.3.476>
- Cesur, Gizem. *Yetişkinlerde Travmatik Yasın ve Travma Sonrası Büyümenin Psikososyal Belirleyicileri*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Chopko, Brian - Schwartz, Robert. "The Relation Between Mindfulness and Posttraumatic Growth: A Study of First Responders to Trauma-Inducing Incidents". *Journal of Mental Health Counseling* 31/4 (2009), 363-376. <https://doi.org/10.17744/mehc.31.4.9w6lhk4v66423385>
- Cohen, Lawrence H. vd. "Assessment of Posttraumatic Growth". *Posttraumatic Growth: Positive Changes in the Aftermath of Crisis*. 23-42. New York: Psychology Press, 2008.
- Cole, Brenda S. vd. "Assessing Spiritual Growth and Spiritual Decline Following a Diagnosis of Cancer: Reliability and Validity of the Spiritual Transformation Scale". *Psycho-Oncology* 17/2 (2008), 112-121. <https://doi.org/10.1002/pon.1207>
- Dınvar, Parvaneh Ebrahimi. *Travma Sonrası Stres, Dünyaya İlişkin Varsayımlar ve Tanrı Algısı Arasındaki İlişki*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Doğan, Mebrure. *Acıdan Erdeme Yolculuk*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020.
- Doğan, Mebrure. "Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Gelişimlerinde İçsel Dinî Motivasyon, Dinî Başa Çıkma, Sabır ve Şükürün Rolü". *Turkish Studies Comparative Religious Studies* XIII/25 (2018), 207-230.

- Doğru Çabuker, Nurdan. *Pozitif Psikoterapiye Dayalı Geliştirilen Psikoeğitim Programının Üniversite Öğrencilerinin Psikolojik Dayanıklılık ve Travma Sonrası Gelişimleri Üzerine Etkisi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Durak, Emre Şenol. *Miyokard Enfaktüs Hastaları ve Eşlerinde Travma Sonrası Gelişimin Belirleyicileri Olarak Çevresel Ve Bireysel Kaynaklar, Olayı Algılama, Bilişsel İşleme ve Baş Etme*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Ebrahimi, M vd. "Effectiveness of Training of Spiritual Intelligence Components on Depression, Anxiety, and Stress of Adolescents". *Journal of Medicine and Life* 8/Spec Iss 4 (2015), 87-92.
- Erdoğan, Emine. "Tanrı Algısı, Dini Yönelim Biçimleri ve Öznel Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi: Üniversite Örnekleme". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/29 (2015), 223-246.
- Erduran-Tekin, Özge - Ekşi, Halil. "Manevi Zekâ Ölçeği' nin Türkçe' ye Uyarlanması". *Spiritual Psychology and Counseling* 4/2 (2019). <https://doi.org/10.37898/spc.2019.4.2.0062>
- Kasapoğlu, Figen. "Examining the Relationship between Fear of COVID-19 and Spiritual Well-being: COVID-19 Korkusu ile Spiritüel İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Spiritual Psychology and Counseling* 5/3 (2020), 341-354.
- Garnefski, Nadia vd. "Post-Traumatic Growth After a Myocardial Infarction: A Matter of Personality, Psychological Health, or Cognitive Coping?" *Journal of Clinical Psychology in Medical Settings* 15/4 (2008), 270-277. <https://doi.org/10.1007/s10880-008-9136-5>
- Gencer, Nevzat - Cengil, Muammer. "Travma Sonrası Büyüme ve Din". *Dindarlık Kişilik ve Ruh Sağlığı*. ed. Nevzat Gencer - Muammer Cengil. 323-360. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020.
- Gökahmetoğlu, Gülden. *Algılanan Sosyal Destek ve Yaşam Amacının Travma Sonrası Büyüme İle İlişkisinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Kent Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Güler, Özlem. *Tanrı'ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkârlık Duygusu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

- Haspolat, Ayperi. *Tavma Sonrası Stres Belirtileri ve Tavma Sonrası Büyüme: Temel inançlardaki Değişim, Ruminasyonlar ve Bilgece Farkındalığın Rolü*. Ankara: Başkent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Homan, Kristin J. - Boyatzis, Chris J. "The Protective Role of Attachment to God against Eating Disorder Risk Factors: Concurrent and Prospective Evidence". *Eating Disorders* 18/3 (2010), 239-258. <https://doi.org/10.1080/10640261003719534>
- Joseph, Stephen vd. "An Affective–Cognitive Processing Model of Post-traumatic Growth". *Clinical Psychology & Psychotherapy* 19/4 (2012), 316-325. <https://doi.org/10.1002/cpp.1798>
- Karaca, Faruk - Hacıkeleşoğlu, Hızır. "Allah Tahayyülleri Ölçeği". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 2/54 (31 Aralık 2020), 67-83. <https://doi.org/10.29288/ilted.771686>
- Karakaş, Ahmet Canan. "Manevi Zekanın İç Yönelimli Dindarlık, Affetme Esnekliği ve Öznel İyi Oluşla İlişkisi". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 53-63. <https://doi.org/10.32711/tiad.350504>
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Bilimsel İrade Algı Çerçevesi ile Kavramlar - İlkeler - Teknikler*. İstanbul: Nobel Yayıncılık, 28. Basım, 2015.
- Koçak, Deniz. *Pandemi Döneminde Duygu Düzenleme Becerileri ve Bilişsel Duygu Düzenleme Stratejilerinin Tavma Sonrası Büyüme Üzerindeki Etkilerinin Karşılaştırılması*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, Lisansüstü Programlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Krause, Neal vd. "Benevolent Images of God, Gratitude, and Physical Health Status". *J Relig Health* 54 (Mayıs 2015), 1503-1519. <https://doi.org/10.1007/s10943-015-0063-0>
- Kumar, Taj - Pragadeeswaran, S. "Effects of Occupational Stress on Spiritual Quotient Among Executives". *International Journal of Trade, Economics and Finance*, 288-292. <https://doi.org/10.7763/IJTEF.2011.V2.119>
- Kumar, Vineeth - Mehta, Manju. "Gaining Adaptive Orientation Through Spiritual and Emotional Intelligence". *New facets of positivism*. ed. A.

- K. Chauhan - S.S. Nathawat. 281-301. Delhi, India: Macmillan Publishers, 2011.
- Lehmann, Curtis - Steele, Emma. "Beyond Positive and Negative Religious Coping and Posttraumatic Outcomes". *Psychology of Religion and Spirituality* 12 (2020), 345-355. <https://doi.org/10.1037/rel0000310>
- Lindstrom, Cassie M. vd. "The Relationship of Core Belief Challenge, Rumination, Disclosure, and Sociocultural Elements to Posttraumatic Growth". *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy* 5/1 (2013), 50-55. <https://doi.org/10.1037/a0022030>
- Linley, P. Alex. "Positive Adaptation to Trauma: Wisdom as Both Process and Outcome". *Journal of Traumatic Stress* 16/6 (2003), 601-610. <https://doi.org/10.1023/B:JOTS.0000004086.64509.09>
- Linley, P. Alex - Joseph, Stephen. "Positive Change Following Trauma and Adversity: A Review". *Journal of Traumatic Stress* 17/1 (2004), 11-21. <https://doi.org/10.1023/B:JOTS.0000014671.27856.7e>
- Mayer, John vd. "Emotional Intelligence: Theory, Findings, and Implications". *Psychological Inquiry* - 15 (01 Temmuz 2004), 197-215. https://doi.org/10.1207/s15327965pli1503_02
- Morgan, George A. vd. *IBM SPSS for Introductory Statistics: Use and Interpretation, Fourth Edition*. New York: Routledge, 4. Basım, 2011. <https://doi.org/10.4324/9780203842966>
- Nazam, Fauzia "Gender Difference on Spiritual Intelligence Among Adolescents" 4/11 (2014), 423-425.
- Nurochim vd. "Investigating the Relationship Between Spiritual Intelligence, Emotional Regulation and Stress Coping Strategies in the Russian Education Industry". *International Journal of Work Organisation and Emotion* 13/3 (2022), 212-229. <https://doi.org/10.1504/IJWOE.2022.126952>
- Park, Crystal vd. "Assessment and Prediction of Stress-Related Growth". *Journal of Personality* 64 (01 Mart 1996), 71-105. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6494.1996.tb00815.x>
- Polatinsky, Stefan - Esprey, Yvette. "An Assessment of Gender Differences in the Perception of Benefit Resulting from the Loss of a Child". *Journal of Traumatic Stress* 13/4 (2000), 709-718. <https://doi.org/10.1023/A:1007870419116>

- Safavi, Mahboobeh vd. "Association between Spiritual Intelligence and Stress, Anxiety, and Depression Coping Styles in Patients with Cancer Receiving Chemotherapy in University Hospitals of Tehran University of Medical Science". *Journal of Cancer Research & Therapeutics* 15/5 (2019), 1124-1130. https://doi.org/10.4103/jcrt.JCRT_382_17
- Salmabadi, Mojtaba vd. "The Mediating Role of Spiritual Intelligent in Relationship of Mindfulness and Resilience". *Health, Spirituality & Medical Ethics Journal* 3/3 (Eylül 2016), 18-24.
- Sears, Sharon R. vd. "The Yellow Brick Road and the Emerald City: Benefit Finding, Positive Reappraisal Coping and Posttraumatic Growth in Women with Early-stage Breast Cancer". *Health Psychology* 22/5 (2003), 487-497. <https://doi.org/10.1037/0278-6133.22.5.487>
- Shaw, Annick vd. "Religion, Spirituality, and Posttraumatic Growth: A Systematic Review". *Mental Health, Religion & Culture* 8/1 (2005), 1-11. <https://doi.org/10.1080/1367467032000157981>
- Stutts, Lauren A. - Stanaland, Adam W. "Posttraumatic Growth in Individuals with Amputations". *Disability and Health Journal* 9/1 (2016), 167-171. <https://doi.org/10.1016/j.dhjo.2015.07.005>
- Sultan, Hina vd. "Impact of Optimism on Posttraumatic Growth of Burn Survivors: Role of Emotional Intelligence, Gender and Severity of Burn Injury". *Khyber Medical University Journal* 15/1 (31 Mart 2023), 38-38.
- Tanrıdağlı, Zeynep Ceren. 1999 *Marmara Depremi Yaşayan Yetişkinlerde "Mahalle Afet Gönüllüsü" Olmanın Psikolojik Stres Düzeyine ve Travma Sonrası Gelişime Etkileri*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Tedeschi, Richard G. - Calhoun, Lawrence G. "The Posttraumatic Growth Inventory: Measuring the Positive Legacy of Trauma". *Journal of Traumatic Stress* 9/3 (Temmuz 1996), 455-471. <https://doi.org/10.1007/BF02103658>
- Tezcan, Emine Ebru. *Yetişkinlerde Travma Sonrası Stres Belirtileri ile Travma Sonrası Büyüme Arasındaki İlişkide Öz-Şefkatin Düzenleyici Rolü*.

İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Tosun, Fatma. *Suriyelilerde Travma Sonrası Stres, Travma Sonrası Büyüme ve Din*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Uysal, Cansu. *Son 5 Yılda Yas Yaşamış Bireylerde Travma Sonrası Büyüme, Bağlanma ve Yaşamda Anlam*. İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Vishnevsky, Tanya vd. "Gender Differences in Self-Reported Posttraumatic Growth: A Meta-Analysis". *Psychology of Women Quarterly* 34/1 (2010), 110-120.

<https://doi.org/10.1111/j.1471-6402.2009.01546.x>

Wilt, Joshua A. - Exline, Julie J. "Receiving a Gift From God in Times of Trouble: Links Between Gratitude to God, the Affective Circumplex, and Perceived Closeness to God". *Mental Health, Religion & Culture* 25/3 (2022), 362-379.

<https://doi.org/10.1080/13674676.2022.2033710>

Zhang, Lyuci vd. "Perceived Stress, Social Support, Emotional Intelligence, and Post-Stress Growth among Chinese Left-Behind Children: A Moderated Mediation Model". *International Journal Of Environmental Research And Public Health* 19/3 (2022).

<https://doi.org/10.3390/ijerph19031851>

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2024, 24: 407-446

Din Öğretimi Sürecinde Öğretmenlerin Yeterliklerine, İhtiyaçlarına ve Sosyo-Psikolojik Problemlerine Yönelik Bir Meta-sentez Çalışması

Hümevra Nazlı TAN

Dr., MEB, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü

Dr., MEB, General Directorate of Religious Education

Ankara / Turkey

humevranazlitan@gmail.com

orcid.org/0000-0002-0325-7210

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 25 Temmuz / July 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 1 Aralık / December 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 24 **Sayfa /Page:** 407-446.

Atıf / Cite as: Tan, Hümevra Nazlı. "Din Öğretimi Sürecinde Öğretmenlerin Yeterliklerine, İhtiyaçlarına ve Sosyo-Psikolojik Problemlerine Yönelik Bir Meta-sentez Çalışması [A Meta-synthesis Study on Teachers' Competencies, Needs, and Socio-Psychological Problems in the Process of Teaching Religion]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 24 (December 2024): 407-446.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1522389>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

A Meta-synthesis Study on Teachers' Competencies, Needs, and Socio-Psychological Problems in the Process of Teaching Religion

Abstract

The aim of the research is to examine studies investigating the competencies, needs, and socio-psychological problems of teachers in the process of religious education and instruction in Turkey. A general review of studies in this field reveals that multi-faceted evaluations and generalizations, such as those conducted in meta-synthesis or meta-analysis research, have not yet been undertaken in the context of religious education. The research aims to address this gap in the field and provide a comprehensive perspective on the conditions of teachers in the process of religious education. For this purpose, a total of forty-one studies, comprising articles and postgraduate theses published between 2002 and 2022, were analyzed. The identified articles and postgraduate theses were analyzed using the meta-synthesis method. During the evaluation process, tables were used. As a result of the research, it was concluded that the general conditions and competencies of teachers in the religious education process were mostly evaluated negatively, and that many of the socio-psychological problems faced by teachers were related to these areas of competency. It has been determined that the low levels of competency of teachers in this process, and the socio-psychological problems that mostly develop as a result, stem from the fact that the general competencies of the teaching profession, as well as the vocational courses in Imam Hatip High Schools (İHL) and Religious Culture and Ethics (DKAB) education, are not organized in a specific and independent manner for these teachers. The research's proposed solutions related to this issue are listed as follows: The general competencies of the teaching profession, as well as the vocational courses in Imam Hatip High Schools (İHL) and Religious Culture and Ethics (DKAB) education, should be restructured in a specific and independent manner. In İHL vocational courses and DKAB lessons, teacher competencies should be determined based on subject-specific qualifications and expertise. Teacher training qualifications should integrate current and academic methods related to how religious knowledge should be taught. It is recommended that competencies of a socio-psychological nature, which support better management of the process, be added to the teacher competencies in the religious education process, along with competencies such as spiritual well-being, spiritual guidance, and religious counseling. According to the results of the research, teachers in the

religious education process mostly experience insufficiencies in the areas of "following innovations," "utilizing technology," "developing materials," "understanding the approaches of curricula," and "choosing appropriate methods." They also face socio-psychological problems in areas such as "self-development," "supporting students' cognitive, affective, and behavioral attitudes while transferring religious knowledge," "guiding students in problem-solving and coping skills," "moving religious education beyond a normative understanding of religion," and "being a reliable source of information in the eyes of students." It was determined that they need support in these areas. In this context, it is generally recommended that the processes of teaching religious knowledge be re-evaluated. It is advised that the interpretive, functional, and normative aspects of religious knowledge be reflected in religious education programs according to the needs of the students. It is also recommended that teaching methods be developed based on the type of religious knowledge, that these methods be taught to teachers, and that efforts be made to raise teachers' awareness of their perceptions of religious knowledge. On the other hand, according to the results of this research, there is a need to include topics that nourish religious sentiment and structure religious knowledge, such as "the perception of God and positive attachment figures to God," which form the foundation of religious knowledge and religious perception, within religious education programs as part of a conscious and strategic plan. Furthermore, it is considered important to include these topics in teacher training programs in the religious education process, as it may contribute to reducing the socio-psychological problems of teachers in this process. Indeed, the development of a positive perception of God helps regulate the nature of social relationships, which are the source of socio-psychological problems in individuals, and contributes to individuals forming more secure social relationships, being more tolerant in their interactions with others, and ultimately ensuring their spiritual well-being. It is strongly recommended that, in order to contribute to the resolution or at least reduction of teachers' socio-psychological problems, in-service training seminars and teacher training programs include "spiritual well-being" practices, which encompass organizing personal, social, environmental, and universal areas, based on the "progressive synergy" approach. Based on the research data, it has been concluded that the methodology of religious education today requires a new paradigm that develops solutions to teachers' socio-psychological problems,

reorganizes their competencies, and meets their needs in line with the demands of the age.

Keywords: Religious Teaching, Teacher, Competence, Socio-Psychology, Problem

Din Öğretimi Sürecinde Öğretmenlerin Yeterliklerine, İhtiyaçlarına ve Sosyo-Psikolojik Problemlerine Yönelik Bir Meta-sentez Çalışması

Öz

Araştırmanın amacı, Türkiye’de din eğitimi ve öğretimi sürecinde öğretmenlerin yeterliklerini, ihtiyaçlarını, sosyo-psikolojik problemlerini araştıran çalışmalarını incelemektir. Bu alanda yapılan araştırmalara bakıldığında, çok yönlü değerlendirmelerin ve genellemelerin yapıldığı meta-sentez ya da meta-analiz gibi araştırmaların din öğretimi sürecinde henüz yapılmadığı gözlemlenmektedir. Araştırma, alandaki bu eksikliği giderme ve din öğretimi sürecindeki öğretmenlerin durumları hakkında kapsamlı bir bakış açısı ortaya koyma çabasıdır. Bu amaçla 2002-2022 yılları arasındaki makale ve lisansüstü tezlerden oluşan toplam 41 araştırmaya ulaşılmıştır. Tespit edilen makale ve lisansüstü tez çalışmaları meta-sentez yöntemi kullanılarak incelenmiştir. Değerlendirme sürecinde tablolardan yararlanılmıştır. Araştırma neticesinde din öğretimi sürecindeki öğretmenlerin genel durumlarının, yeterliklerinin daha çok olumsuz olarak değerlendirildiği, öğretmenlerin karşılaştığı pek çok sosyo-psikolojik problemin bu yeterlik alanlarıyla ilgili olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu süreçteki öğretmenlerin düşük düzeydeki yeterlikleri ve çoğunlukla buna bağlı olarak gelişen sosyo-psikolojik problemleri daha çok öğretmenlik mesleği genel yeterliklerinin, İHL meslek dersleri ve DKAB öğretmenlerine yönelik özgün/müstakil bir şekilde düzenlenmemesinden kaynaklandığı tespit edilmiştir. Araştırmanın konuyla ilgili çözüm önerileri şu şekilde sıralanmaktadır: Öğretmenlik mesleği genel yeterlikleri, İHL meslek dersleri ve DKAB öğretmenlerine yönelik özgün/müstakil bir şekilde yeniden düzenlenmeli, İHL meslek derslerinde ve DKAB derslerinde özel alan yeterliğine, alan uzmanlığına göre öğretmen yeterliklerinin belirlenmesi sağlanmalıdır. Öğretmen formasyonu eğitim yeterliklerine, dini bilginin nasıl öğretilmesi gerekliliğine yönelik güncel, akademik yöntemler entegre edilmelidir. Din öğretimi sürecindeki öğretmen yeterliklerine sürecin daha iyi yönetilmesine destek sağlayıcı sosyo-psikolojik nitelikteki yeterlikler ve bu yeterliklerle birlikte manevi iyi oluş, manevi rehberlik,

dini danışmanlık gibi yeterliklerin de eklenmesi önerilmektedir. Araştırmanın sonucuna göre din öğretimi sürecindeki öğretmenlerin en çok; “yenilikleri takip etme”, “teknolojiden yararlanma”, “materyal geliştirme”, “öğretim programlarının yaklaşımlarını anlama”, “uygun yöntem seçebilme”, alanlarında yetersizlik yaşadıkları; “kendilerini geliştirme”, “dini bilgiyi aktarırken öğrencilerin bilişsel, duyuşsal, davranışsal tutumlarını destekleyebilme”, “problem çözme/baş etme konularında öğrenciye rehberlik edebilme”, “din öğretimini normatif bir din anlayışı çerçevesinin dışına taşıyabilme”, “öğrencilerin gözünde güvenilir bir bilgi kaynağı olma” konularında sosyopsikolojik açıdan problem yaşadıkları, bu doğrultuda desteğe ihtiyaçları olduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda; dini bilgiyi öğretme süreçlerinin yeniden gözden geçirilmesi önerilmektedir. Dini bilginin yorumlayıcı, işlevsel, normatif yönlerinin, öğrencilerin ihtiyacına göre din öğretimi programlarına yansıtılması tavsiye edilmektedir. Dini bilginin türüne göre öğretim yöntemlerinin geliştirilmesi, geliştirilen öğretim yöntemlerinin öğretmenlere kazandırılması, öğretmenlerin dini bilgi algılarında farkındalıklarının sağlanması yönünde çalışmaların yapılması önerilmektedir. Diğer taraftan yine araştırma sonucuna göre dini bilginin ve din algısının temelini oluşturan “Allah algısı ve Allah’a olumlu bağlanma figürleri” gibi dînî duyguyu besleyen, dînî bilgiyi yapılandıran konuların bilinçli ve stratejik bir plan dâhilinde din öğretimi ve öğretmen yetiştirme programları kapsamına alınması gerekliliği hissedilmektedir. Nitekim olumlu yönde Allah algısının geliştirilebilmesi bireydeki sosyopsikolojik problemlerin kaynağını oluşturan sosyal ilişkilerin niteliğini düzenlemekte, bireylerin daha güvenli sosyal ilişkiler kurmasına, diğer insanlarla ilişkilerinde daha hoşgörülü olmasına nihayetinde manevi iyi oluşunun temin edilmesine katkı sağlamaktadır. Öğretmenlerin sosyopsikolojik problemlerinin giderilmesine ya da en azından azaltılmasına katkı sağlaması açısından hizmet içi eğitim seminerlerinin içeriğine ve öğretmen yetiştirme programlarına “ilerleyici sinerji” yaklaşımına göre hazırlanmış kişisel, toplumsal, çevresel, evrensel alanları düzenlemeyi kapsayan “manevi iyi oluş” uygulamalarının dahil edilmesi önerilmektedir. Araştırma verilerinden yola çıkarak, günümüzde din öğretimi metodolojisinin, öğretmenlerin sosyopsikolojik problemlerine çözüm önerileri geliştiren, yeterliklerini yeniden düzenleyen, bu doğrultuda ihtiyaçlarını karşılayan, çağın gereklerine uygun yeni bir paradigmaya ihtiyacı olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Öğretimi, Öğretmen, Yeterlik, Sosyo-Psikoloji, Problem

Giriş

Din Öğretimi süreci; bir taraftan öğretmenlerin alan yeterlikleri, bu doğrultudaki ihtiyaçlarıyla ilişkilendirilerek değerlendirilirken, diğer taraftan da süreci yürüten öğretmenlerin karşılaştıkları sosyo-psikolojik problemleri kapsamında incelenmesi, bu konuda çözüm önerilerinin geliştirilmesi gereken bir araştırma alanı olarak dikkatleri üzerine çekmektedir. Bu nedenle çalışmada, inceleme kapsamına alınan araştırmalar öncelikle öğretmenlerin yeterlik alanları kapsamında ele alınmış sonrasında ise öğretmenlerin karşılaştıkları sosyo- psikolojik problemleri kapsamında incelemeye tabi tutularak bu iki temel araştırma alanı doğrultusunda ortaya çıkan ihtiyaçlar belirlenmeye çalışılmıştır.

Din öğretimi sürecindeki öğretmenlerin “yeterlikleri”, bu bağlamdaki “ihtiyaçları” incelendiğinde bu iki kavramın fiziki ihtiyaçlar haricinde birinin olmadığı yerde diğerinin ortaya çıkmasıyla fark edildiği görülmektedir. Yeterlik kavramı genellikle kişinin “görev ve sorumluluklarını yerine getirebilme gücü,¹ belirli bir işi, görevi etkili ve verimli bir şekilde yapabilmesi için gerekli mesleki bilgi, beceri, tutuma sahip olması² şeklinde tanımlanmaktadır. Öğretmen yeterlikleri ise genel yeterlik kavramı içerisinde daha spesifik şekilde “öğretmenlerin, mesleğini etkili ve verimli biçimde yerine getirebilmeleri için sahip olmaları gereken bilgi, beceri, tutumlar”³ olarak tanımlanmaktadır. En son 2017 yılında güncellenen *Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri; mesleki bilgi, mesleki beceri, tutum, değerler* olmak üzere üç yeterlik alanı, bunların altında bulunan on bir yeterlik ve bu yeterliklere ilişkin atmış beş gösterge şeklinde belirlenmiştir. Yeterlik güncelleme çalışmaları sürecinde her öğretmenlik alanı için ayrı özel alan yeterliği belirlemek yerine, genel yeterliklere alan bilgisi ve alan eğitimi bilgisi yeterlikleri eklenerek her

¹ Remzi Öncül, *Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 2000), 192.

² Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), *Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri pdf 2017*, (Erişim 25 Ocak 2024), II.

³ MEB. *Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri*, 2017, 4.

öğretmenin kendi alanına ilişkin yeterliklerini kapsayacak mahiyette bütünsel, tek bir metin oluşturulmasına karar verilmiştir.⁴

Din öğretiminin nabzını tutmak, sürece katkı sağlamak, öğretmenlerin alan yeterliklerinin ve ihtiyaçlarının belirlenmesi kadar süreçteki öğretmenlerin karşılaştıkları sosyo-psikolojik problemlere çözüm önerilerinin geliştirilmesini de gerektirmektedir. Bu anlamda araştırmada din öğretimi sürecindeki öğretmenlerin sosyo-psikolojik problemlerinin incelenmesi gereksinimi de hissedilmiş, bu doğrultuda araştırmaya sosyal psikoloji ve din psikolojisi bakış açılarının da katkı sağlaması uygun görülmüştür. Nitekim dinin insan psikolojisinden insan ilişkilerine, eğitimden sosyal çevreye kadar insan varlığının temelleri üzerine olan büyük etkisi,⁵ bu sürecin değerlendirilmesinde çok yönlü bakış açısına sahip olmayı gerektirmektedir. Bu nedenle araştırmanın değerlendirme sürecine; duygu, düşünce ve davranışları, insanların başka insanlarla olan etkileşimleriyle açıklamaya çalışan sosyal psikoloji bakış açısı⁶ ve bireydeki dînî inancı, değeri, tutumu, yönelimi, anlayışı, duygu, düşünce ve davranışı araştıran din psikolojisi⁷ bakış açıları da ışık tutmuş ve değerlendirme sürecine katkı sağlamıştır.

Sosyal psikoloji, bireyin toplumsal durumu üzerine odaklanan psikolojinin alt dallarından biridir. Bireylerin içinde buldukları toplumsal ortam çerçevesinde kendilerini ve başkalarını nasıl algıladıklarını, davranışlarını nasıl açıkladıklarını ve sosyal çevrenin kendi tutum ve davranışları üzerine olan etkilerini inceleme kapsamına almaktadır.⁸ Sosyal psikoloji tanımlarına bakıldığında bu kavramın bireyler ve toplumlar arası etkileşimi inceleyen çift yönlü disiplin alanı olarak değerlendirildiği görülmektedir. Bu anlamda sosyal psikoloji, hem kişinin toplum içindeki davranışlarını içten dışa yani bireyden çevreye doğru açıklamaya çalışmakta hem de dıştan içe yani çevreden bireye doğru yönelen etkileri açıklamaktadır.⁹ Sosyal psikoloji bu noktada bireysel davranışları her yönüyle inceleyen psikoloji¹⁰ ve bireydeki dini

⁴ MEB. Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri, 2017, 8.

⁵ Grace Davie, "Din Sosyolojisi", çev. Halil Aydınalp, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005), 224.

⁶ Özer Ozankaya, "Toplumsal Davranışların Dilimi: Sosyal Psikoloji", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 23 (1968), 223.

⁷ Robert Emmons - Raymond Paloutzian, "Din Psikolojisi", çev. Ali Ayten, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2001), 111-114.

⁸ Shelley E. Taylor vd., *Sosyal Psikoloji*, çev. Ali Dönmez (İstanbul: İmge Yayınları, 2007).

⁹ Turkut Göksu, *Sosyal Psikoloji* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2007), 5-6.

¹⁰ Göksu, *Sosyal Psikoloji*, 19.

inancın toplumsal ve bireysel yönlerini inceleyen din psikolojisi¹¹ alanlarıyla da ilişki içindedir. Psikolojinin çalışma alanı da insan davranışının, diğer insanların varlığından etkilenişini sorguladığı yerlerde toplumsal mahiyet kazanmaktadır.¹² Bu sebeple sosyal psikolojinin temel konusu bireyle içinde bulunduğu grup arasındaki ilişki çerçevesinde gelişmekte, şekil almaktadır.¹³ Din öğretimi sürecindeki öğretmenlerin karşılaştıkları problemler araştırılmak istendiğinde bu alanın sosyo-psikolojik açıdan değerlendirilmesi kaçınılmaz bir gereksinim olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü inanç ve değerlerin öğretildiği ortamlardaki tutumlar, ihtiyaçlar, görüşler, etkileşimler, yeterlikler, bunların değişimi, bütünüyle sosyo-psikolojik göstergeler olarak nitelendirilmektedir.¹⁴ “Din öğretimi sürecindeki öğretmenler” ifadesi bile başlı başına sosyal grup olarak nitelendirilebilmektedir. Din öğretimi sürecinin öğretmenin sosyal kimliği, kişiliği ve benliği üzerindeki etkileri, sürecin öğretmenler üzerine yüklediği sorumluluklar ve bu doğrultuda gelişen yeterlik düzeyleri yine bu sürecin neticesinde gereksinim duyulan ihtiyaç alanları sosyo-psikolojik çerçevede ele alınıp incelenmesi gereken konular olarak değerlendirilmektedir.

1. Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın amacı, Türkiye’de din eğitimi/öğretimi sürecinde öğretmenlerin yeterliklerini, bu süreçte karşılaştıkları sosyo-psikolojik problemlerini, varsa bu problemlerin öğretmen yeterlikleriyle ilişkisini, bu doğrultuda gelişen ihtiyaçlarını araştırma kapsamına alan çalışmalarını incelemektir. Bu alanda yapılan araştırmalara bakıldığında, çok yönlü değerlendirmelerin, genellemelerin yapıldığı meta-sentez ya da meta analiz gibi araştırmaların din öğretimi sürecinde henüz yapılmadığı gözlemlenmektedir. Araştırma, alandaki bu eksikliği giderme ve din öğretimi sürecindeki öğretmenlerin durumları hakkında kapsamlı bir bakış açısı ortaya koyma çabasıdır. Bu doğrultuda belirlenen makale ve lisansüstü tezler üzerinde bir meta sentez çalışması yapılması hedeflenmiştir.

¹¹ Emmons - Paloutzian, "Din Psikolojisi", 111-114.

¹² Michael A. Hogg - Dominic Abrams, *Social identifications: A social psychology of intergroup relations and group processes* (London - New York: Routledge, 1988), 7.

¹³ Michael A. Hogg - Dominic Abrams, "Social motivation, self-esteem and social identity," *Social identity theory: Constructive and critical advances*, ed. Dominic Abrams - Michael A. Hogg (London: Harvester Wheat Sheaf, 1990), 28.

¹⁴ Hogg - Abrams, *Social identifications: A social psychology of intergroup relations and group processes*, 8.

2. Araştırmanın Sınırlılıkları

a. Araştırma, 2002-2022 yılları arasında Türkiye'de din eğitimi/öğretimi sürecinde DKAB ve meslek dersleri öğretmenlerinin yeterliklerini, karşılaştıkları sosyo-psikolojik problemlerini, bu doğrultuda gelişen ihtiyaçlarını araştırmaya yönelik yapılan makale ve lisansüstü tez çalışmalarını kapsamaktadır.

b. Araştırma Google Scholar, Google Akademik ve Yüksek Öğretim Kurumu Ulusal Tez Merkezi veri tabanlarına yüklenmiş çalışmalarla sınırlıdır.

c. Bu çalışma makale ve lisansüstü tez araştırmalarından oluşan toplam 41 çalışmayla sınırlıdır.

3. Yöntem

Bu çalışmada, araştırmanın amacına uygun olarak meta-sentez yöntemi tercih edilmiştir. Meta-sentez yöntemi, nitel çalışmaların birbirine çevrildiği bir sentez yaklaşımı olarak ifade edilebilmektedir. Elde edilen sonuçların karşılaştırılması veya birleştirilmesiyle ulaşılan üst anlatılar, kuramlar ve genellemeler olarak tanımlanmaktadır. Meta-sentez çalışmalarını alandaki araştırmaların sıradan incelenişi olarak değerlendirmek doğru değildir. Meta-sentez yöntemi o araştırmalara ait bulguların benzerliklerinden ve farklılıklarından yola çıkılarak ulaşılan sonuçların yorumlanması ya da çözümlenmesidir. Bu şekilde yeni bilgilerin geliştirildiği metodolojik bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir.¹⁵

4. Araştırmanın Kapsamı, Verilerin Toplanması, Kodlanması ve Analizi

Bu çalışma, 2002-2022 yılları arasında yapılan ve araştırma konusu çerçevesinde ulaşılan toplam kırk bir araştırmayı kapsamaktadır. Araştırmaları belirleme sürecinde; "Din Öğretimi", "Din Eğitimi", "Öğretmen", "Yeterlik", "İhtiyaç", "Sosyo-Psikoloji ve Problem" anahtar kelimeleri kullanılmış ve bu kelimelerle ilgili yapılan çalışmalar incelenerek araştırılan konuyla doğrudan ilişkili çalışmalar araştırmaya dâhil edilmiştir. Bu kapsamda belirlenen anahtar kelimelerle Yüksek Öğretim Kurumu Ulusal Tez Merkezi, Google Scholar, Google Akademik veri tabanlarında taramalar yapılmış, bu taramalar sonucunda elde edilen verilerden ölçüt örneklemeyle araştırmaya dâhil edilecek çalışmalar

¹⁵ Seyat Polat - Osman Ay, "Meta-Sentez: Kavramsal Bir Çözümleme", *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi ENAD* 4/2 (2016), 54.

belirlenmiştir. Ölçüt örnekleme türü, incelenen olgunun açıklamasında kullanılacak kritik durumların önceden belirlenmesini ve bu ölçütleri karşılayan durumların çalışılmasını ifade etmektedir.¹⁶ Bu doğrultuda aşağıdaki ölçütlerle araştırmanın kapsamı belirlenmiştir.

- a. Çalışmaların içerdiği anahtar kelimelerin din öğretimi sürecinde öğretmenlerin yeterliklerine, sosyo-psikolojik problemlerine, ihtiyaçlarına yönelik olması ve araştırılan odak ilişkiyi içermesi,
- b. Araştırmaların Türkiye’de yapılmış olması,
- c. Araştırmaların belirli yıllar arasında (2002-2022) yapılmış olması.

Belirlenen ölçütlere göre çalışmaya dâhil edilen araştırmalar öncelikle kronolojik olarak incelemeye tabi tutulmuş sonrasında bu araştırmalar için bir kodlama sistemi uygulanmıştır. İncelenen makale, yüksek lisans ve doktora tezlerinin hepsinde aynı kodlama sistemi kullanılmış, kodlamalar A1, A2... şeklinde yapılmıştır. Kodlanarak bilgisayara kaydedilen çalışmaların; akademik çalışma türleri, konuları, hedefleri, çalışma grupları, ait oldukları yıllar, illere göre dağılımları, araştırma yöntemleri, kullandıkları ölçme araçları, sonuçları ve önerileri özetlenmiş sonra bu veriler tablolara aktarılmıştır. İncelenen araştırmaların verilerine ilişkin benzerlikleri ve farklılıkları frekans değerleriyle tespit edilmiştir. Bu şekilde araştırmanın hedefi doğrultusunda genel sonuçlar çıkarılmaya çalışılmış sonrasında ise bu sonuçlar tartışılarak değerlendirmeye gidilmiş ve çözüm önerileri geliştirilmiştir.

5. Araştırmanın Geçerliliği ve Güvenilirliği

Araştırmanın geçerliliğini ve güvenilirliğini sağlamak amacıyla aşağıdaki işlemler gerçekleştirilmiştir.

- a. İncelenecek araştırmaların belirlenmesinde anahtar kelimelerin yanı sıra odak ilişkiyi gösteren ölçütler de belirlenmiştir.
- b. Çalışma kapsamına alınan araştırmalar öncelikle kronolojik olarak incelemeye tabi tutulmuştur. Sonrasında ele alınan araştırmaların genel özellikleri ya da farklılıkları bu çalışmanın amacına uygun olarak tablolaştırılmış, frekans değerleriyle ifade edilmiştir.

¹⁶ Ali Baltacı, “Nitel Araştırmalarda Örnekleme Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme”, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi / Journal of Bitlis Eren University Institute of Social Sciences* 7/1 (2013), 254, 255.

c. İncelenen araştırmaların, kodlamaları ve bu çalışmanın amacına yönelik benzerlik ve farklılık değerleri büyük bir titizlikle kaydedilmiş, incelenmiş ve değerlendirilmiştir.

d. Bu araştırmada sadece akademik ortamlarda yer alan makale ve lisansüstü çalışmalara yer verilmiştir.

e. Çalışmada incelenen araştırmalar hakkında genel değerlendirmelerde bulunurken, objektif bir tutum sergilenmeye çalışılmıştır.

6. Bulgular

6.1. Araştırma Kapsamında Ele Alınan alışmaların Kronolojik Açıdan İncelenmesine Yönelik Bulgular

2002-2003:

Araştırma kapsamında incelenen akademik çalışmalara bakıldığında ilk olarak 2003 yılında ilköğretim DKAB ğretmenlerinin yeterli düzeylerini etkileyen faktörler üzerine yapılan bir makale çalışması dikkatleri çekmektedir. Bu araştırma aynı zamanda izlediği yöntem açısından da alanında ilk olma özelliği taşımaktadır.¹⁷ Bir yıl öncesinde lğin geliştirilmesi üzerine n araştırma yapılmıř¹⁸ sonrasında ise DKAB ğretmenlerinin yeterli düzeylerini ölçmeye yönelik bir ölçek geliştirilmiştir.¹⁹

2004-2005:

2004 yılında yine ilköğretim DKAB ğretmenlerinin yeterliklerini araştıran bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır. Bu çalışmada bir yıl önce geliştirilen ölçek kullanılmıştır.²⁰ Bu lek sonraları yine birçok araştırmada kullanıldığı gözlemlenmiştir.²¹ Bu araştırmaların farklı bir

¹⁷ Recai Doğan - Nurullah Altaş, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ğretmenlerinin Yeterlik Düzeylerini Etkileyen Faktörler (Ankara rneği)", *AÜİFD* 44/2 (2003), 173-186.

¹⁸ Recai Doğan - Nurullah Altaş, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ğretmenleri Yeterlik leği zerine Bir n Araştırma", *AÜİFD* 43/1 (2002), 109-122.

¹⁹ Doğan - Altaş, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ğretmenlerinin Yeterlik Düzeylerini Etkileyen Faktörler", 177.

²⁰ Mücahit Arpacı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ğretmenlerinin Yeterlikleri İzmir İli rneğinde Bir Alan Araştırması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 158.

²¹ Eyüp şimşek, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ğretmenlerinin Yeterlikleri (Erzurum rneği)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 206; Mahmut Zengin, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ğretmenlerinin Eğitim ğretim Yeterlik Algıları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/22 (2013), 6.

versiyonu 2005 yılında yapılmış, bu araştırmada da öğretmen yeterliğini ölçmek için örnekleme uygun bir anket geliştirilmiştir.²²

2008-2009:

2008'de Adana'da yapılan bir araştırmada DKAB öğretmenlerinin derslerde araç-gereç kullanma bilgi/becerileri ölçülmüştü²³ aynı araştırmanın bir benzeri de iki yıl sonra Konya'da yapılmıştır.²⁴ 2009'da İHL meslek dersleri öğretmenlerinin yeterliklerini ölçmek üzere yapılan bir araştırmada ise "kişisel/mesleki değerler", "mesleki gelişim", "öğrenciyi tanıma ve öğrenciyle ilişki kurma", "öğretme/öğrenme süreçleri", "okul, aile, toplumla ilişkiler" üzerine dört boyutta öğretmen yeterliliği ölçülmüştür.²⁵ Aynı araştırma bir yıl sonra DKAB öğretmenleri üzerinde de uygulanmıştır.²⁶ Yine aynı yıl ilköğretim DKAB programlarının değerlendirilmesi ve etkililiği üzerine bir araştırma yapılmış, bu konudaki öğretmen görüşleri incelenmiştir.²⁷ Bu yıla ait diğer bir çalışma da DKAB öğretiminde öğretmen davranışlarına yöneliktir.²⁸

2011-2012:

2011 yılına gelindiğinde ise MEB'in Temel Eğitime Destek Projesi kapsamında başlattığı çalışmalar sonucunda belirlenen "Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri" konusunda bir çalışma yapıldığı görülmektedir. Bu çalışmada öğretmenlik mesleği genel yeterlikleri, MEB'in onayladığı altı ana yeterlik, otuz bir alt yeterlik ve iki yüz otuz üç performans yeterliliği şeklinde belirlenmiştir.²⁹ Aynı yıl yapılan doktora

²² Safinaz Asrı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Yeterlikleri* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 50,53, 60, 67,87.

²³ Rıdvan Demir, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Araç-Gereç Kullanma Bilgi ve Alışkanlıkları (Adana Örneği)* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 79-83.

²⁴ Mustafa Özdemir, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin DKAB Derslerinde Öğretim Materyali Hazırlama ve Kullanma Durumu* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 151-156.

²⁵ Ahmet Koç, "İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlikleri", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 138-140.

²⁶ Ahmet Koç, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri", *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/19 (2010), 107.

²⁷ Mahmut Zengin, *Yapılandırıcılık ve Din Eğitimi İlköğretim DKAB Öğretim Programlarının Değerlendirilmesi ve Öğretmen Görüşleri Açısından Etkililiği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 346-359.

²⁸ Zeynep Çelik, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Öğretmen Davranışları (Çınarcık Örneği)* (Yalova: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 50-54.

²⁹ Hacer Âşık Ev, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) Öğretmeninin Nitelik ve Mesleki Yeterlilikleri", *İlköğretim Online* 10/2 (2011), 524.

tezinde ise bu ana yeterlik alanlarının altında bir yeterlik alanı olan “öğretmenlerin öğrenci başarısını değerlendirme yeterlikleri” ölçülmeye çalışılmıştır.³⁰ 2012 yılında yapılan bir başka çalışmada da din öğretimi sürecinde “soyut” kavramların öğretilmesiyle ilgili problemler araştırılmış³¹ ve DKAB öğretmenleriyle İHL meslek dersleri öğretmenlerinin yeterliklerine ilişkin algıları aynı çalışma kapsamı altında incelenmiştir.³² Bir yıl sonra DKAB öğretmenlerine yapılan farklı bir çalışmada din kültürü ve ahlak bilgisi öğretimi sürecindeki engellilerin durumu incelenirken, DKAB öğretmenlerinin engellilere yönelik verdikleri din eğitiminde karşılaştıkları sorunlar tespit edilmiştir.³³ Aynı yıl DKAB öğretmenlerinin eğitim öğretim alanlarındaki yeterlik algıları da araştırılmıştır.³⁴

2014-2015:

2014’de yapılan çalışmalara bakıldığında DKAB öğretmenlerinin sosyo-psikolojik anlamda tükenmişlikleri üzerine yapılan bir araştırma dikkatleri çekmektedir.³⁵ Sonraki yıllarda yine öğretmen yeterlikleri üzerine yapılan çalışmalarda sosyo-psikolojik açıdan öğretmen yeterliklerinin araştırıldığı ancak müstakil olarak bu anahtar kelimenin kullanılmadığı gözlemlenmektedir. Bu bağlamda DKAB öğretmenlerinin diğer öğretmenlere göre³⁶ ve veli beklentilerine göre³⁷ yeterliklerinin araştırıldığına rastlanılmaktadır. Aynı yıl din eğitimi/öğretimiyle ilgili

³⁰ Yusuf Bahri Gündoğdu, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğrenci Başarısını Değerlendirme Yeterlikleri (İstanbul Örneği)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011) 187-196.

³¹ Nesrin Ayaydın, *Din Öğretiminde Soyut Kavramların Öğretilmesiyle İlgili Problemlerin İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012) 98-103.

³² Süleyman Akyürek, “İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersiyle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algıları”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 16/1 (2012), 42-44.

³³ Teceli Karasu, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Sürecindeki Engelliler* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 346-359.

³⁴ Mahmut Zengin, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/27 (2013), 112-128.

³⁵ Nazım Bayraktar, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Tükenmişlik Algıları*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 366-351.

³⁶ Hacı Yusuf Acuner - Ahmet Akif Erbaş, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve Diğer Branş Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 167, 168.

³⁷ Zehra Turan, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Yeterlikleri: Veli Beklentileri”, *ÇÜİFD* 17/2 (2017), 200-202.

sorunlar okul yöneticilerinin görüşlerine göre araştırılmış,³⁸ bir yıl sonra ise bu alanda toplam beş çalışmanın yapıldığı gözlemlenmiştir. Bu araştırmalarda; öğretmen adaylarına göre din dersi öğretmenlerinin yeterlikleri,³⁹ DKAB öğretmenlerinin öğretim teknolojileri alanındaki yeterlikleri,⁴⁰ İHL öğretmenlerinin öğrenciler tarafından epistemik otorite olarak görülüp görülmemesi,⁴¹ İHL öğretmenlerinin materyal geliştirme durumları,⁴² öğrencilerin İHL öğretmenlerinin yeterliklerine yönelik algıları⁴³ gibi konular incelenmiştir.

2019:

2019 yılına gelindiğinde en çok araştırmanın bu yıl yapıldığı ve farklı veri kaynaklarından bilgi alınarak birçok konuda araştırmanın yapıldığı gözlemlenmiştir. Din öğretimi sürecindeki öğretmenlerin motivasyonları,⁴⁴ öğrenci görüşlerine göre bu süreçteki meslek derslerinin değerlendirilmesi,⁴⁵ öğrencilerin meslek dersi öğretmeni ve idarecilerine yönelik metaforik algıları,⁴⁶ öğretmenlere göre seçmeli din derslerinde karşılaşılan sorunlar,⁴⁷ öğretmenlerin din derslerinde kullandıkları

³⁸ İbrahim Aşlamacı, “İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitiminin Niteliğiyle İlgili Sorunlar: Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma”, *Turkish Studies* 12/10 (2017), 73-79.

³⁹ Umut Kaya, “Din Derslerine Giren Öğretmenlerin Yeterliklerine Dair Bir İnceleme”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55 (2018), 106, 108.

⁴⁰ Eyüp Şimşek, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Öğretim Teknolojileri Alanındaki Yeterlikleri”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/3 (2018), 1142-1145.

⁴¹ Müslime Örekli, *Anadolu İmam Hatip Liseleri Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Öğrenciler Tarafından Epistemik Otorite Olarak Görülmesi Üzerine Nitel Bir Araştırma* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 103-107.

⁴² Mehmet Korkmaz, “İmam Hatip Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Materyal Geliştirme Durumları”, *Bilimname* 35/1 (2018), 205-209.

⁴³ İbrahim Aşlamacı, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Meslek Dersi Öğretmenlerinin Yeterliklerine İlişkin Algıları”, *Hikmet Yurdu Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 11/22 (2018), 100-105.

⁴⁴ Mehmet İlhan, *İmam Hatip Meslek Dersleriyle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Motivasyonlarını Etkileyen Faktörlerin Analizi (Uşak Örneği)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 82-88.

⁴⁵ Zehra Özgül, *Öğrenci Görüşlerine Göre İmam Hatip Liselerinde Meslek Derslerinin Değerlendirilmesi (Şanlıurfa Örneği)* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019) 53-70.

⁴⁶ Tuncay Karateke, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin İmam Hatip Lisesi, Meslek Dersi Öğretmeni ve İdarecilerine İlişkin Metaforik Algıları”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/3 (2019), 1251, 1254.

⁴⁷ İbrahim Aşlamacı - Ömer Faruk Gök, “Öğretmenlerine Göre Ortaokul Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinde Karşılaşılan Sorunlar: Nitel Bir Araştırma”, *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2019), 378-384.

materyallere ilişkin görüşleri,⁴⁸ okul yöneticilerine göre imam-hatip liselerinde görülen problemler,⁴⁹ dinî kavramların öğretimi,⁵⁰ İHL öğretmenlerinin mesleki sorunları ve çözüm önerileri⁵¹ gibi çalışmalar bunlardan bazılarıdır. Çalışma kapsamındaki öğretmenlerin sosyopsikolojik problemlerine yönelik birçok veri, bu araştırmaların içeriğinden elde edilmiştir.

2020-2022:

2020-2022 yılları arasında yapılan çalışmalara bakıldığında bu araştırmalarda öğretmenlerin yeterlik ve problem alanlarındaki çeşitlilik dikkatleri çekmektedir. Bu yıllar arasında yine din öğretimi sürecindeki öğretmenlerin kavram öğretiminde karşılaştıkları zorluklar,⁵² aldıkları eğitimin psikolojik anlamda duygusal zekâ ve mesleki öz-yeterlikleri üzerine etkisi,⁵³ öğretmenlerin öğrencilerine problem çözme becerisi kazandırma yeterlikleri,⁵⁴ dinî danışmanlık/rehberlik yeterlikleri,⁵⁵ din derslerinde sorulan öğrenci sorularının ve öğretmen cevaplarının incelenmesi,⁵⁶ öğretmenlerin dinî bilgi anlayışları ve bunun din

⁴⁸ Ömer Demir - Fatma Cesur, "DKAB ve İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Derslerinde Kullandıkları Öğretim Teknolojileri-Materyaller ve Konuya İlişkin Görüşleri", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2019), 92-97.

⁴⁹ Ali Baltacı, "Okul Yöneticilerine Göre İmam-Hatip Liselerinde Karşılaşılan Sorunlar", *Bilimname* 40/4 (2019), 393-398.

⁵⁰ Hasan Çetinel, "Kavram Olgusu; Dinî Kavramların Öğretimi, Önemi ve Sınırlılıkları Üzerine", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 110-111.

⁵¹ Ali Baltacı, "İmam-Hatip Liselerinde Çalışan Öğretmenlerin Mesleki Sorunlarının Analizi ve Çözüm Önerileri", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 2 (2019), 258, 259.

⁵² Habibe Erva Uçak - Recai Doğan, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kavram Öğretimi Sürecinde Karşılaştıkları Zorluklar", *Journal of Islamic Research* 32/2 (2021), 423-425.

⁵³ Kübra Karakuş, *DKAB Öğretmenlerinin Aldıkları Din Eğitiminin, Duygusal Zekâ Düzeyleri İle Mesleki Öz-Yeterliliklerine Etkisi Üzerine Bir Araştırma (İstanbul Anadolu Yakası Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 122-128.

⁵⁴ Yasin Yiğit, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğrencilere Problem Çözme Becerisi Kazandırma Yeterliği Üzerine Bir Alan Araştırması (Türkiye Örneği)", *DEUİFD* 53 (2021), 156,160.

⁵⁵ Fatma Çapcıoğlu - Halise Kader Zengin, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Dinî Danışmanlık ve Rehberlik Yeterlikleri -Araştırma, Geliştirme ve Eğitim Projesi-", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62/1 (2021), 280-281.

⁵⁶ Erdal Zengin - Burcu Gezer Şahin, "4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Öğrencilerin Sordukları Sorular ve Öğretmenlerin Verdikleri Cevapların İncelenmesi", *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 40 (2021), 66-68.

öğretimine yansımaları,⁵⁷ öğretmenlerin iletişim becerilerinin öğrenci tutumlarına etkisi⁵⁸ gibi çalışmalar yapılmıştır.

6.2. Araştırmanın Örneklem Tanıtımına Yönelik Bulguları

Bu bölümde inceleme kapsamına alınan çalışmalarının analizlerine ait bulgulara yer verilmektedir.

Araştırmanın Yılı	Araştırmanın Kodu	Frekans Değeri
2002	A41	1
2003	A1	1
2004	A2	1
2005	A3	1
2006	A4	1
2008	A5	1
2009	A26	1
2010	A6, A7, A8, A9	4
2011	A10, A11,	2
2012	A34, A32	2
2013	A12, A13	2
2014	A14	1
2016	A16	1
2017	A17, A27	2
2018	A18, A19, A28, A29, A30	5
2019	A20, A31, A34, A35, A36, A37, A38, A15	8
2020	A21	1
2021	A22, A23, A24, A39, A40	5
2022	A25	1
Toplam		41

Tablo 1: Araştırmaların Ait Oldukları Yıllara Göre Dağılımı

Tablo 1 incelendiğinde araştırma kapsamındaki çalışmalarının sekiz frekans değeriyle en çok 2019 yılında yapıldığı görülmektedir. En çok araştırmanın yapıldığı diğer yıllar ise 2018-2021 yıllarıdır. Genel olarak

⁵⁷ Gülşen Sayın, *Din Dersleri Öğretmenlerinin Dinî Bilgi Anlayışları ve Bunun Din Öğretimine Yansımaları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 353-378.

⁵⁸ Ümit Kalkan vd., "DKAB ve İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin İletişim Becerilerinin Öğrenci Tutumlarına Etkisi", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 9/17 (2022), 169-173.

konuyla ilgili çalışmaların 2002 yılında ölçek geliştirmeye yönelik ön araştırmayla başladığı gözlemlenmektedir.

Araştırmaların akademik çalışma türlerine göre dağılımı tablo 2'de verilmiştir.

Akademik Çalışma Türü	Araştırmanın Kodu	Frekans Değeri
Makale	A1, A26, A7, A10, A32, A12, A16, A17, A27, A18, A19, A29, A30, A31, A34, A35, A36, A37, A22, A24, A25, A39, A40, A41	24
Yüksek Lisans Tezi	A2, A3, A5, A8, A9, A33, A13, A15, A28, A20, A21, A38	12
Doktora Tezi	A4, A6, A11, A14, A23	5
Toplam		41

Tablo 2: Akademik Çalışma Türlerine Göre Araştırmaların Dağılımı

Tablo 2 incelendiğinde çalışma kapsamına alınan araştırma türlerinde yirmi dört frekans değeriyle en çok makale çalışmasının yapıldığı, daha sonra on iki frekans değeriyle yüksek lisans ve beş frekans değeriyle en az doktora çalışmasının yapıldığı görülmektedir.

Konularına, amaçlarına göre araştırmaların dağılımı tablo 3'te verilmiştir.

Araştırmanın Konusu ve Amacı	Araştırmanın Kodu	Frekans
Öğretmen Yeterliklerini Ölçme ve İhtiyaçlarını Belirleme	A1, A2, A4, A3, A7, A10, A12, A26, A11, A32, A16, A17, A18, A19, A21, A22, A24, A25, A30, A5, A9, A29, A35, A41	24
Öğretmenlerin Sosyo-psikolojik Problemlerini Araştırma, İhtiyaç Belirleme	A33, A34, A39, A38, A27, A36, A37	7
Öğretmen, Öğrenci ve Program Durumlarını Değerlendirme, İhtiyaç Belirleme	A6, A8, A13, A14, A15, A28, A20, A31, A23, A40	10
Toplam		41

Tablo 3: Konularına ve Amaçlarına Göre Araştırmaların Dağılımı

Tablo 3 incelendiğinde; yirmi dört frekans değeriyle en çok "öğretmenlerin yeterliklerini ölçmek, değerlendirmek ve bu doğrultuda

ihtiyaç alanlarını belirlemek”, ikinci sırada on frekans değeriyle “din öğretimi ortamlarında öğretmen, öğrenci ve program durumlarını değerlendirmek”, üçüncü sırada ise yedi frekans değeriyle “din öğretimi sürecinde öğretmenlerin yaşadıkları sosyo-psikolojik problemleri araştırmak” üzerine çalışmaların yapıldığı tespit edilmiştir.

Çalışma gruplarına göre araştırmaların dağılımı tablo 4’de verilmiştir.

Çalışma Grupları	Araştırmanın Kodu	Frekans
DKAB/İDKAB Öğretmenleri	A1 (182 kişi), A2 (251 kişi), A9 (95 kişi), A11 (557 kişi), A33 (25 kişi), A19 (530), A3 (229 kişi), A4 (400 kişi), A5 (55 kişi), A6 (20 kişi), A7 (326 kişi), A8 (188 kişi), A12 (165 kişi), A13 (22 kişi), A14 (253) kişi, A16 (262 kişi), A34 (24 kişi), A21 (186 kişi), A22 (442 kişi), A39 (20 kişi), A40 (20 kişi), A41	22
İHL/İHO Meslek Dersi Öğretmenleri	A26 (216 kişi), A38 (58 kişi), A29 (82 kişi)	3
DKAB/İHL Meslek Dersleri Öğretmenleri	A32 (442 kişi), A15 (90 kişi), A35 (260 kişi), A23 (21 kişi), A24 (100 kişi)	5
Öğretmenlere Yönelik Çalışmalarda Veri Toplama Kaynağı Olarak Öğretmen Adayları, Veliler, Öğrenciler, İdareciler	A17 (21 kişi), A27 (25 kişi), A36 (2173 kişi), A18 (331 kişi), A28 (12 kişi), A30 (3775 kişi), A20 (45 kişi), A31(412 kişi), A 25 (399 kişi)	9
Literatür Çalışmaları	A10, A37	2
Toplam		41

Tablo 4: Çalışma Gruplarına Göre Araştırmaların Dağılımı

Tablo 4 incelendiğinde, beş ayrı çalışma grubu üzerinde araştırmaların yapıldığı gözlemlenmektedir. Bu araştırmalar veri toplama kaynağı açısından farklılık gösterse de aynı konunun çalışıldığı farklı çalışma gruplarına sahip araştırmalardır. Elde edilen veri çeşitliliğine göre araştırılan konunun daha ayrıntılı incelenmesi sağlanmıştır. Tablo 4 incelendiğinde ise *İHL/İHO Meslek Dersleri Öğretmenleriyle* yapılan

çalışmaların, örneklem oluşturulmadan yapılan çalışmalardan sonra *en düşük frekans değerine sahip çalışmalar olduğu görülmektedir.*

İllere göre araştırmaların dağılımı tablo 5'de verilmiştir.

Araştırmanın Yapıldığı İl	Araştırmanın Kodu	Frekans
Ankara	A1, A38, A24, A23	4
İzmir	A2	1
Antalya, Isparta, Burdur	A3	1
Erzurum	A4, A19	2
Adana	A5	1
Erzurum, Yalova	A41	1
Farklı bölgelerde bulunan 14 il	A26	1
İstanbul	A6, A11, A33 A18, A21	5
Farklı bölgelerde bulunan 10 il	A7	1
Yalova, Çınarcık	A8	1
Sakarya	A12,	1
Konya	A9, A28	2
NUTS'a göre belirlenen 12 bölgeden 6 il	A32	1
Türkiye'nin farklı coğrafi bölgeleri	A22	1
Trabzon, Erzurum, Muş	A13	1
Uşak	A15	1
Kayseri	A14, A29	2
Rize	A16	1
İl sınırlaması yapılmamış	A17, A35, A36, A39	4
TÜİK'in Düzey 1' seviyesinden belirlenen 12 il	A27, A30	2
Urfa	A20	1
Elazığ	A31	2
Malatya	A34	1
Lefkoşa	A25	1
Türkiye'nin çeşitli illeri (Hangi iller olduğu bildirilmemiş)	A35, A40	2
Toplam		41

Tablo 5: İllere Göre Araştırmaların Dağılımı

Tablo 5 incelendiğinde, kırk ayrı il genelinde araştırma yapıldığı gözlemlenmektedir. Bu illerden bazıları grup şeklinde diğerleri ise müstakil olarak direk o şehir genelinde araştırma kapsamına alınmıştır.

Üzerinde en çok çalışma yapılan şehirler sırasıyla İstanbul, Ankara, Erzurum'dur. Dört tanesinde de il sınırlaması yapılmamıştır. Bütün bölgelerini içeren kapsamlı bir araştırmaya rastlanılmamıştır. Bir araştırma KKTC'de, Lefkoşa'da yapılmıştır. Tablo 5'e göre Türkiye'nin bütün illeri göz önüne alındığında bu illerin sadece yarısında bu alanda çalışmaların yapıldığı gözlemlenmektedir.

Araştırma yöntemlerine göre çalışmaların dağılımı tablo 6'da verilmiştir.

Araştırma Yöntemleri	Araştırmanın Kodu	Frekans Değeri
Nicel Araştırma	A1, A2, A4, A8, A11, A32, A12, A15, A18, A3, A19, A29, A36, A21, A22 A41	16
Nitel Araştırma	A5,A6,A7,A33,A13,A16,A17,A27,A28,A30,A20,A31,A34 ,A35,A38, A23,A24, A25,A39,A40	20
Karma Araştırma	A9, A26, A14	3
Literatür Tarama	A10, A37	2
Toplam		41

Tablo 6: Araştırma Yöntemlerine Göre Çalışmaların Dağılımı

Tablo 6 incelendiğinde, üç ayrı araştırma yöntemiyle çalışmaların yapıldığı gözlemlenmektedir. Tablo 6'ya göre;

1. sırada yirmi frekans değeriyle en çok nitel araştırma,
2. sırada on altı frekans değeriyle nicel araştırma,
3. sırada üç frekans değeriyle karma araştırma,
4. sırada iki frekans değeriyle literatür tarama yöntemlerinin kullanıldığı görülmektedir.

Kullanılan ölçme araçlarına göre araştırmaların dağılımı tablo 7'de verilmiştir.

Kullanılan Ölçme Araçları	Araştırmanın Kodu	Frekans Değeri
Anket, Ölçek, Form	A8, A15,A29,A30,A36, A21, A22, A25, A41, A1, A2, A4, A12, A19, A32, A3	16
Anket, Ölçek, Gözlem, Yüz Yüze Görüşme	A5, A7,A26, A9, A15 A18,	6

Görüşme Formları, Yarı Yapılandırılmış Görüşmeler, Yüze Görüşmeler, Mülakat	A6, A33, A13, A16, A17, A27, A38, A35, A20, A39, A40, A11	12
Odak Grup Görüşmeleri/ Gözlem	A28, A24	2
Literatür Taraması, İçerik Çözümleme	A10, A37	2
Gözlem, Görüşme, Doküman Analizi	A34, A23	2
Metaforlar /Mecazlar/ Açık Uçlu Sorular	A 31	1
Toplam:		41

Tablo 7: Kullanılan Ölçme Araçlarına Göre Araştırmaların Dağılımı

Tablo 7 incelendiğinde, yapılan araştırmalarda çok farklı ölçme araçlarının kullanıldığı, bu araçların birçoğunun birlikte kullanıldığı gözlemlenmektedir. Tablo 7'ye göre;

İlk sırada on altı frekans değeriyle en çok anket, ölçek ve formların, en son sırada bir frekans değeriyle metaforlar, mecazlar, açık uçlu soruların ölçme aracı olarak kullanıldığı tespit edilmiştir.

6.3. Araştırma Örnekleminin İçeriğine Yönelik Bulgular

Din öğretimi sürecinde öğretmen, öğrenci, program durumlarının değerlendirilmesine, öğretmen yeterliğine, öğretmenlerin yaşadıkları sosyo-psikolojik problemlere yönelik yapılan araştırmalarda ele alınan konular özet halinde tablo 8, 9, 10, 11' de verilmektedir.

Öğretmen, Öğrenci ve Program Değerlendirilmesine Yönelik Ele Alınan Konular	Araştırmanın Kodu	Frekans Değeri
Öğretmenlerin dinî bilgi anlayışları	A23, A33, A37, A39	4
Öğretim programlarının değerlendirilmesi	A12, A32, A7	3
Öğretmenlerinin tükenmişlik algıları ve motivasyonları	A15, A14	2
Öğretmenlerin epistemik otorite durumu	A30, A27, A28, A20	4
Öğrencilerin meslek dersi öğretimini değerlendirmesi	A34, A20, A30, A25, A32,	5
Öğrencilerin öğretmenlerine ilişkin algıları	A3, A2, A31, A32	4
Öğrenci sorularının ve öğretmen cevapların incelenmesi	A1, A2, A4, A40	4

Öğretmen davranışları	A21, A8, A34, A5, A9, A1, A12, A2, A4, A15, A26, A13	12
-----------------------	--	----

Tablo 8: Araştırmaların Din Öğretimi Sürecindeki Öğretmen, Öğrenci ve Program Durumlarını Değerlendirme Yönünde Ele Aldığı Konular

Tablo 8 doğrultusunda incelenen araştırmalarda; din öğretimi sürecinde DKAB öğretmenlerinin durumları hakkında aşağıdaki konularda **olumsuz tespitlerin** yapıldığı gözlemlenmektedir.

- ❖ Öğrenci dışındaki kişi ve kurumlarla olan ilişkilerinde,
- ❖ Sosyal/kültürel aktivitelere katılım oranlarında,
- ❖ Araç gereç kullanımı, materyal geliştirme, bilgisayar, teknoloji kullanma oranlarında,
- ❖ Öğretim programlarını incelememeleri ve geleneksel ölçme değerlendirme araçlarını kullanmaları konusunda,
- ❖ Yeni hazırlanan din öğretimi programlarındaki öğretmen rollerini benimsememeleri hakkında,
- ❖ Dînî bilgi anlayışlarının, sahip oldukları pedagojik formasyonu baskılaması konusunda,
- ❖ Öğretim, strateji, yöntem ve tekniklerini uygulamada daha çok öğretmen merkezli davranmaları konularında **araştırmaların olumsuz tespitlerde bulunduğu** gözlemlenmektedir.

Ayrıca DKAB öğretmenleriyle ilgili araştırmalarda geçen “hizmet içi eğitim seminerlerinin öğretmenlik rolünü benimseme, mesleki öz yeterlik alanlarında bir etkisinin olmadığı” yönündeki tespitler dikkat çekmektedir. DKAB öğretmenleri hakkında spesifik bir durum olarak karşımıza çıkan; **“öğretmenlerin dînî bilgi anlayışlarının, sahip oldukları pedagojik formasyonu ve bu formasyonun kazandırdığı kimliği baskılaması, öğretmenlerin çoğunlukla normatif dini bilgi anlayışı ekseninde eğitimi sürdürmeleri ve bilginin analizini yapmaktan ziyade dini bilginin açıklanmasına yoğunlaşmış oldukları”** tespiti de oldukça önemli görülmektedir.

Araştırma bulgularına göre İHL meslek dersleri öğretmenlerinin durumları hakkında da **yarı yarıya olumsuz çerçeve çizildiği** görülmektedir. Din öğretimi sürecinde İHL meslek dersleri öğretmenlerinin durumları hakkında aşağıdaki konularda **olumsuz tespitlerin** yapıldığı gözlemlenmektedir.

- ❖ Kültür dersi öğretmenlerine oranla daha az donanımlı olmaları,

- ❖ Bazı meslek derslerinin öğretiminde özellikle Kur'an-ı Kerim ve Arapça dersi öğretiminde yetersiz kalmaları,
- ❖ Öğrenci dışındaki kişi/kurumlarla olan ilişki düzeylerinin istenilen şekilde olmaması,
- ❖ Araç gereç kullanımı, materyal geliştirme, yeni hazırlanan din öğretimi programının gerektirdiği öğretmen rollerinde eksikliklerinin olması,
- ❖ Bilgiyi aktarmada güçlük çekmeleri, öğrenciye örnek olamamaları" gibi konularda olumsuz tespitler yapılmıştır.

İHL meslek dersleri öğretmenleri hakkında sosyo-psikolojik anlamda dikkat çeken bir durum olarak karşımıza çıkan; "İlçelerde çalışan öğretmenlerin motivasyonunun, şehirlerde çalışan öğretmenlere göre daha yüksek olması, İHO'da çalışan öğretmenlerin motivasyonunun, İHL'de çalışan öğretmenlerin motivasyonuna göre daha yüksek olması, merkezde çalışan öğretmenlerin daha otoriter bir tutum içerisinde oldukları" tespitleri de önem verilmesi gereken tespitler olarak değerlendirilmektedir.

Öğretmen Yeterliliğine Yönelik Ele Alınan Konular	Araştırmanın Kodu	Frekans
Genel yeterlikleri	A3, A7, A10,A12, A16, A17, A18, A41, A1, A2, A4, A26, A30	13
Öğrenci başarısını değerlendirebilme yeterlikleri	A11	1
Problem çözme becerisi kazandırabilme yeterlikleri	A22	1
Dinî danışmanlık/ Rehberlik yeterlikleri	A24	1
İletişim becerileri	A32	1
Eğitim- öğretim yeterlikleri	A25	1
Materyal geliştirme, teknoloji kullanma yeterlikleri	A35, A29, A5, A9, A19	5
Gördükleri din eğitiminin, duygusal zekâ ve mesleki öz-yeterlik üzerine etkisi	A21	1

Tablo 9: Araştırmaların Din Öğretimi Sürecindeki Öğretmen Yeterliliğine Yönelik Ele Aldığı Konular

Tablo 9'a göre; öğretmen yeterlik düzeylerini inceleyen toplam yirmi dört araştırma incelenmiştir. Bunlardan sadece beş tanesi İHL meslek dersleri öğretmenleri için yapılan alan araştırmalarıdır. Tablo 9 doğrultusunda bu araştırmalarda; din öğretimi sürecinde "DKAB/İDKAB" ve "İHO/İHL" meslek dersleri öğretmenlerinin yeterlik düzeyleri şöyledir;

DKAB öğretmenlerinin **yüksek yeterlik düzeylerinin** en çok; "öğrencilere karşı davranışlarda sıcak, samimi olma", "eğitim-öğretim bilgi/beceri algıları", "özel alan bilgileri ve formasyon" alanlarında olduğu gözlemlenmektedir. DKAB öğretmenlerinin **orta düzey yeterliklerinin** ise en çok; "eğitim öğretim sürecinde aktif olma", "çocuk merkezli yaklaşım", "amaca ulaştıracak bilgi/becerileri kullanma", "yapılandırmacı yaklaşıma göre yeni ölçme-değerlendirme tekniklerini kavrama, kullanma" alanlarında olduğu görülmektedir. DKAB öğretmenlerinin **düşük düzey yeterliklerine** gelince bu yeterlik konularının en çok; "eğitimde bilgisayar ve teknolojiye yararlanma", "materyal kullanma", "hizmet içinde özel alan bilgilerini yenileme/geliştirme", "genel kültür yönünden kendini geliştirme", "mesleğiyle ve alanıyla ilgili yenilikleri takip etme, değişime açık olma", "kavram öğretiminde yeni metotlar kullanma", "ölçme değerlendirme tekniklerini bilme" alanlarında olduğu tespit edilmiştir.

İHL meslek dersleri öğretmenlerinin **yüksek yeterlik düzeylerinin** en çok; "öğretmenlik rolünü benimseme, yansıtmaya, geliştirme", "öğretmen merkezli etkinlik geliştirme", "etkili iletişim bilgi/tekniklerini kullanma", "ders dışı etkinlikler düzenleme", "(İHL öğrencilerine göre) dini bilgi, öğretmenlik becerisi ve genel kültür seviyesi", "öğrenciyi tanıma, öğrencilerle iletişim kurma", "sınıf yönetimi/rehberlik", "eğitim-öğretim bilgi/becerileri", "özel alan bilgileri ve formasyon", alanlarında olduğu görülmektedir. İHL meslek dersleri öğretmenlerinin **orta düzey yeterliklerinin** ise en çok; "öğretimi planlama", "materyal geliştirme", "ölçme-değerlendirme", "öz yeterlik", "kişisel/mesleki değerler", "mesleki gelişim" gibi genel konulardaki yeterlikleri olduğu görülmektedir. İHL meslek dersleri öğretmenlerinin **düşük düzey yeterliklerine** gelince; "eğitimde bilgisayardan, teknolojiye yeteri kadar yararlanamama, materyal geliştirme ve ölçme değerlendirme tekniklerini bilme" maddeleri haricinde **en çok sosyo-psikolojik alandaki yeterliklerinde eksiklikler olduğu** görülmektedir. Özellikle; "öğrencilerin gözünde büyük oranda epistemik otorite olamamaları,

“okul aile ve toplumla olan ilişkilerinin beklentileri karşılayamamaları”, “öğrencilerin gelişimi hakkında yeterli bilgiye sahip olmamaları”, “pedagojik formasyon ve genel kültür gibi mesleki nitelikleri geliştirme konusunda eksikliklerinin olması”, “mesleğiyle ilgili yayınları ve yasaları gerektiği gibi izleyememeleri, yenilikleri, gelişmeleri takip etmemeleri”, “kendini geliştirme, okul dışı sosyal ilişkilerde/etkinliklerde sorumluluk üstlenme gibi konularda eksikliklerinin olması”, “öğrenci merkezli yöntem ve teknikleri kullanma, sürece yönelik etkili iletişim teknikleri kullanma” alanlarında yeterliklerinin düşük düzeyde olduğu tespit edilmiştir.

DKAB ve İHL meslek dersleri öğretmenlerinin düşük düzeydeki yeterlik alanları sayısının, yüksek düzeydeki yeterlik alanları sayısından fazla olduğu gözlemlenmektedir.

Öğretmenlerin Sosyo-Psikolojik Problemlerine Yönelik Ele Alınan Konular	Araştırmanın Kodu	Frekans
Öğretmen davranışları	A8, A38, A9, A1, A4	5
Engellilerle durumları	A13	1
Mesleki tükenmişlik algıları ve motivasyonları	A14, A15	2
Epistemik otorite durumları	A28	1
Meslek dersi öğretiminin değerlendirilmesi (Sorunlar, program, güncel dini konular)	A20, A34, A36, A39, A24 A33, A37, A3	8
Öğrencilerin öğretmenleri hakkındaki metaforik algıları	A31	1
Dinî bilgi anlayışları ve din eğitiminin niteliği	A23, A27	2
Öğrenci soruları, öğretmen cevapları	A40	1
Öğretmenlerin programları değerlendirmeleri	A6, A30	2

Tablo 10: Araştırmaların Din Öğretimi Sürecindeki Öğretmenlerin Yaşadığı Sosyo-Psikolojik Problemlere Yönelik Ele Aldığı Konular

DKAB/İDKAB öğretmenlerinin sosyo-psikolojik problemlerine yönelik yapılan incelemede DKAB öğretmenlerinin problemlerini belirleyen on yedi araştırma incelenmiştir. İHL meslek dersleri öğretmenleri için yapılan araştırmada ise bu konuyla ilgili yapılan çalışmaların azlığı sebebiyle toplamda altı araştırmaya ulaşılabilmektedir. Tablo 10 doğrultusunda incelenen bu araştırmalar öğretmenlerin direk

sosyo-psikolojik problemleri üzerine yapılan araştırmalar olmayıp öğretmenlerin genel problemleri arasında sosyo-psikolojik bağlamdaki problemlerini de kapsayan araştırmalardır. Bu doğrultuda **DKAB öğretmenlerinin sosyo-psikolojik problemlerinin** aşağıdaki konular üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir.

❖ “Normatif dini bilgi anlayışı ekseninde öğretmenlerin, dini bilgi öğretiminde hangi yöntemlerin kullanılması gerektiği noktasında çatışma ve kararsızlık yaşamaları”,

❖ “Öğretmenlerin klasik din eğitimi yaklaşımlarından kopamamaları”,

❖ “Branşlarının hassasiyeti nedeniyle toplum baskısını üzerlerinde hissetmeleri, bu sebeple mesleki tükenmişlik problemiyle karşı karşıya kalmaları”,

❖ “Program, müfredat, MEB’in benimsemiş olduğu dini bilgi anlayışı ve öğretim yaklaşımlarını formalite olarak görmeleri, bu sebeple din eğitimi alanında yapılan bilimsel çalışmaları, politikaları, müfredat ve ders içeriklerini önemsememeleri”,

❖ “Dini bilgiyle kurmuş oldukları bağın öğretmen kimliklerinden daha çok din adamı kimliklerini ön plana çıkarması,

❖ “Bazı ünitelerin öğrenci seviyesi açısından soyut, ağır olması” gibi konular üzerinde problem yaşadıkları gözlemlenmektedir.

Tablo 10 doğrultusunda incelenen araştırmalarda **İHL meslek dersleri öğretmenlerinin sosyo-psikolojik problemlerinin** aşağıdaki konular üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir.

❖ On beş yıl üzerinde çalışan öğretmenlerde öğrencilerin duygu ve düşüncelerini anlamamaktan ötürü motivasyon kaygılarının oluşması,

❖ Kendilerini geliştirememe,

❖ Meslek dersi öğretmenlerinin, pedagojik formasyon konularında öğrenciler üzerinde etkili olamamaları,

❖ Öğrencilerle iyi iletişim kurmada, kendilerini ve derslerini sevdirmede yetersiz olmaları” gibi konular üzerinde problem yaşadıkları gözlemlenmektedir.

Öğretmenlerin İhtiyaçlarına Yönelik Ele Alınan Konular	Araştırmanın Kodu	Frekans
DKAB öğretmenlerinin ihtiyaç alanları;	(DKAB)	9
Özel öğretim yöntemlerinin öğrenilmesi, kullanılması	A40	
Öğretim hedeflerine uygun yöntem seçiminin desteklenmesi	A2	
Alan bilgisi, güncel dini konularda yeterliliğin artırılması	A18	
Yeni program yaklaşımlarının anlaşılması	A6	
Kişisel/mesleki özelliklerinin geliştirilmesi	A38	
Öğretme-öğrenme süreci yönetiminin desteklenmesi	A16	
Rehberlik hizmeti sağlayabilme becerisinin desteklenmesi	A17	
Dini/soyut kavramları öğretme yönteminin desteklenmesi	A39	
Güncel dinî sorulara cevap verebilme becerisinin artırılması	A24	
İHL öğretmenlerinin ihtiyaç alanları;	(İHL)	2
Öğretmen profilinden kaynaklanan sorunların giderilmesi		
Lisans eğitiminin kalitesinin artırılması	27	
Hizmet içi uygulamalarıyla öğretmenlerin desteklenmesi		
Meslek dersi öğretmenlerinin branşlaşması		
Akademik yayınların takip edilmesi		
Epistemik otorite olabilmek için gerekli becerilerin kazanılması	28	

Tablo 11: Araştırmaların Din Öğretimi Sürecindeki Öğretmenlerin İhtiyaçlarına Yönelik Ele Aldığı Konular

DKAB/İDKAB öğretmenlerinin ihtiyaçlarına yönelik yapılan incelemede öğretmenlerin ihtiyaçlarını belirleyen dokuz araştırma incelenmiştir. İHL meslek dersleri öğretmenleri için yapılan araştırmada ise bu alanda yapılan araştırmaların azlığı sebebiyle toplamda 2 araştırmaya ulaşılabilmektedir.

Tablo 8, 9, 10, 11 doğrultusunda DKAB öğretmenlerinin yeterliklerine ve bu doğrultuda gelişen ihtiyaçlarına yönelik öneriler aşağıda maddeler halinde verilmektedir.

- ❖ Öğretmenlerin etkili iletişim kurabilmelerinin desteklenmesi,
- ❖ Eğitim teknolojileri, araç-gereç kullanımı veya materyal hazırlama konusunda öğretmenlerin kendilerini geliştirmeleri,
- ❖ Din eğitiminde yeni yöntemler ve süreçle ilgili ölçme değerlendirme yöntemlerinin geliştirilmesi,
- ❖ Öğretmenlerinin yeterlik alanlarını araştıran alan araştırmalarının artırılması, öğretmenlerinin sorunlarına çözüm önerileri geliştirebilmeleri için din öğretimi genel müdürlüğü çalışanları ve ilahiyat fakültesi öğretim üyeleriyle daha sık bir araya gelinmesi,
- ❖ Sınıf ortamı etkinlikleri, sınıf yönetimi, yeni programlar, branşlarla ilgili yenilikleri içeren eğitimlerin düzenlenmesi,
- ❖ Etkili bir din öğretimi için kazanımı hedeflenen kavramların; öğrencinin ihtiyacı, kişilik özellikleri, beklentileri, nitelikleri gözetilerek belirlenmesi,
- ❖ Öğretmenlere, kavram öğretimine yönelik eğitimlerin düzenlenmesi,
- ❖ Dini bilginin öğrenciye görelilik ilkesi çerçevesinde düzenlenmesi,
- ❖ Din eğitimi öğretmenlerine öğrencilerin gelişim basamaklarına uygun neyi, ne zaman ve nasıl öğretecekleri konusunda net sınırlar çizen kılavuz kitaplar hazırlanması,
- ❖ Öğretmenlerin gözlemlenmesi, denetlenmesi, takip mekanizmalarının geliştirilmesi,
- ❖ Din eğitimi süreci ve ortamları üzerine yapılan alan araştırmalarının birbirleriyle karşılaştırılması, bu konuda daha geniş çaplı değerlendirmelerin yapılması,
- ❖ Yapılandırmacı yaklaşıma göre öğrenme/öğretme sürecinde uygulanan modellerin, yöntem ve stratejilerin din öğretimi programlarında da uygulanması önerilmektedir.

Araştırmalarda DKAB öğretim sürecine, bu süreçteki öğretmenlerin sosyo-psikolojik problemlerine ve bu doğrultuda gelişen ihtiyaçlarına yönelik öneriler ise aşağıdaki gibidir;

- ❖ Dini bilginin normatif, yorumlayıcı, işlevselci boyutlarının olduğu gerçekliğiyle tüm bu boyutların harmanlanarak öğretilbileceği özgün bir din öğretimi yaklaşımının geliştirilmesi,

- ❖ Din öğretimi yaklaşımlarında öğretmenler açısından esnekliğin söz konusu olması, din öğretimi sürecinde bilginin, anlamın öğrenci tarafından yapılandırılmasına fırsat verilmesi,
- ❖ Bilgi aktarımına değil, öğrencilerin bilişsel, duyuşsal, davranışsal tutumlarının desteklenmesine önem verilmesi,
- ❖ Öğretmenlere, öğrencilerine problem çözme becerisi kazandırabilmeleri noktasında destek verilmesi,
- ❖ Mesleki kıdem artmasına rağmen DKAB öğretmenlerinin yeterlik puanlarının düşmesi arasındaki ilişkinin incelenmesi,
- ❖ Hizmet içi eğitim sayısının DKAB öğretmenlerinin yeterlik algılamalarında farklılık oluşturmaması sonucundan hareketle hizmet içi eğitim çalışmalarının sorgulanması,
- ❖ Mesleki tükenmişlik ölçeği en azından iki yılda bir uygulanarak mesleki tükenmişlik problemi yaşayan DKAB öğretmenlerinin tespit edilmesi önerilmektedir.

Tablo 8, 9, 10, 11 doğrultusunda İHO/ İHL öğretmenlerinin yeterliklerine ve bu doğrultuda gelişen ihtiyaçlarına yönelik öneriler aşağıda maddeler halinde verilmektedir:

- ❖ Araç-gereç kullanımı veya materyal hazırlama yöntemlerinin öğrenilmesi,
- ❖ Din eğitiminde yeni yöntemlerin geliştirilmesi,
- ❖ Yeni sınıf ortamı etkinlikleri hazırlama tekniklerinin gösterilmesi,
- ❖ Dersi ilgi çekici hale getirme yöntemlerinin geliştirilmesi,
- ❖ Yeni programların yaklaşımları ve mantığı açısından tanıtılması,
- ❖ Teknolojik aletlerin kullanım tecrübesinin kazandırılması,
- ❖ Süreçle ilgili ölçme değerlendirme yöntem ve tekniklerinin kazanılması,
- ❖ Öğretmenlere uygulamalı materyal geliştirme derslerinin verilmesi,
- ❖ Din eğitiminin kalitesinin artırılması konularında öneriler sunulmuştur.

Araştırmalarda İHL/İHO meslek dersleri öğretim sürecine, bu süreçteki öğretmenlerin sosyo-psikolojik problemlerine ve bu doğrultuda gelişen ihtiyaçlara yönelik öneriler ise aşağıdaki gibidir;

- ❖ Öğretmenlerin pedagojik formasyon bilgileriyle din eğitimi bilgileri birleştirilmeli,

- ❖ İHL meslek derslerinde branşlaşmaya gidilmeli, öğretmenlik mesleğinden emeklilik için üst yaş sınırı getirilmeli,
- ❖ Din eğitimi süreci ve ortamları üzerine yapılan alan araştırmalar arttırılmalı,
- ❖ Öğrencilerinin gelişim süreçlerine, ilgi, ihtiyaç ve beklentilerine dönük dersler konulmalı,
- ❖ Meslek dersleri azaltılmalı, uygulamalı dersler konulmalı, müfredat hafifletilmeli,
- ❖ Meslek derslerinin işlenişi ilgi çekici hale getirilmeli,
- ❖ Öğretmenlere araç/gereç konusunda rehberlik edecek kılavuzlar hazırlanmalı,
- ❖ Kültürel/sanatsal faaliyetlerde öğretmenlerin görev ve sorumluluk almaları sağlanmalı,
- ❖ Öğretmen atanırken proje okullarındaki gibi ilk atama yoluyla değil, belirli profesyonel çalışma disiplini edinmiş öğretmenlerden atama yapılmalı,
- ❖ Öğretmenlere mentörlük sistemi getirilmeli gibi konularda öneriler sunulmuştur.

Tartışma

Din öğretimi sürecindeki öğretmenlerin karşılaştığı pek çok sosyo-psikolojik problemin öğretmen yeterlikleriyle alakalı olduğu gözlemlenmektedir. Örneğin “**Bu süreçteki öğretmenlerin, genellikle epistemik otorite olarak görülmemeleri**”, “**Öğretmenlerin dinî bilgi anlayışlarının, sahip oldukları pedagojik formasyonu ve bu formasyonun kazandırdığı kimliği baskılaması**”, “**Öğretmenlerde öğrencilerin duygu ve düşüncelerini anlamamaktan ötürü motivasyon kaygılarının oluşması**”, “**Bütün meslek dersi öğretmenlerinin tüm meslek derslerinde aynı oranda başarılı olamamaları**” ve “**Meslek dersi öğretmenlerinin, pedagojik formasyon konularında, öğrenciler üzerinde etkili olamamaları**”, gibi yaşanan pek çok sosyo-psikolojik problemin, spesifik öğretmen yeterlik alanlarıyla ilgili olduğu görülmektedir. Ancak din öğretimi sürecindeki spesifik öğretmen yeterliği alanlarına duyulan bu önemli ihtiyaca rağmen konuyla ilgili yapılan araştırmaların büyük bir çoğunluğunun MEB’in temel eğitime destek programı kapsamında geliştirilen altı ana yeterlik maddesi çerçevesinde yapıldığı tespit edilmiştir. Din öğretimi sürecinin gerekleri düşünüldüğünde bu ana yeterlik maddelerinin yanı sıra konu alanıyla

ilgili daha nitelikli ve ayrıntılı yeterlik maddelerine ihtiyaç duyulduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Sonuç ve Öneriler

Araştırmanın inceleme kapsamına aldığı çalışmalara kronolojik açıdan bakıldığında bu alanda yapılan çalışmaların genel bir çerçeveden daha ayrıntılı konulara doğru gelişim gösterdiği, zamanla konuların çeşitlendirildiği görülmektedir. Ancak din eğitimi/öğretimi sürecindeki öğretmenlerin daha kapsamlı değerlendirilebilmesi ve süreç içerisindeki nabzın dinamik tutulabilmesi için bu alanda yapılan araştırmaların birbirleriyle karşılaştırılması, daha geniş bakış açılarına sahip kapsamlı değerlendirmelerin yapılması gerekli görülmektedir.

Bu alandaki çalışmaların ilk olarak 2002'de ölçek geliştirmeye yönelik ön araştırmayla başladığı gözlemlenmektedir. Daha sonra 2010'da bu çalışmaların sayısında artış olduğu görülmekte ve çalışmalar en çok 2018-2021 yılları arasında toplanmaktadır. Ancak en fazla çalışmanın yapıldığı yıl olarak 2019 yılı tespit edilmiştir. Son yıllarda bu alanda yapılan çalışmaların artış görmesi bu konudaki ihtiyacın arttığını göstermektedir. Ayrıca 2019 yılında araştırmaların pik yapması, bu yılda pandemi nedeniyle kapanmaların yaşanması ve insanların bu sebeple bilimsel çalışmalara daha çok vakit ayırabilmesi şeklinde yorumlanabilmektedir.

İnceleme kapsamına alınan çalışmaların yirmi dördü makale, on ikisi yüksek lisans tezi, beşi de doktora tezidir. Araştırma türü olarak en çok makale çalışmasının yapıldığı tespit edilmiştir. Makale çalışmalarının, araştırmacılara daha bağımsız çalışma ortamları sunması ve lisansüstü tez çalışmalarına göre daha kısa sürede tamamlanabilmesi sebepleriyle daha çok tercih edildiği düşünülmektedir. Ancak bu alanın proje ya da doktora çalışmaları gibi daha kapsamlı bilimsel araştırmalara ihtiyacı olduğu görülmektedir.

Yapılan inceleme sonucuna göre çalışmaların yirmi dördü öğretmen yeterliliği, onu öğretmen, öğrenci ve program durumlarının değerlendirilmesi, yedisi ise din öğretimi sürecinde öğretmenlerin karşılaştıkları sorunlar ve sosyo-psikolojik problemlerle ilgili olduğu tespit edilmiştir. Ancak bu araştırmalar da öğretmenlerin direk sosyo-psikolojik problemleri üzerine yapılan araştırmalar olmayıp öğretmenlerin genel problemleri arasında sosyo-psikolojik bağlamdaki problemlerini kapsayan araştırmalardır. Araştırma sonucunda din öğretimi sürecinde öğretmenlerin **sosyo-psikolojik problemleriyle ilgili**

yapılan çalışmaların oldukça sınırlı olduğu hatta bu alanda müstakil olarak bir çalışmanın yapılmadığı tespit edilmiştir.

Araştırmaların çalışma grupları incelendiğinde; İHL/İHO Meslek Dersleri Öğretmenleriyle yapılan çalışmaların, örneklem oluşturulmadan yapılan literatür çalışmalarından sonra **üzerinde en az çalışılan alan olduğu** tespit edilmiştir.

Araştırma neticesine göre ele alınan çalışmaların kırk ayrı il genelinde yapıldığı gözlemlenmektedir. Üzerinde en çok çalışma yapılan şehirler sırasıyla İstanbul, Ankara, Erzurum'dur. Türkiye'nin bütün bölgelerini içeren kapsamlı bir araştırmaya rastlanılmamıştır. Türkiye'nin bütün illeri göz önüne alındığında bu illerin sadece yarısına yakınında bu alanda çalışma yapıldığı görülmektedir. Ayrıca inceleme kapsamına alınan araştırmaların yirmisinde nitel, on altısında nicel, üçünde karma araştırma yöntemi, ikisinde de literatür araştırması yöntemlerinin kullanıldığı tespit edilmiştir.

Genel olarak araştırma kapsamına alınan çalışmalar değerlendirildiğinde; öğretmenlerin en çok; "yenilikleri takip etme", "teknolojiden yararlanma", "materyal geliştirme", "öğretim programlarının yaklaşımlarını anlama", "uygun yöntem seçebilme" alanlarında yetersizlik yaşadıkları; "kendilerini geliştirme", "dini bilgiyi aktarırken öğrencilerin bilişsel, duyuşsal, davranışsal tutumlarını destekleyebilme", "problem çözme ve baş etme konularında öğrenciye rehberlik edebilme", "din öğretimi normatif din anlayışı çerçevesinin dışına taşıyabilme", "öğrencilerin gözünde güvenilir bilgi kaynağı olma" konularında ise sosyo-psikolojik problem yaşadıkları ve bu doğrultuda desteğe ihtiyaçları olduğu tespit edilmiştir.

Ayrıca araştırma neticesinde; din öğretimi sürecindeki öğretmenlerin durumları ve yeterlikleriyle ilgili ulaşılan sonuçlarda öğretmenlerin genel durumlarının ve yeterliklerinin daha çok olumsuz olarak değerlendirildiği ve öğretmenlerin sosyo-psikolojik alanda önemli sorunlar yaşadıkları tespit edilmiştir. Bu sonuç din öğretimi süreci/ortamları üzerinde daha geniş çapta araştırmaların yapıp değerlendirilmesi, bu araştırmalar doğrultusunda öğretmen eğitimlerinin yapılandırılması gerektiği tezini desteklemektedir. Ancak bu bağlamda yine araştırma sonucunda ulaşılan; "Hizmet içi eğitim seminerlerinin öğretmenlik rolünü benimseme ve mesleki öz yeterlik alanlarında etkili olmadığı, teknoloji geliştirme konusunda da hizmet içi eğitim faaliyetlerinin yeterli olmadığı" tespitlerini de dikkate alarak, öğretmen

eğitimlerinin içeriğinin ve niteliğinin yeniden gözden geçirilmesi tavsiye edilmektedir. Yine araştırma sonucuna göre “dinî bilgiyi öğretirken öğrenciye görelilik ilkesinin öğretim süreçlerinde göz ardı edildiği”, “öğretmenlerin bu konuda problem yaşadıkları” tespitlerinin, “bütün meslek dersi öğretmenlerinin tüm meslek derslerinde aynı oranda başarılı olmadığı” tespitiyle birlikte değerlendirilmesi, bu şekilde hem meslek derslerinde bir branşlaşmaya gidilmesi hem de öğrenci merkezli bir yaklaşımla öğrenciye görelilik ilkesinin günümüz şartlarına göre düzenlenmesi önerilmektedir.

Türkiye’de din öğretimi sürecindeki öğretmenlerin genel durumları, yeterlikleri, sosyo-psikolojik problemleri, bu problemlerin öğretmen yeterlikleriyle ilişkisi, bu doğrultuda gelişen ihtiyaçları genel olarak değerlendirildiğinde ise aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır.

1. Öğretmenlerin karşılaştığı pek çok sosyo-psikolojik problemin öğretmen yeterlikleriyle alakalı olduğu tespit edilmiştir. Bu süreçteki öğretmenlerin düşük düzeydeki yeterlikleri ve çoğunlukla buna bağlı olarak gelişen sosyo-psikolojik problemleri daha çok öğretmenlik mesleği genel yeterliklerinin, İHL meslek dersleri öğretmenleri ve DKAB öğretmenlerine yönelik özgün ve müstakil bir şekilde düzenlenmemesinden kaynaklanmaktadır. Araştırma sonucuna göre konuyla ilgili çözüm önerileri şu şekilde sıralanmaktadır;

a. Öğretmenlik mesleği genel yeterlikleri, İHL meslek dersleri öğretmenleri ve DKAB öğretmenlerine yönelik özgün ve müstakil bir şekilde yeniden düzenlenmeli, İHL meslek derslerinde ve DKAB derslerinde alan uzmanlığına göre öğretmen yeterliklerinin belirlenmesi sağlanmalıdır.

b. Öğretmen formasyonu eğitim yeterliklerine, dini bilginin nasıl öğretilmesi gerekliliğine yönelik güncel, akademik yöntemler entegre edilmelidir.

c. Din öğretimi sürecindeki öğretmen yeterliklerine sürecin daha iyi yönetilmesine destek sağlayıcı sosyo-psikolojik nitelikteki yeterlikler, bu yeterliklerle birlikte “manevi iyi oluş”, “manevi rehberlik” ve “dini danışmanlık” gibi yeterliklerin de eklenmesi önerilmektedir.

2. Din öğretimi sürecindeki öğretmen yeterliğine yönelik bilimsel araştırmaların “özel alan yeterliği” ile ilişkilendirilerek geliştirilmesi gerekliliği hissedilmektedir. Bu konuda daha nitelikli araştırmaların yapılması tavsiye edilmektedir.

3. Araştırma verilerine göre din öğretimi süreci daha çok normatif bir din anlayışı çerçevesinde gerçekleştirilmektedir. Öğretmenlerin karşılaştıkları birçok sosyo-psikolojik problem bu anlayıştan kaynaklanmaktadır. Bu nedenle dini bilgiyi öğretme süreçlerinin yeniden gözden geçirilmesi önerilmektedir. Bu bağlamda;

a. Dini bilginin yorumlayıcı, işlevsel, normatif yönlerinin, öğrencilerin ihtiyacına göre din öğretimi programlarına yansıtılması,

b. Dini bilginin türüne göre öğretim yöntemlerinin geliştirilmesi, geliştirilen öğretim yöntemlerinin öğretmenlere kazandırılması, öğretmenlerin dini bilgi algılarında farkındalıklarının sağlanması yönünde çalışmaların yapılması önerilmektedir.

4. Dini bilginin ve din algısının temelini oluşturan “Allah algısı ve Allah’a olumlu bağlanma figürleri” gibi dînî duyguyu besleyen ve dînî bilgiyi yapılandıran konuların bilinçli ve stratejik plan dâhilinde din öğretimi programları kapsamına alınması gerekli görülmektedir. Bu gerekliliğin en önemli nedeni din öğretimi sürecinde bireye öğretilen dînî temsillerin, Allah’a yönelik atıfların,⁵⁹ dini/sosyal birçok yönlendirmenin⁶⁰ bireydeki Allah algısını olumlu ya da olumsuz yönde etkileyebilme potansiyelidir. Bu algının olumsuz yönde gelişmesi, bireyin tüm dini inançlarının da bu yönde gelişmesine sebep olabilmektedir. Nitekim Allah algısı, bireyin bütün inançlarını etkilemektedir.⁶¹ Ayrıca bu konuların din öğretimi sürecindeki öğretmen yetiştirme programları kapsamına da dâhil edilmesi, bu süreçteki öğretmenlerin sosyo-psikolojik problemlerinin azaltılmasına katkı sağlayabilmektedir. Nitekim olumlu yönde Allah algısının geliştirilebilmesi bireydeki sosyo-psikolojik problemlerin kaynağını oluşturan sosyal ilişkilerin de niteliğini düzenlemekte, bireylerin daha güvenli sosyal ilişkiler kurmasına,⁶² diğer

⁵⁹ Özlem Güler, *Tanrı’ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkârlık Duygusu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 17.

⁶⁰ Hümeysra N. Tan, *Manevi İyi Oluş Uygulaması Yoluyla Yaşam Doyumu, Manevi Yönelim ve Mutluluk Yönelimlerinin İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 68.

⁶¹ Murat Yıldız, *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007), iii.

⁶² Akif Hayta, “Anneden Allah’a: Bağlanma Teorisi ve İslâm’da Allah Tasavvuru”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/12 (2006), 57.

insanlarla ilişkilerinde daha hoşgörölü olmasına,⁶³ en nihayetinde manevi iyi oluşunun temin edilmesine⁶⁴ katkı sağlamaktadır.

5. Öğrencilerin gözünde öğretmenlerin güvenilir bilgi kaynağı olabilmesi yönünde daha nitelikli araştırmalarının yapılması ve din öğretimi sürecinde öğretmenlerin sosyo-psikolojik problemleriyle ilgili araştırmaların kapsamının genişletilmesi tavsiye edilmektedir.

6. Öğretmenlerin sosyo-psikolojik problemlerinin giderilmesine ya da en azından azaltılmasına katkı sağlaması açısından hizmet içi eğitim seminerlerinin içeriğine ve öğretmen yetiştirme programlarına "ilerleyici sinerji" yaklaşımına göre hazırlanmış kişisel, toplumsal, çevresel, evrensel alanları düzenlemeyi kapsayan "manevi iyi oluş" uygulamalarının⁶⁵ dahil edilmesi önerilmektedir.

7. İHL/İHO meslek dersleri öğretmenleriyle yapılan çalışmaların artırılması tavsiye edilmektedir.

Araştırma verilerinden yola çıkılarak, günümüzde din öğretimi metodolojisinin, öğretmenlerin sosyo-psikolojik problemlerine çözüm önerileri geliştiren, yeterliklerini yeniden düzenleyen ve bu doğrultuda ihtiyaçlarını karşılayan, çağın gereklerine uygun yeni bir paradigmaya ihtiyacı olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Kaynakça

Acuner, Hacı Yusuf - Erbaş, Ahmet Akif. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve Diğer Branş Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 147-170.

<https://app.trdizin.gov.tr/makale/TWpFMU1qUTJOZz09>

Akyürek, Süleyman. "İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersiyile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algıları". *Değerler Eğitimi Dergisi* 16/1 (2012), 7-47.

<https://doi.org/10.28949/bilimname.845014>

Arpacı, Mücahit. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yeterlikleri İzmir İli örneğinde Bir Alan Araştırması*.

⁶³ Richard Beck, "God as a Secure Base: Attachment to God and Theological Exploration", *Journal of Psychology and Theology* 34/2 (2006), 125.

⁶⁴ Tan, *Manevi İyi Oluş Uygulaması*, 68-70.

⁶⁵ Hümevra N. Tan, *Manevi İyi Oluş Teori Temellendirme ve Bir Uygulama Modeli* (Ankara: Eski Yeni Yayıncılık, 2024), 95-286.

- Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Asrı, Safinaz. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin Mesleki Yeterlikleri*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Aşlamacı, İbrahim. "İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitiminin Niteliğiyle İlgili Sorunlar: Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma". *Turkish Studies* 12/10 (2017), 49-80.
<https://hdl.handle.net/11616/17464>
- Aşlamacı, İbrahim. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Meslek Dersi Öğretmenlerinin Yeterliklerine İlişkin Algıları". *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 11/22 (2018), 87-106.
- Aşlamacı, İbrahim - Gök, Ömer Faruk. "Öğretmenlerine Göre Ortaokul Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinde Karşılaşılan Sorunlar: Nitel Bir Araştırma". *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2019), 354-385.
<https://doi.org/10.33931/abuifd.633277>
- Ayaydın, Nesrin. *Din Öğretiminde Soyut Kavramların Öğretilmesiyle İlgili Problemlerin İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Davie, Grace. "Din Sosyolojisi". çev. Halil Aydınalp. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005), 217-230.
- Baltacı, Ali. "İmam-Hatip Liselerinde Çalışan Öğretmenlerin Mesleki Sorunlarının Analizi ve Çözüm Önerileri". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 2 (2019), 241-264. <https://doi.org/10.29288/ilted.588197>
- Baltacı, Ali. "Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi / Journal of Bitlis Eren University Institute of Social Sciences* 7/1 (2018), 231-274.
- Baltacı, Ali. "Okul Yöneticilerine Göre İmam-Hatip Liselerinde Karşılaşılan Sorunlar". *Bilimname* 40/4 (2019), 375-406.
<https://doi.org/10.28949/bilimname.567258>
- Bayraktar, Nazım. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Tükenmişlik Algıları*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Beck, Richard. "God as a Secure Base: Attachment to God and Theological Exploration". *Journal of Psychology and Theology* 34/2 (2006), 125-132.
<https://doi.org/10.1177/009164710603400202>

- Çelik, Zeynep. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Öğretmen Davranışları (Çınarcık Örneği)*. Yalova: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Çetinel, Hasan. "Kavram Olgusu; Dinî Kavramların Öğretimi, Önemi ve Sınırlılıkları Üzerine". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 89-114.
- Demir, Ömer - Cesur, Fatma. "DKAB ve İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Derslerinde Kullandıkları Öğretim Teknolojileri-Materyaller ve Konuya İlişkin Görüşleri". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2019), 63-97.
- Demir, Rıdvan. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Araç-Gereç Kullanma Bilgi ve Alışkanlıkları (Adana Örneği)*, Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Doğan, Recai - Altaş, Nurullah. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Yeterlik Ölçeği Üzerine Bir Ön Araştırma". *AÜİFD* 43/1 (2002), 109-122.
https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000081
- Doğan, Recai - Altaş, Nurullah. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlik Düzeylerini Etkileyen Faktörler (Ankara Örneği)". *AÜİFD* 44/2 (2003), 173-186.
https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000151
- Emmons, Robert - Paloutzian, Raymond. "Din Psikolojisi". çev. Ali Ayten. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2001), 105-124.
- Ev, Hacer Âşık. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) Öğretmeninin Nitelik ve Mesleki Yeterlikleri". *İlköğretim Online* 10/2 (2011), 523-538.
- Güler, Özlem. *Tanrı'ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkârlık Duygusu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Göksu, Turkut. *Sosyal Psikoloji*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2007.
- Gündoğdu, Yusuf Bahri. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğrenci Başarısını Değerlendirme Yeterlikleri (İstanbul Örneği)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Hayta, Akif. "Anneden Allah'a: Bağlanma Teorisi ve İslâm'da Allah Tasavvuru". *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/12 (2006), 57.
- Hogg, Michael A. - Abrams, Dominic. "Social motivation, self-esteem and social identity." *Social identity theory: Constructive and critical advances*.

- ed. Dominic Abrams - Michael A. Hogg. 28-47. London: Harvester Wheat Sheaf, 1990.
- Hogg, Michael A. - Abrams, Dominic. *Social identifications: A social psychology of intergroup relations and group processes*. London -New York: Routledge, 1988.
- İlhan, Mehmet. *İmam Hatip Meslek Dersleri İle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Motivasyonlarını Etkileyen Faktörlerin Analizi (Uşak Örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Kalkan, Ümit Atasoy vd. "DKAB ve İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin İletişim Becerilerinin Öğrenci Tutumlarına Etkisi". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 9/17 (2022), 149-176.
- Karakuş, Kübra. *DKAB Öğretmenlerinin Aldıkları Din Eğitiminin, Duygusal Zekâ Düzeyleri İle Mesleki Öz-Yeterliklerine Etkisi Üzerine Bir Araştırma (İstanbul Anadolu Yakası Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Karasu, Teceli. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Sürecindeki Engelliler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Karateke, Tuncay. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin İmam Hatip Lisesi, Meslek Dersi Öğretmeni ve İdarecilerine İlişkin Metaforik Algıları". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/3 (2019), 1235-1256.
<https://doi.org/10.18505/cuid.620035>
- Kaya, Umut. "Din Derslerine Giren Öğretmenlerin Yeterliklerine Dair Bir İnceleme". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55 (2018), 78-110. <https://doi.org/10.15370/maruifd.515283>
- Koç, Ahmet. "Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri". *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/19 (2010), 107-149.
- Koç, Ahmet. "İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlikleri". *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 131-174.
- Korkmaz, Mehmet. "İmam Hatip Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Materyal Geliştirme Durumları". *Bilimname* 35/1 (2018), 205-209.
<http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.380607>
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. "Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri pdf 2017". Erişim 25 Ocak 2024.
https://oygm.meb.gov.tr/dosyalar/StPrg/Ogretmenlik_Meslegi_Genel_Yeterlikleri.pdf

- Ozankaya, Özer. "Toplumsal Davranışların Dilimi: Sosyal Psikoloji". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 23 (1968).
https://doi.org/10.1501/SBFder_0000000968
- Öncül, Remzi. *Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 2000.
- Örekli, Müslime. *Anadolu İmam Hatip Liseleri Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Öğrenciler Tarafından Epistemik Otorite Olarak Görülmesi Üzerine Nitel Bir Araştırma*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Özdemir, Mustafa. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin DKAB Derslerinde Öğretim Materyali Hazırlama ve Kullanma Durumu*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Özgül, Zehra. *Öğrenci Görüşlerine Göre İmam Hatip Liselerinde Meslek Derslerinin Değerlendirilmesi (Şanlıurfa Örneği)*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Polat, Seyat - Ay, Osman. "Meta-Sentez: Kavramsal Bir Çözümleme". *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi ENAD* 4/2 (2016), 52-64.
<http://dx.doi.org/10.14689/issn.2148-2624.1.4c2s3m>
- Sayın, Gülşen. *Din Dersleri Öğretmenlerinin Dinî Bilgi Anlayışları ve Bunun Din Öğretimine Yansımaları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Şimşek, Eyüp. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Öğretim Teknolojileri Alanındaki Yeterlikleri". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/3 (2018), 1631-1648.
- Şimşek, Eyüp. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yeterlikleri (Erzurum Örneği)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Tan, Hümeysra Nazlı. *Manevi İyi Oluş Uygulaması Yoluyla Yaşam Doyumu, Manevi Yönelim ve Mutluluk Yönelimlerinin İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Tan, Hümeysra Nazlı. *Manevi İyi Oluş Teori Temellendirme ve Bir Uygulama Modeli*. Ankara: Eski Yeni Yayıncılık, 2024.
- Taylor, Shelley E. vd. *Sosyal Psikoloji*. çev. Ali Dönmez. İstanbul: İmge Yayınları, 2007.
- Turan, E. Zehra. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Yeterlikleri: Veli Beklentileri". *ÇÜİFD* 17/2 (2017), 185-204.

- Uçak, Habibe Erva - Doğan, Recai. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kavram Öğretimi Sürecinde Karşılaştıkları Zorluklar". *Journal of Islamic Research* 32/2 (2021), 410-426.
- Yıldız, Murat. *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yay, 2007.
- Yiğit, Yasin. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğrencilere Problem Çözme Becerisi Kazandırma Yeterliği Üzerine Bir Alan Araştırması (Türkiye Örneği)". *DEUİFD* 53 (2021), 133-163. <https://doi.org/10.21054/deuifd.878017>
- Zengin, Erdal - Gezer Şen, Burcu. "4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Öğrencilerin Sordukları Sorular ve Öğretmenlerin Verdikleri Cevapların İncelenmesi". *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 40 (2021), 56-70. <http://dx.doi.org/10.14582/DUZGEF.2021.177>
- Zengin, Mahmut. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/22 (2013), 1-28.
- Zengin, Mahmut. *Yapılandırmacılık ve Din Eğitimi İlköğretim DKAB öğretim Programlarının Değerlendirilmesi ve Öğretmen Görüşleri Açısından Etkililiği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2024, 24: 447-481

İkinci Meşrutiyet Dönemi Basınında Bir Vitrin: Şukka Gazetesi

Muhammet Akif Tiyek

Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslami Türk Edebiyatı Anabilim Dalı
Assistant Professor, Bayburt University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Turkish Literature
Bayburt / Turkey
m.akiftiyek@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-4975-6664

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 8 Eylül / September 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 9 Aralık / December 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 24 **Sayfa /Page:** 447-481.

Atıf / Cite as: Tiyek, Muhammed Akif. "İkinci Meşrutiyet Dönemi Basınında Bir Vitrin: Şukka Gazetesi [A Showcase in the Press of the Second Constitutional Monarchy Period: Şukka Newspaper]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 24 (December 2024): 447-481.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1545533>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

A Showcase in the Press of the Second Constitutional Monarchy Period:

Şukka Newspaper

Abstract

Periodicals are valuable documents in terms of reflecting the socio-cultural dynamics of a specific period and serving as significant sources for understanding the cultural structure of that era. In this context, the Second Constitutional Era represents the beginning of a new phase in press and publishing activities. Until this period, press life had been restricted by strict rules; however, with the Second Constitutional Era, it found a freer space for expression, and a more liberal style was adopted in publications. One of the privileged newspapers of its time that began publication during the Second Constitutional Era was the *Şukka Newspaper*. Owned and managed by Mehmed Cemil Pekyahşi, this newspaper started its publication activities on 17 Zilhicce 1327 / 17 December 1909. The newspaper adopted the mission of addressing and criticizing the significant issues and societal problems of its time and sharing them with the public. Within the framework of this mission, it does not aim to generate any profit. There is no independent study in the literature on the *Şukka Newspaper*. Studies on the works of Mehmed Cemil generally focus on his aphorisms, which were published in four books and printed in the Ottoman-era alphabet. The information provided about Mehmed Cemil's life in these studies is limited. The absence of an independent study on the *Şukka Newspaper*, its inclusion of original content related to Mehmed Cemil's life and the events of the period, as well as its presentation of a panorama of the socio-cultural life of its time, are among the factors that make this study significant. The document analysis method, one of the qualitative research methods, was used in the examination of the *Şukka Newspaper*. First, 21 issues of the newspaper available in the Istanbul Metropolitan Municipality Atatürk Library were obtained. Subsequently, categories were created based on the content features of the articles published in the newspaper, and evaluations were made in line with this classification. The atmosphere of freedom brought by the Second Constitutional Era played a role in the emergence of the *Şukka Newspaper*. However, like many other periodicals of the time, the *Şukka Newspaper* could not sustain a long publication life. Among the main reasons for this was the sudden increase in newspaper and printing costs. Although there is no definitive information on when the newspaper ceased publication, it was stated in the 22 issue that the newspaper was facing financial difficulties, generating no income,

and even struggling to cover its expenses. Therefore, it is highly likely that the 22 issue was the final one. The newspaper's writing staff was limited, with articles written not only by Mehmed Cemil but also by Receb Vahyî and Tarakçızâde Abdülfettah. The *Şukka Newspaper* primarily focused on the political and social issues of the time. In addition, poetry also held a significant place in the newspaper. These poems often approach the issues of the time with a critical perspective and play an important role in reflecting the socio-cultural matters of the period. In Mehmed Cemil's poems, themes such as the problems he encountered in the bureaucratic realm, shortcomings in municipal activities, bribery, and lack of merit are prominent. Examining Mehmed Cemil's poems allows for an analysis of the socio-cultural problems of the period as reflected in his poetry. This study, which aims to introduce the *Şukka Newspaper*, first examines the newspaper in terms of its formal features, such as publication date, owner and manager, technical characteristics, place of printing, office, price, logo, and masthead. Its content features are analyzed under headings such as political issues, constitutionalism and despotism, views on language, summaries of news from the Ottoman Empire and other states, bureaucracy and related matters, Istanbul and its issues, trade, faith and related matters, and poetry.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Constitutional Era, Şukka, Mehmed Cemil, Newspaper.

İkinci Meşrutiyet Dönemi Basınında Bir Vitrin: Şukka Gazetesi

Öz

Sürelî yayınlar, bir dönemin sosyokültürel dinamiklerini yansıtmaları ve dönemin kültürel yapısını anlamada önemli bir kaynak oluşturması bakımından kıymetli belgelerdir. Bu bağlamda, II. Meşrutiyet Dönemi, basın ve yayın faaliyetlerinde yeni bir dönemin başlangıcını temsil eder. Bu döneme kadar katı kurallarla sınırlandırılmış olan basın hayatı, II. Meşrutiyet ile birlikte daha özgür bir ifade alanı bulmuş, yayınlarda daha serbest bir üslup benimsenmiştir. II. Meşrutiyet Dönemi'nde yayımlanmaya başlayan, dönemin imtiyaz sahibi gazetelerinden biri de *Şukka Gazetesi*'dir. Mehmed Cemil Pekyahşi'nin sahibi ve müdürü olduğu bu gazete, 17 Zilhicce 1327/17 Kânunuevvel 1325'te yayın faaliyetlerine başlamıştır. Gazete, döneminin önemli meselelerini ve toplumsal sorunlarını ele almayı, tenkit edip kamuoyu ile paylaşmayı kendisine misyon

edinmiştir. Bu misyon çerçevesinde herhangi bir kâr elde etme amacı da taşımamaktadır. *Şukka Gazetesi* üzerine literatürde müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Mehmed Cemil'in eserleri üzerine yapılan çalışmalar ise genellikle Osmanlı Dönemi alfabesiyle basılmış ve dört kitap hâlinde yayınlanmış vecizelerine odaklanmaktadır. Bu çalışmalarda Mehmed Cemil'in hayatına ilişkin verilen bilgiler sınırlıdır. *Şukka Gazetesi* ile ilgili müstakil bir çalışma bulunmaması, gazetenin Mehmed Cemil'in hayatına ve dönemin olaylarına dair özgün içerikler barındırması, ayrıca döneminin sosyokültürel hayatının panoramasını sunması, bu çalışmayı önemli kılan unsurlardandır. *Şukka Gazetesi*'nin incelenmesinde nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Öncelikle gazetenin İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda bulunan 21 sayısı temin edilmiştir. Daha sonra gazetede yayımlanan yazıların içerikleri göz önünde bulundurularak muhteva özelliklerine göre kategoriler oluşturulmuş ve bu tasnif doğrultusunda değerlendirmeler yapılmıştır. II. Meşrutiyet Dönemi'nin getirdiği özgürlük ortamı, *Şukka Gazetesi*'nin ortaya çıkmasında etkilidir. Bununla birlikte, dönemin birçok süreli yayını gibi *Şukka Gazetesi* de uzun süreli bir yayın hayatı sürdürememiştir. Bu durumun temel nedenleri arasında gazete ve baskı maliyetlerindeki ani artışın etkili olduğu söylenebilir. Gazetenin yayın hayatını ne zaman noktalandığına dair kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte 22. sayıda gazetenin mali sıkıntılarla karşı karşıya olduğu ve herhangi bir gelir elde edemediği, hatta giderlerini bile karşılamakta zorlandığı ifade edilmiştir. Bundan dolayı 22. sayının son sayı olma ihtimali kuvvetle muhtemeldir. Gazetenin yazar kadrosu sınırlı olup Mehmed Cemil'den başka gazetede Receb Vahyî ve Tarakçızâde Abdülfettah'ın da kaleme aldığı yazılar bulunmaktadır. *Şukka Gazetesi*, daha çok dönemin siyasi ve toplumsal problemlerine odaklanmıştır. Buna ek olarak gazetede şiirler de önemli bir yer tutmaktadır. Bu şiirler, genellikle dönemin sorunlarına eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşmakta ve dönemin sosyokültürel meselelerinin yansıtılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Mehmed Cemil'in şiirlerinde memuriyet âleminde karşılaştığı sorunlar, belediyeçilik faaliyetlerinde yaşanan aksaklıklar, rüşvet ve liyakatsizlik gibi konular ön plandadır. Mehmed Cemil'in şiirlerinin incelenmesi, dönemin sosyokültürel problemlerinin şiirlere yansıyan yönleriyle ele alınmasını mümkün kılacaktır. *Şukka Gazetesi*'ni tanıtmayı amaçlayan bu çalışmada öncelikle gazete; yayım tarihi, sahibi ve müdürü, teknik hususiyetleri, basım yeri, idarehanesi,

fiyatı, logosu ve serlevhası gibi şekil özellikleri itibariyle ele alınmıştır. Muhteva özellikleri siyasi problemler, meşrutiyet ve istibdat, dil ile ilgili görüşler, Osmanlı ve diğer devletlerden özet haberler, memuriyet ve ilgili hususlar, İstanbul ve ilgili problemler, ticaret, inanç ve ilgili hususlar, şiirler başlıkları altında irdelenmiştir. **Anahtar Kelimeler:** Türk İslam Edebiyatı, Meşrutiyet, Şukka, Mehmed Cemil, Gazete.

Giriş

İkinci Meşrutiyet Dönemi, basın ve yayın faaliyetlerinde büyük ivmelerin kat edildiği, denetime tabi olmadan birçok gazete ve derginin yayımlandığı bir zaman dilimidir.¹ Bu dönemde birçok gazete ve dergi ortaya çıkmış, gümrükler matbaalarda kullanılacak makinelerle dolup taşmıştır. 24 Temmuz 1908'e kadar sansürle yayımlanan süreli yayınlardan bir anda sansürsüz yayın hayatına geçiş yapılmıştır. Bu zamana değin basınla ilgili konulan kurallar da değişmek zorunda kalmıştır. İkinci Meşrutiyet Dönemi'nde neredeyse her gazete ve dergi çıkarmak isteyen, bu emelini gerçekleştirmiştir.² Gazete ve dergilerin sayısındaki ani artış, karmaşa ve kargaşayı bünyesinde barındırmakla birlikte yeni bir zihniyet inşasının ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır. Yayın hayatında başlayan bu alabildiğine özgürlük, gazetelerin yayın politikasında ciddi değişikliklere neden olmuştur. Bazı gazeteler; kişisel hırs ve çıkarlar, hükûmete yöneltilen sürekli eleştiriler ve siyasi baskılar gibi hususları gazetenin temel amacı olarak değerlendirmiştir. Denetiminin olmaması nedeniyle durum, kontrolden çıkmış ve basının kurumsallaşması gecikmiştir.³

¹ Alpaslan Yiğit, *II. Meşrutiyet Döneminde Üç Gazete (1908)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 15.

² Bünyamin Ayhan, "II. Meşrutiyet Döneminde İttihat ve Terakki, Siyaset ve Basın", *İkinci Meşrutiyet Döneminde Basın ve Siyaset*, ed. Hakan Aydın (Konya: Palet Yayınları 40, 2010), 53; Orhan Koloğlu, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Basın* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), 53.

³ Ayhan, "II. Meşrutiyet Döneminde İttihat ve Terakki, Siyaset ve Basın", 53.

24 Temmuz 1908'de sansürsüz bir şekilde yayımlanan gazetelerin tirajları bir anda çok fazla artmıştır. Ancak büyük bir özgürlükle yayımlanan gazetelerin ömrünün kısa ve etkisinin az olduğu görülmektedir.⁴ Mürekkep ve kâğıt gibi baskı yapmada kullanılan malzemelerin fiyatının artması, dönemde meydana gelen savaşlar, gazetelerin yayınlanmasına engel teşkil etmiştir. Bundan dolayı bazı gazetelerin boyutları, renkleri farklı farklıdır. Bir kısmı da dönemin şartlarına dayanamadığı için yayın hayatını noktalamıştır.⁵

Basın hayatında yaşanan gelişmelerle birlikte daha önce herhangi bir konuda fikir beyan etmeyen grup ya da milletler, açıkça fikirlerini ifade etmek için zararlı yayın faaliyetlerine başlamışlardır. 1908 yılının başlarında ülkedeki yayınların toplam sayısı 120'dir. Ancak aradan geçen yaklaşık yedi aylık sürede yalnızca İstanbul'da 52 olan yayın sayısı 377'ye ulaşmıştır.⁶ Meşrutiyetin ilanından Ağustos 1909'a kadar 310 gazete imtiyaz almıştır.⁷ İkinci Meşrutiyet Dönemi'nde yayımlanan gazetelerin büyük kısmı siyasi konulara ehemmiyet vermektedir. Buna ek olarak savaşlar ve savaşın getirdiği ekonomik koşullar da gazetelerde önemli yer tutmaktadır.⁸

II. Abdülhamit'in (öl. 1918) tahta çıkması ile birlikte basın-yayımda sansüre ilişkin uygulamalar farklı bir boyuta evrilmiştir. II. Abdülhamit, sansürle ilgili uygulamalarda ihmalkâr davranması sebebiyle matbuat müdürünün görevden azlini istemiş; basın faaliyetlerini kısıtlanmış ve tedbirleri arttırmıştır. Böylece İkinci Meşrutiyet'le ortaya çıkan özgürlük ortamı, kısıtlanmış; bazı gazeteler kapatılarak yazarları da sürgün edilmiştir.⁹ 31 Mart Vakası'ndan sonra yayınevlerine yapılan saldırılar,

⁴ Özgür Turan, "Osmanlı Basın Hayatının Seyri ve II. Meşrutiyet Yıllarında Süreli Yayınlar", *The Journal of Academic Social Science* 10/131 (Ağustos 2022), 304.

⁵ Halûk Harun Duman, "Osmanlı Döneminde Yerel Basın (1828-1922)", *Türkiye'de Yerel Basın* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Yayınları, 2007), 82.

⁶ Yiğit, *II. Meşrutiyet Döneminde Üç Gazete (1908)*, 15.

⁷ Ahmet Ali Gazel - Şaban Ortak, "İkinci Meşrutiyet'ten 1927 Yılına Kadar Yayın İmtiyazı Alan Gazete ve Mecmualar (1908-1927)", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2006), 228.

⁸ Duman, "Osmanlı Döneminde Yerel Basın (1828-1922)", 83.

⁹ Şerif Demir, "İktidar-Basın İlişkilerinin Osmanlı Devleti'nde Görünümü (1831-1918)", *The Journal of Academic Social Science Studies* 33 (2015), 373-374.

siyasi cinayetler üzerine Mehmed Reşat (öl. 1918) tahta çıkmıştır. Basında sansür uygulamaları bu dönemde de devam etmiştir.¹⁰

Osmanlı'da yerel basın tam anlamıyla gelişme gösterememiştir. Halûk Harun Duman bu durumu, okur-yazar oranının ve özel teşebbüsün azlığına, gazeteciliğin uzmanlık gerektirmesine, güvensizliğe ve basın ile ilgili halkta genel bir kanaatin oluşmamasına bağlamaktadır.¹¹

Meşrutiyet Dönemi'nde imtiyaz alan gazetelerden biri de *Şukka Gazetesi*'dir.¹² *Şukka*, Meşrutiyet Dönemi'nin kısa soluklu gazetelerindendir. Salt gazeteyi konu alan herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Literatürde Adem Özbek, Seda Özbek ve Gamzenur Mortepe tarafından Mehmed Cemil'in yalnızca Osmanlı Dönemi alfabetiyle basılan ve dört kitap hâlinde yayımlanan vecizeleri çalışma konusu yapılmıştır. Adem Özbek, Mehmed Cemil'in hayatı, eserleri ve vecizeleri ile ilgili genel değerlendirmelerde bulunmuş ve birinci kitapta yer alan vecizelerden örnekler vermiştir.¹³ Seda Özbek ve Gamzenur Mortepe'nin birlikte yayınladığı eserde ise ilk dört kitapta yer alan vecizeler çalışma konusu seçilmiştir. Çalışmada Mehmed Cemil'in hayatı ve eserleri ile ilgili kısa bilgiler verilmiş ve ilk dört kitapta yer alan vecizeler günümüz alfabetine aktarılmıştır.¹⁴ Bu çalışmalara ek olarak Seda Özbek, Mehmed Cemil'in vecizelerini değerlendirdiği, *Vakit Gazetesi*'nde yer alan vecizeleri bir araya getirdiği bir çalışma daha kaleme almıştır.¹⁵ Seda Özbek ve Gamzenur Mortepe'nin yayınladığı çalışmada, Mehmed Cemil'in eserleri tanıtılırken *Şukka Gazetesi* ile ilgili muhtasar bir değerlendirme mevcuttur. *Şukka Gazetesi* ile ilgili herhangi

¹⁰ Turan, "Osmanlı Basın Hayatının Seyri ve II. Meşrutiyet Yıllarında Süreli Yayınlar", 304.

¹¹ Duman, "Osmanlı Döneminde Yerel Basın (1828-1922)", 87.

¹² Gazel - Ortak, "İkinci Meşrutiyet'ten 1927 Yılına Kadar Yayın İmtiyazı Alan Gazete ve Mecmualar (1908-1927)", 252.

¹³ Adem Özbek, "Mehmet Cemil'in Vecizeleri", *Cukurova 7th International Scientific Researches Conference Full Text Book*, ed. Hakan Albayrak (b.y.: Iksad Global Publishing House, 2021), 412-419.

¹⁴ Seda Özbek - Gamze Mortepe, *Vecizeler (Birinci Kitap, İkinci Kitap, Üçüncü Kitap, Dördüncü Kitap)* (İstanbul: Kriter Yayınevi, 2023).

¹⁵ Seda Özbek, *Mehmet Cemil Pekyahşi'nin Vecize Dünyası ve Beşinci Kitap* (İstanbul: Kriter Yayınevi, 2023).

bir çalışmanın bulunmaması, Mehmed Cemil'in hayatına ilişkin kendi gazetesinde ve diğer gazetelerde yukarıda zikredilen eserlerden farklı bilgiler bulunması, dönemde meydana gelen olaylara ve durumlara, sosyokültürel hayata ilişkin bilgiler ihtiva ederek dönemin panoramasını yansıtmadaki rolü çalışmayı önemli kılan hususlardandır.

Çalışmada *Şukka Gazetesi* şekil ve muhteva özellikleri itibariyle ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Muhteva özelliklerinin tasnifinde Mehmed Cemil'in yayın politikası ve gazetede yayımlanan yazılar merkeze alınmıştır. Şekil özelliklerinde gazetenin; yayım tarihi, sahibi ve müdürü, teknik hususiyetleri, basım yeri, idarehanesi, fiyatı, logosu ve serlevhası gibi unsurlar ele alınmıştır. Gazetenin sahibi ve müdürü kısmında Mehmed Cemil'in hayat öyküsüyle ilgili bilgiler verilmiştir. Gazetenin içerik özellikleri ise siyasi problemler, meşrutiyet ve istibdat, dil ile ilgili görüşler, Osmanlı ve diğer devletlerden özet haberler, memuriyet ve ilgili hususlar, İstanbul ve ilgili problemler, ticaret, inanca ve ilgili hususlar, şiirler başlıkları altında irdelenmiştir.

1. *Şukka Gazetesi*¹⁶

Şukka, "Kumaş veya kâğıt parçası, küçük tezkire, varakpâre"¹⁷ gibi anlamlara gelmektedir. Gazeteye neden bu adlandırmanın verildiğine ilişkin herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. *Şukka*, 17 Zilhicce 1327/17 Kânunuevvel 1325¹⁸ tarihinde yayın hayatına başlayan ve 15 Cemâziyel'ülâ 1328/11 Mâyıs 1326 tarihine dek yayın faaliyetlerine devam eden ve toplam 22 sayı yayımlanan gazetedir. Haftada bir yayımlanan gazetenin ilk sayısında bu durum şu şekilde belirtilmiştir: "Şimdilik haftada bir kere penc-şembe günleri neşr olunur. 'Osmanlı Gazetesidir."¹⁹

¹⁶ İncelemeye konu olan gazete İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı'ndan alınmıştır. Gazeteye ulaşmam için yönlendirmelerde bulunan ve tarafıma gönderilmesinde destek olan kütüphanenin değerli personeli Tolga Karahan ve Zeki Arslan'a teşekkür ederim.

¹⁷ Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî* (Dersa'adet: İkdâm Matba'ası, 1318), "şukka", 781.

¹⁸ Özbek ve Mortepe gazetenin ilk çıktığı günün tarihini 16 Kânunuevvel 1325 olarak belirtmiştir. Oysa gazetenin ilk sayısında bu tarih 17 Kânunuevvel 1325'tir. Bu durumun sehven yapıldığı tahmin edilmektedir. Özbek - Mortepe, *Vecizeler (Birinci Kitap, İkinci Kitap, Üçüncü Kitap, Dördüncü Kitap)*, 5.

¹⁹ Mehmed Cemil, *Şukka* (17 Zilhicce 1327), 1.

Ancak şu husus belirtilmelidir ki gazete 17. sayıdan itibaren salı günleri yayınlanmaya başlamıştır.

Gazetenin önemli konulara dikkat çekerek bu bilgileri halkla paylaşmayı hedeflediği ve politikası şu şekilde dile getirilmiştir:

"... Evet ben de sâ'ir evrâk-ı maţbu'a gibi bir kaç havâdiş edinebilirim. Faķaţ gazeteden maķşad şıķıntılı ba'zı kâri'îñ keyfini idâre ederek dünyânıñ her havâdişinden bir iki satırla haber-dâr etmek şüretiyle eglendirmek midir. Yoksa havâdiş-i hazırardan 'ibâret eñ mühim mes'eale hangisi ise anı pek ziyâde ta'ķib etmek midir? İkinci şıķķa hidmeti terciħ etdiğim için..."²⁰

Gazetenin kâr elde etme amacıyla yayın hayatına başlamadığı, önemli olan hususun kötülükleri ortaya çıkarıp tenkit etmek olduğu ve bu amaca delil olarak gazetede yazılanın kâfi olacağı vurgulanmıştır:

"Bir gazete kâr bulmaķ için gazetenin beş sene devâm etmesi lâzımdır. Emsâli delâletiyile sâbitdir. Hele kâr için gazete çıkarmadığıma mündericâti âdil-i şâhiddir. Zîrâ 'aşrıñ memleketiñ seyyi'âtını elinen geldiği kadar mu'âhezeye sa'y eden, ve havâdişleriñ eñ mu'tenâsını ufaķ bir ğayretle derc etmesi ve bu şüretle ğazetesini çoķça tedâvül etdirmesi kâbil iken bu meslege koyulmaķ isteyen bir ğazeteciniñ kâr aramadığı bu şüretle sâbitdir. Ma'a-mâ-fih ittiħâz eylediğim biçimdeki mündericâti kabûle mażhar olur da maşrafdan fazla olarak kâr da zühür ederse tabî'î zoķaķlara atacaķ degilim."²¹

Gazetenin 20. sayıdan itibaren 4 yaprak (8 sayfa) ve 2 resimli olarak yine haftada bir yayımlanacağı; gazeteye Bosna eşrafından Osman Mazhar Paşa ve Âsım Bey ile erbab-ı maariften Kosti Efendi'nin ortak olacakları belirtilmiştir.²² Ancak gazetenin 21. sayısında Kosti Efendi'nin vazgeçmesinden dolayı bu ortaklığın gerçekleşmediği ve gazetenin sayfa sayısında da herhangi bir tasarrufta bulunulmayacağı ilan edilmiştir.²³ Söz

²⁰ Mehmed Cemil, "Anatolunun Nüfussuz Kalması Esbâbi-Vesâ'ire", *Şukka* (20 Şafer 1328), 1.

²¹ Mehmed Cemil, "Bosnada Türkçe Lisâni", *Şukka* (2 Cemâziyel'ülâ 1328), 1.

²² Mehmed Cemil, "Bosnada Türkçe Lisâni", 4.

²³ Mehmed Cemil, "İlân", *Şukka* (8 Cemâziyel'ülâ 1328), 4.

konusu ortaklığın neden gerçekleşmediğine yönelik bir bilgi tespit edilememiştir.

Şukka Gazetesi, mal olduğu satış bedelinden daha aşağı bir ücretle satılmaktadır. Dersa'âdet'teki satıştan da bir fayda sağlanamamış aksine zarar edilmiştir. Dışarıya satılan 180 gazeteden ancak 30'u geri gönderilmiştir. Bunların ise 7'sinin abone bedeli ödenmiştir. Geri kalanının ise ne abone bedeli ödenmiş ne de ücreti iade edilmiştir. Gazeteyi iade edenlerin ya da gazete ücretini ödemeyenlerin büyük bir kısmı hâli vakti yerinde kimselerdir. Buna rağmen Mehmed Cemil bu kişilere haset etmemekte; yalnızca serzenişte bulunmaktadır. Tüm bunların toplumda gazeteye para verme adeti bulunmadığından ileri geldiği düşünülmektedir.²⁴ Mehmed Cemil'in bu değerlendirmelerinden sonra *Şukka Gazetesi*'nin herhangi bir sayısına ulaşılammıştır. Gazetenin yayın hayatını noktaladığına dair herhangi bir ifade yer almamakla birlikte maddi sıkıntılardan dolayı gazetenin son sayısının 22. sayı olduğu ihtimal dâhilindedir.

Sayı		Tarih
		Hicrî/Rûmî
1	17 Zilhicce 1327	17 Kânûnuevvel 1325
2	24 Zilhicce 1327	24 Kânûnuevvel 1325
3	1 Muharrem 1327	31 Kânûnuevvel 1325
4	8 Muharrem 1327	7 Kânûnuşânî 1325
5	15 Muharrem 1328	14 Kânûnuşânî 1325
6	22 Muharrem 1328	21 Kânûnuşânî 1325
7	27 Muharrem 1328	27 Kânûnuşânî 1325
8	6 Şafer 1328	4 Şubâţ 1325
9	Bu sayıya ulaşılammıştır.	
10	20 Şafer 1328	18 Şubâţ 1325
11	28 Şafer 1328	25 Şubâţ 1325
12	3 Rebîulevvel 1328	4 Mârt 1326
13	12 Rebîulevvel 1328	11 Mârt 1326
14	19 Rebîulevvel 1328	18 Mârt 1326

²⁴ Mehmed Cemil, "Gazetem", *Şukka* (15 Cemâziyel'ülâ 1328), 2.

15	26 Rebī'ulevvel 1328	25 Mārt 1326
16	3 Rebī'ulāhīr 1328	1 Nīsān 1326
17	9 Rebī'ulāhīr 1328	6 Nīsān 1326
18	16 Rebī'ulāhīr 1328	13 Nīsān 1326
19	23 Rebī'ulāhīr 1328	20 Nīsān 1326
20	2 Cemāzīyel'ülā 1328	27 Nīsān 1326
21	8 Cemāzīyel'ülā 1328	4 Māyıs 1326
22	15 Cemāzīyel'ülā 1328	11 Māyıs 1326

Tablo 1: Şukka Gazetesi'nin Yayınılandığı Tarihler.

Receb Vahyî'ye göre Şukka Gazetesi, içerdiği hakikatler nedeniyle dikkate değerdir. Gazete, insanlarda hoş bir izlenim bırakmakta ve her ne kadar içerisinde latifeler yer alsa gazetenin ciddi bir yönü bulunmaktadır. İnsanlık için faydalı bilgiler ihtiva etmesi ve iyi vesilelere ulaştıran bir ay gibi olması gazeteler içerisinde kıymeti haiz bir tarafının bulunmasına delil olarak değerlendirilebilir. Sonuç itibarıyla Şukka hoş bir eser olup daima var olmalıdır:

"Şukkañız, derc-i hakāyıkdır deķā ik ihtivā
Şukkañız burc-ı meālīdir, me āli hoş nevā
Şukkañız mahz-ı letā ifdir, fakat ciddī-şi ār
Şukkañız feyz-i me ārifdir, avārif intişār
Şukkañız şāh-ı resā ildir, der-ħişān erbāb
Şukkañız māh-ı vesā ildir, firūzān edeb
Hāşılı hoş bir eserdir dā'im olsun pāydār
Başka sözler fazladır bākīdir ancak Girdgār"²⁵

1.1. Gazetenin Şekil Özellikleri

1.1.1. Sahibi ve Müdürü

Şukka'nın sahibi, muharrir ve müdürü Mehmed Cemil'dir. Mehmed Cemil, Malatyalı Ömer Avni Efendi'nin oğlu olup 1865 yılında Saraybosna'da dünyaya gelmiştir. Eğitimi sırasında Seferiye dersinden düşük not alması, onu şiire yönlendirmiştir. Babasının teşvikinin de bu durum üzerinde etkili olduğu söylenebilir. Şeyh Vasfi ve Hüseyin Suad'ın

²⁵ Receb Vahyî, "Mektüb", Şukka (26 Rebī'ulevvel 1328), 4.

kendisini ziyaretinden sonra felsefeye olan ilgi ve merakı artan Mehmed Cemil, şiire mesafeli durmuş ve daha çok vecize yazmaya yoğunlaşmıştır.²⁶

Mehmed Cemil'in eşi Ayşe Hanım'dır. Bu evlilikten Sabahiye ve Banuş olmak üzere iki çocuğu dünyaya gelmiştir.²⁷ Askeri mekteplerde ve Darulhilafe'de hoca olarak görev almış, orman müfettişliğinden emekliye ayrılmıştır.²⁸ Ayrıca Saint Joseph ve Saint Benoit'te Fransızca öğretmeni olarak görev yapmıştır. Mehmed Cemil Pekyahşi, 6 Aralık 1950 Çarşamba günü Rami'de bulunan evinde vefat etmiştir.²⁹ 7 Aralık 1950 Perşembe günü Eyüp'te kılınan cenaze namazının akabinde Edirnekapı Mezarlığı'na defnedilmiştir.³⁰

Mehmed Cemil'in *Şukka Gazetesi*'nden başka *Zerre*, *Şekvâ-yı Rûh*, *Nazm u Nesr* ve *Lö Panse Don Turk*³¹ adlı eserleri bulunmaktadır.³² Özbek ve Mortepe'nin tespitlerine göre kütüphane kataloglarında Mehmed

²⁶ Hakkı Tarık Us, *Ellî Yıl*, ed. Ömer Faruk Doğan (İstanbul: Basın İlan Kurumu Yayınları, 2019), 54-55.

²⁷ *Cumhuriyet*, "Ölüm" (07 Aralık 1950), 4; *Vakit*, "Mehmed Cemil Pekyahşi" (07 Aralık 1950), 2.

²⁸ Mehmed Cemil Eskişehir Maden Müdürü iken kanuna istinaden madun vekalet maaşı almıştır. Fakat Orman Maâdin Nazırlığı bunun mümkün olamayacağına binaen işten el çektirmiştir. Nazırlıktan kendisine gelen telgraflarda memur olarak hitap edildiği ve nazırlığın geç cevabından dolayı işten el çektirilmediğini düşünerek maaş almaya devam etmiştir. Kendisine haksızlık yapıldığını düşünen Mehmed Cemil, gazetede her fırsatta bu durumu vurgulamıştır. Mehmed Cemil'in gazetesinde memurlara, kamudaki düzensizliğe ve sıkıntılara yer vermesinin temelinde yaşamış olduğu bu durumun büyük bir etkisinin bulunduğu düşünülmektedir. Mehmed Cemil, "Orman Maâdin Nazırına Açık Mektüb", *Şukka* (27 Muharrem 1328), 3.

²⁹ *Vakit*, "Mehmed Cemil Pekyahşi", 2.

³⁰ *Cumhuriyet*, "Ölüm", 4.

³¹ Vecizelerle ilgili ilk çalışma Adem Özbek tarafından "Mehmed Cemil'in Vecizeleri" adıyla sunulan bildiridir. Daha sonra Özbek ve Mortepe tarafından ilk dört kitapta yer alan vecizeler *Vecizeler (Birinci Kitap, İkinci Kitap, Üçüncü Kitap, Dördüncü Kitap)*; beşinci kitapta yer alanlar ise "*Mehmet Cemil Pekyahşi'nin Vecize Dünyası ve Beşinci Kitap*" adıyla yayımlanmıştır. Özbek, "Mehmet Cemil'in Vecizeleri"; Özbek - Mortepe, *Vecizeler (Birinci Kitap, İkinci Kitap, Üçüncü Kitap, Dördüncü Kitap)*; Özbek, *Mehmet Cemil Pekyahşi'nin Vecize Dünyası ve Beşinci Kitap*.

³² Us, *Ellî Yıl*, 55.

Cemil adıyla kayıtlı fakat ona ait olmayan birçok eser yer almaktadır. Bu eserlerin hangi müelliflere ait olduğu ilgili çalışmada değerlendirilmiştir.³³

1.1.2. Teknik Özellikleri, Sayfa Sayısı, Basım Yeri, İdarehanesi ve Fiyatı

Şukka, 34x24 cm. ebadında olup her sayıda 4 sayfa yer almaktadır. Gazetenin tespit edilen en son sayısı 22. sayıdır. İlk sayıda gazetenin basım yeri ve idarehanesi Dersa'âdet'de Cağaloğlu'nda Şeref Sokağı'nda yer alan Rüşen Matbaası'dır. 17. sayıdan itibaren gazetenin adresi Dersa'âdet'de Vezîr Hanında Bekir Efendi-Karagöz Matbaası şeklinde değişmiştir. Nüshası 10 para olan olan gazetenin abone bedeli taşra için 15 kuruş olarak belirlenmiştir. Gazetenin 6. sayısından itibaren taşra için olan ücret 25 kuruşa çıkarılmıştır. Ayrıca gazete okuyucuların göndermiş olduğu mektupların birtakım tasarruflarla birlikte yayımlanabileceğini başlık klişesinin solunda ilgililere şu şekilde duyurmaktadır: "Avâm tarafından gönderilen evrâk dahi taşhîh veyâ ihtîşâr olunarak ve Frânsızca ve İslâvca gönderilecek mekâtîb tercüme edilerek derc edilir."

1.1.3. Gazetesi'nin Logoları, Serlevhası

Şukka Gazetesi'nin sembolü Osmanlı Dönemi alfabesiyle yazılan "شقہ" ifadesidir. Gazetenin logosunun yayın hayatını noktalandığı tahmin edilen zamana değin aynı kaldığı görülmektedir. Logonun sağ tarafında gazetenin yazar ve müdürü, basım yeri ve idarehanesi ile fiyatına ilişkin bilgiler yer almaktadır. 10. sayıdan itibaren gazetenin nerede satıldığına ilişkin "Her yevmî gazete şatılan dükkânlarda bulunur." bilgisi eklenmiştir. Sol kısımda ise taşrada abone bedelin ne kadar olduğu ve okuyucu tarafından gönderilen mektupların basımıyla ilgili bilgilendirme bulunmaktadır.

³³ Özbek - Mortepe, *Vecizeler (Birinci Kitap, İkinci Kitap, Üçüncü Kitap, Dördüncü Kitap)*, 7-8.



Resim 1: Şukka, 17 Zilhicce 1327 (1. sayı).

Kaynak: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı.



Resim 2: Şukka, 20 Şafer 1328 (10. sayı).

Kaynak: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı.

1.2. Gazetenin Muhteva Özellikleri

Şukka Gazetesi'nin mottosu "Siyāsī fennī edebī mevāddan ve her şeyden baḥş eder." şeklinde ifade edilmiştir. Gazetenin konu alanı mottoda da belirtildiği üzere çok geniştir. Meşrutiyet Dönemi'nde yayım faaliyetlerine başlayan gazetede siyasi konulara ağırlık verildiği görülmektedir. Osmanlı coğrafyasındaki durumlarla ilgili ayrı başlıklar hâlinde değerlendirmeler yapılmıştır. Kimi zaman ise dünyada ve Osmanlı'da olup bitenler kısa başlıklar hâlinde okuyucuya aktarılmıştır.

Üzerinde çokça durulan konulardan biri de memuriyette yaşanan sorunlara yönelik değerlendirmelerdir. Toplumsal bozulmanın devletin her organında görüldüğü ve devlet kademesinde rüşvet, liyakatsizlik gibi olumsuz birçok durumun gözlemlendiği belirtilmektedir. Bohemya Kralı ve İmparator Augustus gibi büyüklerden aktarılan sözler, çocuk terbiyesinde dikkat edilecek hususlar, masalların batıl inanç oluşturmadaki rolü, madenler ve ormanların bakımsızlığı, okur mektupları, toprak kayıpları, tercümeleler, önemli dinî günlerin tebriki gibi geniş bir alanda okuyucuya bilgiler sunulmuştur. Çalışmada gazetenin muhteva özellikleri gazetede yayımlanan yazılardan hareketle siyasi problemler, meşrutiyet ve istibdat, dil ile ilgili görüşler, Osmanlı ve diğer devletlerden özet haberler, memuriyet ve ilgili hususlar, İstanbul ve ilgili problemler, ticaret, inanç ve ilgili hususlar ve şiirler olmak üzere sekiz kısımda ele alınmıştır.

1.2.1. Siyasi Problemler

Şukka Gazetesi yayımlandığı tarihten itibaren Yemen, Balkanlar ve Girit gibi Osmanlı coğrafyasında meydana gelen olaylara çok fazla yer vermiştir. Söz konusu yerlerdeki sorunlara gazetenin birçok sayısında değinilmiş ve Mehmed Cemil bu hususta görüşlerini açıkça dile getirmiştir.

Osmanlı'da yaşayan yabancıların her gün yeni sorunlar çıkardığı ve devletin varlığına yönelik zararlı faaliyetler içerisinde buldukları belirtilmektedir. Bunları yaparken yayınların gücünden yararlanmaktadırlar. Bu hususta yalan haber ve yayın yapanlarla ilgili hiçbir icraatta bulunulmaması ise şaşkınlıkla karşılanmaktadır. Ayrıca bu faaliyette bulunanların hemen protestoya başvurdukları ifade edilmektedir. Yabancılar da adalet duygusunun, yalnızca kendi düşünce ve inancında olanlara yönelik olduğu dile getirilmektedir.

Yemen'de İdrîsîler, toplumsal gelişmelere direnmiş, gelişmeleri engellemeye çalışmış ve isyan girişiminde bulunmuşlardır. İdrîs Molla, mehdilik iddiasıyla Osmanlı Devleti'ni meşgul etmektedir. Bunların vermiş olduğu zararın diğer düşman devletler tarafından bile verilmediği ifade edilmektedir. Vatanını seven Osmanlılar ise İdrîsîlerin haydutluklarına karşı bir tutum sergilemektedir.

Girit meselesi ise gazetede dönemin siyasi problemleri içerisinde üzerinde en fazla durulan konulardandır. Girit'te adaletle hükmedilmemektedir. Müslüman Giritliler de zulümden dolayı adayı terk etmek durumunda kalmıştır. Mehmed Cemil, Girit meselesinin çözümü için ülkenin maddi olarak kalkınması gerektiğini savunmaktadır. Bazı mebusların Girit meselesine yaklaşımı, Yunan'ın emellerine hizmet etmektedir. Girit'te gayrimüslimlerin idareden memnun olmadığına yönelik propagandalar yapılarak Girit'in Yunan'a verilmesi için çalışmalar yapılmaktadır. Tüm bu durumlar, Girit'in açıkça Osmanlı'dan alınarak Yunan'a bırakılmak istendiğinin göstergesi olarak değerlendirilmektedir. Girit meselesine yönetimin tepkisiz kaldığı, Girit'in elden yavaş yavaş çıktığı; ancak buna yönelik hiçbir adımın atılmadığı noktasında yönetim eleştirilmektedir. Bu çerçevede diğer devletlerden herhangi bir şey beklenmemesi ve meselenin yalnızca kabinenin değil tüm milletin problemi olarak görülerek mücadele edilmesi, her bir ferдин canı ve malı pahasına bu meseleye önem vermesi gerektiği vurgulanmaktadır.

Şukka Gazetesi'nin yayımlandığı dönemde Balkanlarda birçok problemle mücadele edilmektedir. Balkanlar, hayalperest siyasilerin elinde parçalanmaktadır. Bulgaristan Doğu Rumeli'yi, Avusturya Bosna Hersek'i ele geçirmiştir. Büyük devletler, kendi çıkarları için bütün ilkeleri ayaklar altına almaktadır. Makedonya emniyetsiz ve güvensiz gösterilmeye çalışılarak problemlerin körüklenmesi hedeflenmektedir. Makedonya'daki duruma binaen devlet otoritesinin çetelere yönelik çıkarmış olduğu kanun, çetelere sahip çıkıp onları koruyanların da sorumu tutulması nedeniyle, protesto edilmiştir. Halbuki Çeteler Kanunu ile Makedonya'da asayiş yeniden sağlanmıştır.

Bosnalıların hicret edip etmemesi konusu da gazetede tartışılmıştır. Mehmed Cemil, Bosnalıların göç etmeyerek oradaki Müslüman nüfusun azaltılmaması ve İslam'a hizmet etmeyi düşünenlerin oradan ayrılmaması gerektiğini düşünmektedir. Ayrıca o, istibdat döneminde hicret edenlere şaşırılmaktadır; çünkü ona göre Osmanlı ülkesi Bosna'dan daha rahatsız edici bir yerdir.

1.2.2. Meşrutiyet ve İstibdat

Mehmed Cemil'e göre hükûmetin yönetim şekli kesinlikle meşrutiyet olmalıdır. Meşrutiyet istemeyenlerin milleti farklı bir mecraya

sürüklediği ve bunlara karşı, bu yönetim şeklinin savunulması gerektiği dile getirilmiştir. Meşrutiyet ile birlikte toplumsal hayatta birtakım değişimler ve gelişmeler yaşanmış; bu değişiklikler ve gelişmeler toplumsal hayatta belirgin etkiler yaratmıştır. Gazetede öne çıkan önemli konular arasında, meşrutiyet ile birlikte şikâyetlerin dikkate alınmaya başlanması ve memuriyette ehliyet ve liyakat şartlarının aranması bulunmaktadır. Meşrutiyetle her ferdin hürriyetinden emin bir şekilde toplumsal hayatta var olduğu görülmektedir.

Bütün sıkıntıların kaynağı ise istibdattır. Toplumda hâlâ istibdat yanlılarının bulunması ise şaşırtıcı bir durumdur. Çünkü istibdat, milletin kanını emen, intihar ile meşgul olan bir delidir. Bu dönemde insanlar, ne zaman bir polis kendisini zapt edeceğini düşünüp durur. İstibdadın geleceğine ise jurnaller hizmet etmektedir. Jurnalcılık şayet ispat edilecek bir şey ise hemen gereği yapılmalıdır. Aksi hâlde iftira edenler cezalandırılmalı, jurnalciler devlet kademesinden temizlenmelidir.

Mehmed Cemil'e göre Abdülhamid'in irtica politikası gütmesi, toplumsal problemlere neden olmaktadır. Gazetelerde Abdülhamid'e yönelik haberler kaleme almaktansa nasihatte bulunmak daha faziletlidir. Ancak toplumun Abdülhamid'e dair havadislere neden bu kadar ehemmiyet verip merak ettiği bir türlü anlaşılammıştır. Onu gündeme taşımak, ona değer vermekle eşdeğerdir ve bu durum ona teselli verecek muamelede bulunmayı beraberinde getirmektedir. Ona göre Abdülhamid reddedilmiş, makbul olmayan bir yöneticidir.

1.2.3. Dil ile İlgili Görüşler

Mehmed Cemil'in çok fazla ehemmiyet verdiği konulardan biri de dilde sadeleşmenin yapılması gerektiğidir. Dilde gösterişli ve ağdalı kelime kullanımından dolayı önemli eserler bulunmamakta, diğer dillerden eserler tercüme edilmektedir. Edebiyatın zenginleşmemesinin nedeni de ibarelerin zor oluşudur. Ona göre kitapların pahalı, okuyanın az olmasının, milletin ilerleyememesinin, eğitim kurumlarının geri kalmasının, diğer milletlerle anlaşılammamasının, okula gitme oranlarının ve halkın okur yazar oranının düşük olmasının sebebi ibarelerin ağır, sanatlı ve zor olmasıdır. Çünkü külfetli ibarelerin anlaşılması için daha fazla vakit harcanmaktadır. Bu çerçevede mana, sanata kurban

edilmemelidir. Kısaca Osmanlı'da meydana gelen neredeyse bütün olayların kaynağı dildeki zorluktur. Tüm bunların çaresi sade ibare kullanımımıdır. Sade ibareden kastının Çağatayca olmadığını belirten Mehmed Cemil, Farsça terkiplerin imkân dairesinde azaltılması, alışılmış kelime ve kelime gruplarının tercih edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bir kelimenin Türkçesi varken Arapçası tercih edilmemeli, ağıdalı bir dil kullanımı da makbul olarak görülmemelidir. Çünkü diğer dillerden mürekkep terkipler anlaşılmaya engel bir durum teşkil etmektedir. Oysa sade ibare her devrin lisanıdır. İbarenin kolay olması millete hayırlıdır. Böylelikle eserler, toplumun geneline hitap edecek, bizim eserlerimiz çevrilecek ve diğer milletlerle anlaşmak daha kolay bir hâle gelecektir. Eskiler ise ibarenin sadeleşmesine karşıdır. Mehmed Cemil ibarelerimizle ilgili fikirlerini özetle şu şekilde belirtmektedir: "İbâremiz âdetâ bir edebî dikdatörlüktür, istibdâddır, ref' olunmalı."³⁴

1.2.4. Osmanlı ve Diğer Devletlerden Özet Haberler

Mehmed Cemil *Şukka Gazetesi*'nde, Osmanlı coğrafyasını takip ettiği gibi diğer ülkelerde meydana gelen olayları da takip ederek "Haftalık İcmâl" ve "Kışa Havâdisler" kısımlarında okuyucuya aktarmıştır. *Şukka*'da; *Boşnak Gazetesi*, *Jön Türk Gazetesi*, *Neogolos Gazetesi*, *Sabah Gazetesi*, *Times Gazetesi* ve *Veçernepuşta Gazetesi* gibi yayınlara değinmiş ve bu gazetelerden çeşitli haberler aktarmıştır. Bu kısımda yer alan haberlerden bazıları şu şekildedir: Sırpların taşkınlıkları, Girit meselesi, İdrîs Molla isyanı, Karadağ'daki sınır problemleri, Ermeni patrikleri ile yaşanan sorunlar, Bulgaristan'da Yuvanyıç için mitingler düzenlenmesi, Rum mektepleri sorunu, devletin aşırı masraf yapması, Brezilya'nın ihracatındaki artış, Philadelphia'da tramvay memurlarının grevi, Bulgar baş papazının Sofya'da kalması, İstanbul'da sokak köpekleri problemi, memurların bir kısmının boşa vakit harcaması.

1.2.5. Memuriyet ve İlgili Hususlar

Osmanlı'daki gerileme ve çöküşün etkileri, devletin çeşitli organlarında da hissedilir derecede gözlenmektedir. Bu alanlardan biri de devlet kademesindeki memurlara yönelik hususlardır. Mehmed Cemil'in

³⁴ Mehmed Cemil, "Sâde İbâre", *Şukka* (9 Rebî'ulâhîr 1328), 2.

haksız olarak memuriyetten azledilmesinden dolayı gazetede memurlarla ilgili yazılara çok fazla yer verdiği görülmektedir.

Mehmed Cemil'e göre memurların kanuna uygun hareket etmesi elzem olup mâdûn-mâfevk (alt-üst) ilişkisi de kanunlar çerçevesinde belirlenmelidir. Yoksa mâdûnlar, mâfevklerin keyfine esir edilecektir. Mâfevk memurlar üç kısma ayrılmaktadır. Birincisi Allah rızası için çalışan doğru ve liyakat sahibi kimseler, ikincisi rüşvet almayan, vatani için canla başla çalışan; ancak tanıdıklarına karşı da müsamahakâr olanlar, üçüncüsü ise rüşvet almayan, hakka hukuka riayet eden; ancak liyakatsizleri gördüğü hâlde onlara ses çıkarmayanlardır. Mehmed Cemil'in devlet kademesinden uzaklaştırılmasını istediği kısım, üçüncü gruba mensup olanlardır.

Toplumda mâfevkler, mâdûnlara yaşam alanı tanımamaktadır. Mâdûnlar, mâfevklerin zulmü altında ezilmekte, az maaş almakta, onların eza ve cefalarına katlanmaktadır. Güçlü olanların kanunlara uymadığı ve kanunu mâdûnlara baskı yapmak, kendi çıkar ve keyfine göre hareket etmek amacıyla kullandığı görülmektedir. Oysaki toplumlar kanunlara ittiba ile güçlenirler. Mâdûn-mâfevk ilişkisi kanunlar çerçevesinde düzenlenmedikçe ilerlemenin olamayacağı aşikardır. Mâfevklerin kanuna aykırı hareketi, kimi memurların sigara, misafir gibi çeşitli bahanelerle işlerini ertelemelerine kimi memurların da zamanlarını başkalarına yaranmaya ayırmasına sebep olmaktadır. Tüm bu hususlara çözüm ise liyakatli, işini hakkaniyet esaslarına göre yerine getiren tecrübeli mâfevklerin yönetimde söz sahibi olmasıdır.

Toplumda memur olma arzusu, rüşvet alma ve akraba hamiliğine dayanmaktadır. Memurların vakıf malını çalması, şart gibi addedilmektedir. Bir kısım memurlar, çokça hırsızlık yapmasına rağmen bu durum görülmemekte, fark edilmemekte ve ilgili kişiler toplumsal hayatta hürmet ile anılmaktadır. Mal varlığı çok fazla artmış olan memurlar, bu varlıkların kaynağını açıklayacak durumda da değildirler. Tüm bu hususlardan dolayı ilginçtir ki hazineye zarar ettirmeyen, parayı koruyan memurlar, iyi olarak addedilmektedir.

Memurların birtakım işleri rica ile hallederken bazı işleri karşısındakinin yalvarıp yakarması neticesinde yaptığını belirten

Mehmed Cemil bu gibilere şunu söylemektedir: "Haqsız olduğu hâlde yalvaranlar lisân-ı hâl ile demek istiyorlar ki: Ben saña fülân iş için yalvarıyorum. Bu kadar istirhâmı uşaklar efendilerine işçiler hanımlarına aşlâ yapmazlar. Şu hâlde merhamet ediniz de işimiñ çâresine bakınız."³⁵

Memurların çalışma disiplinine sahip olmaması, çalışmaması eleştirilmektedir. Memurlar, verilen işleri zamanında yapmamakta ve görevlerini ihmal etmektedir. Kimi zaman memurlar, amirlerin emriyle evrak bekletmek zorunda kalmakta kimi zaman ise kanunda açıklık olmadığı gerekçesiyle işleri ertelemektedir. Bu durum ise devlet kademesinde işlerin yavaş ilerlemesine sebep olmaktadır.

Mehmed Cemil, memuriyette yapılan kusurların görmezden gelinmeyerek üzeri örtülmeyerek çözüm bulunması gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca memurların sert davranmaması, güler yüzlü olması ve diğer insanlara nezaketle muamele etmesi gerekmektedir. Memurlar, kanunlar çerçevesinde idare edilirse ancak o zaman hür sayılacaklardır.

1.2.6. İstanbul ve İlgili Problemler

Mehmed Cemil İstanbul'daki nüfus artışı, kaldırımsız sokaklar, köpekli yollar, denetimsiz belediyeçilik, belediyelerin gereksiz harcamaları gibi çeşitli problemlere ilişkin toplumsal rahatsızlıklarını gündeme getirmekten geri durmamıştır. İstanbul'a insanların yoğun bir şekilde göç ettiği ve bunun birtakım problemlere neden olduğu dile getirilmiştir. Ona göre bu göçe ortam hazırlayan ise yönetimdir. Çünkü köyler; okul, konferans salonu ve eğlence mekânı gibi imkanlardan yoksundur. İnsanların İstanbul'u övmeleri, kolay para kazanıldığı yönündeki telkinleri söz konusu göçü arttıran unsurlardandır. Rüşvetin çok olması ve rüşvet almak için insana ihtiyaç duyulması da İstanbul'a göç üzerinde etkilidir. Büyük umutlarla İstanbul'a gelenlerin çoğu aşçılık, uşaklık ve kolculuk yapmaktadır. Anadolu halkının köyden İstanbul'a göç etmesiyle birçok arazi boş kalmıştır.

İstanbul'daki problemlerden biri de belediyeçilik faaliyetlerinde yaşanan aksaklıklardır. Bu bağlamda Rami'de yolların durumunun çok

³⁵ Mehmed Cemil, "Yine Memûrlar Bahşı", *Şukka* (22 Muharrem 1328), 3.

kötü olduğu dile getirilmiştir. Mehmed Cemil, uygun olmayan dualara Allah'ın gazap edeceğinin bilinmemesi durumunda neredeyse köy olarak yol duasına çıkılacağını belirtmektedir. Köylü yol olmadığı için tarlaları zamanında ekmekte zorlanmaktadır. Ramililer çok fazla araç kullandığı için yola daha çok ihtiyaçları vardır. Bâbîâli ile Rami kıyaslanmaktadır. Ramililer, daha az vergi verdiği için mi acaba yollar bakımsızdır? Rami'de neredeyse hiçbir belediyecilik faaliyeti de düzgün bir şekilde yerine getirilmemektedir. Fener, çöpçü ve lağım bulunmamaktadır. Müellif en azından Eyüp'e inmek için düzgün bir yol yapılmasını talep etmektedir. Çünkü bu yolda kışlanın hayvanları ve arabaları harap olmaktadır. Mehmed Cemil, tüm bu durumların esas sebebini köylünün tepkisini ortaya koymaktan aciz olmasına bağlamaktadır. Kendisinin bunları duyurmasının bir faydası olacağına yönelik inancının olmadığını; ancak çevresinden bu hususların dile getirilmesi için insanların telkinde bulunmasına binaen bunları yazdığını belirtmektedir. Rami'de yolların ve çevre düzenlemesinin ancak devlet büyüğünün burayı ziyareti ile mümkün olacağını ifade etmektedir.

Gazetede İstanbul ile ilgili değinilen diğer bir eleştiri, İslam Bey'de sel felaketi meydana gelmesinin akabinde yapılan köprüdür. İnşa edilen köprü, kullanım ve estetik itibarıyla beğenilmemiştir. Mehmed Cemil köprünün o kadar kötü olduğunu belirtmekte ve köprüyü kimlerin yaptığını sorgulamaktadır:

Öyle münâsebetsiz ve üzerinden piyâde ve 'arabanın geçmesine ğayr-ı müsâ'id köprü yeryüzünde henüz yapılmamıştır. Şu hâlde emşâlsiz köprü denirse hiç mübâlağa değildir. 'Acebâ bu emşâlsiz köprünün resmini yapan yaptığı resmi bilâ-tedkîk kabul eden zevât kimlerdir.³⁶

1.2.7. Ticaret

Mehmed Cemil'in eleştirdiği hususlardan biri de ticaret ve ticaret ilişkisidir. Ticarete doğruluk en temel ilke olmalıdır. Esnafın ekmeği eksik tartması, kasabın farklı türdeki etleri birbirine karıştırması gibi insanları aldatmaya yönelik durumlar engellenmelidir. Ticarete doğruluk ve

³⁶ Mehmed Cemil, "İslâm Begde Köprü", *Şukka* (26 Rebîulevvel 1328), 2.

adalet tesis olunmadığı için para sahibi esnaf diğerlerine destek olmamaktadır. Çünkü verilen borç para geri alınamamaktadır. Mahkemelere başvuranlar ise adalet mekanizmasının sağlıklı işlememesinden dolayı mağdurdur. Bu durum ise ticaretin yavaşlamasına sebep olmaktadır.

Dışarıdan gelecek müdahalelere direnç göstermek için devletin zenginleşmesi elzemdir. Bu hususta yerli tüccarlar ihya edilmelidir. Halk, kendi ürettiği ürünlere rağbet ederek devlet ise birtakım önlemler alarak yerli tüccarları desteklemelidir. Ancak ne yazık ki neredeyse çoğu ürün yabancılardan alınmaktadır.

1.2.8. İnanç ve İlgili Hususlar

Mehmed Cemil'e göre mekteplerde siyaset konuşulması ve insanların dinlerini zayıflatacak söylemlerin ifade edilmesi yasaklanmalıdır. İnanmayanlar, herhangi bir kişinin inancına ilişkin hürmetsizlik göstermemeli ve edepsizlik yapmamalıdır. Ayrıca dinin gelişmelere engel olduğunu savunmak; ancak cehaletten ileri gelmektedir. Milletin gelişmesi, ilerlemesi için dindar olanların ahlaklı davranması elzemdir.

Mehmed Cemil, dinin vazettiği hususları yerine getiren kişilerle ilgili şu hususa dikkat çekmektedir: "Bizde bıyığı kırpılmış beş vakit namâzını vakitli vakitsiz kılmakda bulunmuş kimselere yalnız bu fazîletlerinden tolayı merd-i kâmil gözüyle bakmak 'âdeti mevcûd bulunduğça bu millet ileri yürümez."³⁷

Mehmed Cemil'in değindiği konulardan biri de tekkelerdir. O, inancının gereklerini seven ve bununla iftihar eden biridir. Bu hususta yanlış anlaşılmanın önüne geçmek istemektedir. Ancak tekkelerde zikir karşılığında para alınmasına ve gelirlerin tekkelere bağışlanmasını doğru bulmamaktadır. İslam dininin büyüklerinin herhangi bir ücret talep etmemesine rağmen birtakım zevatın çeşitli işler karşılığında bir bedel alması meşru değildir. Ayrıca tekkelerde fakirliğe karşı insanlara tevekkül nasihat edilmektedir. Oysa tekkede bulunan birtakım zevat, gelir durumu itibarıyla orta hâlli insanlardan daha geniş imkânlarla sahiptir. Savaş

³⁷ Mehmed Cemil, "Abdü'l-hamîd", *Şukka* (20 Şafer 1328), 3.

durumu söz konusu olduğu için tekkeler en azından bu durumda gelirlerini donanmayı kuvvetlendirmek için infak etseler daha doğru olacaktır. Bununla ilgili başka kaynak aranmasına da ihtiyaç olmayacaktır. Çünkü dinin bekası, düşmanın mağlup edilmesine bağlıdır. Ancak tekkelerin vakıfları bulunduğu için bu duruma çeşitli itirazlar gelmektedir. Bu itirazın da tekkelerin gelirlerine dokunulmasına binaen olduğu açıktır.

Mehmed Cemil'in eleştirdiği bir diğer grup ise üfürükçülerdir. Bu grup kendilerine itiraz edenlere, Allah kelamının şifalı ve etkili değil mi diye itiraz etmektedir. Mehmed Cemil bu yetkinin kim tarafından bu zümreye verildiğini sorgulamaktadır. Ayrıca ne kadar çok ücret verilirse bu kişiler, duayı ona göre daha iştiyakla yapmaktadır. Ancak bu üfürükçülerin kendileri hasta olduklarında ilaç alması ise şaşılacak bir durumdur. Bu grubun büyük bir kısmı cahildir. Ücretler, hediye olarak alınmaktadır. Tüm bu hususların dinimizin akla, mantığa ayrı bir din gibi addedilmesine imkân vermemesi konusunda da insanlara uyarıda bulunmaktadır.

1.2.9. Şiirler

1.2.9.1 Mehmed Cemil'e Ait Şiirler

Şukka Gazetesi'nde şiirler önemli bir yer tutmaktadır. Gazetede Mehmed Cemil'e ait 50 şiir yer almaktadır. Mehmed Cemil'in şiirlerinde değindiği temel konu döneminde şahit olduğu toplumsal problemlerdir. Bu problemlerin odak noktasını memuriyet âleminde karşılaştığı sorunlar, belediyeçilik faaliyetlerinde yaşanan aksaklıklar, rüşvet ve liyakatsizlik oluşturmaktadır. Buna ek olarak dilde sade ibare kullanımı, doğal afetler, inancı çıkarları için kullananlara yönelik tenkitler, İstanbul'daki köpek problemi, kanaat etmemek, kanunlar ve yerli malının desteklenmemesi gibi meseleler de şiirlerde yer verilen konulardandır.

Gazetenin 2, 3, 20 ve 21. sayılarında şiir bulunmamaktadır. Şiirler, gazetenin 1. sayısında 3. sayfada yayımlanırken daha sonraki sayılarda 4. sayfada yer almaktadır. Gazetede yer alan şiirlerin sayıları ve şiir başlıkları aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Sayı	Şiirin Başlığı
------	----------------

- 1 İstikâmet Manzûmesi
 - 2 Şiir bulunmamaktadır.
 - 3 Şiir bulunmamaktadır.
 - 4 Vazîfesiyle Mütenâsip Liyâkati Olmayan Ba'zı Keşîrül-Ma'âş
Hakkında
Kâdir ve Hâricî Hakkında
Rütbeler Hakkında
Hâlic Vâpûrlarının İntizâmsızlığı Hakkında
Belediye Hakkında
İş Görmeyen Ba'zı Tenbel Erkân-ı Devâirde ve Alafrânğa Sâat
Hakkında
Çıkmayan İşler Hakkında
 - 5 Ba'zı Tekâüdler Hakkında
Yokuş Yukarı Gidemeyen Trâmväylar Hakkında
Sâkit Meb'ûşlar Hakkında
Yerli Kumâşlar Hakkında
İstânbûlda Köpekler
Çâbuk İş Çıkarılmağ
Çakırcalı
Diğer
Çete Kânûnu Hakkında
Bir Telğrâfîn Tefsîri
 - 6 Kuyruklu Yıldız ve Ma'hûd Yıldız Hakkında
Çırâğân
Enverle Niyâzî ve İsmâ'îl Hakkı ve Emsâline
'Abdü'l-hamîde
Câhil Peder Evlâdına
Bulğâr
Murdâr İşçilere
 - 7 Manzûme
Yolların Temîzligi Hakkında
Câmi'lerin Tenvîri
Gazeteler Hakkında
'İzzet için İdâre-i Mışriyeye
-

	İtā'atsiz Evlāda
	2 Başlıksız Şiir
	Yağmūru Ma'zeret İttihaz Edip Ğayr-ı Menkūh Ma'şūkanıñ
	Şemsiyesi Altında Bulunulamayacağına Dā'ir Girirdliye Naşihat
	2 Başlıksız Şiir
	Falçı
	Girirdliler ile Kōmür Maṭra-bāzları 'Aynı Ṭālī'de
8	Manzūme
	Veçernāpūştā Ğazetesi Gibi Muḥarrirlerle Bizim Sürücülere
9	Gazetenin ilgili sayısına ulaşılammıştır.
10	Manzūme
11	Manzūme
12	Manzūme
13	Ḳıṭ'a
	Manzūme
14	Ḳıṭ'alar
	Müseddes
15	Mektūb
	Müseddes
16	Manzūme
17	Manzūme
18	Ḳıṭ'alar
	Manzūme
19	Manzūme
20	Bu sayıda şiir bulunmamaktadır.
21	Ḳıṭ'alar
22	Bu sayıda şiir bulunmamaktadır.

Tablo 2: Gazetede Yer Alan Şiirlerin Başlıkları.

Mehmed Cemil'in şiirleri genellikle dönemine yönelik eleştiri hüviyeti taşıdığı için dönem sorunlarının yansıtılmasında önem arz eder. Çalışmanın bu kısmında dönemdeki problemleri yansıtacak şiirlerden örnekler verilecektir.

Doğruluk, dürüstlük devletin bekası için önemli olup ümmetin varlığını da sağlamlaştıran, ebedileştiren bir husustur. Milletın onurunu, şerefini yüceltir. Bu hususta ibadet şuuruyla hareket edilirse kişiyi tevhit iklimine yönlendirir:

*"İstikāmet vāridāt-ı devleti tezyīd ider
Kuvvet-i aṣāb cism-i ümmeti teşdīd ider
Dem-güzār-ı laṭif milleti tebīd ider
Hāşılı hayşiyyet-i milleti temcīd ider
Bir ibādetdir devāmile kişi tevḥīd ider"*³⁸

Toplumda görülen en büyük problemlerden biri rüşvettir. Devlet dairelerinde neredeyse rüşvetsiz iş ve işlemler ilerlememektedir. Rüşvet, Allah katında bütün kötülüklerden daha büyük bir fenalıktır. Rüşvetin hiçbir şekilde temizlenmesi mümkün değildir. Bu durum dışarıdan gelen müdahaleleri de çoğaltan bir husustur. Ayrıca alenen İslam dinine ayrı olan bu husus, dinin küçümsenmesi anlamına gelmektedir:

*"Şöylece bir rüşvet almak şanma kim tedbīrdir
Nezd-i Hākda her şenā'atden büyük tezvīrdir
Hīç bir tevīl ile nā-kābil tathīrdir
Düşmen-i Osmāniyānūñ kuvvetin teksīrdir
Arkadaş yapma şu hālet dinini tahkīrdir"*³⁹

Mehmed Cemil, liyakatsizlik ve rüşvetin her devirde var olduğunu belirtmektedir. Kendisi bu problemin çözümü için sorunları dile getirmekte; ancak sözleri göz ardı edilmektedir:

*"Var devā'irde yazık elyevm nā-ehl şahīh
Yazdım ammā oldı maḳrūn nigāh-ı diḳkate
Var mecālisde dirīgā irtikāb itmiş kesān
Yazdım ammā itmedi teşīr sem'-i ibrete"*⁴⁰

Rüşvet alanların hiçbir ikramı kabul edilmemelidir. Çünkü bunlar İslam dinine göre yenmesi, içilmesi helal olmayan murdar hükmündedir:

"Mürtekibden içme hattā kahve çay şerbet daḥi

³⁸ Mehmed Cemil, "İstikāmet Manzūmesi", Şukka (17 Zilhicce 1327), 3.

³⁹ Mehmed Cemil, "İstikāmet Manzūmesi", 3.

⁴⁰ Mehmed Cemil, "Manzūme", Şukka (22 Muḥarrem 1328), 4.

Mürteşiler her ne ikrām eylese murdârdır"⁴¹

Meşru yollardan kazanılan paraya kanaat etmek irfan olarak değerlendirilmemelidir. Çünkü bu inanan insan için zorunluluktur. İnsanları rüşvet alıyor diye itham etmek de ihsan değildir; ancak bir kişinin rüşvet aldığı da halktan gizli kalmaz. Rüşvet almak yalnızca inanlara yönelik değildir. Rüşvet alanların hesap vermesi de kolay olmayacaktır:

*"Rızık-ı meşrû â kanâat etmemek irfân mıdır
Sikke-i rüşvetle iç'âm eylemek ihsân mıdır
Böyle tezvîrât el-aleme pinhân mıdır
Ağz-ı rüşvet i tikâd aşhâbına cesbân mıdır
Millete, Allâha i tâ-yı hesâb âsân mıdır*"⁴²

Devlet dairelerinde memurlar bazı işleri hızlandırırken bazılarını ise yavaşlatmaktadır. Günlerce devlet dairelerinde evrak bekleyen birçok kişi mevcuttur. Bu durumun çözümü ise şu an için mümkün görülmemektedir:

*"Ba zı me mûr çekmesinde cezbe mi vardır nedir
Hangi kâğıd girse orda dâ'imî mihmân olur*"⁴³

*"Göster on günde çıkan iş nerede
Haleb orada ise arşun burada*"⁴⁴

Mehmed Cemil'in üzerinde çok fazla durduğu konulardan biri de yerli malının desteklenmesi ve kullanılmasıdır. Ticarete yerli malına önem verilmelidir. Vatanını seven, vatanına sadık kimseler yerli malını tercih edenlerdir. Bu konuda hassasiyet sahibi olanlar yabancı ürünlere rağbet etmemelidir:

*"Ecnebî mālını giyme vâţana âşîk iseñ
Dâhilî akmışeden giy vâţana şâdık iseñ
Bizdeki mâla neden râğbet ile almazsın*

⁴¹ Mehmed Cemil, "Manzûme", *Şukka* (20 Şafer 1328), 4.

⁴² Mehmed Cemil, "İstikâmet Manzûmesi", 3.

⁴³ Mehmed Cemil, "Manzûme", *Şukka* (3 Rebî'ulâhîr 1328), 4.

⁴⁴ Mehmed Cemil, "Çıkmayan İşler Hakkında", *Şukka* (8 Muharrem 1327), 4.

*Şokma Rūs pābūcuna igi! metānet ayağın*⁴⁵

Belediye, sokak temizliğinde gereken hassasiyeti göstermemekte ve halk bu durumu çokça şikâyet etmektedir. Ancak yöneticiler, bu problemi çözmek için herhangi bir adım da atmamaktadır:

"Zokāklar hīç temīz tūrmaz diye herkes şikāyetde

Bu hāle dā ire bir çāreler bulmakda hayrete

Ben işte yolunı buldum eger diñlerse çāvuşlar

*Mürūra māni 'olmağdan daha eslem tarīk olmaz*⁴⁶

Mehmed Cemil'in kendi hayatında mustarip olduğu, devlet kademesinde de çokça sorun teşkil eden husus, ast-üst ilişkisidir. Rütbe olarak daha aşağıda bulunanlar, hor ve hakir görülmektedir. Oysa doğru söz, hak, adalet kimden sadır olursa olsun dikkate alınmalıdır:

"Hağ kimiñ ağızında olsa bulmalı cāy-ı kabūl

*Sizce ey māfevķler! mādūn hağır u hā'vrdr*⁴⁷

Zalim amirler, rütbece daha aşağıda bulunan memurlara çeşitli sorunlar çıkarıp onları ezmektedir. Üstlerin gazabından, zulmünden Allah'a sığınılmaktadır:

"Hiddet-i māfevķten Hağ eylesūn mahfūz bizi

*Āmir-i zālīm küçük me mūru bir kaplan gibi*⁴⁸

İnsanlar haklı olanlara zulmetmemeli, düşmanlık edenlere de merhametle davranmamalıdır. Bunun aksine hareket eden her ahlak sahibi, bu davranışlarından dolayı gelecekte üzüntü duyacaktır:

"Hağlıya zālīm gārağ-kāra rağīm olma kuzum

*Böyle ahlāğ sālīkāmı şoñradan giryān olur*⁴⁹

Zayıf ve güçsüz kimselerin doğru sözleri insanlar tarafından değer, itibar görmezken güçlü olanların hak ve adaletle örtüşmeyen sözleri toplumda yayılmaktadır:

"Āciziñ hağlı sözü bāzīçe-i devrān olur

⁴⁵ Mehmed Cemil, "Yerli Kumāşlar Hağında", *Şukka* (15 Muharrem 1328), 4.

⁴⁶ Mehmed Cemil, "Yolların Temizliği Hağında", *Şukka* (27 Muharrem 1328), 4.

⁴⁷ Mehmed Cemil, "Manzūme", 20 Şafer 1328, 4.

⁴⁸ Mehmed Cemil, "Manzūme", *Şukka* (9 Rebī'ulāhīr 1328), 4.

⁴⁹ Mehmed Cemil, "Manzūme", *Şukka* (3 Rebī'ulāhīr 1328), 4.

*Ġālibiñ ḥaqsız kelāmı āleme fermān olur*⁵⁰

İnsanlar çok güçlü olsalar bile kanuna, düzene uymalıdır. Kanun karşısında insanın dostu hatta kardeşi bile olsa düzenden, kanundan asla taviz verilmemelidir. İşlerde kayıtsız ve iltimaslı davranmak, vatana zarar vermektir. Kanunların yaptırım gücü, ona tabi olmayanları tıpkı şeytan gibi cehenneme gönderecektir:

*"Kuvvetiñ olsa bile şu āteş-i sūzān gibi
Şiddet-i kânūn seni kor dūzaḥa şeytān gibi"*⁵¹

*"Öz kardeşiñ olsa bile ayrılma niżāmdan
İşlerde tesāmüh vātana farḫ-ı ziyāndır"*⁵²

Mehmed Cemil, dilde sadeleşmeyi savunmaktadır. Ona göre devletin geri kalması gibi gerilemenin temel kaynağı ibarelerin ağdalı olmasıdır. Nesirde sade ibare kullanımı zorunluluktur. Sanatlı tabir ve ibare kullananların, bu tavırları ile neyi amaçladığı sorgulanmaktadır. Çünkü bu ibareler anlaşılmazdır. Ayrıca Türkçede aruz vezninden daha uygun bir vezin kullanılmalıdır:

*"Egerçi ma rifet-i şan at bize ḡāyetle lāzımdır
Fakaḫ nesri ziyāde sāde etmek emr-i elzemdir
O rütbe muştalāḫ tabirlerle iş mi yapıñ sen
İbareñ ey mükellef yazıcı ḡāyetle mübhendir
Hele vezn-i Acemden Türkçeye akreb vezin lāzım
Bizim parmak ḥesābı ādetā bir vezn-i mātemdir"*⁵³

İbarelerde kullanılan ağdalı dil, terkiplerde Arapça ve Farsça kelimelerin çokça kullanılması edebî olarak mükemmellik göstergesi değildir. İbarelerde önemli olanın lafız mı yoksa anlam mı olduğu göz önünde bulundurulmalıdır:

"Bu rütbe külfet ve terkibler kemāl midir

⁵⁰ Mehmed Cemil, "Manzūme", 3 Rebī-ulāḫir 1328, 4.

⁵¹ Mehmed Cemil, "Manzūme", 9 Rebī-ulāḫir 1328, 4.

⁵² Mehmed Cemil, "Manzūme", Şukka (28 Şafer 1328), 4.

⁵³ Mehmed Cemil, "Manzūme", Şukka (3 Rebī-ulevvel 1328), 4.

İbâreden aranan lafız mı meâl midir"⁵⁴

1.2.9.2 Recep Vahyî'ye (öl. 1923) Ait Şiirler

Şukka Gazetesi'nde genellikle Mehmed Cemil'in kendi şiirleri yer almaktadır; ancak gazetenin 14, 18 ve 21. sayılarında Recep Vahyî'nin 11 kıtasına yer verilmiştir. Buna ek olarak 15. sayıda *Şukka Gazetesi*'nin methedildiği mesnevi nazım şekliyle bir şiir kaleme alınmıştır. Şiirlerde kâinatın emrine amade kılındığı insanın ahlaki hususlar konusunda nelere dikkat etmesi gerektiği vurgulanmış ve insana birtakım öğütler verilmiştir:

*"İnsāna musahhar olagelmiş bütün ekvān
Her şey yapar kudreti var aczi nümāyān
Bir sātī bir sātine uymadı uymaz
Taşdan katı gülden de nezāketlidir insān*

*Esāsı pāk olan şey iñ fūrū ātı muṭahhardır
Bedihīdir qarīn-i nūr olan her yer münevverdir
Temiz tut kalbiñi efkār a māliñ temiz çıksın
Ki zāten māye-i pāk-ı nezāhetle muhammerdir*

*(Kazā) tağyir olunmaz hüküm nāfizdir zuhūr eyler
Buña qarşı rızādan başka yokdur çāre-i şāfi
Mukaddirde haṭā olmaz faḳaṭ tedbīr, elzemdir
Bu sözler şi-r-i Vahyīdir kelāmāt ehline kāfi*

*Nisvān ile uğraşma şakın var ise ilmiñ
Şeytānı bile şişeye habs itmede māhir
Allāhda diyorkiydi bunuñ emr-i aẓīmdir
Allāha şığın olmayasın hā'ib u hāsir*"⁵⁵

İnsanın talihi, varlık ile yokluk arasında değişmektedir. İlahî olana şahit olmak için gaflet uykusundan uyanmak lazımdır. İnsan için güzel,

⁵⁴ Mehmed Cemil, "Manzūme", *Şukka* (12 Reb̄ulevvel 1328), 4.

⁵⁵ Receb Vahyî, "Kıt'alar", *Şukka* (19 Reb̄ulevvel 1328), 4.

ahlaklı dost edinmek gerekir. Çünkü kötü arkadaş, insanı farklı mecralara sürüklemektedir. İnsanda Allah'ın lütfu olan kabiliyet olmadıktan sonra sanatın herhangi bir önemi bulunmamaktadır:

"Kim rağbet eder şā ibe-i zıll u hayāle
İkbāl-i cihānıñ şoñu idbār-ı ademdir
Ġafltetden uyan tā göresiñ şāhid-i kudsi
Ġāfilleriñ encām işi, hüsrān u nedemdir

Ahlākı bozuk arkadaşşa yoldaş olanlar
Vardıkları yerlerde bulurlar ġam-ı ġarmān
İnsānı belāyā atar ġā'ib u ġāsir
Bed tıynet olan arkadaşşñ misli de şeytān

Hak vergisidir hiddet-i enzār-ı firāset
Bir nūr-ı tecellī şayılr cevher-i fıtnat
Diġkat eden āsār-ı temāşil-i cihāna:
Māhiyet eşyāyı bilir ayn-ı kerāmet

Fenn ü şan at neylesün olmazsa isti dād eger
Kābiliyet zübde-i eltāf-ı Mevlā bir güher
Kuvve-i ākliyeyi tezyin eden idrākdir
Kuvve-i fikriye insānı tekemmül-yāb eder"⁵⁶

Mana ehli dünyalık herhangi bir şeye tenezzül etmeyendir. Böylece onun ruhu yücelmektedir. Şeytana uyan insanın sonu hüsrandır. Eşler birbiri için yaratılmıştır ve bunun bir hikmeti bulunmaktadır:

"Dünyāya tenezzül mü eder ehl-i meālī
Elbette anıñ rūhı eder arşa teālī
Bir zerre degil şervet ü ikbāl menāşıb
Ukbāda teraġķī ile der-mesned-i ālī
Şeytāna uyan mutlāk olur vāşıl-ı hüsrān
Vesvās ile pür-jeng olur āyine-i vicdān

⁵⁶ Receb Vahyī, "Kıt'alar", Şukka (16 Reb'ulāhİR 1328), 4.

*Şeytân sözünü dinleyeniñ kârı ziyândır
İğfâline düçâr olanıñ hâli perîşândır
Zevceler anlarda her ân müşteki ezvâcdan
Âlem kevn ü fesâdıñ hep mukâbilidir işi
Hâşılı mes üddur her ehl-i iğşân ü ile
Lâzım ü melzûmdur hikmetledir erkek dişi"⁵⁷*

Sonuç

Şukka Gazetesi, Osmanlı basın tarihinde Mehmed Cemil'in yazarlığını ve müdürlüğünü üstlendiği, dönemin sosyal ve kültürel sorunlarını eleştiren ve yansıtan bir yayın olarak öne çıkmaktadır. Gazete, II. Meşrutiyet Dönemi'ndeki sosyal ve kültürel değişimleri aktarma konusunda önemli bir rol oynamıştır.

Şukka Gazetesi, 17 Zilhicce 1327-15 Cemâziyelûlâ 1328 tarihleri arasında haftalık olarak yayımlanan ve 22 sayısı tespit edilen bir Osmanlı gazetesidir. Gazetenin yayın hayatını hangi tarihte sonlandırdığına ilişkin kesin bir bilgi tespit edilememiştir. Ancak 22. sayısında maddi zorluklardan ve kazanç sağlanamamasından şikâyet edilmesi, bu sayının gazetenin son sayısı olabileceğini düşündürmektedir. Gazete dört sayfadan oluşmaktadır. Gazetenin 20. sayısında Âsım Bey, Kosti Efendi ve Osman Mazhar Paşa ile ortaklık kurulacağı, gazetenin 8 sayfa ve resimli olarak yayınlanacağı okuyucu ile paylaşılmış; ancak bu ortaklık gerçekleşmemiştir. Ortaklığın bozulmasının nedeni olarak Kosti Efendi'nin ortaklıktan vazgeçmesi gösterilmiştir. Gazetenin ilk on altı sayısı Rûşen Matbaası'nda salı günleri, geri kalan kısmı ise Bekir Efendi-Karagöz Matbaası'nda perşembe günleri yayınlanmıştır. Gazetenin amacı ise devrinin önemli problemlerini ortaya koyup eleştirmek ve toplumla paylaşmaktır. Gazetenin yazarları Mehmed Cemil, Receb Vahyî ve Tarakçızâde Abdülfettah'tır. Gazetenin mottosu ve başlık klişesi değişmemiştir. Gazetede okur mektupları yayınlanmış ve gazetenin günlük süreli yayın satışı yapılan her dükkânda satılmıştır.

Gazetenin dönemine yönelik analizleri ve döneme yönelttiği keskin eleştirileri bulunmaktadır. *Şukka Gazetesi*, II. Meşrutiyet'in ilanının vermiş

⁵⁷ Receb Vahyî, "Kıt'alar", *Şukka* (8 Cemâziyel'ülâ 1328), 4.

olduğu özgürlükle siyasi, fennî, edebî konular başta olmak üzere sayfalarında hemen hemen her konuya değinen süreli bir yayındır. Ancak gazetenin daha çok dönemin siyasi ve toplumsal problemlerine değindiği açıkça görülmektedir. Girit meselesi, Balkanlardaki siyasi belirsizlikler, Molla İdrîs'in mehdilik iddiası ve Bosnalıların hicreti çokça üzerinde durulan, tartışılan konulardandır. Mehmed Cemil, II. Abdülhamit Dönemi'ni o dönemdeki çoğu yazar gibi çok sert bir şekilde eleştirmiş, yönetim şeklinin meşrutiyet olması gerektiğini ve istibdatın bütün kötülüklerin kaynağı olduğunu belirtmiştir. İstibdat, milletin kanını emen bir deliye benzetilmiş ve jurnalcılık bu durumu destekleyen bir faktör olarak görülmüştür. Mehmed Cemil, sade dil kullanımının önemini vurgulamış ve sade dilin kullanılmamasının ilerlemeye engel teşkil ettiğini ifade etmiştir. Memuriyetten azledilmesinden dolayı alt-üst ilişkileri ve memuriyetteki sorunlara daha fazla yer vermiştir. Devlet kademesinde memurların baskıya maruz kaldığı, rüşvet ve liyakatsizliğin yaygınlığı vurgulanmıştır. İstanbul Rami'de yaşayan Mehmed Cemil, belediyececilik faaliyetlerinden de memnun değildir. Çünkü Rami'de yollar bakımsız, çöpler alınmamakta ve etrafta insanları rahatsız eden başıboş birçok köpek bulunmaktadır. Ticarete yerli malının desteklenmesi ve ithalatın azaltılması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre dinî hassasiyeti olanların ahlaklı davranması ülkenin kalkınmasında temel ilkedir. Gazetede Mehmed Cemil'in 50 şiiri, Receb Vahyî'nin 11 kıtası ve 1 mesnevisi bulunmaktadır. Mehmed Cemil'in şiirleri genellikle dönemine yönelik eleştiri hüviyeti taşımaktadır. Onun bütün şiirlerinin incelenmesiyle söz konusu dönemin sosyokültürel problemleri, şiirlere yansıyan yönüyle değerlendirilebilecektir.

Kaynakça

Ayhan, Bünyamin. "II. Meşrutiyet Döneminde İttihat ve Terakki, Siyaset ve Basın". *İkinci Meşrutiyet Döneminde Basın ve Siyaset*. ed. Hakan Aydın. 43-71. Konya: Palet Yayınları 40, 2010.

Cumhuriyet. "Ölüm" (07 Aralık 1950), 4.

- Demir, Şerif. "İktidar-Basın İlişkilerinin Osmanlı Devleti'nde Görünümü (1831-1918)". *The Journal of Academic Social Science Studies* 33 (2015), 367-377. <http://dx.doi.org/10.9761/JASSS2747>
- Duman, Halûk Harun. "Osmanlı Döneminde Yerel Basın (1828-1922)". *Türkiye'de Yerel Basın*. 77-88. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Yayınları, 2007.
- Gazel, Ahmet Ali - Ortak, Şaban. "İkinci Meşrutiyet'ten 1927 Yılına Kadar Yayın İmtiyazı Alan Gazete ve Mecmualar (1908-1927)". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2006), 223-256.
- Koloğlu, Orhan. *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Basın*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- Mehmed Cemil. "Anatolunun Nüfussuz Kalması Esbâbı-Vesâire". *Şukka* (20 Şafer 1328), 1.
- Mehmed Cemil. "Bosnada Türkçe Lisânı". *Şukka* (2 Cemâziyel'ülâ 1328), 1.
- Mehmed Cemil. "Çıkmayan İşler Hakkında". *Şukka* (8 Muharrem 1327).
- Mehmed Cemil. "Gazetem". *Şukka* (15 Cemâziyel'ülâ 1328), 2.
- Mehmed Cemil. "İslâm Begde Köprü". *Şukka* (26 Rebîulevvel 1328), 2.
- Mehmed Cemil. "İstikâmet Manzûmesi". *Şukka* (17 Zilhicce 1327), 3.
- Mehmed Cemil. "İlân". *Şukka* (8 Cemâziyel'ülâ 1328), 4.
- Mehmed Cemil. "Manzûme". *Şukka* (22 Muharrem 1328), 4.
- Mehmed Cemil. "Manzûme". *Şukka* (20 Şafer 1328), 4.
- Mehmed Cemil. "Manzûme". *Şukka* (3 Rebîulâhîr 1328), 4.
- Mehmed Cemil. "Manzûme". *Şukka* (9 Rebîulâhîr 1328), 4.
- Mehmed Cemil. "Manzûme". *Şukka* (3 Rebîulâhîr 1328), 4.
- Mehmed Cemil. "Manzûme". *Şukka* (28 Şafer 1328), 4.
- Mehmed Cemil. "Manzûme". *Şukka* (3 Rebîulevvel 1328), 2.
- Mehmed Cemil. "Manzûme". *Şukka* (12 Rebîulevvel 1328), 2.
- Mehmed Cemil. "Orman Ma'âdin Nâzırına Açık Mektûb". *Şukka* (27 Muharrem 1328), 3-4.
- Mehmed Cemil. "Sâde İbâre". *Şukka* (9 Rebîulâhîr 1328), 2.
- Mehmed Cemil. "Yerli Kumâşlar Hakkında". *Şukka* (15 Muharrem 1328), 4.
- Mehmed Cemil. "Yine Me'mûrlar Baħs'i". *Şukka* (22 Muharrem 1328), 2-4.

- Mehmed Cemil. “Yolların Temizliği Hakkında”. *Şukka* (27 Muḥarrem 1328), 4.
- Mehmed Cemil. “Abdü’l-ḥamīd”. *Şukka* (20 Şafer 1328), 3.
- Mehmed Cemil. *Şukka* (17 Zilhicce 1327), 1.
- Özbek, Adem. “Mehmet Cemil’in Vecizeleri”. *Cukurova 7th International Scientific Researches Conference Full Text Book*. ed. Hakan Albayrak. 412-419. b.y.: Iksad Global Publishing House, 2021.
- Özbek, Seda. *Mehmet Cemil Pekyahşi’nin Vecize Dünyası ve Beşinci Kitap*. İstanbul: Kriter Yayınevi, 2023.
- Özbek, Seda - Mortepe, Gamze. *Vecizeler (Birinci Kitap, İkinci Kitap, Üçüncü Kitap, Dördüncü Kitap)*. İstanbul: Kriter Yayınevi, 2023.
- Receb Vaḥyī. “Kıṭ’alar”. *Şukka* (19 Rebīulevvel 1328), 4.
- Receb Vaḥyī. “Kıṭ’alar”. *Şukka* (16 Rebīulāḥir 1328), 4.
- Receb Vaḥyī. “Kıṭ’alar”. *Şukka* (8 Cemāziyel’ülā 1328), 4.
- Receb Vaḥyī. “Mektüb”. *Şukka* (26 Rebīulevvel 1328), 4.
- Şemseddīn Sāmī. *Kāmūs-ı Türkī*. Dersa’adet: İkdām Maṭba’ası, 1318.
- Turan, Özgür. “Osmanlı Basın Hayatının Seyri ve II. Meşrutiyet Yıllarında Süreli Yayınlar”. *The Journal of Academic Social Science* 10/131 (Ağustos 2022), 299-312. <https://doi.org/10.29228/ASOS.63260>
- Us, Hakkı Tarık. *Elli Yıl*. ed. Ömer Faruk Doğan. İstanbul: Basın İlan Kurumu Yayınları, 2019.
- Vakit*. “Mehmed Cemil Pekyahşi” (07 Aralık 1950), 2.
- Yiğit, Alpaslan. *II. Meşrutiyet Döneminde Üç Gazete (1908)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Türkiye’de Arapça Öğretiminin Kur’ân Öğretimiyle Birleştirilmesine Yönelik Bir Teklif

Muhammet ÇELİK

Dr. Öğr. Üyesi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı

Assistant Professor, Fatih Sultan Mehmet Vakıf University, Faculty of Islamic
Sciences,

Department of Arabic Language and Rhetoric

İstanbul / Turkey

mcelik@fsm.edu.tr

orcid.org/0000-0003-0222-9784

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 8 Eylül / September 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 10 Aralık / December 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 24 **Sayfa /Page:** 482-519.

Atıf / Cite as: Çelik, Muhammet. “Türkiye’de Arapça Öğretiminin Kur’ân Öğretimiyle Birleştirilmesine Yönelik Bir Teklif [A Proposal for the Unification of Arabic Language Teaching with Qur’anic Teaching in Turkey]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 24 (December 2024): 482-519.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1545431>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

A Proposal for the Unification of Arabic Language Teaching with Qur'anic Teaching in Turkey

Abstract

In Turkey, Quran education is carried out independently of its language, Arabic. While Quran education is a process aimed at the general public, Arabic education remains limited to the preference of certain groups. Some children who learn the Quran at a young age later start learning Arabic anew. The disconnection between these two types of education is one of the sources of the issues observed in language teaching and the development of Quranic awareness. The article argues that Arabic education should be seen as an inseparable part of Quran education and proposes that Quran education, which starts at an early age, should be conducted alongside Arabic education. The issue identified by the article is the traditional structure of Quran education, which does not require learning Arabic. This traditional structure views Quran recitation as an act that can be performed without understanding, merely by pronouncing its words, positioning the literal text of the Quran and its meaning as separate entities. In Turkey, efforts have been made to reform both types of education, but no work has yet been done to integrate the two. After comparing the issues of Arabic education with those of Quran education, the study emphasizes the principle of the inseparability of these two types of education and then presents a proposal on how they can be integrated. One of the theoretical foundations of the article is that the literal text and the meaning of the Quran are two interconnected and inseparable elements. In Turkey, the difficulty faced by individuals who learn Quran recitation at a young age or memorize it from start to finish in later learning Arabic is one of the psychological reflections of the teaching process in which the literal text and meaning are separated, forming one of the foundations of the thesis presented in the article.

According to the conclusions reached in the study, the necessity of such Arabic education primarily requires a change in mindset. Accordingly, Arabic education should be given primary importance, both because it is the language of the Quran and because it is one of the most important world languages. The belief that Arabic should be learned as an important foreign language also encompasses the opportunity to communicate with other Muslim

communities. The integration of the two types of education from the outset is not a complete merger, but rather a combination that intersects at certain points, is intertwined, and nourishes each other. The proposed method of education in the study currently covers the preschool stage, or more precisely, it begins at this stage. Arabic education within this framework should encompass all language skills. This instruction, provided by teachers who are either native Arabic speakers or proficient in Arabic to the level of a native speaker, begins with the pronunciation of letters, the reading, and writing of words. While learning Arabic words through word-visual associations, the transition to speaking skills is made through simple dialogues. This instruction is supported by visual and auditory materials. Since Quran education is initially introduced by the Presidency of Religious Affairs (Diyanet İşleri Başkanlığı) during the preschool period, the proposed instruction could also be undertaken by the Presidency of Religious Affairs. However, this education must be coordinated with the programs of the Ministry of National Education. Appropriate textbooks and practice materials should be developed for this instruction, and the teachers who implement this education must definitely have received preschool teacher training. In this education, which should be planned to start from preschool and potentially continue through high school and university levels, grammar is not taught directly. However, simplified grammar can be introduced starting from the high school level. While the language of instruction in beginner Arabic education is Arabic, Turkish is used in Quran education. Thus, it becomes possible to raise a generation that can read and understand the Quran and classical Islamic texts in their original form, while also using Arabic as a communication language with all language skills. It is expected that this method will prevent the waste of time and effort, and resolve some of the issues and prejudices in Arabic education.

Keywords: Arabic education, Qur'an education, Preschool, Islamic sciences, Arabic as a foreign language.

Türkiye’de Arapça Öğretiminin Kur’ân Öğretimiyle Birleştirilmesine Yönelik Bir Teklif

Öz

Türkiye’de Kur’ân öğretimi, onun dili olan Arapçadan bağımsız bir şekilde gerçekleştirilmektedir. Kur’ân öğretimi genele hitap eden bir süreç iken Arapça öğretimi sadece belli kesimlerin tercihiyle sınırlı kalmaktadır. Küçük yaşta Kur’ân öğrenen çocukların bir kısmı yıllar sonra Arapça öğrenmek için yeni bir başlangıç yapmaktadırlar. Bu iki öğretiminin birbirinden kopuk olması, dil öğretiminde ve Kur’ân bilincinin oluşmasında görülen bazı sorunların da kaynağıdır. Makale Arapça öğretiminin, Kur’ân öğretiminin ayrılmaz bir parçası olarak görülmesi gerektiğini iddia etmekte ve erken yaşta başlayan Kur’ân öğretiminin Arapça öğretimiyle birlikte yapılmasını önermektedir. Makalenin problem olarak gördüğü şey, Kur’ân öğretiminin Arapça öğrenmeye ihtiyaç duymayan geleneksel yapısıdır. Bu geleneksel yapı, Kur’ân okumayı, anlamaksızın ve sadece lafzının telaffuz edilmesiyle icra edilmesi mümkün olan bir eylem olarak görmekte, Kur’ân’ın lafzıyla manasını iki ayrı yerde konumlandırmaktadır. Türkiye’de her iki öğretimin ıslah edilmesine yönelik çalışmalar yapılmış ancak bu ikisini birleştirme şeklinde henüz bir çalışma yapılmamıştır. Çalışmada Arapça öğretiminin sorunlarıyla Kur’ân öğretiminin sorunları karşılaştırıldıktan sonra, bu iki öğretimin ayrılmazlığı ilkesine vurgu yapılmış, ardından bu ikisinin nasıl birleştirilebileceğine dair bir teklif sunulmuştur. Makalenin teorik temellerinden biri de Kur’ân’ın lafzıyla manasının birbirini gerektiren ve birbirinden ayrılmayan iki unsur oluşudur. Türkiye’de çocuk yaşta Kur’ân okumayı öğrenen veya onu baştan sona ezberleyen kişilerin daha sonra Arapça öğrenmekte zorlanması da lafzıyla mananın birbirinden koparıldığı bu öğretim sürecinin psikolojik bir yansıması olarak makaledeki tezin dayandığı temellerden birini oluşturmaktadır.

Çalışmada varılan sonuçlara göre, böyle bir Arapça öğretiminin gerekli görülmesi her şeyden önce bir zihniyet değişimini de gerektirmektedir. Buna göre Arapça öğretimi hem Kur’ân dili olması hem de en önemli dünya dillerinden biri olması hasebiyle birinci derecede önemsenmelidir. Arapçanın önemli bir yabancı dil olarak öğrenilmesi gerektiğine olan inanç, aynı zamanda diğer Müslüman toplumlarla iletişim kurma imkanını da içinde barındırmaktadır. İki öğretimin başlangıçtan itibaren birleştirilmesi, yüzde yüz

bir birleştirme olmayıp, kesişen noktalarından birleşen, birbiriyle iç içe girmiş ve birbirini besleyen türden bir birleştirmedir. Çalışmada teklif edilen öğretim, şimdilik okulöncesi merhalesini kapsamakta, daha doğrusu bu merhaleden başlatılmaktadır. Bu çerçevedeki Arapça öğretimi, tüm dil becerilerini kapsayan bir öğretim olmalıdır. Anadili Arapça olan veya Arapçayı anadili kadar bilen öğretmenlerce verilecek bu öğretim harflerin telaffuzu, kelimelerin okunuşu ve yazılışıyla başlar. Kelime-görsel eşleştirmesiyle Arapça kelimeler öğrenilirken, basit diyaloglarla konuşma becerisine geçiş yapılır. Görsel ve işitsel materyallerle bu öğretim desteklenir. Kur'ân öğretimi ilk önce okulöncesi dönemde Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından başlatıldığı için, teklif edilen öğretim de yine Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından üstlenilebilir, ancak bu öğretim Millî Eğitim Bakanlığının programlarıyla de koordineli olmalıdır. Bu öğretime uygun ders ve uygulama kitapları hazırlanmalı ve bu öğretimin başlangıcını kesinlikle okulöncesi formasyonu almış öğretmenler icra etmelidir. Okulöncesinden başlayıp lise ve üniversite merhaleleri de olabilecek şekilde planlanması gereken bu öğretimde, gramer doğrudan verilmez. Ancak lise seviyesinden itibaren basitleştirilmiş gramer verilebilir. Başlangıç seviyesi Arapça öğretiminde eğitim dili Arapça iken Kur'ân öğretiminde Türkçe kullanılır. Böylece Kur'ân'ı ve klasik İslami metinleri özgün metinlerinden okuyup anlayabilen ve aynı zamanda bir iletişim dili olarak Arapçayı tüm dil becerileriyle birlikte kullanabilen bir nesil yetişmesi mümkün hale gelir. Bu yöntemin zaman ve emek israfının önüne geçeceği, Arapça öğretimindeki bazı sorunları ve önyargıları da çözüme kavuşturacağı beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arapça öğretimi, Kur'ân öğretimi, Okulöncesi, İslami ilimler, Yabancı dil olarak Arapça.

Giriş

Türkiye'de aileler çocuklarını erken yaştan itibaren Kur'ân öğrenmek üzere yaz kurslarına veya Diyanet'e bağlı 4-6 yaş Kur'ân kurslarına göndermektedir. Fakat toplumumuzda Kur'ân öğrenenlerin aynı zamanda onun dili olan Arapçayı da öğrenme geleneği yoktur. Bu yüzden de Kur'ân öğrenmek isteyenlerin onu ve onun dili olan Arapçayı birlikte öğrenebileceği bir müfredat çalışması veya herhangi bir girişim

bulunmamaktadır. Bu iki öğretimin ayrı iki şeymiş gibi düşünülmesi ve farklı zamanlarda farklı programlarla başlatılması kanaatimizce hem zaman israfı hem de yöntem sorunudur. Bu aynı zamanda yabancı dil öğrenmenin kritik yaş fırsatını kaçırmaya, Kur’ân’ı aslından okuyup anlayabilme hedefini uzak görüp meallere yönelme ve bunun neticesinde bir yabancı dil olarak Arapça öğrenmeye ihtiyaç olmadığı zannına kapılma şeklindeki sorunları doğurmaktadır.

Bu makale Kur’ân öğretimiyle Arapça öğretiminin ayrı olmasını bir sorun olarak görmekte ve okulöncesi dönemde başlatılan Kur’ân öğretimine Arapça öğretiminin de mutlaka eşlik etmesi gerektiği tezine dayanmaktadır. Makale Türkiye’de Arapça ve Kur’ân öğretimlerinin hedefleri ve sorunları arasında yöntemsel bir karşılaştırma yaptıktan sonra bu iki öğretimin ayrı oluşundan doğan sonuçları tahlil etmekte ve ikisini birleştirmeye yönelik bir teklif sunmaktadır. Bu konuda bizim teklifimize yaklaşan akademik literatür incelenerek eksik yönleri vurgulanmıştır. Makale iki öğretimin birleştirilmesi için teorik bir zemin hazırlamakta, bu birleştirmenin keyfiyetini ve muhtevasını ana hatlarıyla aktarmaktadır.

Makaledeki amacımız Arapça öğrenmek isteyenlere bir program teklif etmek olmadığı gibi Arapça öğretmenin yaş sınırını aşağı çekmek de değildir. Günümüzde her ikisine yönelik çalışmalar da mevcuttur ve geliştirilmeye devam etmektedir. Buradaki amacımız Kur’ân öğretiminin daha ilk harften itibaren Arapça öğretimiyle bir bütünlük arz edecek şekilde programlanmasının mümkün ve hatta gerekli olduğunu iddia etmektir.

1. Türkiye’de Arapça Öğretimi (Serüveni, Problemleri, Beklentiler)

Türkiye’deki Arapça öğretiminin kökleri bu coğrafyanın Müslümanlaştığı döneme kadar geri götürülebilir. Öğrenme yaşı açısından baktığımızda da örneğin Osmanlı sıbyan mekteplerinde çocukların ortalama beş yaşından itibaren Arap harfleriyle tanışmakta olduklarını görürüz. Bundaki amaç, Kur’ân okumanın ve sonrasında İslami ilimlerin öğretilmesiydi. Bu yüzden çocuklar önce Arap harflerini öğrenir, sonra Amme cüzünü okuyarak Kur’ân okumaya geçmiş olurdu.

Bu mekteplerde, ardından medreselerde Arapça harflerin yazımıyla Arapça gramer de tedrici bir şekilde öğretiliyordu. Ayrıca küçük yaştaki çocuklar, anadillerine göre Arapça kelimelerin öğretildiği manzum sözlükleri ezberliyorlardı.¹

Osmanlı medreselerindeki Arapça öğretiminde basitten karmaşığa doğru bir yol izlenmiştir. İlk merhalelerde onun İslami ilimleri tahsil için bir “alet” olması dikkate alınmış, sonraki merhalelerde ise bu alanda derinleşmek isteyenlere hitap eden ihtisas kitapları okutulmuştur.² Tanzimat’tan sonra yeni açılan mekteplerde de Arapça öğretilmeye devam etmiş, hatta yeni yöntemler denenmiş, fakat bu süre zarfında da dil öğretimi bütün dil becerileriyle birlikte değil daha ziyade okuma-anlama becerisinin ağırlıkta olduğu yöntemlerle verilmiştir.³

Arapça öğretiminde sadece ilmi metinlerin okunup tahlil edilmesine odaklanılması, bunun yanında konuşma, duyduğunu anlama ve yazma becerilerinin ihmal edilmesi birçok sebebe dayanmaktadır. Kimi akademisyenlerin zannettiği gibi bu bir devlet politikası değildi.⁴ Hatta Arapça öğretimindeki bu eksikler Osmanlı’ya has da değildi. İbn Haldun (öl. 808/1406), bu soruna değinmiş ve bazı Arapça öğrencilerinin ilmi metinleri okuyup tahlil edebildiği halde, onu yazılı iletişimde bir “meleke” haline getiremediğini ifade etmiştir.⁵

¹ Mefail Hızlı, “Osmanlı Döneminde Bir İlköğretim Kurumu Olarak Sıbyan Mektepleri”, *İslam Tarihinin Problemleri Kolokyumu* (Şanlıurfa: Elif Matbaası, 2008), 107-128; Abdurrahim Büyükdag, *Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi Çerçevesinde Sübha-i Sıbyân ve Nûbahara Biçükân Manzum Sözlükleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

² Betül Can, “Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretiminde Kullanılan Kitaplar”, *Turkish Studies* 12/34 (2017): 487-499.

³ Kerim Açık, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kadar Olan Dönemde Rüşdiye, İdadi ve Sultani Mekteplerindeki Arapça Derslerinin Yabancı Dil Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi”, *EKEV Akademi Dergisi* 20/65 (2016): 313-342.

⁴ Bunun planlı bir süreç olduğunu iddia eden bir makale için bakınız: Dursun Hazer, “Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002): 274-293.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, thk: Ali Abdolvâhid Vâfi (Kahire: Dâru Nahdati Mısır, 1981), 3/1287.

Osmanlı’nın her döneminde İslami ilimler alanında Arapça eserler telif etmiş çok sayıda ilim adamının bulunduğunu görürüz. Bu durum yazma becerisinin -sistemik bir eğitim olmasa bile- başarılı bir şekilde edinildiğini gösteriyor. Arap ülkelerine seyahat eden ilim erbabının konuşma becerisini edindiğinde de şüphe yoktur. Her halükârda konuşma becerisinde görülebilecek eksikler de o zamanın ihtiyaçlarıyla izah edilebilir.⁶

Gerek Osmanlı döneminde gerekse Cumhuriyet sonrasında Türkiye’de Kur’ân öğretimiyle Arapça öğretimi, her şeyden önce dini bir temele sahipti. Ancak Arapça öğretiminin sadece ilmi metinlerin okunup tahlil edilmesiyle sınırlı yapısından alınıp daha kapsamlı hale getirilmesi ve dil becerilerinin tümünün kazandırılacağı bir bütünlüğe ulaştırılması gerektiği düşüncesi, Osmanlı’nın son döneminde gittikçe artan bir şekilde konuşmaya başlandı. Osmanlı aydınları bir yandan Kur’ân’ın sadece ibadette okunan bir metin olmadığını, onun aynı zamanda anlaşılacak ve hayata yansıtılmak için nazil olduğunu vurgulamışlar, diğer yandan Arapça öğretiminin eksiklerinden bahsetmişlerdir.⁷ Böylece Arapça öğretimindeki hedef hem Kur’ân’ı ve İslami ilimleri, ayrıca günlük gazeteleri okuyup anlama hem de kendini yazılı ve sözlü ifade etme becerilerini kapsayacak şekilde genişletilmiş oldu. Bu hedef, onu bir din ve ilim dili olmasının yanı sıra, iletişimde kullanılacak yaşayan tabii bir dil olarak da görmekteydi. Ancak Osmanlı’nın sona ermesiyle birlikte bu hedefler kesintiye uğramıştır.

Cumhuriyet döneminde medreselerin kapatılmasının ardından 1927’de okullardaki Arapça öğretimine son verilmiş, 1932’de İmam Hatip Mekteplerinin ve 1932’de İlahiyat Fakültesi’nin kapatılmasıyla da sınırlı sayıda bu okullarda devam etmekte olan Arapça öğretimi sonlandırılmıştır. Bu tarihten sonra Türkiye’de yabancı dil öğretimi

⁶ Yusuf Sancak, “Yabancı Dil Eğitimi - Öğretimi ve Arapça: Tarihçe, Amaç, Esaslar, Elemanlar, Usûl (Metot) ve Teknik”, *EKEV Akademi Dergisi* 2/1 (1999): 53-67.

⁷ Muhammet Çelik, *Nahivde Tecdid Çabaları: Teorik Temeller* (İstanbul: Nobel Yayınları, 2023), 58. Hacı İbrahim Efendi ile Mehmed Akif Ersoy’un bu konudaki sözlerini de ele almış bir çalışma için bkz: Ahmet Turan Arslan, “Hacı İbrahim Efendi ve Ta’lîm Müessesesi”, *İlmi Araştırmalar* 7 (1999): 31-46.

okullarda Batı dillerinden bir veya ikisinin zorunlu olarak öğretilmesi şeklinde devam etmiştir. 1950' den itibaren İmam-Hatip okuluyla Yüksek İslam Enstitüsü ve İlahiyat Fakültesi öğrencilerine Arapça dersleri verilmeye başlanmıştır.⁸ Günümüzde Arapça öğretimi imam-hatiplerde zorunlu olarak, imam-hatip dışında ilköğretim ikinci sınıftan lise son sınıfa kadar da seçmeli olarak yapılabilmektedir.⁹ Üniversite düzeyinde de ilahiyat fakülteleri, edebiyat fakültelerinin Arap Dili ve Edebiyatı bölümleriyle Mütercim-Tercümanlık (Arapça) bölümleri ve eğitim fakültelerinin Arapça Öğretmenliği bölümlerinde Arapça öğretimi devam etmektedir.

Türkiye'nin yaklaşık son yirmi yıl içinde Arap ülkeleriyle olan ilişkilerinde görünen gelişme neticesinde, bir yandan Arapçaya olan rağbet artmış, diğer yandan Arapça öğretiminde anadili Arapça olan hocaların görev almasıyla birlikte dilin tüm becerileriyle birlikte öğretilmesine yönelik hedeflere daha fazla yaklaşmıştır. Lisans ve lise seviyelerindeki Arapça hazırlık sınıflarındaki artış, liselerde Arapçanın seçmeli ders olması, MEB'in Türkiye genelinde düzenlediği Arapça yarışmaları, akademik dergilerde Arapça makalelerin yayınlanması ve daha birçok değişim bunu ispatlar niteliktedir.¹⁰ Hatta bu çerçevede Arap dünyasındaki Arapça hocalarını Türkiye'ye davet eden projelere bile tanık olmaktayız.¹¹ İlişkilerdeki bu gelişim Arapça öğrenimine yönelik ilgide, Arapça öğretim programlarının kapsamında ve bu öğretimin hedeflerinde genişlemeye sebep olmuştur. Din-ilim temelli hedef bu okullarda ilk sırayı her zaman korumuş olmasına rağmen, "Arapça

⁸ Ömer Demircan, *Dünden Bugüne Türkiye'de Yabancı Dil* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988), 92-117; Mustafa Öcal, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998): 241-268.

⁹ Murat Özcan, "Türkiye'de ve Dünyada Arapça Öğretimi için Müfredat Geliştirme Çalışmaları ve İlköğretim Arapça Dersi Müfredatı için Bazı Öneriler", *International Journal of Science Culture and Sport* 4 (2015): 81-94.

¹⁰ Ayşe İspir Kurun, "Arap Baharı ve Sonrasında Türkiye'de Arapça Öğretiminde Yaşanan Değişimler", *International Journal of Language Academy* 5/21 (2017): 1-10.

¹¹ Bk. İbrahim Helalşah, "Bir Sosyal Sorumluluk Projesi Olarak 'Arapça Öğretmenleri! Haydi Türkiye'ye' Projesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (2021): 269-291.

konuşan toplumlarla iletişim kurmak” gibi hedeflerin de artık canlı bir şekilde öğrenci beklentilerine dahil olduğunu görmekteyiz.¹² Gelişen ilişkiler akademi dünyasına da yansımış, Arap diliyle ilgili veya Arapça öğretimiyle ilgili yüksek lisans ve doktora çalışmaları son yıllarda artış göstermiştir. Bu alanda yazılan makalelerin daha ziyade Arapça öğretim metotlarına meylettiği görülmektedir.¹³

Geçtiğimiz yıllarda yapılan araştırmalarda Arapça öğretiminin farklı seviyelerindeki sorunları arasında, ders kitabına bağlı kalıp görsel ve sesli materyallerin kullanılmaması veya sınıf içi ve dışı etkinliklerin olmaması, araç gereç yetersizliği, çoğunlukla ezbere dayalı olması, konuşma ve yazma becerisinin kazanılamaması, öğretmenlerin dili öğretmedeki yetersizliği, öğrencilerin ilgisizliği ve yeterince motive olamayışı, öğrencilerdeki önyargılar ve kaygı düzeyleri, öğretimde doğru yöntemlerin seçilememiş olması, zamanlama ve ders kitabı seçimindeki hatalar, edinilen bazı dil becerilerinin daha sonra hayata yansımayışı veya başka bir ifadeyle dil becerilerinin öğrenciyi motive edecek işlevselliğe dönüşmemesi, Arapça öğreniminin süreklilik arz

¹² Yusuf Özcan – Ahmet Rifat Geçioğlu, “İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Öğrenme Gayretlerinin İncelenmesi (Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği), *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2021): 386-409; Osman Arpaçukuru – Muzaffer Üzümcü, “İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumu (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Örneği)”, *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (2020): 853-886; Hasan Soyipek, “İlahiyat Fakülteleri Hazırlık Sınıflarında Yürütülen Arapça Öğretimine İlişkin Öğrenci Başarılarının Tespit Edilmesi: Isparta İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2014/1): 71-88; Yusuf Özcan – Asım Yapıcı, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016): 113-142.

¹³ Bk. Meryem Ün – Gül Şen Yaman, “Türkiye’de Arapça Öğretimi: Tematik Bir İnceleme”, *Eğitim & Bilim 2023 -III* (İstanbul: Efe Akademi 2023), 195-207; Gül Şen Yaman, “Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretimi Araştırmalarında Eğilimler”, *EKEV Akademi Dergisi* 24/83 (2020): 343-362.

etmeyip kesintiye uğraması, derslerin öğrenci merkezli yapılmaması¹⁴ gibi sebepler öne çıkmaktadır. Bu konuda Türkiye’de bazı sempozyumlar yapılmış, bu sempozyumlarda her konuşmacı Arapça öğretiminin sorunlarını bir tarafından ele almış, ancak -görebildiğimiz kadarıyla- Arapçanın okulöncesi dönemde Kur’ân öğretimine başlayan çocuklara öğretilbileceğiyle ilgili henüz bir şey söylenmemiştir.¹⁵

¹⁴ Abdurrahman Özdemir, “İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminin Gerekliği, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2004): 27-47; Mehmet Soysaldı, “Türkiye’deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları”, *EKEV Akademi Dergisi* 14/45 (2010): 247-279; İbrahim Usta, “Türkiye’de Arapça Öğreniminin Zorlukları ve Çözüm Yolları”, *Turan Stratejik Araştırmalar Merkezi Dergisi* 4/15, (2012): 128-135; Yusuf Doğan – Tahirhan Aydın, “Türkiye’de Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2013): 33-51; Ousama Ekhtiar, “Mu’dilâtu ta’lîmi’l-lugati’l-‘Arabiyye fi’l-câmi’âti’t-Türkiyye (Türkiye Üniversiteleri Bağlamında Arapça öğretim Sorunları)”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/1 (2014): 51-70; Figen Kervankaya, “İmam Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2014): 125-134; Ahmed Hassan Mohamed Aly, “Ta’lîmu’l-lugati’l-Arabiyye fi Türkiye: Tahaddiyâtuhû ve âfâkuhû (Türkiye’deki Arap Dili Öğretimi: Zorlukları ve Beklentileri)”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2017): 81-116; Orhan Oğuz, “İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfından Sonra Arapça Öğretiminde Kesintiye Uğraması Sorunu”, *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi* 10/2 (2019): 452-459; Mohammed Saeed Salem, “Türkiye’de Arapça Öğretimi -Sorunlar, Hedefler ve Çözüm Önerileri- (Çukurova Üniversitesi Örneği)”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2020): 291-601; Mustafa Öncü – Ali Baltacı, “Yüksek Din Öğretiminde Arapça Öğretimi Sorunsalı: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2020): 55-82; Münir Ecer, “Bir Anlatı Araştırması: Yüksek Din Öğretimi Kurumlarındaki Arapça Derslerinde Karşılaşılan Sorunlar”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2023): 2-22; Muhammed Esat Altıntaş, “İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar: Bir Meta-Sentez Çalışması”, *Eskişeyi* 52 (2024): 405-433.

¹⁵ Ahmad Snober vd. (ed.), *Ebhâsu mü’temeri İstanbul ed-düvelî es-sânî: Ta’lîmu’l-lugati’l-Arabiyyeti li’n-nâtîkîne bi-gayrihâ: izâât ve me’âlim* (İstanbul: İSAR, 2016); Adem Yerrinde vd. (ed.), *II. Uluslararası Arapça Öğretimini Geliştirme Sempozyumu* (İstanbul: Akdem, 2016).

Bu problemleri tespit edip onlara çözüm sunmaktan daha önemlisi, bir Arapça öğretim programına girildiğinde, amacın, hedef kitlenin, öğrenci seviyesinin, eğitim süresinin, hedeflerin, materyallerin, sınıf imkânlarının, ölçme-değerlendirmenin sorgulanması ve yeterli hale geldiğinden emin olunması gereğidir. Aksi halde en gelişmiş dil öğretim teknikleri uygulanmış olsa bile, program başarısız olacaktır.¹⁶ Nitekim 2000’li yıllara kadar Türkiye’deki Arapça öğretiminde Arapça metin okuma üzerine yoğunlaşmış, konuşma, anlama ve yazma becerileri zayıf kalmıştır. Bugünkü ilahiyat fakültelerinde anadili Arapça olan hocaların istihdamıyla bu problem büyük ölçüde ortadan kalkmış, fakat bu sefer de klasik İslami-ilmî metinlerin okunmasında, cümle tahlillerinde eksiklik baş göstermiştir. Oysa daha 1980’li yıllardan itibaren bu konuya değinilmiş, klasik yöntemle modern yöntemin mezcedilmesi önerilmiştir.¹⁷

Dolayısıyla eğer öğrenci örneğin bir ilahiyat fakültesinin hazırlık sınıfına gelmişse, dört dil becerisini öğrenmesi gerektiği gibi, bunun yanı sıra on dört asırlık geçmişi olan klasik ilmi metinleri de tahlil edici bir şekilde okuyabilmesi gerekir. Bu hedeflerden ikincisi, yoğun bir gramer bilgisini de gerektirmektedir.¹⁸ Aslında dil öğretim yöntemleri arasında karşılaştırma yapan dilbilimciler, bu yöntemler arasında ideal olanının, grameri hiç vermeyen veya doğrudan değil dolaylı yoldan yani sezdirerek ve tedrici bir şekilde veren yöntem olduğunda hemfikirdirler.

¹⁶ Bu meseleyi konu edinen birincisi teorik ikincisi görüşmeye dayalı şu iki makaleyi önerebiliriz: Halil İbrahim Kaçar, “İmam-Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretimi Üzerine”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 17 (2006): 117-133; Selahattin Bayram, “Öğrenci ve Öğretmen Perspektifinden Türkiye’de Arapça Öğretimi: Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Üzerine Nitel Bir Çalışma”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/22 (2011): 43-66.

¹⁷ Dönemin edebiyat ve fikir dergisi *Mavera*’da bu konuda söyleşiler yapılmış ve çeşitli uzmanların görüşlerine başvurulmuştur. Bkz. Osman Öztürk, “Türkiye’de Arapça Öğretimi”, *Mavera* 7 (1983): 23-27.

¹⁸ Ali Tülü - Muhammed Raşid Derşevi, “İstanbul Şehir Üniversitesinde Arapça Öğretim Tecrübesi”, *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 16 (2019): 234-248; Murat Özcan, “Mesleki Arapça Dersi Öğretim Programına Yönelik Öğretmen Görüşleri”, *Journal of Language and Literature Education* 14 (2015): 52-74.

Telkin yöntemi, direkt yöntem, iletişimsel yöntem, duyup-konuşma metodu veya seçmeci metot gibi yöntemlerde bu yol izlenir. Ancak bu yöntem günümüz ilahiyat fakültesi hazırlık sınıflarına uygulanırsa, muhtemelen başarısız olacaktır. Çünkü söz konusu ideal yöntem, yıllara yayılan ve küçük yaştan itibaren başlayan bir dil öğretimi içindir. Üniversite seviyesine gelmiş bir öğrencinin, İslami ilimler metinlerini okuyabilecek seviyede bir Arapçayı bir yıl gibi kısa bir sürede edinmesi için gramerin satır aralarına saklandığı bir yöntem yetersiz kalacaktır.¹⁹

Bunun yanı sıra, bir dil öğretim programı için en uygun yöntem seçilse bile öğrenciler yeterince motive olmamışsa program yine başarısız olacaktır. Türkiye’de öğrenciler küçük yaşlardan itibaren Kur’ân aracılığıyla Arap harfleriyle tanıştığı halde, Arapçanın zorluğu önyargısını bir türlü aşamamakta bu da onların motivasyonunu olumsuz yönde etkilemektedir. Bunun sebeplerinden biri okullardaki öğretimin yöntem hataları ve öğreticilerde görülen yetersizlikler olabilir.²⁰ Bir başka sebep, öğrencilerin Arapçanın önemi ve gerekliliği hakkında yeterince bilgilendirilmiş olmamasıdır.²¹ Birçok imam-hatip veya ilahiyat öğrencisi, gelecekteki iş imkânları açısından kendisi için en önemli dersin Arapça olduğunu hissettiğinde, bu derse daha iyi motive olmakta ve bu da başarısına katkı sunmaktadır.²² Diğer yandan öğrenci, Arapça dil yeterliliklerini hocalarında ve kendinde gözlemlediğinde, ayrıca

¹⁹ Farklı dil öğretim yöntemlerinin farklı hedef kitleleri vardır. Bunlar arasında yapılan bir karşılaştırma için bkz: Muhammed Ali el-Hûlî, *Esâlibu tedrîsi'l-lugati'l-Arabiyye* (Ürdün: Dârü'l-Felâh, 2000), 20-30. Ayrıca bkz: Mehmet Bölükbaşı, “Arapça Öğretiminde Telkin Yönteminin Önemi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/65 (2019): 727-735.

²⁰ Adem Korukcu – H. Yusuf Acuner, “İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Yetkinlik Beklentisi ve Yabancı Dil Öğrenme Kaygısı -Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği-”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012): 191-211.

²¹ Atik Aydın, “İlahiyat Fakültesi Lisans Öğrencilerinin Arapça Eğitimi Hakkındaki Görüşleri”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2020): 33-57.

²² Bk. Ahmet İhsan Dündar, “İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine Yönelik Tutumlarının İncelenmesi”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/1 (2020): 85-100.

öğrendiği Arapçayı diğer derslerde uygulama imkânı bulduğunda motive olarak öğrenimindeki başarısını artıracaktır.²³ Bu çerçevede öğrencilerin Arapça derslerine yönelik tutumlarını geliştirmek için, yöntemlerin iyileştirilmesi, öğrenciyi sınıf içinde ve dışında etkin kılacak yöntemlerin kullanılması, öğrenciye özyeterlik inancının kazandırılması, mesleki alanlara yönelik gereklilik düşüncesinin uygulamalı bir şekilde işlenmesi gibi adımlar atılabilir.²⁴ Günümüzde Arap dünyasıyla olan ilişkilerdeki bunca gelişmeye, hazırlık sınıflarındaki Arap hocaların istihdamına ve yöntemlerin geliştirilmesine rağmen İlahiyat hazırlık sınıfı öğrencilerinin hala Arapça derslerinde kaygılı olduğu gözlenmektedir.²⁵

Türkiye’de Arapça öğretimindeki gelişmeler ders ve etkinlik kitaplarının yazımındaki gelişmeleri de hızlandırmıştır. Türkiye’de veya yurt dışında telif edilmiş, ilköğretimden üniversite seviyesine kadar modern öğretim yöntemlerine göre hazırlanmış ders ve etkinlik kitapları ve özellikle üniversitelerin hazırlık sınıflarını hedefleyen kitap serileri son yıllarda denenmekte ve akademik araştırmalara konu edilmektedir. Bunlardan bir kısmı gramere bir kısmı kültür-iletişim diline ağırlık vermiş, bazıları ise dil becerileriyle ilmi metinlerin okunmasını birleştirmeyi hedeflemiştir. Yapılan akademik araştırmalar her birinin

²³ Hasan Soyupek, “Yabancı Dil Öğretimi Bağlamında Arapça Öğretiminde Motivasyonun Önemi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/20 (2008): 179-197; Tahsin Deliçay, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Öğrenmedeki Motivasyon Düzeyleri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 10/1 (2005): 59-74; Kamil Coştu, “Arapça Eğitiminde Öğrenmeyi Etkileyen Faktörler”, *Bartın Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2016): 29-56.

²⁴ Recep Uçar, “Din Öğretimi Kurumları Öğrencilerinin Arapça Derslerine İlişkin Tutumları ve Tutum Geliştirme Önerileri”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/3/1 (2017): 87-112.

²⁵ Serpil Akmeşe, *İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine Ait Tutumları ve Kaygıları Üzerine Bir İnceleme (Marmara Üniversitesi Örneği 2017-2018)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 107-112.

artı ve eksilerini ortaya koymaktadır.²⁶ Yöntem konusunda söylediklerimiz burada ders kitapları için de geçerlidir; yani hazırlanacak ders kitabının muhtevası kadar, nasıl ve hangi şartlar altında işleneceği de önemlidir.

Türkiye’de Arapça öğrenimine yönelik beklentilerin artmasıyla birlikte son yıllarda Arapça dersleri gittikçe daha alt sınıflardan başlatılır olmuştur. MEB’in hazırladığı “Özel Öğretim Kurumları Okul Öncesi Arapça Öğretim Programı” özel okullara bu imkanı sağlamıştır. Günümüzde bazı özel okullarda Arapça eğitimi anaokulundan itibaren başlatılabilmektedir.²⁷ Ayrıca yine MEB Arapçayı ilkokul ikinci sınıftan itibaren seçmeli ders olarak koymuş,²⁸ fakat tüm bu programlar arasında belli bir bütünlük ve devamlılık olmadığı için bu seviyedeki Arapça öğretimi henüz başarılı görülmemiştir.²⁹

Türkiye’de Arapça öğretiminin yapıldığı farklı bir alan da klasik medreselerdir. Bu medreseler veya medrese usulüyle Arapça öğreten

²⁶ Bk. Büşra Kaçmaz, *el-Arabiyyetu li’l-câmi’ât (Akademik Arapça) Adlı Arapça Öğretim Setinin Muhteva ve Yöntem Açısından İncelenmesi* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 32-35; Aymen Mortaç, *Türkiye’de Arapça Öğretimi Açısından “Silsiletü’l-lisân” Ders Kitabının Değerlendirilmesi* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2019), 28; Gül Şen Yaman, “Türkiye’de Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretimi Kitaplarında Kültür Aktarımı: Miftâhu’l-Arabiyye Arapça Öğretim Seti Örneği”, *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 25 (2021): 772-785; Hatice Kübra Özdemir, “*el-Kitâb fi te’allümi’l-‘Arabiyye” Adlı Serinin Arapça Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 538; Tunahan Sağlam, *Türkiye’de Arapça Öğretimi Açısından “Ebcet” Adlı Serinin Değerlendirilmesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 75.

²⁷ Bu derslere yönelik bir öğrenme modeli tasarısı için bkz: Meryem Melike Güngenci, “Okul Öncesi Eğitimde Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretiminde Kuantum Öğrenme Modelinin Kullanımı”, *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 31 (2022): 1080-1089.

²⁸ Millî Eğitim Bakanlığı (Komisyon), *İlköğretim Arapça Dersi Öğretim Programı* (Ankara: MEB, 2016). <https://dogm.meb.gov.tr/www/ilkogretim-2-8-arapca-ogretim-programi-yeni/icerik/433> (Erişim: 16 Temmuz 2024).

²⁹ Hüseyin Polat, “Arapça Öğretmen Adaylarının 2-8 Sınıf Arapça Öğretim Programına İlişkin Görüşleri”, *Researcher: Social Science Studies* 7/3 (2019): 178-189.

benzer mekanlar, Arapça öğretimi için ayrılan sürenin uzun olması, gramere ağırlık verilip dil becerilerinin ve modern Arapçanın ihmal edilmesi gibi eksikleri sebebiyle eleştirilmiştir. Son yıllarda bu eksiklerini giderme yolunda adım atan klasik medreseler gerek müfredata ekledikleri yeni eserlerle gerekse dil becerilerini programlarına eklemek suretiyle, Arapça öğretiminin ıslah etmeye çalışmaktadırlar.³⁰

2. Türkiye’de Kur’ân Öğretimi (Serüveni, Problemleri, Beklentiler)

Osmanlı’da Kur’ân öğretiminin ilk sıbyan mekteplerinde başladığını daha önce söylemiştik. Bu öğretim bir Müslüman olarak çocuğun dinini öğrenmesinin bir parçasıydı. Arapçayı öğrenmek için çocuğun medreseye devam etmesi ve diğer ilimleri öğrenmesi gerekiyordu. İlim tahsiline devam edenler, zamanla bu ikisini hayatında birleştiriyordu. Cumhuriyet döneminde Kur’ân’ın bir ibadet olarak okunması ve Arapçanın sadece İslami ilimleri tahsil edenler için araç olacak miktarda öğretilmesi şeklindeki anlayış uzun süre devam ettirilmiş, dolayısıyla Arapça öğretiminin hedefleri açısından önceki döneme göre daha daraltıcı bir tutum sergilenmiştir. Din eğitiminin tamamen yasaklandığı ve Arapçanın müfredatlardan çıkarıldığı tek parti döneminde³¹ nicelik ve nitelik açılarından sınırlandırılmış bir Kur’ân öğretimi, devletin tekelinde ve sıkı denetiminde gerçekleşmişti. Bu öğretimde Kur’ân’ın sadece lafzının öğretimi hedefleniyor,³² hafız veya din görevlisi yetiştirilmek isteniyordu. Din öğretiminin yasaklanmasına rağmen -sınırlı da olsa- Kur’ân kurslarının açık olmasının, bu öğretimin

³⁰ Ramazan Korkut, “Genel Öğretim İlkeleri Açısından Şark Medreseleri’nde Arapça öğretimi”, *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler (Uluslararası Sempozyum)* (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2023), 515-538; Mehmet Yalar, “Şark Medreselerine Analitik ve Eleştirel Bir Bakış”, *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler (Uluslararası Sempozyum)* (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2023), 83-94.

³¹ Bk. İhsan Çapcıoğlu, “Din-Siyaset-Laiklik Ekseninde Türkiye’de Din Öğretimi”, *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2/1 (2009): 21-40.

³² Tek parti döneminde Kur’ân öğretiminin kesintiye uğramadığını savunan şu makale bizim tezimizle çelişmiyor, aksine tezimizi destekler niteliktedir: Muzaffer Deniz, “Tek Partili Dönemde Açılan Kur’an Kursları”, *Turkish Studies* 11/6 (2016): 1-16.

sınırlandırılmış ve yönlendirilmiş hedefleriyle ilgili olduğu ifade edilebilir. Kur'ân kurslarının Kur'ân okumayı veya ezberlemeyi isteyen tüm gençlere ve yetişkinlere yönelik bugünkü kurslar haline gelmesi 1965'ten sonra gerçekleşmiştir.³³ 2000'li yıllara kadar gelen süreçte Kur'ân öğretimine dair hazırlanan talimatname ve müfredatlar incelendiğinde, Kur'ân öğretimindeki amacın onu usulüne uygun okumak ve/veya ezberlemek olduğu anlaşılmaktadır. Bu da ibadetlerin yerine getirilmesiyle imamlık vb. meslekleri icra edecek kişilerin bu okuma yeteneğine sahip olması hedeflerine matuftu. Aslında Kur'ân öğretimi özelinde bu hedef başlangıçtan günümüze kadar hiç değişmemiştir. İmam-hatiplerde veya ilahiyat fakültelerinde Arapça öğretimi olmakla birlikte, başlangıçtan günümüze kadar Kur'ân kurslarında Arapça öğretimi müfredatta yer almamıştır.³⁴ 1971'den sonra Kur'ân kurslarının müfredatına meal okumanın da yerleştirilmesi, aynı anlayışın devam ettiğini göstermektedir.³⁵

Din öğretimindeki yaş sınırının kaldırılmasıyla birlikte 2013 yılından itibaren DİB 4-6 Yaş Grubu Kur'ân Kursları programını başlattı. Hem okulöncesi müfredatını hem de dini bilgiler ve Kur'ân öğretiminin uygulandığı bu kurumlar her yıl artan bir şekilde toplumun teveccühüne mazhar olmuştur.³⁶ Bu kurslarda Kur'ân dersi kapsamında harfler, hareketler, cezm, şedde, uzatma harfleri gibi temel bileşenler öğretildikten sonra Kur'ân okumaya geçilmekte, ibadet için gerekli olan sûre, ayet ve

³³ Zeki Salih Zengin, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Kur'ân Kurslarının Kurulması ve Gelişimi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2011): 1-24.

³⁴ Söz konusu belgelere yönelik bir inceleme için bkz: Meryem Karataş, "Kur'ân Kursu Talimatname ve Müfredatlarının Amaç Bağlamında İncelenmesi (1924-2000)", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020): 342-362. Güncel Kur'ân kursları müfredatlarını incelemek için bkz: Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), Kur'ân Kursları Eğitim Programları, <https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/sayfa/489> (Erişim: 12 Temmuz 2024).

³⁵ Karataş, "Kur'ân Kursu Talimatname ve Müfredatlarının Amaç Bağlamında İncelenmesi", 351.

³⁶ Salih Aybey, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2019): 207-240.

dualar ezberletilmekte,³⁷ ayrıca ahlak ve değerler kapsamında -yoğun bir müfredat olması hasebiyle eleştirilen-³⁸ akademik bilgiler verilmektedir. Yapılan araştırmalar, bu okulların da kendine özgü sorunları olduğunu gösteriyor. Bu yaştaki çocuklara eğitim verecek kişilerin, uzmanlık eğitimi veren özel bir bölümden mezun olmaları gerektiği için, ilahiyat fakültelerinde buna özgü bölümlerin açılması gerekiyor.³⁹ Aynı durum yine DİB tarafından her yıl düzenlenen Yaz Kur’ân Kursları için de geçerlidir. Zira yetişkinlere hizmet vermek üzere yetiştirilmiş olan cami görevlilerinin küçük çocuklara eğitim vermesi pedagojik açıdan bazı hatalarla sonuçlanabilmektedir.⁴⁰ 4-6 Yaş Grubu Kur’ân Kurslarında ayrıca müfredat ve ders içeriklerinin de bu yaştaki çocukların gelişim özelliklerine göre tasarlanması, seviyelerinin üzerinde beklentiler oluşturulmaması gerekir.⁴¹

Günümüzde Kur’ân öğretimine yönelik yeni yöntemler önerilmekte veya var olan yöntemlerin ıslah edilmesine çalışılmaktadır.

³⁷ Fatmanur Çelik – Ahmet Çakmak, “Öğreticilerin Gözünden 4-6 Yaş Kur’ân Kursu Öğretim Programındaki Soyut Kavramların Öğretimi Üzerine Nitel Bir Araştırma”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 21/45 (2023): 1-34; İbrahim Kurt, *Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur’ân Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 42.

³⁸ Münir Ecer – Ahmet Çakmak, “Bir Meta-Sentez Çalışması: Öğreticilerin Gözünden 4-6 Yaş Kur’ân Kursları”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (2021): 803-831.

³⁹ Bk. Süleyman Şen, *4-6 Yaş Grubu Çocuklarda Kur’an Tasavvuru*, (Uşak: Uşak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 98; Samet Yağcı, “Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Müftülüklerin 4-6 Yaş Grubu Kur’ân Kursları Çalışmaları”, *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 11 (2020): 195- 221; Muzaffer Üzümcü – Nuran Çınar, “Öğreticilerine Göre Diyanet 4-6 Yaş Kur’ân Kursları (Çorlu Örneği)”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (2020): 7-51; Mehmet Korkmaz, “4-6 Yaş Grubu Kur’ân Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/53 (2020): 237-261.

⁴⁰ Şükrü Keyifli, “Yaz Kur’ân Kurslarında Eğitim ve Öğretim”, *EKEV Akademi Dergisi* 23/79 (2019): 361-378.

⁴¹ Cemal Tosun - Fatma Çapcıoğlu, “4-6 yaş Kur’ân Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi”, *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5/5 (2015): 705-720, 716.

Tümdengelim ve çözümleme yöntemiyle yapılacak bir Kur'an öğretimini teklif eden Ahmet Bayraktar, Kur'an dili olan Arapçanın öğretimine değinmiyor.⁴² Ayrıca Bayraktar'ın teklif ettiği yöntemdeki "Latin harfleriyle destekleme" ilkesi, Yusuf Alemdar'ın makalesinde "tam bir felaket" olarak niteleniyor ve öğrenmeyi olumsuz etkileyen bir etken olarak zikrediliyor. Araştırmaların birleştiği husus, yaz kurslarında Kur'an öğreten kişilerin pedagojik yeterliliğe sahip olma zorunluluğudur. Alemdar, iyi bir Kur'an okuyucusunun dikkat etmesi gereken hususlara değinirken manayla ilgili unsurları zikretmiş, fakat Kur'an öğretimiyle Arapça öğretiminin birleştirilmesine dair bir şey söylememiştir.⁴³ Mehmet Taha Baran ise -görebildiğimiz kadarıyla- ilk kez Kur'an kurslarındaki Kur'an öğretimiyle Arapça öğretiminin birlikte yapılması gerektiğini ileri süren bir teklifte bulunmuştur. Baran'ın teklifi, yarı-özel medreselerde olduğu gibi Diyanet'e bağlı Kur'an kurslarında da Arapça öğretilmesi şeklindedir.⁴⁴

3. Türkiye'de Arapça Öğretimi ile Kur'an Öğretiminin Birbirinden Kopuk Oluşu

Kur'an-ı Kerim ile Arapça arasındaki ilişki ayrılmazlık ilişkisidir. Çünkü Kur'an, sadece belli mesajlar veren bir kitap değil, aynı zamanda söylediği şeyi mucizevi düzeyde bir edebi üslupla söyleyen bir kitaptır. Ses ve sentaks üstünlükleriyle mana üstünlüğünü kendinde birleştirmiş ve insanlara belagi bir metinle hitap eden bir kutsal kitapta bu iki tarafı birbirinden ayırmak, bizce artık bir sorun olarak görülmelidir. Dolayısıyla bu telazüm ilişkisi bu makaledeki tezin teorik temelini teşkil etmektedir. Yani Kur'an öğrenmek isteyen birinin Arapça öğrenmek istemeyişi artık bir çelişki olarak kabul edilmelidir. Zira ilk başta

⁴² Bk. Ahmet Bayraktar, "Yeni Kur'an Okuma Öğretim Yöntemi", *Uluslararası Eğitim Bilimleri Dergisi* 1/1 (2017): 54-101.

⁴³ Yusuf Alemdar, "Teknik ve Estetik Açından Kur'an Öğretme ve Okumaya Dair Bazı Gözlem ve Görüşler", *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008): 213-252.

⁴⁴ Mehmet Taha Baran, "Kur'an Kursları Öğretiminde Medrese Modeli ve Arapça Eğitiminin Ehemmiyeti", *Yeniden Yapılandırmanın Eşiğinde Kur'an Kursları: Yecder IV. Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Bildirileri (27 Nisan 2013 – İstanbul)* (İstanbul: Yecder, 2014), 262-266.

Arapçayı önemsemeyip çocuklarımıza Kur’an’ın sadece lafzını öğretmeyi, sonra da Arapça öğrenmedikleri takdirde onlara meal okutmayı tercih ettiğimizde, söz konusu ayrılmazlık ilişkisini bozmuş oluyoruz. Meal okumanın hiçbir zaman Kur’an’ı asıl dilinden anlayarak okumanın yerini tutmayacağı açıktır. Bu yüzden birçok İslam alimi, Arapça öğrenmeyi Müslümanlar için farz görmüştür.⁴⁵

Türkiye’de Osmanlı’dan günümüze kadar devam eden Kur’an öğretimiyle Arapça öğretimi, her ikisi de Cumhuriyet dönemindeki belli kesinti ve sınırlamalara rağmen devam etmeyi başarmıştır. Ancak ilginç olan şey, bu ikisinin birbiriyle ilgisiz iki alanmışçasına ayrı iki yolda ilerlemesi, daha doğrusu Kur’an okumayı öğrenenlerin bu kitabın dili olan Arapçaya ilgisiz kalmaları, bunlardan bazılarının daha sonraki bir dönemde Arapça öğrenimi için ayrıca ve yeniden bir başlangıç yapmalarıdır. Kur’an öğretimi her çocuk için, Müslüman olmanın bir gereği olarak ve bir ibadetin öğretimi şeklinde uygulanmakta iken Arapça öğretimi ancak belli okullarda ve belli programlar dahilinde daha sonra gerçekleştirilmektedir. Çocuk Kur’ân okumayı öğrenirken, bu kitabın hangi dilde olduğuna, bu dilin geçmişte ve günümüzde kimler tarafından konuşulduğuna, bu dille iletişimin mümkün olup olmadığına, dahası bu dilin öğrenilebilir bir dil olup olmadığına dair bir bilince sahip olamadığı gibi, okuduğu Kur’ân’ın aynı zamanda anlamına vakıf olabileceği bir kitap olduğunu da düşünemiyor. Herhangi bir yabancı dilde “okuma” eyleminin amacı “anlamak” iken,⁴⁶ burada Kur’ân okumanın “anlama” amacı olmaksızın icra edilen bir eylem olması ya da çocuğun kendi seviyesine göre en azından bu yola girdiğini hissedemeyişi, Kur’ân’ın ulaşılamazlığına ve belki de oradan Arapçanın kavranamazlığına götürmektedir.

Son yıllardaki gelişmeler çerçevesinde hem Kur’ân öğretimindeki yaş sınırı kalkmış ve bu sayede Kur’an öğrenim yaşı yaz kurslarında ve

⁴⁵ Abdurrahman b. İbrahim el-Fevzân, “Ta’lîmu’l-Kur’âni’l-Kerîm tedebbûran li-gayri’n-nâtikîne bi’l-‘Arabiyyeti” *el-‘Arabiyyetu li’n-nâtikîne bi-gayrihâ* 5 (2007): 227-268.

⁴⁶ Davud Abduh, *Nahve ta’lîmi’l-lugati’l-Arabiyyeti vazîfiyyen* (Kuveyt: Müessesetü Dâru’l-Ulûm, 1979), 15.

DİB'in 4-6 yaş grubu kurslarında okulöncesi çağına kadar inmiş hem de Arapça öğreniminin önündeki engeller kaldırılmış, özel okullarda okulöncesi çağına kadar, devlet okullarında da -seçmeli de olsa- ilkököl ikinci sınıfa kadar bu alan genişletilmiştir. Ancak yaşça geriye çekilen bu iki öğretimde ne Kur'an öğretimi Arapçayla ilişkilendirilmiş ne de Arapça öğretiminin Kur'an'la bir ilgisi kurulmuştur. Yine her iki öğretim de kendi kulvarında diğerinden ayrı olarak yoluna devam etmektedir. Örneğin Kur'an öğretimi, Arap harflerinin nasıl okunacağı bilgisiyle başladığı gibi Arapça öğretimi de ufak farklılıklarla yine bu harflerin veya kelimelerin öğretimiyle başlamaktadır; fakat Kur'an öğretilen çocuklar bu yabancı dil öğretiminden mahrum edilmekte ve bu erken fırsat kaçırılmış olmaktadır.

Bu iki öğretiminin birbirinden tamamen ayrı iki farklı noktadan hareket ediyor oluşunun arkasındaki düşüncelerden biri, bir ibadet olarak Kur'an okumanın onu anlamaksızın da mümkün olarak görülmesi, Kur'an'ın lafzi okunmuş ve ezberlenişinin onun anlaşılmasına öncelenmesidir. Yine bu kopukluğun arkasındaki düşüncelerden bir diğeri, Arapçanın bir yabancı dil olarak öğreniminin önemsenmeyişi, önemsendiği durumda da onun bir yabancı dil olmaktan ziyade İslami ilimlere vakıf olmak için gerekli olan teknik bilgiler olarak ele alınmasıdır.

Bunun yanı sıra elbette bizzat Arapçanın konumundan veya ona olan yaklaşımlardan kaynaklanan bazı sorunlar, yine Arapçanın bir yabancı dil olarak öğretimini büyük bir mesele haline getirmektedir. Nitekim hem varlığının bozulmadan çağlar boyunca korunmuş olması hem grameri, belagati, sözlükçülüğü ve dil öğretimi üzerine çağlar boyunca çalışılmış olması, onun tam anlamıyla kuşatılması için küçük yaşta başlanıp yıllara yayılan bir şekilde planlı ve tedrici bir öğretimle öğrenciye aktarılmasını zorunlu kılmaktadır. Ayrıca Batılı oryantalist çalışmaların, iki yüzyıldan beri Arapça hakkında yaydıkları olumsuz propagandalar, özellikle bizim gibi Batılılaşma hedefi olan toplumlarda Arapçaya dair olumsuz bir önyargı taşınmasına sebep olmaktadır.⁴⁷

⁴⁷ Söz konusu propaganda örnekleri için bkz: Çelik, *Nahivde Tecdid Çabaları*, 285 vd.

Türkiye’de Arapça öğretimini zorlaştıran bir başka mesele, bu dilin yıllarca gramer-tercüme metoduyla öğretilmiş olması, dil becerilerinin kazandırılmaması ve günümüzde de hala bu metodun ısrarla devam ettirilişidir.⁴⁸

Kur’an öğretiminin Arapça öğretiminden ayrı bir kulvarda ilerleyişi, sadece Türkiye’ye özgü bir durum da değildir. İslam alimleri bu konuda farklı yaklaşımlar ileri sürmüşlerdir. Bir görüşe göre çocuklar önce okuma yazmayı sonra Kur’an’ı öğrenmeli, bir başka görüşe göre çocuklar her şeyden evvel Kur’an’ı öğrenmeli, üçüncü bir görüşe göre Kur’an öğrenimiyle diğer becerilerin öğrenimi beraber gerçekleştirilmelidir. Çocuk yaşta Kur’an öğrenmenin ve ezberlemenin önemiyetinde bütün alimler hemfikir olmakla birlikte, okuma yazma ve diğer derslerin onunla birlikte mi yoksa ondan sonra mı olduğunda ihtilaf etmişlerdir. Burada Endülüslü alimlerin okuma yazmayı ya Kur’an’dan önce veya onunla birlikte öğretmeleri ve dil melekesinin kazandırılmasını önemseyişleri dikkat çekicidir.⁴⁹ Çok dilli ve çok kültürlü bir toplumsal hayata sahip olan Endülüs’te dil öğretiminin önemi kavranmıştı, bu yüzden Kur’ân derslerinin yanı sıra okuma ve yazma dersleri de ilköğretim düzeyinde zorunlu dersler arasındaydı ve birlikte öğretiliyordu.⁵⁰ Bugün Kur’an öğretiminde anlamı önemsemeksizin lafız odaklı bir öğretim yapılması sorunu, İslam ülkelerinin birçoğunda bulunuyor. Bu yüzden söz konusu sorunun üstesinden gelmek isteyen bazı araştırmacılar, okulöncesi çağındaki çocukların ilk Kur’an öğreniminde onlara Kur’an bilincini ve seviyelerine göre bazı anlamları vermeyi içeren bazı yöntemler önermekte ve farklı dil

⁴⁸ Candemir Doğan, “Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretiminde Öğrenim-Öğretim Konusu ve Aracı Olan Dil Orijinli Sorunlar ve Çözüm Yolları”, *EKEV Akademi Dergisi* 2/3 (2000): 147-168.

⁴⁹ Bourouba Mohammed Lamine, “Ta’lîmu’l-Kur’ani’l-Kerîm ve ‘ulûmihî li’l-etfâl: ehemmiyetuhû ve esâlbuhû ve keyfiyyetu’r-rukiyyi bihî”, *Mecelletu’ş-Şihâb* University of El Oued, Cezayir, 5/1 (2019): 9-44.

⁵⁰ Kadir Erbil, “Endülüs’te Çocuk ve Eğitim”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2024): 353-380.

becerilerini bu yöntemde mezcetmektedirler.⁵¹

Küçük yaşta Kur'an dersi alan öğrencilerin önemli bir kısmı hayatlarının ilerleyen dönemlerinde Kur'an kurslarına veya imam-hatiplere giderek bir şekilde Arapça öğrenimiyle de muhatap olmaktadır. Özellikle hafızlık yapanların büyük bir kısmı, daha sonra Arapça öğretimiyle de karşılaşır. Kur'an Arapça olmasına rağmen, onu öğrenen ve hatta baştan sona ezberleyen binlerce çocuğun, daha sonra tamamen farklı bir dilmişçesine Arapçayla muhatap olması, Arapça öğretimindeki psikolojik sorunlardan birinin temelini oluşturmaktadır.

Türkiye'nin son yıllara gelinceye kadar Arap ülkeleriyle olan ilişkisindeki sınırlılık, sosyal hayata da yansımış ve Arapça öğretimini olumsuz etkileyen başka bir etken olmuştur. Malezya'daki Arapça öğretimini değerlendiren Ahmet Turan Arslan, bölge halkının Araplardan bize göre daha uzak olmalarına rağmen Araplarla ilişkilerde ve iletişimsel dil becerilerinde bizden daha ileride olduklarını tespit etmiştir.⁵² Bizim de son yıllarda Arap ülkeleriyle olan ilişkilerimizdeki gelişmelerin, mevcut olumsuz durumu, Arapça öğrenimi lehine bozacağını takdir ediyoruz.

4. Türkiye'de Arapça Öğretimi ile Kur'ân Öğretiminin Birleştirilme İmkânı

Burada ileri sürdüğümüz teklif, Kur'ân veya Arapça öğretim yöntemlerinin ıslah edilmesiyle ilgili değildir. Aksine bu teklif, ikisini aynı anda ve benzer noktalarını birleştirerek icra etmeyi hedeflemekte, Arapça öğretimini Kur'ân öğretiminin ayrılmaz bir parçası kılmayı talep etmektedir. Gerek Kur'ân öğretimine gerekse Arapça öğretimine yönelik yapılan geliştirme çalışmaları, temelde zihniyet aynı olduğu için belli bir sınırı aşamamıştır. Burada bizim ileri sürdüğümüz teklifte ise her şeyden

⁵¹ Bk. Semire bt. İdris İsa Felate, "Tevzîfu't-tarîkati't-tekâmüliyye li-tedrîsi'l-luga: fi tedrîsi'l-Kur'âni'l-Kerîm ledâ riyâzi'l-ettâl", *Buhûsu'l-mü'temeri'd-düvelî es-sânî li-tatvîri'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye- el-Bî'etu't-ta'limiyye li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye: el-Vâki' ve âfâku't-tatvîr* (Suudi Arabistan: Melik Suud Üniversitesi, 2015): 6/337-368.

⁵² Ahmet Turan Arslan, "Malezya'da Din Eğitimi ve Arapça Öğretimi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15 (1997): 27-52, 50-51.

önce bir zihniyet değişimiyle işe başlanmaktadır. Teklifimiz, çocukların ilk başta yani dört yaşında Kur’ân öğrenmesi için gönderildiği yaz kursu veya okulöncesi programlarında, Kur’ân öğretimiyle birlikte Arapça öğretiminin de verilmesi talebi şeklinde olup, burada Arapçanın öğretilmesi iki hedef doğrultusunda gerçekleştirilecektir: Birincisi yabancı bir dil olarak Arapçanın bir iletişim dili olması ve Arap olsun olmasın tüm Müslümanların aralarında anlaşabilmelerine imkân sağlayan, yaşayan tabii bir dünya dili olarak görülmesi; ikincisi ise bu öğretimin, eğitim sürecinin ilerleyen safhalarında Kur’ân’ın özgün Arapça metnini anlayarak okumamıza imkân verecek bir öğretim olarak görülmesidir. Mademki Türkiye’de öğrencilerin büyük bir kısmına hem Kur’ân öğretilmeye hem de Arapça öğretilmeye çalışılıyor veya Arapça öğretimine yönlendirilmeyenler de onun anlamını mealler üzerinden kavramaya çalışıyor, o zaman bu iki öğretim neden farklı zamanlarda ve farklı programlarda başlatılsın? Bu öğretimlerin ikisini tek ve aynı şey olarak görmüyoruz, fakat şunu söyleyebiliriz ki; tek seferde halledilecek işi iki farklı zamanda ve bölünmüş bir zihniyetle halletmeye çalışmak, hem zaman hem insan israfı değil midir? Ayrıca Müslümanların dünya genelinde yaşadığı sorunlar, artık aralarında anlaşabilecekleri ortak bir iletişim dilinin varlığını da gerekli kılmaktadır. Özel anaokulları ve resmi ilköğretimler çocuklara İngilizce öğretme konusunda yarıştıklarına göre, Müslümanların -geç kalmış da olsa- bu dönemde onlara Arapça öğretmeye başlaması kadar doğal ne olabilir? Zira bu yaş/lar, yabancı dil öğrenimine başlamak için kritik bir yaş olması hasebiyle önemlidir.⁵³ O halde buradaki zihniyet değişimi, Arapçayı Kur’ân dili olmasının yanı sıra, bir yabancı dil olarak da öğretmeyi-öğrenmeyi bir ihtiyaç olarak görmemizdir. Her iki hedefi de içermesi yönüyle Türkiye’deki okulöncesi programlarında yapılacak Arapça öğretimi, okulöncesi programlarındaki İngilizce öğretiminden farklı olacaktır.

Yine burada ileri sürdüğümüz teklif, Kur’ân öğretimiyle Arapça öğretimini, birbiriyle örtüşen tek ve aynı şey kılmayı da hedeflemiyor.

⁵³ Murat Özüdoğru - Hakan Dilman, *Anadil Edinimi ve Yabancı Dil Öğrenim Kuramları* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2014), 57.

Çünkü başlangıçta ve belli noktalarda kesişmeler de ikisi kısmen farklı muhtevalara sahip olarak ilerlemektedirler. Örneğin Kur'ân öğretiminde, tecvidli okuma ve diğer kurallar da öğretilir, ayrıca küçük yaştan itibaren çocuklara belli süreler ezberletilir. Bugün birçok İslam ülkesinde Kur'ân öğretimi hala kendine mahsus cüzler üzerinden yapılıyor.⁵⁴ Bu cüzlere bakıldığında, bazılarında okumanın yanı sıra yazmayı da öğrettikleri, ayrıca Kur'ân'dan cümlelerin yanı sıra günlük hayattan Arapça cümlelerin de alıştırmalara eklendiği görülüyor. Diğer yandan Arap ülkelerinde hazırlanmış bazı okuma kitapları, Kur'ân okumayı değil Arapça okumayı öğretmekte, fakat biraz önce saydığımız cüzlerle aynı yöntemi takip etmektedir. *el-Cüz'ü'r-Reşîdî* bunların en meşhur olanlarından. Türkiye'de ve Suriye'de faaliyet gösteren İtkan eğitim kurumlarının güncellediği cüzün arkasındaki tanıtım yazısında, bu cüzün hem Arapça okumaya hem de Kur'ân okumaya bir başlangıç teşkil ettiği ifade edilmektedir.⁵⁵ İster Kur'ân öğretmeye ister Arapça öğretmeye yönelik olsun, bu tür cüzlerin ortak hedefi daha ziyade okumayı öğretmeye odaklanmış olmaları ve harflerden başlayarak hecelere, kelimelere ve cümlelere ulaştıran tedrici bir yol izlemeleridir. Arap ülkelerinde Arapça harfleri veya genel olarak Arapçayı anaokulu çocuklarına öğreten kitapları incelediğimizde, bunların okuma ve yazmayı birlikte ele aldıklarını ve bazı kitaplarda basit diyalogların da bu çerçevede verildiğini görüyoruz. Biz bu kitaplardan istifade etmenin gerekliliğine inanmakla birlikte, onların alınıp Türkiye'de aynen uygulanmasını doğru bulmuyoruz. Aksine Türkiye'de okulöncesinde uygulanacak bir Arapça öğretimi, daha önce söylediğimiz ikili hedefi gözetmesinin yanı sıra, anadili Arapça olmayanlara Arapça öğretme

⁵⁴ Bk. Yüstra bt. Muhammed eş-Şahid Mahmud, "et-Ta'lîmu'l-Kur'ânî li'l-ettfâl el-mebnî 'ale'l-kavâidi'l-hicâiyye: et-te'sîl ve melâmihu't-tatavvur", *Buhûsu'l-mü'temeri'd-düvelî es-sânî li-tatvîri'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye- el-Bî'etu't-ta'lîmiyye li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye: el-Vâki' ve âfâku't-tatvîr* (Suudi Arabistan: Melik Suud Üniversitesi, 2015): 5/7-49.

⁵⁵ Abdülmecid el-Kal'acî – Muhammed Salih et-Tabbâh, *İtkânü esâsiyyâti'l-kirâeti'l-'Arabiyye: el-Cüz'ü'r-Reşîdî (İzâfe ve ta'dil)* İtkan Eğitim ve Kalkınma Derneği, t.y., (2. baskı).

tekniklerine göre hazırlanmış bir program olmalıdır. Çünkü Arapçayı anadili olarak öğretmeyle yabancı dil olarak öğretme arasında temelde bir fark olmalıdır.⁵⁶

Teklifimiz doğrultusunda istihdam edilecek öğretmenler, anadili Arapça olan veya Arapçayı tüm dil becerileriyle neredeyse anadili kadar bilen, okulöncesi öğretmenliği alanında formasyonu olan kişilerden seçilmelidir. Bu kişilerin aynı zamanda çocuklara başlangıç seviyesi Kur’ân dersleri de verebilecek seviyede Kur’ân okuma bilgisine sahip olması beklenir. DİB’e bağlı yaz kurslarıyla okulöncesi programlarında, Arapça ve Kur’ân öğretiminde beklenen öğretmen profili budur. Ancak bu nitelikte öğreticinin hemen bulunması zor olacağından, her ilde belli sayıdaki pilot uygulama merkezlerinde bu ilke uygulanmalı veya bu kurumlardaki öğreticilere söz konusu pedagojik formasyon kazandırılmalıdır. Ayrıca DİB’e bağlı kurumlardaki Arapça öğretimi, Kur’ân öğretimini zayıflatmayacak şekilde olmalıdır.

Bu seviyede verilecek Arapça dersleri, Kur’ân okuma derslerinin başlangıç seviyesiyle de kesişmektedir. Ancak Arapça öğretiminde sadece okuma becerisine odaklanılmaz. Aksine bu öğretimde en temel seviyeden itibaren dört dil becerisi olan “duyduğunu ve okuduğunu anlama, kendini sözlü ve yazılı ifade etme” becerilerinin kazandırılması hedeflenmeli, öğrencinin seviyesine uygun şekilde programlar hazırlanmalıdır.

Çocukların küçük yaşta ilk muhatap oldukları Kur’ân dersleri, Arap harflerinin öğretimi, sonra harflerin başta-ortada-sonda yazılışlarını tanıtımı, sonra sırasıyla hareketler, med harfleri, cezim, şedde, med işareti ve giderek daha karmaşık kelimelerle en son kısa sûreler şeklinde gerçekleştiriliyor. Okulöncesi çocuklara Arapça öğretiminde ise harfler o harflerle başlayan ve sonra da o harfleri içeren kelimeler eşliğinde seslendirme ve yazma çalışması şeklinde verilir. Tabii çocuğun fiziksel gelişimine uygun şekilde, düz ve eğik çizgilerle, boyama ve eşleştirme alıştırmalarıyla belli bir mesafe katedildikten sonra bu

⁵⁶ Konuya dair bk. Ömer Yusuf Ukkâş, *en-Nahvu’l-gâib* (Beyrut: el-Müessesetü’l-‘Ara-biyye li’-d-Dirâsât ve’n-Neşr, 2003).

harflere geçilmelidir. Örneğin ت harfinin öğretiminde bu harfin başta yazılışına تفاعلة ortada yazılışına مفتح sonda yazılışına عنكبوت örneği, bu nesnelerin resimleriyle birlikte verilir ve ت harfinin başta-ortada-sonda yazılışları, soluk noktaların üzerinden geçme şeklindeki yazı çalışması ve ayrıca seslendirme şeklinde işlenir. Çocuk daha ilk baştan itibaren, bir yandan kelimeleri, resimler ve öğretmenin telaffuzu sayesinde anlamları ve yazılışları ile birlikte -büyük oranda- öğrenirken, diğer yandan harfleri öğrenmeye başlar. Burada harflerin isimlerinden (cim, kaf, lam vb.) ziyade onların sesleri, kullanımları ve kelime içindeki yerleri önemlidir. Türkiye Diyanet Vakfı'nın *Harika Harfler Etkinlik Kitabı*'nda⁵⁷ resimler eşliğinde yapılan etkinlikler, resimlerin isimleri Türkçe düşünüldüğü için Arapça öğretmeye yönelik değildir. Yazma alıştırmalarının da olduğu bu kitap sadece harfleri öğretmeyi amaçlıyor. Bu kitabın daha geliştirilmiş hali, öğrencilere Osmanlı Türkçesi öğretmek için yeniden tasarlanabilir. Ancak Arapça öğreten kitapta resimler, Arapça telaffuzları ve yazılışlarıyla birlikte bir bütün oluşturmalıdır.

Daha sonra öğretmen bu resimleri zaman zaman en basit Arapça cümlelerle -mesela onları gösterip sorma şeklinde- tekrar ederek, okuma ve yazma becerilerinin eğitime konuşma-anlama etkinliğini de ekler. Öğrenci harfleri ve onların seslerini öğrenmenin yanı sıra belli nesnelerin, hayvanların vs. isimlerini öğrenirken, bu arada her ikisini pekiştirmek için mesela "içinde ب sesini duyduğum resmi boyuyorum" gibi etkinlikler yapar; burada sayfada elma ve ördek resimleri vardır, öğrenci تفاعلة de mi yoksa بطة' da mı ب sesinin geçtiğini tespit ettikten sonra o resmi boyayacaktır. Böyle bir etkinlikte kelimelerin yazılışı değil seslendirilmesi önemlidir, bu yüzden söz konusu kelimeler daha önce geçmiştir ama bu resimlerin yanında yazılı olarak verilmez. Sonra kelimedeki eksik harfi yazma, kelimeyi harflerine/parçalarına ayırma, harflerine/parçalarına ayrılmış kelimeyi bütünleştirme, resimle kelimeyi eşleştirme, belli harflerle başlayan belli nesnelerin/hayvanların resimlerini eşleştirme, hareke ve med harfi etkinlikleri gibi birçok

⁵⁷ Bk. Amine Kevser Karaca – Ayşe Yıldız Yıldırım, *Harika Harfler Etkinlik Kitabı* (Ankara: TDV, 2022).

etkinlikle bu konular pekiştirilir.⁵⁸ Bu arada sayıları, renkleri, aile bireylerini, bazı hayvan isimlerini ve temel bazı geometrik şekilleri şarkılar ve etkinlikler eşliğinde öğrenen öğrenci, bu bildikleri sayesinde basit diyaloglarla konuşma etkinlikleri de yapar. Başlangıç seviyesini geçen öğrenciler, sonraki yıllarda bu tür şarkılar eşliğinde sadece konuşma değil, aynı zamanda yazma-tamamlama (harf tamamlama, boşluk doldurma vb.) etkinlikleri de yapar.⁵⁹

Bu süreçte öğreticinin amacı öğrenciyi bir an önce Kur’ân’a geçirmekten ziyade, onun tedrici bir şekilde ilerleyerek ve harflerin doğru telaffuzundan başlayarak uzun cümleleri okumaya, oradan Kur’ân okumaya ve bu arada Kur’ân’ın Arapça bir kitap olduğu bilincini kuşanmaya ulaşmasını sağlamak ve bununla eş zamanlı olarak Arapça okuma, konuşma, yazma, duyduğunu anlama becerilerini de yine seviyesine göre edinmesini sağlamaktır. Bu programın bir yıl değil, okulöncesinden başlayıp lise son sınıfa kadar devam etmesi öngörüleceği için, ders-etkinlik kitapları da buna göre hazırlanır. Hangi kitabın kaç saatte/haftada verileceği ve nasıl işleneceği ile ilgili kılavuzlar da hazırlanmalıdır.

Okulöncesinden başlayıp liseye kadar devam edecek ve üniversitede de sürecek bir Arapça öğretiminde, dil becerileri öğrencinin o dile maruz kalması ve iletişim yoluyla kazandırılır. Ayrıca Arapça ve Kur’ân öğretimleri arasında bir tedahül ve birbirini besleme ilişkisi bulunur ve bu arada Kur’ân öğretiminde öğrencinin anadili de kullanılır. Bu süreçte öğrenciye gramer doğrudan değil dolaylı yoldan verilir, öğrenci gramer bilgisini farkına varmadan öğrenir. Basit düzeydeki bazı gramer terimleri ise yavaş yavaş ve liseden itibaren verilebilir. Böylece dil öğretiminde zamana yayılmış bir süreklilik yoluyla, öğrenciye dil melekesi kazandırılmış ve aynı zamanda ona Kur’ân’ın ve İslami ilimlerin diline dair bir bilinç ve teknik bir yöntem verilmiş olur.

⁵⁸ Örnekleri şu seriden istifade ederek yazdık: Rağde Cerâyihi, *Silsiletü ruvoâdi'l-gad: el-Lugatu'l-Arabîyye*, 4 kitap, (İstanbul: 'Âlemu Efkâr, 2022-2023).

⁵⁹ Bu tür şarkı ve etkinliklerin ayrıntıları için bk. Emine Yavuz, *Arapça Öğretiminde Çocuk Şarkılarının Kullanımı ve Uygulamaya Yönelik Etkinlikler* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

Sonuç

Türkiye’de Kur’ân öğretimi, en erken 4 yaşından itibaren başlatılmaktadır. Kur’ân okumayı öğrenen bu öğrencilerin bir kısmı daha sonra onu ezberlemektedir. Yine bu öğrencilerin önemli bir kısmı daha sonra imam hatip ortaokullarına ve liselerine, sonra da üniversite seviyesindeki farklı bölümlere giderek Arapça öğretimiyle karşılaşmaktadır. Burada Kur’ân öğretiminin erken yaşta başlatıldığı halde Arapça öğretiminin geciktirilmesi, kritik yaş fırsatının kaçırılması demektir. Üstelik “başlangıç seviyesi Kur’ân öğretimi” büyük oranda “başlangıç seviyesi Arapça öğretimi” ile kesişmektedir ki, bu öğretimlerin kesişen yerlerini buluşturmak bir fırsat olarak görülmelidir.

Söz konusu birleştirme girişimi, her şeyden önce bir zihniyet değişimini gerektirmektedir. Buna göre, Arapça öğretimi Kur’ân öğretiminin ayrılmaz bir parçası olarak görülmelidir. Ayrıca bu değişim, Arapçanın bizim için Kur’ân dili olmasının yanı sıra bugün dünyada kullanılan en önemli yabancı dillerden biri olması hasebiyle onu çocuklarımıza öğretmemiz gerektiği inancına dayalı bir bilincin inşasıdır.

Arapça öğretiminin Kur’ân öğretimiyle birleştirilmesi ve okulöncesinden başlatılması önemli olduğu kadar, onun öğretiminde nasıl bir yol izleneceği de önemlidir. Burada ileri sürdüğümüz teklifin temel ilkeleri şunlardır: Bu Arapça öğretimi bir yandan uzun vadede Kur’ân’ı anlamaya ve İslami ilimleri tahsil etmeye bir hazırlık iken diğer yandan Arapçayı tüm dil becerileriyle çocuklara kazandırmayı hedeflemektedir. Başlangıç seviyesi Kur’ân ve Arapça öğretimleri birleştirildiğinde, bu ikisi tek ve aynı şey kılınmayacak, aksine bazı kesişen noktaları birleştirilecek ve birbirini besleyen iki alan gibi inşa edilecektir. Bu öğretimi veren kişilerin okulöncesi öğretmenliği alanında uzman olup anadili Arapça olan veya Arapçayı anadili gibi bilen kişilerden seçilmesi veya bu formasyonun kendilerine kazandırılması son derece önemlidir. Bu öğretim bu imkân sağlanabildiği oranda uygulanmalıdır. Bu Arapça öğretiminde, herhangi bir yabancı dil öğretiminde hedeflenen şeyler ne ise aynıları, yani bilinen dört dil becerisinin öğrencilere seviyelerine göre kazandırılması hedeflenir. Buna yönelik resimli-etkileşimli ders ve etkinlik kitapları, öğretmen

kılavuzları, program izlenceleri, müfredatlar vb. hazırlanmalı, yıllara yayılmış bir tedricilikle bu öğretim gerçekleştirilmelidir. Bu iki öğretimin birleştirilmesiyle klasik Elifba kitapları yerine, yeni hazırlanacak kitaplar kullanılmalıdır. Öğretim programında ayrıca sesli ve görsel materyaller de kullanılmalı, sınıf içi ve dışı etkinliklerle söz konusu öğretim süreci pekiştirilmelidir. Yıllara yayılması gereken bu süreçte öğrenciye Arapça grameri değil Arapçanın kendisi öğretilir, basit seviyedeki gramer öğretimi ise lise seviyesine ulaşmış öğrencilere vermeye başlanır. Gramerin doğrudan verilmeyip dolaylı yoldan kazandırılması da yine ancak programın belirttiğimiz şartlar doğrultusunda uygulanmasıyla ancak faydalı olacaktır. Okulöncesi dönemden itibaren başlayacak bu Arapça öğretimi, herkes için Kur’ân öğretiminin ayrılmaz bir parçası olarak görülmeli ve özel okullar dışında DİB tarafından üstlenilmeli, devamı ise MEB ile koordineli şekilde devam ettirilmelidir. Bu öğretim sadece Arapça öğrenmek isteyenleri değil, Kur’ân öğrenmek isteyen herkesi kapsayan genel bir program olarak görülmelidir.

Kaynakça

- Abduh, Davud. *Nahve ta’lîmi’l-lugati’l-Arabiyyeti vazifiyyen*. Kuveyt: Müessesetü Dâru’l-ulûm, 1979.
- Açık, Kerim. “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kadar Olan Dönemde Rüşdiye, İdadi ve Sultani Mekteplerindeki Arapça Derslerinin Yabancı Dil Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi”. *EKEV Akademi Dergisi* 20/65 (2016), 313-342.
- Akmeşe, Serpil. *İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine ait Tutumları ve Kaygıları Üzerine Bir İnceleme (Marmara Üniversitesi Örneği 2017-2018)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Alemdar, Yusuf. “Teknik ve Estetik Açından Kur’ân Öğretme ve Okumaya Dair Bazı Gözlem ve Görüşler”. *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 213-252.
- Altıntaş, Muhammed Esat. “İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar: Bir Meta-Sentez Çalışması”. *Eskiyeni* 52 (2024), 405-433. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1410082>.

- Aly, Ahmed Hassan Mohamed. "Ta'limu'l-lugati'l-Arabiyye fi Türkiye: Tahaddiyâtuhû ve âfâkuhû (Türkiye'deki Arap Dili Öğretimi: Zorlukları ve Beklentileri)". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2017), 81-116.
- Arpaçukuru, Osman –Üzümcü, Muzaffer. "İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumu (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Örneği)". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (2020), 853-886. <https://doi.org/10.33718/tid.1370484>.
- Arslan, Ahmet Turan. "Hacı İbrahim Efendi ve Ta'lim Müessesesi". *İlmi Araştırmalar* 7 (1999), 31-46.
- Arslan, Ahmet Turan. "Malezya'da Din Eğitimi ve Arapça Öğretimi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15, (1997), 27-52, 50-51.
- Aybey, Salih. "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2019), 207-240. <https://doi.org/10.33460/beuifd.598401>.
- Aydın, Atik. "İlahiyat Fakültesi Lisans Öğrencilerinin Arapça Eğitimi Hakkındaki Görüşleri". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2020), 33-57.
- Baran, Mehmet Taha. "Kur'an Kursları Öğretiminde Medrese Modeli ve Arapça Eğitiminin Ehemmiyeti". *Yeniden Yapılandırmanın Eşiğinde Kur'an Kursları: Yecder IV. Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Bildirileri (27 Nisan 2013 – İstanbul)*. 262-266. İstanbul: Yecder, 2014.
- Bayraktar, Ahmet. "Yeni Kur'an Okuma Öğretim Yöntemi". *Uluslararası Eğitim Bilimleri Dergisi* 1/1 (2017) 54-101.
- Bayram, Selahattin. "Öğrenci ve Öğretmen Perspektifinden Türkiye'de Arapça Öğretimi: Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Üzerine Nitel Bir Çalışma". *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/22 (2011), 43-66.
- Bölükbaşı, Mehmet. "Arapça Öğretiminde Telkin yönteminin Önemi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/65 (2019), 727-735.
- Büyükdag, Abdurrahim. *Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi Çerçevesinde Sübha-i Sıbyân ve Nûbahara Biçûkân Manzum Sözlükleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek

- Lisans Tezi, 2020.
- Can, Betül. “Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretiminde Kullanılan Kitaplar”. *Turkish Studies* 12/34 (2017), 487-499.
- Coştu, Kamil. “Arapça Eğitiminde Öğrenmeyi Etkileyen Faktörler”. *Bartın Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2016), 29-56.
- Çapcıoğlu, İhsan. “Din-Siyaset-Laiklik Ekseninde Türkiye’de Din Öğretimi”, *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2/1 (2009), 21-40.
- Cerâyihi, Rağde. *Silsiletü ruvâdi’l-gad: el-Lugatu’l-Arabiyye*. İstanbul: ‘Âlemu Efkâr. 2022-2023.
- Çelik, Fatmanur - Çakmak, Ahmet. “Öğreticilerin Gözünden 4-6 Yaş Kur’an Kursu Öğretim Programındaki Soyut Kavramların Öğretimi Üzerine Nitel Bir Araştırma”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 21/45 (2023), 1-34. <https://doi.org/10.34234/ded.1182442>.
- Çelik, Muhammet. *Nahivde Tecdid Çabaları: Teorik Temeller*. İstanbul: Nobel Yayınları, 2023.
- Deliçay, Tahsin. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Öğrenmedeki Motivasyon Düzeyleri”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 10/1 (2005), 59-74.
- Demircan, Ömer. *Dünden Bugüne Türkiye’de Yabancı Dil*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.
- Deniz, Muzaffer. “Tek Partili Dönemde Açılan Kur’an Kursları”. *Turkish Studies* 11/6 (2016), 1-16.
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). *Kur’ân Kursları Eğitim Programları*. <https://egitimhizmetleri.diyanet.gov.tr/sayfa/489> (Erişim: 12 Temmuz 2024).
- Doğan, Candemir. “Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretiminde Öğrenim-Öğretim Konusu ve Aracı Olan Dil Orijinli Sorunlar ve Çözüm Yolları”. *EKEV Akademi Dergisi* 2/3 (2000), 147-168.
- Doğan, Yusuf-Aydın, Tahirhan. “Türkiye’de Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2013), 33-51.
- Dündar, Ahmet İhsan. “İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine Yönelik Tutumlarının İncelenmesi”.

- Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/1 (2020), 85-100.
- Ecer, Münir. "Bir Anlatı Araştırması: Yüksek Din Öğretimi Kurumlarındaki Arapça Derslerinde Karşılaşılan Sorunlar". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (Haziran 2023), 2-22.
- Ecer, Münir - Çakmak, Ahmet. "Bir Meta-Sentez Çalışması: Öğreticilerin Gözünden 4-6 Yaş Kur'an Kursları". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (2021), 803-831. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.1.01>.
- Ekhtiar, Ousama. "Mu'dilâtu ta'lîmî'l-lugati'l-'Arabiyye fi'l-câmi'âti't-Türkiyye (Türkiye Üniversiteleri Bağlamında Arapça öğretim Sorunları)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/1 (2014), 51-70.
- Erbil, Kadir. "Endülüs'te Çocuk ve Eğitim". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2024), 353-380.
- Felate, Semire bt. İdris İsa. "Tevzîfu't-tarîkati't-tekâmüliyye li-tedrîsi'l-luga: fi tedrîsi'l-Kur'âni'l-Kerîm ledâ riyâzi'l-etffâl". *Buhûsu'l-mû'temeri'd-düvelî es-sânî li-tatvîri'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye- el-Bî'etu't-ta'lîmiyye li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye: el-Vâki' ve âfâku't-tatvîr*. Suudi Arabistan: Melik Suud Üniversitesi, 6/337-368. 2015.
- Fevzân, Abdurrahman b. İbrahim. "Ta'lîmu'l-Kur'âni'l-Kerîm tedebbûran li-gayri'n-nâtikîne bi'l-'Arabiyyeti". *el-'Arabiyyetu li'n-nâtikîne bi-gayrihâ*. 5/227-268. 2007.
- Güngenci, Meryem Melike. "Okul Öncesi Eğitimde Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretiminde Kuantum Öğrenme Modelinin Kullanımı". *RumeliDE dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 31 (2022), 1080-1089.
- Hazer, Dursun. "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 274-293.
- Helalşah, İbrahim. "Bir Sosyal Sorumluluk Projesi Olarak 'Arapça Öğretmenleri! Haydi Türkiye'ye' Projesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (2021), 269-291.
- Hızlı, Mefail. "Osmanlı Döneminde Bir İlköğretim Kurumu Olarak Sıbyan Mektepleri". *İslam Tarihinin Problemleri Kolokyumu (14-15 Mayıs 2008)*. 107-128. Şanlıurfa: Elif Matbaası, 2008.
- Hûlî, Muhammed Ali. *Esâlîbu tedrîsi'l-lugati'l-'Arabiyye*. Ürdün: Dârü'l-

Felâh, 2000.

İbn Haldun. *Mukaddimetu İbn Haldûn*. thk: Ali Abdulvâhid Vâfi, 3.cilt.

Kahire: Dâru Nahdati Mısır, 1981.

Kaçar, Halil İbrahim. “İmam-Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretimi Üzerine”. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 17 (2006), 117-133.

Kaçmaz, Büşra. *el-Arabiyyetu li'l-câmi'ât (Akademik Arapça) Adlı Arapça Öğretim Setinin Muhteva ve Yöntem Açısından İncelenmesi*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Kal’acî, Abdülmecid - Tabbâh, Muhammed Salih. *İtkânü esâsiyyâtî'l-kırâeti'l-'Arabiyye: el-Cüz'ü'r-Reşîdî (İzâfe ve ta'dîl)*. İtkan Eğitim ve Kalkınma Derneği, t.y., (2. baskı).

Karaca, Amine Kevser - Yıldırım, Ayşe Yıldız. *Harika Harfler Etkinlik Kitabı*. Ankara: TDV, 2022.

Karataş, Meryem. “Kur’ân Kursu Talimatname ve Müfredatlarının Amaç Bağlamında İncelenmesi (1924-2000)”. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 342-362.

Kervankaya, Figen. “İmam Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2014), 125-134.

Keyifli, Şükrü. “Yaz Kur’ân Kurslarında Eğitim ve Öğretim”. *EKEV Akademi Dergisi* 23/79 (2019), 361-378.

Korkmaz, Mehmet. “4-6 Yaş Grubu Kur’ân Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/53 (2020), 237-261. <https://doi.org/10.29288/ilted.679601>.

Korkut, Ramazan. “Genel Öğretim İlkeleri Açısından Şark Medreseleri’nde Arapça öğretimi”. *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler (Uluslararası Sempozyum)*. 515-538. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2023.

Korukcu, Adem –Acuner, H. Yusuf. “İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Yetkinlik Beklentisi ve Yabancı Dil Öğrenme Kaygısı -Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği-”. *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012), 191-211.

- Kurt, İbrahim. *Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'ân Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Kurun, Ayşe İspir. "Arap Baharı ve Sonrasında Türkiye'de Arapça Öğretiminde Yaşanan Değişimler". *International Journal of Language Academy* 5/21 (2017), 1-10.
- Lamine, Bourouba Mohammed. "Ta'limu'l-Kur'ani'l-Kerîm ve 'ulûmihî li'l-ettfâl: ehemmiyetuhû ve esâlibuhû ve keyfiyyetu'r-rukuyyi bihî". *Mecelletu'ş-Şihâb. University of El Oued, Cezayir.* 5/1 (2019), 9-44.
- Mahmud, Yüsa bt. Muhammed eş-Şahid. "et-Ta'limu'l-Kur'ânî li'l-ettfâl el-mebnî 'ale'l-kavâidi'l-hicâiyye: et-te'sîl ve melâmihu't-tatavvur". *Buhûsu'l-mü'temeri'd-düvelî es-sânî li-tatvîri'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye- el-Bî'etu't-ta'limiyye li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye: el-Vâki' ve âfâku't-tatvîr.* 5/7-49. Suudi Arabistan: Melik Suud Üniversitesi, 2015.
- Millî Eğitim Bakanlığı (Komisyon). *İlköğretim Arapça Dersi Öğretim Programı*. Ankara: MEB, 2016. <https://dogm.meb.gov.tr/www/ilkogretim-2-8-arapca-ogretim-programi-yeni/icerik/433> (Erişim: 16 Tem-muz 2024).
- Mortaç, Aymen. *Türkiye'de Arapça Öğretimi Açısından "Silsiletü'l-lisân" Ders Kitabının Değerlendirilmesi*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Oğuz, Orhan. "İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfından Sonra Arapça Öğretiminde Kesintiye Uğraması Sorunu". *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi* 10/2 (2019), 452-459.
- Öcal, Mustafa. "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 241-268.
- Öncü, Mustafa – Baltacı, Ali. "Yüksek Din Öğretiminde Arapça Öğretimi Sorunsalı: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2020), 55-82.
- Özcan, Murat. "Türkiye'de ve Dünyada Arapça Öğretimi için Müfredat Geliştirme Çalışmaları ve İlköğretim Arapça Dersi Müfredatı için Bazı Öneriler". *International Journal of Science Culture and Sport* 4

- (2015), 81-94.
- Özcan, Murat. “Mesleki Arapça Dersi Öğretim Programına Yönelik Öğretmen Görüşleri”. *Journal of Language and Literature Education* 14 (2015), 52-74.
- Özcan, Yusuf – Geçioğlu, Ahmet Rifat. “İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Öğrenme Gayretlerinin İncelenmesi (Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği). *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2021), 386-409.
- Özcan, Yusuf –Yapıcı, Asım. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016) 113-142.
- Özdemir, Abdurrahman. “İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminin Gerekliliği, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2004), 27-47.
- Özdemir, Hatice Kübra. “*el-Kitâb fî te’allümi’l-‘Arabiyye*” Adlı Serinin Arapça Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Öztürk, Osman. “Türkiye’de Arapça öğretimi”. *Mavera*. 7 (1983), 23-27.
- Özüdoğru, Murat - Dilman, Hakan. *Anadil Edinimi ve Yabancı Dil Öğrenim Kuramları*. Ankara: Anı Yayıncılık. 2014.
- Polat, Hüseyin. “Arapça Öğretmen Adaylarının 2-8 Sınıf Arapça Öğretim Programına İlişkin Görüşleri”. *Researcher: Social Science Studies* 7/3 (2019), 178-189.
- Sağlam, Tunahan. *Türkiye’de Arapça Öğretimi Açısından “Ebced” Adlı Serinin Değerlendirilmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Sancak, Yusuf. “Yabancı Dil Eğitimi - Öğretimi ve Arapça: Tarihçe, Amaç, Esaslar, Elemanlar, Usûl (Metot) ve Teknik”. *EKEV Akademi Dergisi* 2/1 (1999), 53-67.
- Salem, Mohammed Saeed. “Türkiye’de Arapça Öğretimi -Sorunlar, Hedefler ve Çözüm Önerileri- (Çukurova Üniversitesi Örneği)”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 20/2 (2020), 291-601.

- Snober, Ahmad vd. (ed.). *Ebhâsu mü'temeri İstanbul ed-düvelî es-sânî: Ta'lîmu'l-lugati'l-Arabiyyeti li'n-nâtikîne bi-gayrihâ: izâât ve me'âlim*. İstanbul: İSAR, 2016.
- Soyipek, Hasan. "İlahiyat Fakülteleri Hazırlık Sınıflarında Yürütülen Arapça Öğretimine İlişkin Öğrenci Başarılarının Tespit Edilmesi: Isparta İlahiyat Fakültesi Örneği". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2014), 71-88.
- Soyupek, Hasan. "Yabancı Dil Öğretimi Bağlamında Arapça Öğretiminde Motivasyonun Önemi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/20 (2008), 179-197.
- Soysaldı, Mehmet. "Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları". *EKEV Akademi Dergisi* 14/45 (2010), 247-279.
- Şen, Süleyman. *4-6 Yaş Grubu Çocuklarda Kur'an Tasavvuru*. Uşak: Uşak Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Tosun, Cemal - Çapcıoğlu, Fatma. "4-6 yaş Kur'an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi". *Pagem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5/5 (2015), 705-720.
- Tülü, Ali -Derşevi, Muhammed Raşid. "İstanbul Şehir Üniversitesinde Arapça Öğretim Tecrübesi". *RumeliDE dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 16, (2019), 234-248.
- Uçar, Recep. "Din Öğretimi Kurumları Öğrencilerinin Arapça Derslerine İlişkin Tutumları ve Tutum Geliştirme Önerileri". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/3/1 (2017), 87-112.
- Ukkaşe, Ömer Yusuf. *en-Nahvu'l-gâib*. Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 2003.
- Usta, İbrahim. "Türkiye'de Arapça Öğreniminin Zorlukları ve Çözüm Yolları". *Turan Stratejik Araştırmalar Merkezi Dergisi* 4/15 (2012), 128-135.
- Ün, Meryem -Yaman, Gül Şen. "Türkiye'de Arapça Öğretimi: Tematik Bir İnceleme". *Eğitim & Bilim 2023 -III*. 195-207. İstanbul: Efe Akademi, 2023.
- Üzümcü, Muzaffer - Çınar, Nuran. "Öğreticilerine Göre Diyanet 4-6 Yaş Kur'an Kursları (Çorlu Örneği)". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (2020),

7-51.

- Yağcı, Samet. “Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Müftülüklerin 4-6 Yaş Grubu Kur’ân Kursları Çalışmaları”. *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 11 (2020), 195- 221.
- Yaman, Gül Şen. “Türkiye’de Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretimi Kitaplarında Kültür Aktarımı: Miftâhu’l-Arabiyye Arapça Öğretim Seti Örneği”. *RumeliDE dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 25 (2021), 772-785.
- Yalar, Mehmet. “Şark Medreselerine Analitik ve Eleştirel Bir Bakış”. *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler (Uluslararası Sempozyum)*. 83-94. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2023.
- Yaman, Gül Şen. “Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretimi Araştırmalarında Eğilimler”. *EKEV Akademi Dergisi* 24/83 (2020), 343-362.
- Yavuz, Emine. *Arapça Öğretiminde Çocuk Şarkılarının Kullanımı ve Uygulamaya Yönelik Etkinlikler*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yerinde, Adem vd. (ed.). *II. Uluslararası Arapça Öğretimini Geliştirme Sempozyumu*. İstanbul: Akdem, 2016.
- Zengin, Zeki Salih. “Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Kur’ân Kurslarının Kurulması ve Gelişimi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2011), 1-24.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2024, 24: 520-564

Toprağın Cesedini Kabul Etmediği Vahiy Kâtibi Rivâyetlerinin Tespiti

Mehmet APAYDIN

Dr. Öğr. Üyesi, Ege Üniversitesi, Birgivi İlahiyat Fakültesi,

Hadis Anabilim Dalı

Assistant Professor, Ege University, Birgivi Faculty of Theology,

Department of Hadith

İzmir, Turkey

mehmet.apaydin@ege.edu.tr

orcid.org/0000-0002-8591-6493

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 9 Eylül / September 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 14 Aralık / December 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 24 **Sayfa /Page:** 520-564.

Atıf / Cite as: Apaydın, Mehmet. "Toprağın Cesedini Kabul Etmediği Vahiy Kâtibi Rivâyetlerinin Tespiti [Confirmation of Narrations about the Revelation Scribe Whose Body the Earth Did Not Accept]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 24 (December 2024): 520-564.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1545624>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Confirmation of Narrations about the Revelation Scribe Whose Body the Earth Did Not Accept

Abstract

In the two narrations transmitted from Anas b. Mâlik in the *Şaḥîḥayn*, accepted as the foundational hadith sources by al-Bukhârî and Müslim, it is stated that after converting to Islam, a man served as the scribe for the Prophet Muhammad (PBUH) for a while, but later apostatized and rejoined his former co-religionists. He reportedly said to them, "*Muḥammad does not know what he is saying. I was writing the Qur'ân as I wished.*" After some time, the man died, and after being buried, his body was supposedly expelled from the grave by the earth. These narrations, found in *Şaḥîḥayn*, are considered authentic (ṣaḥîḥ) in terms of their isnâd according to classical hadith methodology. However, from early periods, the statements attributed to this man, who was said to have been a revelation scribe, have been a subject of debate, raising doubts regarding the preservation of the Qur'ân. Additionally, the claim that the earth expelled his body has been seen as contrary to both Sunnatullâh (the natural order) and reason. Various studies, both direct and indirect, generally concluded that these narrations were fabricated. However, since these studies did not address the narrations in a comprehensive manner, the issue remained unresolved. Clarifying this matter is significant for hadith textual criticism and the history of the Qur'ân. In this study, the mentioned narrations are examined using the Integrative Approach method, which I previously proposed in my doctoral thesis. As a result of our investigations, it was observed that the revelation scribe mentioned in these narrations is explicitly identified as 'Abdullâh b. Sa'd b. Abi Sarḥ in the chain of transmission from Qatâda through Anas. Consequently, reports about Ibn Abi Sarḥ were scrutinized, and the narrative was reconstructed. According to this reconstruction, Ibn Abi Sarḥ converted to Islam after the Prophet Muhammad's migration to Medina and migrated to Medina. Due to his literacy and good handwriting, he was appointed by the Prophet to transcribe the revealed verses. After a while, he apostatized and fled to Mecca. There, he reportedly said to the Quraysh, "*Muḥammad does not know what he is saying. I was writing the Qur'ân as I wished.*" As a result, verse 6:93 of the Qur'ân was revealed about him. During the conquest of Mecca, the Prophet ordered that Ibn Abi Sarḥ be killed wherever found, but 'Uthmân brought him to the Prophet, securing his pardon. During 'Uthmân's caliphate, Ibn Abi Sarḥ was appointed governor of Egypt, where his

actions caused dissatisfaction, leading the people of Egypt to complain to 'Uthmân, requesting his removal. Later, upon hearing of 'Uthmân's martyrdom, Ibn Abi Sarh relocated to 'Asqalân in Palestine, where he likely died among a non-Müslim community. Those around him buried his body, but the next morning, they found it outside the grave. Saying, "*This is the doing of Muḥammad's companions!*" they reburied him, but the same thing happened again. Eventually, they left his body unburied. Abû Ṭalḥa, who narrated this event to Anas b. Mâlik, mentioned that he saw dogs tearing apart the body outside the grave. Based on the new information revealed through this reconstruction, it is understood that Ibn Abi Sarh's grave was dug up by his enemies, and his body was thrown out. Indeed, the statements of those who buried him support this conclusion. However, the narrators of the *Ṣaḥîḥayn* misunderstood the information about the body being expelled from the grave as a miraculous event and revised the texts accordingly. Therefore, it has been concluded that the narrations in question convey a real event, but due to the narrators' interpretations, they were endowed with a miraculous character, leading to potential misinterpretations.

Keywords: Hadith, Revelation Scribe, Ibn Abi Sarh, Sahihayn, Integration, Integrative Approach.

Toprağın Cesedini Kabul Etmediği Vahiy Kâtibi Rivâyetlerinin Tespiti

Öz

Temel hadis kaynaklarının ilk iki eseri kabul edilen el-Buḥârî ve Müslim'e ait *Saḥîḥayn*'da Enes b. Mâlik'ten nakledilen iki rivâyete göre bir adam Müslüman olup bir süre Hz. Peygamber'in katipliğini yapmış ancak daha sonra irtidat edip eski dindaşlarının arasına katılmıştır. Onlara "*Muhammed ne dediğini bilmiyorum. Ben Kur'an'ı dilediğim gibi yazıyordum*" demiştir. Aradan belli bir zaman geçtikten sonra sonra vefat eden adam defnedilmiş, ancak cesedi toprak tarafından dışarı atılmıştır. *Saḥîḥayn*'da yer alan bu rivâyetler klasik hadis usûlü kriterlerine göre isnad bakımından saḥîh kabul edilmiştir. Bununla birlikte erken dönemlerden itibaren vahiy kâtibi olduğu bildirilen adamın sözleri Kur'an'ın korunmuşluğuna dair tereddütler oluşturduğu gerekçesiyle tenkid edilmiştir. Cesedin toprak tarafından dışarı atıldığına dair ifadeler de hem sünnetullâha hem de akla aykırı görülmüştür. Konu üzerinde yapılan doğrudan ve dolaylı çalışmalarda genel itibarıyla bu rivâyetlerin uydurulduğu neticesine ulaşılmış ancak ilgili rivâyetler

bir bütün halinde ele alınmadıkları için mesele tam olarak aydınlatılamamıştır. Bu meselenin açıklığa kavuşturulması Hadis ilminin metin tenkidi ve Kur'an tarihi açısından büyük önemi haizdir. Bu çalışmada bahsi geçen rivâyetler yeni bir hadis usûlü önerisi şeklinde daha önce doktora tezi olarak sunduğumuz *Bütünsel Yaklaşım* yöntemiyle tetkik ve tespit edilmeye çalışılmıştır. Yaptığımız tetkikler neticesinde rivâyetlerde bahsedilen vahiy kâtibinin 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh olduğunun Enes'ten rivâyet eden Kâtâde tarikinde açıkça zikredildiği görülmüştür. Bunun üzerine İbn Ebî Serh'e dair Haberler incelemeye alınmış ve olayın Kurgu'su ortaya çıkarılmıştır. Bu Kurgu'ya göre İbn Ebî Serh Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra Müslüman olmuş ve Medine'ye hicret etmiştir. Okuma yazma bildiği ve yazısı güzel olduğu için Hz. Peygamber'e kâtiplik yapmıştır. Bir süre sonra irtidat etmiş ve Mekke'ye kaçmıştır. Burada Kureyşlilere "*Muhammed ne dediğini bilmiyor. Ben Kur'an'ı diletiğim gibi yazıyordum*" şeklinde sözler sarfetmiştir. Bunun üzerine kendisi hakkında En'am Sûresi'nin 93. âyeti nâzil olmuştur. Hz. Peygamber Mekke'nin fethi sırasında İbn Ebî Serh'in görüldüğü yerde öldürülmesini emretmiştir. Ancak sütkardeşi Hz. Osman onu Hz. Peygamber'in huzuruna çıkarmış ve affedilmesini sağlamıştır. Hz. Osman'ın hilafeti sırasında Mısır valiliğine getirilen İbn Ebî Serh bu görevi sırasında memnuniyetsizliklere sebep olmuş ve görevden alınması isteğiyle Mısır halkı tarafından Hz. Osman'a şikâyet edilmiştir. Daha sonra Hz. Osman'ın şehid edildiği haberini alan İbn Ebî Serh, Filistin toprağı olan 'Askalân'a yerleşmiş ve orada muhtemelen Müslüman olmayan bir topluluk içerisinde vefat etmiştir. Etrafındakiler onun cenâzesini defnetmişler, fakat ertesi günü sabahleyin cesedini mezarın dışında bulmuşlardır. Bunun üzerine "*Bu Muhammed'in ashâbının işi!*" diyerek onu tekrar defnetmişlerse de yine aynı şey vuku bulmuş, sonunda cesedi defnetmeden öylece bırakmışlardır. Bu olayı Enes b. Mâlik'e anlatan Ebû Talha onun cesedinin mezarın dışında köpekler tarafından parçalandığını gördüğünü ifade etmiştir. Bu Kurgu sonucunda ortaya çıkan yeni bilgilerden hareketle İbn Ebî Serh'in mezarının düşmanları tarafından kazıldığı ve cesedinin dışarı atıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim onu defnedenlerin sözleri de bu yöndedir. Ancak *Sahihayn*'daki rivâyetleri nakleden râvîler cesedin toprak tarafından dışarı atıldığı bilgisini mucizevî bir olay zannederek metinleri bu yönde revize etmişlerdir. Bu çalışmada, bahsi geçen rivâyetlerin gerçek bir olayı aktardığı, fakat râvî tasarruflarıyla mucizevî bir karaktere büründürüldüğü ve yanlış anlaşılmağa müsait hale getirildiği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Vahiy Kâtibi, İbn Ebî Serh, Sahîhayn, Kurgu, Bütünsel Yaklaşım.

Giriş

Kütüb-i Sitte müellifleri el-Buḥârî (öl. 256/870) ve Müslim'in (öl. 261/875) Enes b. Mâlik'ten (öl. 93/711-712) naklettikleri rivâyetlere göre Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber'in katipliğini yapmış bir adam irtidat etmiştir. Bir süre sonra vefat edince defnedilmiş, ancak cesedi toprak tarafından dışarı atılmıştır.¹ Zira bu kişi, Müslim'in naklinde belirtildiği üzere, irtidat edip Hıristiyan olduktan sonra "Muhammed ne dediğini bilmiyor. Ben Kur'an'ı dilediğim gibi yazıyordum." ifadelerini kullanmıştır. Bu rivâyetin farklı tarîkleri muhtelif ziyade ve haziflerle çok sayıda farklı kaynakta da yer almaktadır.²

el-Buḥârî ve Müslim'de yer alan bu rivâyetler klasik hadis usûlü kriterlerine göre isnad bakımından sahih kabul edilmiştir. Bununla birlikte metin bakımından erken dönemlerden itibaren özellikle de vahiy kâtibi tarafından söylendiği rivayet edilen "*Ben Kur'an'ı dilediğim gibi yazıyordum*" ifadelerinden dolayı vahyin korunmuşluğuna dair tereddütler oluşturduğu gerekçesiyle tartışılmıştır.

İlk kaynaklarda mezkûr rivâyetteki vahiy katibinin kimliği hakkında doğrudan herhangi bir açıklamada bulunulmamıştır. Konu hakkında tespit edebildiğimiz ilk değerlendirmeyi yapan et-Ṭahâvî (öl. 321/933), bu kişinin Kureyşli veya Ensâr'dan biri olmadığı, onun Hıristiyan olduğunu belirttikten sonra yazdıklarının Kur'an âyetleri olmadığı, olsa olsa Hz. Peygamber'in ehl-i küfrü Allah'a davet etmek için yazdırdığı

¹ Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İsmâ'îl el-Buḥârî, *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Şaḥîhu'l-Muḥtaşar*, nşr. Muḥammed Zuheyr en-Nâsir (Beyrut: Dâru Ṭavḳi'n-Necât, 1422), 4/202, No: 3617; Ebû'l-Ḥuseyn Müslim b. el-Ḥaccâc el-Ḳuşeyrî, *el-Musnedu's-Şaḥîhu'l-Muḥtaşar*, nşr. Heyet (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435), 7/171, No: 7141.

² et-Ṭayâlisî, *el-Musned*, 3/509; Ebû Ya'lâ Aḥmed b. 'Alî el-Mevsîlî, *Musnedu Ebî Ya'lâ* (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1438/2017), 3/489; Ebû Ḥâtim Muḥammed b. Ḥibbân el-Bustî, *es-Şaḥîh*, nşr. Mehmet Ali Sönmez - Halis Aydemir (Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 1433), 7/547.

metinler olabileceği kanaatindedir.³ İbn Hacer el-‘Askalânî (öl. 852/1448) de bu kişinin *Sahîh-i Müslim*’de ifade edildiği üzere Benî Neccâr’dan olduğunu açıklamakla yetinmiştir.⁴

Söz konusu rivâyetler günümüz ilim adamları tarafından da benzer saik ve perspektiflerden değerlendirilmiştir. Söz gelimi Mehmet Azimli tarafından bu rivâyetler gerek râvîleri gerekse tarihsel bağlama oturmaması açısından problemlili görülmüş ve sonradan kurgulanarak ‘Abdullâh b. Sa‘d ile ilgili rivayete ilavelerle oluşturulmuş inşai bir haber olduğu sonucuna varılmıştır.⁵ Azimli’nin bu çalışması konumuzla doğrudan ilgilidir.

Azimli’nin makalesi dışında *Sahîhahayn*’daki rivâyetlerle doğrudan ilgili bir çalışma tespit edemedik. Ancak irtidat eden vahiy kâtibi İbn Ebî Serh hakkındaki çalışmalar da konumuzla dolaylı olarak ilgilidir. Bunların tamamını tespit etmek ve muhtevalarını analiz etmek bu makalenin sınırlarını aşar. Bu sebeple bir iki örnek zikretmekle yetineceğiz.

Abdulrehman Mohammad Spendari tarafından kaleme alınan “The Claim of Abdullah ibn Saad ibn Abi al-Sarh’s Distortion on the Qur’an from the Perspective of the Books of Hadith” isimli çalışma İbn Ebî Serh ile ilgilidir. Spendari’ye göre hadis kitaplarında yer alan İbn Ebî Serh ile ilgili rivayetler, onun Kur’an’ı tahrif etmesinden söz etmemektedir. Bu rivayetler sadece şeytana uyan İbn Ebi Serh’in irtidat ettiğini, sonra da tekrar Müslüman olduğunu anlatmaktadır. İbn Ebi Serh’in Kur’an’ı değiştirdiğini gösteren rivayetler uydurmadır. Kur’an’ın tahrif edildiği hikayesi birden fazla vahiy katibine nispet edilmiştir ve bunların aslı yoktur.⁶

³ Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed et-Ṭahâvî, *Şerhu Muşkili’l-Âsâr*, nşr. Şu‘ayb el-Arnâvût (Muessesetu’r-Risâle, 1415), 8/259.

⁴ Ebû’l-Faḍl Ahmed b. ‘Alî İbn Hacer el-‘Askalânî, *Fethu’l-Bârî*, nşr. Muhibbuddîn el-Ḥaṭîb (Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 1379), 1/299, 6/625.

⁵ Mehmet Azimli, “Toprağın Kabullenmediği Ceset”, *İslam Araştırmaları Journal of Islamic Research* 2 /3 (Mayıs 2009), 88-89.

⁶ Spendari, Abdulrehman Mohammad, “The Claim of Abdullah ibn Saad ibn Abi al-Sarh’s Distortion on the Qur’an from the Perspective of the Books of Hadith: A Critical Analysis”, *Al-Bayan: Journal of Qur’an and Hadith Studies* 13/1 (2015), 75-106.

Hüseyin Akyüz tarafından telif edilen “Klasik Hadis Kaynaklarına Göre Abdullah b. Sa’d b. Ebî Serh” adlı makalede de İbn Ebî Serh ile ilgili rivayetler oldukça kapsamlı bir tenkide tâbi tutulmuş ve sahih olmadıkları gerekçesiyle reddedilmiştir.⁷ Ancak makalede el-Buḥârî’nin Enes b. Mâlik’ten naklettikleri ‘cesedi toprak tarafından dışarı atılan vahiy kâtibi’ rivayetinin dikkat çekici olduğu zikredilmiş⁸ olmasına rağmen bu rivâyetle İbn Ebî Serh rivâyetleri arasında isim verilmediği gerekçesiyle bir irtibat kurulmamıştır. Hüseyin Akyüz’ün bu makalesi I. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi’nde sözlü olarak sunulan “Abdullah b. Sa’d b. Ebî Serh’in Kur’an’ı Tahrif Ettiğine Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi” adlı tebliğin geliştirilmiş halidir.⁹

Genel olarak değerlendirilecek olursa bu çalışmaların ortak özelliği Kur’an’ın korunmuş olduğu kabulünden hareketle rivâyetlerin klasik hadis usulünün yöntemleriyle isnad ve metin tenkidine tabi tutulmasından ibarettir.

Araştırmamızın konusunu teşkil eden rivâyet hakkındaki tartışmalardan da anlaşılacağı üzere gerek erken döneme ait gerekse çağdaş değerlendirmelerde konuyla ilgili rivâyetler bir bütün olarak ele alınmadığı için mesele tam olarak aydınlatılamamıştır. Bu sebeple ya rivâyetler problemlili görülmüş ve ret yoluna gidilmiş veyahut da başka durumlara hamledilerek olayın bir mucize olduğu kabul edilmiştir. Oysa cevaplanması gereken kritik sorular vardır ve bunlar gerek Hadis ilminin metin tetkik ve tenkidi gerek şerhi gerekse de Kur’an tarihi açısından oldukça önemli sorulardır.

el-Buḥârî ve Müslim başta olmak üzere Enes b. Mâlik’ten nakledilen rivayetlerdeki Hıristiyan veya Benî Neccâr’dan olan vahiy kâtibi kimdir? Gerçekten vahiy yazmış mıdır? Ne zaman irtidat etmiştir? Ne zaman ölmüştür? Toprak cesedini dışarı atmış mıdır? Bütün bu soruların

⁷ Hüseyin Akyüz, “Klasik Hadis Kaynaklarına Göre Abdullah b. Sa’d b. Ebî Serh”, *Dergiyant* 6/12 (Aralık 2018), 252-273.

⁸ Akyüz, “Klasik Hadis Kaynaklarına Göre Abdullah b. Sa’d b. Ebî Serh”, 269.

⁹ Hüseyin Akyüz, “Abdullah b. Sa’d b. Ebî Serh’in Kur’an’ı Tahrif Ettiğine Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi”, *1. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi* (23-25 Kasım/November 2018), 482-509.

cevaplanması gerekmektedir. Çünkü ‘Abdullâh b. Sa‘d b. Ebî Serh’in vahiy kâtibi iken irtidat ettiği ve daha sonra Hz. Osman’ın tavassutuyla Hz. Peygamber tarafından affedildiği bilinmektedir. Her iki olay da başlangıç itibarıyla birbirine benzemektedir. Ancak şahısların özellikleri ve hikâyelerin siyâkında bariz farklar olduğu görülmektedir.

Bu çalışmada söz konusu rivâyetler Bütünsel Yaklaşım yöntemiyle tetkik ve tespit edilecektir. Ardından da yapılan tetkik ve tespitin neticesinde elde edilen bulgular değerlendirilecektir. Bütünsel yaklaşım metoduna göre kaynaklarda yer alan rivâyetlerin klasik hadis usulü şartlarına göre zayıf, hatta mevzû olması ya da Şii kaynaklarda yer almış olması bunların veri olarak kullanılması açısından bir engel teşkil etmez. Çünkü rivâyetlerin güvenilir olup olmadıkları klasik cerh-tadil veya metin tenkidi metodlarıyla değil, Bütünsel Yaklaşım’ın kendine has yöntem ve araçlarıyla belirlenmektedir. Dolayısıyla bu makalede kullanılan rivâyetlerin zayıf veya mevzû olmasından hareketle bir tenkid yöneltmesi usûl açısından sorun teşkil edebilir. Bütünsel Yaklaşım metodu hakkında bilgi sahibi olmak için *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım* adlı çalışmamıza bakılabilir.¹⁰ Bu metoda yöneltilen bazı tenkidler için de aşağıdaki çalışmalara müracaat edilebilir.¹¹

1. Toprağın Cesedini Kabul Etmediği Vahiy Kâtibi Kurgusu

Bu kısımda başta *Sahîhayn* rivayetleri olmak üzere Bütünsel Yaklaşım metodunun adımları uygulanarak seçtiğimiz rivayetler tetkik ve

¹⁰ Mehmet Apaydın, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım* (İstanbul: Kuramer 2018). Bu hususta bazı örnekler için bk. Mehmet Apaydın, “İmâmetin Kureys’e Ait Olduğuna Dair Hz. Peygamber’e İsnâd Edilen Rivâyetlerin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti”, *İlahiyat Akademi* 7-8 (Aralık 2018), 219-268; Mehmet Apaydın, “Eriğe Hadisi’nin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61, sy. 1 (Mayıs 2020): 87-174.

¹¹ Hüseyin Hansu, “Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım Adlı Eser Üzerine Bir Değerlendirme”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (Haziran 2018), 136-153; Bekir Kuzudişli. “Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım Üzerine”, *SAUİFD* 20/38 (Aralık 2018), 1-32; Yavuz Köktaş. “Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım Adlı Kitap Üzerine Bazı Mülâhazalar”, <https://www.yavuzkoktas.com/hadislerin-tespitinde-butunsel-yaklasimadli-kitap-uzerine-bazi-mulahazalar/>, Erişim: 15 Ağustos 2024); Fatma Yüksel Çamur. *Anlatıbilim ve Hadis* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 114-123.

tespit edilmeye çalışılacaktır. Burada ele alınacak rivâyetler kaynaklarda yer alanların çok küçük bir kısmıdır ve makale sınırları ve temsil gücü gözetilerek, mümkün olduğu kadarıyla muhtasar ve zengin muhtevaya sahip olanlar tercih edilmiştir. Birden fazla tarîk ele alındığında ise medâru'l-isnâdı olabildiğince sahâbî râvîye yakın olanlar kullanılmıştır. Bazı metinlerdeki konuyla alakalı olmayan ayrıntılar makalenin boyutlarına bağlı kalmak amacıyla üç nokta ile (...) gösterilerek hafzedilmiştir.

1.1. Enes Haberi (25D7CC)

Açıklama: Enes b. Mâlik'ten en az 5 ayrı tarîkle nakledildiğini tespit ettiğimiz bu Haber'in her tarîkinde diğerlerine göre ziyâde ve noksanlıklar bulunmaktadır. Qatâde'den nakledilen tarîkinde vahiy katibinin ismi açıkça 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh olarak verilmektedir. eṭ-Ṭaberânî (öl. 360/971) tarafından nakledilen oldukça mufassal bir tarîki 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh'in irtidadını ve Mekke'ye kaçışını, ardından da 'Osmân b. 'Affân'ın onu Hz. Peygamber'in huzuruna getirip eman almasını bütün ayrıntılarıyla ihtiva etmektedir.¹² Aḥmed b. Ḥanbel'in naklettiği Ḥumeyd tarîkinde ise Enes b. Mâlik tarafından Ebû Ṭalḥa'dan irtidat eden vahiy katibinin cesedini kabrin dışında gördüğü nakledilmektedir.

1.1.1. 25D7CB Alıntısı

☞ [D7CB] el-Buḥârî, *es-Şâḥîḥ*, IV, 202.

حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ، عَنْ أَنَسِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: كَانَ رَجُلًا نَصْرَانِيًّا فَأَسْلَمَ، وَقَرَأَ الْبَقْرَةَ وَالْأَنْعَامَ، فَكَانَ يَكْتُبُ لِلنَّبِيِّ ﷺ، فَعَادَ نَصْرَانِيًّا، فَكَانَ يَقُولُ: مَا يَدْرِي مُحَمَّدٌ إِلَّا مَا كَتَبْتُ لَهُ فَأَمَانَةُ اللَّهِ فَدَفَنُوهُ، فَأَصْبَحَ وَقَدْ لَفَظَتْهُ الْأَرْضُ، فَقَالُوا: هَذَا فِعْلُ مُحَمَّدٍ وَأَصْحَابِهِ لَمَّا هَرَبَ مِنْهُمْ، نَبَشُوا عَنْ صَاحِبِنَا فَأَلْفَوْهُ، فَحَفَرُوا لَهُ فَأَعْمَقُوا، وَأَصْبَحَ وَقَدْ لَفَظَتْهُ الْأَرْضُ، فَقَالُوا: هَذَا فِعْلُ مُحَمَّدٍ وَأَصْحَابِهِ، نَبَشُوا عَنْ صَاحِبِنَا لَمَّا هَرَبَ مِنْهُمْ فَأَلْفَوْهُ، فَحَفَرُوا لَهُ وَأَعْمَقُوا لَهُ فِي الْأَرْضِ مَا اسْتَطَاعُوا، فَأَصْبَحَ وَقَدْ لَفَظَتْهُ الْأَرْضُ، فَعَلِمُوا: أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ النَّاسِ، فَأَلْفَوْهُ

▪ Eylem İfâdeleri

E-7CB-D7FA - Hıristiyan bir adamın Müslüman olması. (كَانَ رَجُلًا نَصْرَانِيًّا) فَأَسْلَمَ

E-7CB-D7FE - Nebî'ye kâtiplik yapması (فَكَانَ يَكْتُبُ لِلنَّبِيِّ)

¹² Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Aḥmed eṭ-Ṭaberânî eṣ-Şâmî, *el-Mu'cemu'l-Evsaf*, nşr. Ṭarîk b. 'İvaḍullâh b. Muḥammed - 'Abdulmuḥsin b. İbrâhîm el-Ḥuseynî (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415), 6/342.

E-7CB-D804 - Sonra tekrar Hıristiyanlığa dönmesi (فَعَادَ نَصْرَانِيًّا)

E-7CB-D809 - "Muhammed ne dediğini bilmiyor" demesi. (فَكَانَ يَقُولُ:)
(مَا يَدْرِي مُحَمَّدًا إِلَّا مَا كَتَبْتُ لَهُ)

E-7CB-D80D - Sonra Allah'ın onun canını alması ve onu defnetmeleri. (فَأَمَاتَهُ اللَّهُ فَدَفَنُوهُ)

E-7CB-D811 - Sabahleyin yerin onu dışarı atması. (فَأَصْبَحَ وَقَدْ لَفَطْتَهُ الْأَرْضَ)

E-7CB-D812 - Yanındakilerin "Bu Muhammed ve ashâbının işi, onlardan kaçtığı için onun cesedini dışarı attılar" demeleri. (فَقَالُوا: هَذَا فِعْلُ مُحَمَّدٍ)
(وَأَصْحَابِهِ لَمَّا هَرَبَ مِنْهُمْ، تَبَشُّوا عَنْ صَاحِبِنَا فَأَلْفَوْهُ)

E-7CB-D813 - Sonra bu işi insanların yapmadığını anlayıp öylece bırakmaları. (فَعَلِمُوا: أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ النَّاسِ، فَأَلْفَوْهُ)

1.1.2. 25D7CE Alıntısı

☞ [D7CE] Müslim, *es-Şahîh*, VII, 171.

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ، حَدَّثَنَا أَبُو النَّضْرِ، حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ وَهُوَ ابْنُ الْمُغِيرَةِ، عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: كَانَ مِنْ رَجُلٍ مِنْ بَنِي النَّجَّارِ قَدْ قَرَأَ الْبَقْرَةَ وَالْأَمْرَانَ وَكَانَ يَكْتُبُ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَانْطَلَقَ هَارِبًا حَتَّى لَحِقَ بِأَهْلِ الْكِتَابِ، قَالَ: فَرَفَعُوهُ، قَالُوا: هَذَا قَدْ كَانَ يَكْتُبُ لِمُحَمَّدٍ فَأَعْجَبُوا بِهِ، فَمَا لَيْتَ أَنْ قَصَمَ اللَّهُ عُنُقَهُ فِيهِمْ، فَحَفَرُوا لَهُ فَوَارَوْهُ، فَأَصْبَحَتِ الْأَرْضُ قَدْ نَبَذَتْهُ عَلَيَّ وَجْهَهَا، ثُمَّ عَادُوا فَحَفَرُوا لَهُ، فَوَارَوْهُ فَأَصْبَحَتِ الْأَرْضُ قَدْ نَبَذَتْهُ عَلَيَّ وَجْهَهَا، ثُمَّ عَادُوا فَحَفَرُوا لَهُ، فَوَارَوْهُ فَأَصْبَحَتِ الْأَرْضُ قَدْ نَبَذَتْهُ عَلَيَّ وَجْهَهَا، فَتَرَكُوهُ مُنْبُوذًا.

▪ Eylem İfâdeleri

E-7CE-D7FB - Bakara ve Al-i 'İmrân'ı okuması. (قَدْ قَرَأَ الْبَقْرَةَ وَالْأَمْرَانَ)

E-7CE-D7FF - Nebî'ye kâtiplik yapması (وَكَانَ يَكْتُبُ لِرَسُولِ اللَّهِ)

E-7CE-D805 - Sonra kaçıp Ehl-i Kitâb olanların yanına gitmesi. (فَانْطَلَقَ)
(هَارِبًا حَتَّى لَحِقَ بِأَهْلِ الْكِتَابِ)

E-7CE-D80E - Sonra ölmesi ve defnetmeleri. (فَمَا لَيْتَ أَنْ قَصَمَ اللَّهُ عُنُقَهُ فِيهِمْ،)
(فَحَفَرُوا لَهُ فَوَارَوْهُ)

E-7CE-D814 - Sonra onu öylece dışarıda bırakmaları. (فَتَرَكُوهُ مُنْبُوذًا)

E-7CE-CA9C - Sabahleyin yerin onu yüzeye çıkarması. (فَأَصْبَحَتِ الْأَرْضُ)

(قَدْ نَبَذَتْهُ عَلَيَّ وَجْهَهَا)

1.1.3. 25D7D0 Alıntısı

☞ [D7D0] İbn 'Adiyy, *el-Kâmil*, X, 359.

حَدَّثَنَا حَسِينُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَزِيدٍ، حَدَّثَنَا أَيُّوبُ الْوَزَانِ، حَدَّثَنَا مِرْوَانَ، حَدَّثَنَا أَبُو ظُلَّالٍ، حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ، قَالَ: كَانَ رَجُلٌ يَكْتُبُ بَيْنَ يَدَيْ النَّبِيِّ ﷺ قَدْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ، ثُمَّ إِذْ ارْتَدَّ بَعْدَ إِسْلَامِهِ كَافِرًا، فَلَمْ يَلْبَثْ أَنْ مَاتَ، فَجَاءَ أَهْلَ دَعْوَتِهِ فَدَفَنُوهُ، فَأَصْبَحُوا وَقَدْ نَبَذَتْ بِهِ الْأَرْضُ، فَأَعَادُوهُ، وَقَالُوا: هَذَا فِعْلُ مُحَمَّدٍ وَأَصْحَابِهِ لِأَنَّهُ فَارَقَ دِينَهُمْ، وَجَعَلُوا يَجْرُسُونَهُ فَنَبَذَتْ بِهِ الْأَرْضُ، فَانْطَلَقُوا فِرَارًا مِنْ عِنْدِهِ وَتَرَكُوهُ. قَالَ: فَقَالَ أَنَسُ: فَلَقَدْ رَأَيْتُ الْكِلَابَ تَأْكُلُ لَحْمَهُ وَتَعْرِقُ عِظَامَهُ، مَا

أحد يدنو ولا يقربه.

▪ Eylem İfâdeleri

E-7D0-D800 - Nebî'nin yanında kâtiplik yapması (كان رجل يكتب بين يدي النبي)

E-7D0-D80F - Bir süre sonra ölüp dava arkadaşları tarafından defnedilmesi. (فلم يلبث أن مات، فجاء أهل دعوته فدفنوه)

E-7D0-D815 - Yanındakilerin "Bu Muhammed ve ashâbının işi, Çünkü dinlerini terk etti" demeleri. (وقالوا: هذا فعل محمد وأصحابه لأنه فارق دينهم)

E-7D0-E379 - Enes'in "Köpeklerin onun etini yediğini ve kemiklerini çiğnediğini gördüm. Kimse ona yaklaşamıyordu." demesi (.فقال أنس: فلقد رأيت الكلاب تأكل لحمه وتعرق عظامه، ما أحد يدنو ولا يقربه)

Not: Aḥmed b. Ḥanbel'in naklettiği bir sonraki Alıntı'nın E-7D2-E37A kodlu Eylem ifadesinde gören kişinin Enes b. Mâlik değil, Ebû Ṭalḥa olduğu, Enes'in ondan nakilde bulunduğu ifade edilmiştir.

1.1.4. 25D7D2 Alıntısı

☞ [D7D2] Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Musned*, IV, 2822.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ، حَدَّثَنِي أَبِي، حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ، أَخْبَرَنَا حُمَيْدٌ عَنْ أَنَسٍ؛ أَنَّ رَجُلًا كَانَ يَكْتُبُ لِلنَّبِيِّ ﷺ وَقَدْ كَانَ قَرَأَ الْبَقْرَةَ وَالْ عِمْرَانَ وَكَانَ الرَّجُلُ إِذَا قَرَأَ الْبَقْرَةَ وَالْ عِمْرَانَ جَدَّ فِينَا يَعْنِي عَظَمَ فَكَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُمَلِّي عَلَيْهِ غَفُورًا رَحِيمًا فَيَكْتُبُ عَلَيْهِمَا حَكِيمًا قَبِيحًا فَيقُولُ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ أَكْتُبْ كَذَا وَكَذَا أَكْتُبْ كَيْفَ شِئْتَ وَيُمَلِّي عَلَيْهِ عَلِيمًا حَكِيمًا فَيَقُولُ أَكْتُبْ سَبِيحًا بِصَبْرٍ فَيَقُولُ أَكْتُبْ كَيْفَ شِئْتَ فَارْتَدَّ ذَلِكَ الرَّجُلُ عَنِ الْإِسْلَامِ فَلَحِقَ بِالْمُشْرِكِينَ وَقَالَ أَنَا أَعْلَمُكُمْ بِمُحَمَّدٍ إِنْ كُنْتُ لَأَكْتُبُ مَا شِئْتَ فَمَاتَ ذَلِكَ الرَّجُلُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّ الْأَرْضَ لَمْ تَقْبَلْهُ قَالَ أَنَسٌ فَحَدَّثَنِي أَبُو طَلْحَةَ أَنَّهُ أَتَى الْأَرْضَ الَّتِي مَاتَ فِيهَا ذَلِكَ الرَّجُلُ فَوَجَدَهُ مَنبُودًا فَقَالَ أَبُو طَلْحَةَ مَا شَأْنُ هَذَا الرَّجُلِ قَالُوا قَدْ دَفَنَاهُ مِرَارًا فَلَمْ تَقْبَلْهُ الْأَرْضُ.

▪ Eylem İfâdeleri

E-7D2-D7FC - el-Bakara ve Al-i 'İmrân'ı okuması. (وَقَدْ كَانَ قَرَأَ الْبَقْرَةَ وَالْ عِمْرَانَ)

E-7D2-D801 - Nebî'ye kâtiplik yapması (أَنَّ رَجُلًا كَانَ يَكْتُبُ لِلنَّبِيِّ)

E-7D2-D806 - İrtidat edip müşriklerin yanına gitmesi. (فَارْتَدَّ ذَلِكَ الرَّجُلُ)

E-7D2-D80A - "Ben Muhammed'in en iyi tanıyanıyım. Onun için istediğimi yazardım" demesi. (وَقَالَ أَنَا أَعْلَمُكُمْ بِمُحَمَّدٍ إِنْ كُنْتُ لَأَكْتُبُ مَا شِئْتَ)

E-7D2-D810 - O adamın ölmesi. (فَمَاتَ ذَلِكَ الرَّجُلُ)

E-7D2-E37A - Ebû Ṭalḥa'nın "Öldüğü yere gittim ve Resûlullah'ın dediği gibi cesedinin dışarıda olduğunu gördüm. Onlara bu niçin böyle

dediğimde, onu defnettiklerini, fakat toprağın kabul etmediğini söylediler" demesi. (فَتَأْتِيَتْ تِلْكَ الْأَرْضَ الَّتِي مَاتَ فِيهَا، وَقَدْ عَلِمْتُ أَنَّ الَّذِي قَالَ رَسُولُ) .(الله صلى الله عليه وسلم كما قال، فَوَجَدْتُهُ مُنْبُوذًا، فَقُلْتُ: مَا شَأْنُ هَذَا؟ فَقَالُوا: دَفَنَّاكَ فَلَمْ تَقْبَلْهُ الْأَرْضُ.)

1.1.5. 25D7D4 Alıntısı¹³

☞ [D7D4] İbn Ebî Hâtim, *et-Tefsîr*, V, 1737-1738.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَيْمُونِ الْإِسْكَندَرِيُّ ثَنَا أَبُو لَيْدٍ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ سَعِيدٌ بْنُ بَشِيرٍ عَنْ قَتَادَةَ قَالَ: قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: وَإِنْ يُرِيدُوا حَيَاتِنَا فَكُنَّا خَائِنًا اللَّهُ مِنْ قَبْلِ فَأَمَّا مَنْ مِنْهُمْ قَالَ: إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ سَعْدِ بْنِ أَبِي سَرْحٍ كَانَ يَكْتُبُ لِلنَّبِيِّ ﷺ الْوَحْيَ فَنَافَقَ فَلَحِقَ بِالْمُشْرِكِينَ بِمَكَّةَ وَقَالَ: وَالله أن كان محمدًا لا يَكْتُبُ إِلَّا مَا سَمِعْتُ بِذَلِكَ رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ حَلَفَ لِي أَنْ أَفْكَنَهُ اللَّهُ مِنْهُ لِيَضْرِبَهُ ضَرْبَةً بِالسَّيْفِ فَلَمَّا كَانَ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ جَاءَ بِهِ عُثْمَانُ بْنُ عَمَّانَ فَكَانَتْ بَيْنَهُمَا رِضَاعَةٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا عَبْدُ اللَّهِ قَدْ أَقْبَلَ نَادِمًا فَأَعْرَضَ عَنْهُ وَأَقْبَلَ الْأَنْصَارِيَّ مَعَهُ سَيْفٌ فَأَطَافَ بِهِ ثُمَّ مَدَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَدَهُ لِيُبَايِعَهُ، وَقَالَ لِلْأَنْصَارِيِّ: لَقَدْ تَلَوَّمْتُ بِهِ الْيَوْمَ فَقَالَ الْأَنْصَارِيُّ: فَهَلَا أَوْمَضْتَ؟ قَالَ: لَا يَنْبَغِي لِنَبِيِّ أَنْ يَوْمِضَ.

▪ Eylem İfâdeleri

E-7D4-D802 - 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh'in Nebî'ye katiplik yapması (إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ سَعْدِ بْنِ أَبِي سَرْحٍ كَانَ يَكْتُبُ لِلنَّبِيِّ)

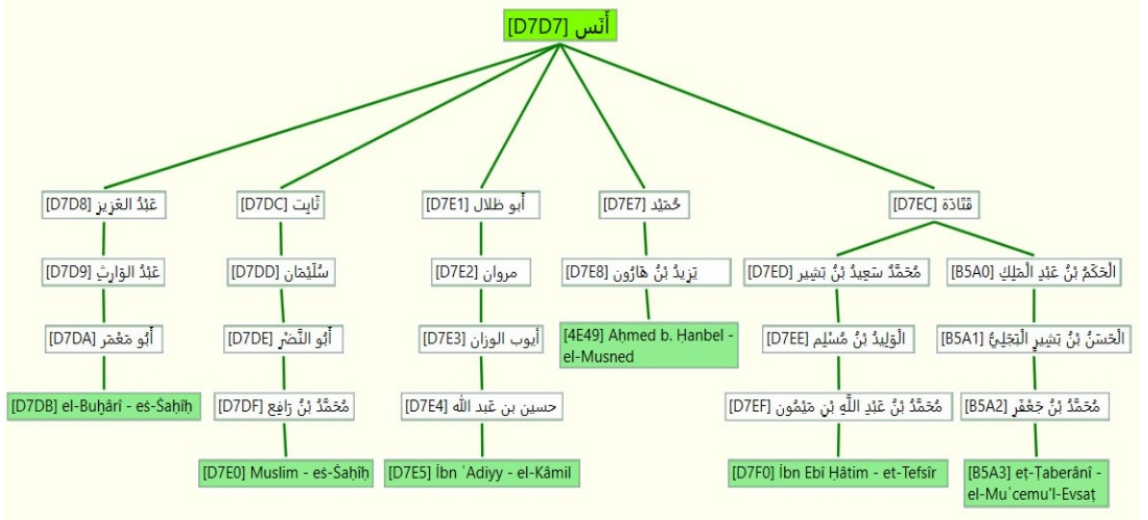
E-7D4-D807 - Nifâka düşüp Mekke'deki müşriklerin yanına gitmesi. (فَنَافَقَ فَلَحِقَ بِالْمُشْرِكِينَ بِمَكَّةَ)

E-7D4-D80B - "Muhammed benim dilediğimi yazardı/yazdırırdı" demesi. (وَقَالَ: وَالله أن كان محمدًا لا يَكْتُبُ إِلَّا مَا سَمِعْتُ)

E-7D4-22C3 - Mekke'in Fethi'nde 'Osmân b. 'Affân'ın 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh'i eman için getirmesi. (فَلَمَّا كَانَ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ جَاءَ بِهِ عُثْمَانُ بْنُ عَمَّانَ فَكَانَتْ بَيْنَهُمَا رِضَاعَةٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا عَبْدُ اللَّهِ قَدْ أَقْبَلَ نَادِمًا)

¹³ Muttasil isnadlı mufassal tarîk için bkz. " حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ بْنِ أَعْيَنَ الْبَغْدَادِيُّ بِصُرِّ، نا الحسن بن بشير البجلي، نا " الْحَكَمُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ 6/342. et-Taberânî, -Mu'cemu'l-Evsaf, 6/342.

E-7D4-22C4 - Resûlullâh'ın önce ondan yüz çevirmesi fakat daha sonra elini uzatıp ondan biat alması. فَأَعْرَضَ عَنْهُ وَأَقْبَلَ الْأَنْصَارِيَّ مَعَهُ سَيْفٌ فَأَطَافَ بِهِ ثُمَّ مَدَّ (رسول الله ﷺ يده ليُبَايع)



1.2. İbn 'Abbâs Haberî (C1E391)

Açıklama: Haber benzer ifadelerle daha muhtasar olarak Ebû Dâvûd tarafından da nakledilmiştir.¹⁴

C1E390 Alıntısı

☞ [E390] en-Nesâ'î, *es-Sunen*, VI, 529.

أَخْبَرَنَا زَكْرِيَّا بْنُ يَحْيَى، قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ وَاقِدٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبِي، عَنْ زَيْدِ النَّحْوِيِّ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ فِي سُورَةِ النَّحْلِ: {مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ} إِلَى قَوْلِهِ {وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ} فَنُسخَ، وَاسْتَنْتَى مِنْ ذَلِكَ فَقَالَ: {ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَعَفُورٌ رَحِيمٌ} وَهُوَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعْدِ بْنِ أَبِي سَرْحٍ الَّذِي كَانَ عَلَى مِصْرَ كَانَ يَكْتُمُ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَأَزَلَّهُ الشَّيْطَانُ، فَلَحِقَ بِالْكَفَّارِ، فَأَمَرَ بِهِ أَنْ يُقْتَلَ يَوْمَ الْفَتْحِ، فَاسْتَجَارَ لَهُ عُثْمَانُ بْنُ عَمَانَ، فَأَجَارَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ.

▪ Eylem İfâdeleri

E-390-E394 - Mısır valiliği yapmış olan 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî

¹⁴ Ebû Dâvûd Suleymân b. el-Eş'âs es-Sicistânî, *Sunenu Ebî Dâvûd*, nşr. 'Adil Muḥammed - 'Ammâr 'Abbâs (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1436/2015), 6/503, No: 4358.

Serh'in Resûlullâh'a katıplık yapması (وَهُوَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعْدِ بْنِ أَبِي سَرْحٍ الَّذِي كَانَ عَلَى مِصْرَ)
(كَانَ يَكْتُبُ لِرَسُولِ اللَّهِ

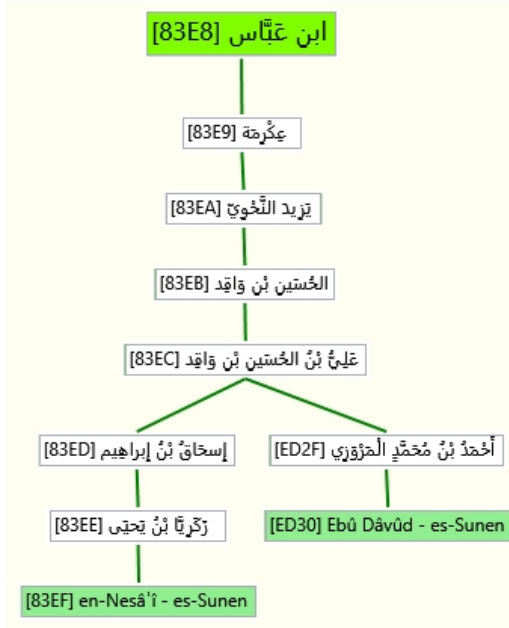
E-390-E395 - Şeytanın 'Abdullâh'ın ayağını kaydırması ve kafirlere katılması. (فَأَزَلَّهُ الشَّيْطَانُ، فَلَحِقَ بِالْكَفَّارِ)

E-390-E396 - Fetih Günü Resûlullâh'ın onun katlini emretmesi. (فَأَمَرَ)
(بِهِ أَنْ يُقْتَلَ يَوْمَ الْفَتْحِ

E-390-E397 - 'Osmân b. 'Affân'ın onu "affetmesini" istemesi. (فَاسْتَجَارَ)
(لَهُ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ

E-390-E398 - Resûlullâh'ın onu affetmesi (فَأَجَارَهُ رَسُولُ اللَّهِ)

E-390-22E9 - 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh'in Mısır valisi olması. (عَبْدُ)
(اللَّهُ بْنُ سَعْدِ بْنِ أَبِي سَرْحٍ الَّذِي كَانَ عَلَى مِصْرَ)



1.3. Ebû 'Abdullâh Haberi (C1E3AC)

Açıklama: Ca'fer es-Şâdık olarak bilinen Ebû 'Abdullâh Ca'fer b. Muhammed'den (öl. 148/765) nakledilen bu Haber 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh'in ismini doğrudan zikretmesi ve 25D7CB Alıntısı'ndaki el-

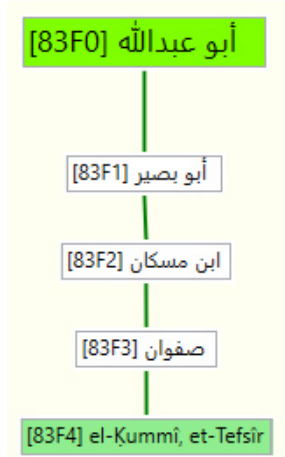
Buḥârî'nin naklettiği târikte yer alan "مَا يَدْرِي مُحَمَّدٌ إِلَّا مَا كَتَبْتُ لَهُ" ifadesini teyid eden "ما يدري محمد ما يقول" ifadesini ihtiva etmesi bakımından oldukça önemli bir veri kabul edilebilir. Söz konusu ifadenin 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serḥ'e ait olduğu ileride gelecek olan el-Vâḫdî'nin (öl. 207/823) naklettiği birleşik isnadlı Haber'de de teyid edilmektedir.

Bu Haber'in bir diğer önemli hususiyeti de "...ومن اظلم ممن افترى على الله كذب" âyetinin¹⁵ 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serḥ hakkında nâzil olduğunu bildirmesidir. Bu bilgi ileride gelecek olan BE9BD0 kodlu "Şuraḥbîl b. Sa'd Haberi"nde de teyid edilmektedir.

C1E3AB Alıntısı

Açıklama: Tasliye ifadesi metinde "صلى الله عليه وآله" şeklinde geçmektedir. Kısaltmak için bu ifade yerine ﷺ işaretini biz kullandık.

☞ [E3AB] el-Ḳummî, *et-Tefsîr*, X, 19-20.



حدثني ابي عن صفوان عن ابن مسكان عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان عبد الله بن سعد بن ابي سرح اخا عثمان بن عفان من الرضاة قدم المدينة واسلم وكان له خط حسن وكان إذا نزل الوحي على رسول الله ﷺ دعاه فكتب ما يمليه عليه رسول الله ﷺ من الوحي وكان إذا قال له رسول الله ﷺ سمع بصير يكتب سمع عليم وإذا قال والله بما تعملون خبير يكتب بصير، ويفرق بين التاء والياء وكان رسول الله ﷺ يقول هو واحد، فارتد كافرا ورجع إلى مكة وقال لقريش والله ما يدري محمد ما يقول انا اقول مثل ما يقول فلاينكن علي ذلك فانا انزل مثل ما انزل الله فانزل الله على نبيه ﷺ في ذلك " ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا.. الخ " فلما فتح رسول الله ﷺ مكة امر رسول الله ﷺ

¹⁵ En'am 6/93.

بقتله، فجاء به عثمان قد اخذ بيده ورسول الله ﷺ في المسجد فقال يا رسول الله اعف عنه فسكت رسول الله ﷺ ثم اعاد فسكت رسول الله ﷺ ثم اعاد فقال هو لك، فلما مر قال رسول الله ﷺ لاصحابه ألم اقل من رآه فليقتله، فقال رجل كانت عيني اليك يا رسول الله ان تشير الي فافتله، فقال رسول الله ﷺ ان الانبياء لا يقتلون بالاشارة، فكان من الطلقاء

▪ Eylem İfâdeleri

E-3AB-9BC5 - 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh'in Medine'ye gelip Müslüman olması. (ان عبدالله بن سعد بن ابي سرح اخا عثمان بن عفان من الرضاة قدم المدينة واسلم)

E-3AB-9BC7 - Vahiy geldiğinde Resûlullâh'ın onu çağırıp vahiy yazdırması. (وكان إذا نزل الوحي على رسول الله ﷺ دعاه فكتب ما يبله عليه رسول الله)

E-3AB-9BC8 - İrtidâd edip küfre düşmesi ve Mekke'ye dönmesi. (فارتد) (كافرا ورجع إلى مكة)

E-3AB-9BC9 - "Muhammed ne dediğini bilmiyor" demesi. (وقال لقريش) (والله ما يدري محمد ما يقول)

E-3AB-9BCA - Onun hakkında "ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا.. الخ" âyetinin nâzil olması. (" فانزل الله على نبيه ﷺ في ذلك " ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا.. الخ)

E-3AB-9BCB - Resûlullâh Mekke'yi fethedince onun katlini emretmesi. (فلما فتح رسول الله صلى الله عليه وآله مكة امر رسول الله ﷺ بقتله)

E-3AB-9BCC - Resûlullâh Mescid-i Haram'da iken 'Osmân'ın onu elinden tutup getirmesi. (فجاء به عثمان قد اخذ بيده ورسول الله ﷺ في المسجد)

E-3AB-9BCD - Defaatle onu affetmesini isteyince Resûlullâh'ın "onu sana bağışladım" demesi (فسكت رسول الله صلى الله عليه وآله ثم اعاد فقال هو لك)

1.4. Vâkıdî Birleşik İsnadlı Haber (C1E3AF)

Açıklama: el-Vâkıdî tarafından nakledilen aşağıdaki metin başındaki "قَالُوا" ifadesinden de anlaşılacağı üzere birleşik isnadlı bir metindir. Bu metinden hareketle el-Vâkıdî'nin metni kimden naklettiğini belirlemek ve isnadını çıkarmak oldukça zordur.

C1E3AE Alıntısı

☞ [E3AE] el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 855.

قَالُوا: وَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعْدِ بْنِ أَبِي سَرْحٍ يَكْتُمُ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْوَحْيَ، فَرُبَّمَا أَمَلَى عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سَمِعَ عَلَيْهِمْ فَيَكْتُمُ عَلَيْهِمْ حَكِيمًا، فَيَفْرَأُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَيَقُولُ: كَذَبَكَ اللَّهُ، وَيُقِرُّهُ. وَافْتَرَى وَقَالَ: مَا يَدْرِي مُحَمَّدٌ مَا يَقُولُ! إِنِّي لَأَكْتُمُ لَهُ مَا شِئْتُ، هَذَا الَّذِي كَتَبْتُ يُوحَى إِلَيَّ كَمَا يُوحَى إِلَى مُحَمَّدٍ. وَخَرَجَ هَارِبًا مِنَ الْمَدِينَةِ إِلَى مَكَّةَ مُرْتَدًّا، فَأَهْدَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ دَمَهُ يَوْمَ الْفَتْحِ، فَلَمَّا كَانَ يَوْمَئِذٍ جَاءَ ابْنُ أَبِي سَرْحٍ إِلَى عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَكَانَ أَحَاهُ مِنَ الرِّضَاعَةِ، فَقَالَ: يَا أَحِي، إِنِّي وَاللَّهِ اخْتَرْتُكَ فَاحْتَسِنِي هَاهُنَا، وَأَذْهَبْ إِلَى مُحَمَّدٍ فَكَلِّمُهُ فِي، فَإِنَّ مُحَمَّدًا إِنْ رَأَى بَصْرَةَ الَّذِي فِيهِ عَيْنَايَ، إِنَّ جُرْمِي أَكْبَرُ الْجُرْمِ، وَقَدْ جِئْتُ نَائِبًا. فَقَالَ: بَلْ أَذْهَبْ مَعِيَ. قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: وَاللَّهِ لَئِنْ رَأَى لَيَضْرِبَنِي عُنُقِي وَلَا يُنَاطِرُنِي، قَدْ أَهْدَرَ دَمِي، وَأَصْحَابُهُ يُطَلَّبُونِي فِي كُلِّ مَوْضِعٍ. فَقَالَ عُثْمَانُ: انْطَلِقْ مَعِيَ...

▪ Eylem İfâdeleri

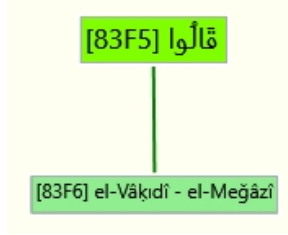
E-3AE-9BD4 - 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh'in Resûlullâh'a vahiy katipliği yapması. (وَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعْدِ بْنِ أَبِي سَرْحٍ يَكْتُبُ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْوَحْيَ.)

E-3AE-9BD6 - Fitneye düşmesi (dinden dönmesi) (وَافْتُنِيَ)

E-3AE-9BD7 - "Muhammed ne dediğini bilmiyor. İstediyimi ona yazıyordum. Muhammed'e vahyolduğu gibi bana da vahyoluyor" demesi (وَقَالَ: مَا يَدْرِي مُحَمَّدٌ مَا يَقُولُ! إِنِّي لَأَكْتُبُ لَهُ مَا شِئْتُ، هَذَا الَّذِي كَتَبْتَ يُوحَى إِلَيَّ كَمَا يُوحَى إِلَى مُحَمَّدٍ.)

E-3AE-9BD8 - Sonra irtidat edip Medine'den Mekke'ye kaçması (وَخَرَجَ هَارِبًا مِنَ الْمَدِينَةِ إِلَى مَكَّةَ مُرْتَدًّا)

E-3AE-9BD9 - Resûlullâh'ın Fetih Günü kanını heder etmesi (فَأَهْدَرَ رَسُولُ اللَّهِ دَمَهُ يَوْمَ الْفَتْحِ)



1.5. Şuraḥbîl b. Sa'd Haberi (BE9BD0)

Açıklama:

Bu Haber'de "Bu...ومن اظلم ممن افترى على الله كذب" âyetinin 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh hakkında nâzil olduğunu bildirilmektedir. Bu bilgi daha önce verdiğimiz C1E3AC Ebû 'Abdullâh Haberi tarafından da teyid edilmektedir.

BE9BCF Alıntısı

📖 [9BCF] el-Ḥâkim, *el-Mustedrek*, V, 202.

فَحَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، ثنا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الْجَبَّارِ، ثنا يُونُسُ بْنُ بُكَيْرٍ، عَنِ ابْنِ إِسْحَاقَ، قَالَ: حَدَّثَنِي شُرْحِبِيلُ بْنُ سَعْدٍ، قَالَ: «نَزَلَتْ فِي عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي سَرْحٍ: {وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ} [الأنعام: ٩٣] فَلَمَّا «دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَكَّةَ فَرَّ إِلَى عُنْتَمَانَ بْنِ عَفَّانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَكَانَ أَخَاهُ مِنَ الرِّضَاعَةِ، فَعَبَّيْهُ عِنْدَهُ حَتَّى اطْمَأَنَّ أَهْلُ مَكَّةَ، ثُمَّ أَتَى بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَاسْتَأْمَرَ»

▪ Eylem İfâdeleri

E-BCF-9BD1 - " وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ " (قَالَ :) Âyetinin 'Abdullâh b. Ebî Serh hakkında nâzil olması

«نَزَلَتْ فِي عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي سَرْحٍ»: {وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ {سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ}

E-BCF-9BD3 - Sonra 'Osmân'ın onu Resûlullâh'a getirmesi ve onun için eman istemesi. (ثُمَّ أَنَّى بِهِ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَاسْتَأْمَرَ)

[8406] شَرْحِيْلُ بْنُ سَعْدٍ

[8407] ابْنُ إِسْحَاقَ

[8408] يُونُسُ بْنُ بُكَيْرٍ

[8409] أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الْجَبَّارِ

[840A] مُحَمَّدُ بْنُ يَغْفُوبَ

[840B] el-Hâkim - el-Mustedrek

1.6. 'Abbâs b. Sehl Haberi (CD19D3)

CD19D2 Alıntısı

🌀 [19D2] et-Ṭaberî, *et-Târîh*, IV, 546-547.

وأما هشام بن محمد فإنه ذكر أن أبا مخنف لوط بن يحيى بن سعيد ابن مخنف بن سليم، حدثه عن محمد بن يونس الأنصاري من بني الحارث بن الخزرج، عن عباس بن سهل الساعدي أن محمد بن أبي حذيفة... هو الذي كان سرب المصريين إلى عثمان بن عفان، وإنهم لما ساروا إلى عثمان فحصره وثب هو بمصر على عبد الله بن سعد بن أبي سرح أحد بني عامر بن لوي القرشي، وهو عامل عثمان يومئذ على مصر، فطرده منها، وصلى بالناس، فخرج عبد الله بن سعد من مصر فنزل على تحوم أرض مصر مما يلي فلسطين، فانتظر ما يكون من أمر عثمان،... فخرج عبد الله بن سعد هاربا حتى قدم على معاوية ابن أبي سفيان دمشق.

▪ Eylem İfâdeleri

E-9D2-9BDA - Muhammed b. Ebî Huzeyfe'nin 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh'i Mısır'dan sürmesi. (هو الذي كان سرب المصريين إلى عثمان بن عفان، وإنهم لما ساروا إلى عثمان فحصره وثب هو بمصر على عبد الله بن سعد بن أبي سرح...، وهو عامل عثمان يومئذ على مصر، فطرده منها)

E-9D2-9BDC - ‘Abdullâh b. Sa’d’ın Mısır’dan ayrılması ve Mısır toprağı olup Filistin’e yakın noktada konaklaması. (فخرج عبد الله ابن سَعْدٍ من مصر)
(فنزل عَلىٰ نخوم أرض مصر مما يلي فلسطين)

E-9D2-9BDD - ‘Osmân b. ‘Affân’ın işinin sonucunu beklemesi. (فانتظر
(مَا يكون من أمر عُثْمَانَ

E-9D2-9BDE - ‘Abdullâh b. Sa’d’ın kaçıp Şam’da bulunan Mu’âviye’nin yanında varması. (فخرج عَبْدُ اللَّهِ بن سَعْدٍ هَارِبًا حَتَّىٰ قَدِمَ عَلَىٰ مَعَاوِيَةَ ابنِ أَبِي سُفْيَانَ)
(دمشق)

E-9D2-22EA - ‘Abdullâh b. Sa’d b. Ebî Serh’in Mısır valisi olması.
(عَبْدُ اللَّهِ بن سَعْدِ بْنِ أَبِي... وَهُوَ عَامِلُ عُثْمَانَ يَوْمَئِذٍ عَلَىٰ مِصْرَ)



1.7. Yezîd b. Ebî Ḥabîb Haberi (C1E3B4)

Açıklama: Bu Haber Yezîd b. Ebî Ḥabîb’den (öl. 128/745) birkaç farklı tarîkten nakledilmiştir. Bunlardan en mufassal olanı ‘Omer b. Şebbe (öl. 262/876) tarafından nakledilen tarîktir.¹⁶ Ancak metni çok uzun olduğu için buraya almadık. Kezâ el-Beğavî’nin (öl. 317/929) naklettiğı metin de ondan biraz daha muhtasar bir tarîktir.¹⁷ Bu iki tarîkte de ‘Abdullâh b.

¹⁶ Ebû Zeyd ‘Omer b. Şebbe en-Numeyrî (ö.262/876), *Târîḫü’l-Medîne*, nşr. ‘Alî Muḥammed Dendel - Yâsin Sa’d’u’d-Dîn Beyân (Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1417/1996), 2/211.

¹⁷ Ebû’l-Kâsım ‘Abdullâh b. Muḥammed el-Beğavî, *Mu’cemu’s-Şahâbe*, nşr. Muḥammed ‘Avd el-Menkûş, İbrâhîm İsmâ’îl el-Kâḫî (Kuveyt: Mibretu’l-Âl ve’l-Aşhâb, 1432), 4/18-19.

Sa'd b. Ebî Serh'in vefat anları ayrıntılı olarak anlatılmaktadır. Bu kısmı Kurgu'ya dahil etmedik. Ancak bu çalışmanın değerlendirme kısmında yer verilecektir.

CD19D0 Alıntısı

☞ [19D0] Ya'kûb b. Sufyân el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-Târîh*, I, 254.

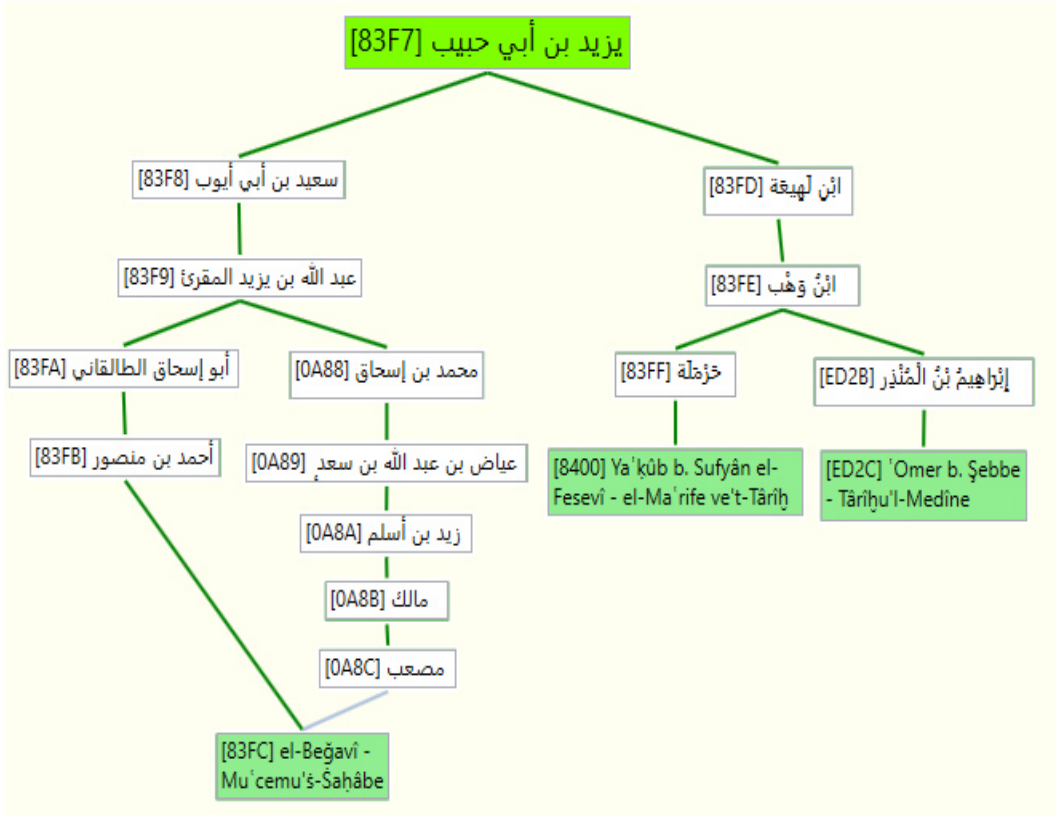
حَدَّثَنِي حَزْمَلَةُ قَالَ: أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ عَنِ ابْنِ هَلْبَةَ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ قَالَ: أَقَامَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعْدٍ بِعَسْقَلَانَ بَعْدَ قَتْلِ عُمَانَ، وَكَرِهَ أَنْ يَكُونَ مَعَ مُعَاوِيَةَ، وَقَالَ: لَمْ أَكُنْ لِأَجْمَاعِ رَجُلًا قَدْ عَرَفْتُهُ أَنَّهُ كَانَ يَهْوَى قَتْلَ عُمَانَ، فَكَانَ بِهَا حَتَّى مَاتَ.

▪ Eylem İfâdeleri

E-9D0-19D4 - 'Osmân'ın katlinden sonra 'Abdullâh b. Sa'd'ın 'Asqalân'da ikamet etmesi. (أَقَامَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعْدٍ بِعَسْقَلَانَ بَعْدَ قَتْلِ عُمَانَ)

E-9D0-19D6 - Mu'âviye ile birlikte olmaktan uzak durması. (وَكْرِهَ أَنْ يَكُونَ مَعَ مُعَاوِيَةَ، وَقَالَ: لَمْ أَكُنْ لِأَجْمَاعِ رَجُلًا قَدْ عَرَفْتُهُ أَنَّهُ كَانَ يَهْوَى قَتْلَ عُمَانَ)

E-9D0-19D7 - Vefat edinceye kadar 'Asqalân'da bulunması. (فَكَانَ بِهَا حَتَّى مَاتَ)



OLGULAR

* 5D7F8-Nesne- İbn Ebî Serh

- İfadeler

N-7CB-D7F1 - Hıristiyan bir adam (كَانَ رَجُلًا نَصْرَانِيًّا) [25D7CC Enes Haberi]

N-7CE-D7F3 - Benî Neccâr'dan bir adam. (كَانَ مِنَّا رَجُلًا مِنْ بَنِي النَّجَّارِ) [25D7CC Enes Haberi]

N-7D0-D7F4 - Nebi'ye kâtiplik yapan adam. (كَانَ رَجُلًا يَكْتُبُ بَيْنَ يَدَيْ النَّبِيِّ) [25D7CC Enes Haberi]

N-7D2-D7F5 - Nebi'ye kâtiplik yapan adam. (أَنَّ رَجُلًا كَانَ يَكْتُبُ لِلنَّبِيِّ)

[25D7CC Enes Haberi]

N-7D4-D7F6 - Nebî'ye kâtiplik yapan 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh. (إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ سَعْدِ بْنِ أَبِي سَرْحٍ كَانَ يَكْتُبُ لِلنَّبِيِّ)

N-390-E392 - Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh (وَهُوَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعْدِ بْنِ أَبِي سَرْحٍ)

[C1E391 İbn 'Abbâs Haberi]

* 5D7FD-Eylem- İbn Ebî Serh'in Müslüman Olup Kur'an'dan Sûreler Okuması

- İfadeler

E-7CB-D7FA - Hıristiyan bir adamın Müslüman olması. (كَانَ رَجُلًا نَصْرَانِيًّا)

[25D7CC Enes Haberi]

E-7CE-D7FB - el-Bakara ve Âl-i 'İmrân'ı okuması. (قَدْ قَرَأَ الْبَقْرَةَ وَالْآلَ عِمْرَانَ)

[25D7CC Enes Haberi]

E-7D2-D7FC - el-Bakara ve Âl-i 'İmrân'ı okuması. (وَقَدْ كَانَ قَرَأَ الْبَقْرَةَ وَالْآلَ)

[25D7CC Enes Haberi]

E-3AB-9BC5 - 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh'in Medine'ye gelip Müslüman olması. (ان عبد الله بن سعد بن ابي سرح اخا عثمان بن عفان من الرضاة قدم المدينة واسلم)

[C1E3AC Ebû 'Abdullâh Haberi]

* 5D803-Eylem- İbn Ebî Serh'in Hz. Peygamber'e Kâtiplik Yapması

- İfadeler

E-7CB-D7FE - Nebî'ye kâtiplik yapması (فَكَانَ يَكْتُبُ لِلنَّبِيِّ)

[25D7CC Enes Haberi]

E-7CE-D7FF - Nebî'ye kâtiplik yapması (وَكَانَ يَكْتُبُ لِرَسُولِ اللَّهِ)

[25D7CC Enes Haberi]

E-7D0-D800 - Nebî'nin yanında kâtiplik yapması (كَانَ رَجُلٌ يَكْتُبُ بَيْنَ يَدَيْهِ)

[25D7CC Enes Haberi]

E-7D2-D801 - Nebî'ye kâtiplik yapması (أَنَّ رَجُلًا كَانَ يَكْتُبُ لِلنَّبِيِّ)

[25D7CC Enes Haberi]

E-7D4-D802 - 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh'in Nebî'ye kâtiplik yapması (إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ سَعْدِ بْنِ أَبِي سَرْحٍ كَانَ يَكْتُبُ لِلنَّبِيِّ)

E-390-E394 - Mısır valiliği yapmış olan 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh'in Resûlullâh'a kâtiplik yapması (وَهُوَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعْدِ بْنِ أَبِي سَرْحٍ الَّذِي كَانَ عَلَى مِصْرَ)

[C1E391 İbn 'Abbâs Haberi]

E-3AB-9BC7 - Vahiy geldiğinde Resûlullâh'ın onu çağırıp vahiy

yazdırması. (وَكَانَ إِذَا نَزَلَ الْوَحْيَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ دَعَاهُ فَكَتَبَ مَا يَمْلِكُهُ عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ) [C1E3AC
Ebû 'Abdullâh Haberi]

E-3AE-9BD4 - 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh'in Resûlullâh'a vahiy
katipliği yapması. (وَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعْدِ بْنِ أَبِي سَرْحٍ يَكْتُبُ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ الْوَحْيَ) [C1E3AF
Vâkîdî Birleşik İsnadlı Haber]

* 5D808-Eylem- İrtidat Edip Mekke'ye Müşriklerin Yanına
Kaçması

- İfadeler

E-7CB-D804 - Sonra tekrar Hıristiyanlığa dönmesi (فَعَادَ نَصْرَانِيًّا) [25D7CC Enes Haberi]

E-7CE-D805 - Sonra kaçıp Ehl-i Kitâb olanların yanına gitmesi. (فَأُطْلِقَ)
(هَارِبًا حَتَّى لَحِقَ بِأَهْلِ الْكِتَابِ) [25D7CC Enes Haberi]

E-7D2-D806 - İrtidat edip müşriklerin yanına gitmesi. (فَارْتَدَّ ذَلِكَ الرَّجُلُ)
(عَنِ الْإِسْلَامِ فَلَحِقَ بِالْمُشْرِكِينَ) [25D7CC Enes Haberi]

E-7D4-D807 - Nifâka düşüp Mekke'deki müşriklerin yanına gitmesi.
(فَتَأَفَّقَ فَلَحِقَ بِالْمُشْرِكِينَ بِمَكَّةَ) [25D7CC Enes Haberi]

E-390-E395 - Şeytanın 'Abdullâh'ın ayağını kaydırması ve kafirlere
katılması. (فَأَزَلَّهُ الشَّيْطَانُ، فَلَحِقَ بِالْكَفَّارِ) [C1E391 İbn 'Abbâs Haberi]

E-3AB-9BC8 - İrtidat edip küfre düşmesi ve Mekke'ye dönmesi. (فَارْتَدَّ)
(كَافِرًا وَرَجَعَ إِلَى مَكَّةَ) [C1E3AC Ebû 'Abdullâh Haberi]

E-3AE-9BD6 - Fitneye düşmesi (dinden dönmesi) (وَأَفْتِنَ) [C1E3AF
Vâkîdî Birleşik İsnadlı Haber]

E-3AE-9BD8 - Sonra irtidat edip Medine'den Mekke'ye kaçması
(وَخَرَجَ هَارِبًا مِنَ الْمَدِينَةِ إِلَى مَكَّةَ مُرْتَدًّا) [C1E3AF Vâkîdî Birleşik İsnadlı Haber]

* 5D80C-Eylem- "Muhammed Ne Dediğini Bilmiyor" Diyerek
Âyetleri Dilediği Gibi Yazdığını İddia Etmesi

- İfadeler

E-7CB-D809 - "Muhammed ne dediğini bilmiyor" demesi. (فَكَانَ يَقُولُ:)
(مَا يَدْرِي مُحَمَّدٌ إِلَّا مَا كَتَبْتُ لَهُ) [25D7CC Enes Haberi]

E-7D2-D80A - "Ben Muhammed'in en iyi tanıyanıyım. Onun için
istediğimi yazardım" demesi. (وَقَالَ أَنَا أَعْلَمُكُمْ بِمُحَمَّدٍ إِنْ كُنْتُ لَأَكْتُبُ مَا شِئْتُ)
[25D7CC Enes Haberi]

E-7D4-D80B - "Muhammed benim dilediğimi yazardı/yazdırırdı"
demesi. (وَقَالَ: وَاللَّهِ أَن كَانَ مُحَمَّدًا لَأَكْتُبُ إِلَّا مَا شِئْتُ) [25D7CC Enes Haberi]

E-3AB-9BC9 - "Muhammed ne dediğini bilmiyor" demesi. (وقال لقريش) [C1E3AC Ebû 'Abdullâh Haberi]

E-3AE-9BD7- "Muhammed ne dediğini bilmiyor. İstediyimi ona yazıyordum. Muhammed'e vahyolduğu gibi bana da vahyoluyor" demesi (وَقَالَ: مَا يَدْرِي مُحَمَّدٌ مَا يَقُولُ! إِنِّي لَأَكْتُبُ لَهُ مَا شِئْتُمْ، هَذَا الَّذِي كَتَبْتَ يُوحَى إِلَيَّ كَمَا يُوحَى إِلَى مُحَمَّدٍ) [C1E3AF Vâkîdî Birleşik İsnadlı Haber]

✳ 03725-Eylem- Hakkında Âyet Nâzil Olması

- İfadeler

E-3AB-9BCA - Onun hakkında "ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا.. الخ" âyetinin nâzil olması. ("فانزل الله علنبيه ﷺ في ذلك" ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا.. الخ) [C1E3AC Ebû 'Abdullâh Haberi]

E-BCF-9BD1 - " وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ: «نَزَّلَتْ فِي عِبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي سَرْحٍ»: {وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ «نَزَّلَتْ فِي عِبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي سَرْحٍ» (سَأَنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ} [BE9BD0 Şuraḥbî b. Sa'd Haberi]

✳ 1E39E-Eylem- Mekke'nin Fethi Sırasında Hz. Peygamber'in İbn Ebî Serḥ'in Katlini Emretmesi

- İfadeler

E-390-E396 - Fetih Günü Resûlullah'ın onun katlini emretmesi. (فَأَمَرَ) [C1E391 İbn 'Abbâs Haberi]

E-3AB-9BCB - Resûlullâh Mekke'yi fethedince onun katlini emretmesi. (فلما فتح رسول الله صلى الله عليه وآله مكة امر رسول الله ﷺ بقتله) [C1E3AC Ebû 'Abdullâh Haberi]

E-3AE-9BD9 - Resûlullâh'ın Fetih Günü kanını heder etmesi (فَأَهْدَرَ ، [C1E3AF Vâkîdî Birleşik İsnadlı Haber]

✳ 1E39F-Eylem- Hz. Osman'ın Süt Kardeşi İbn Ebî Serḥ İçin Eman Dilemesi

- İfadeler

E-390-E397 - 'Osmân b. 'Affân'ın onu "affetmesini" istemesi. (فَأَسْتَجَارَ) [C1E391 İbn 'Abbâs Haberi]

E-3AB-9BCC - Resûlullâh Mescid-i Haram'da iken 'Osmân'ın onu elinden tutup getirmesi. (فجاء به عثمان قد اخذ بيده ورسول الله ﷺ في المسجد) [C1E3AC Ebû 'Abdullâh Haberi]

E-BCF-9BD3 - Sonra 'Osmân'ın onu Resûlullâh'a getirmesi ve eman istemesi. (ثُمَّ أَتَى بِهِ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَاسْتَأْمَرَ) [BE9BD0 Şuraḥbî b. Sa'd Haberi]

E-7D4-22C3 - Mekke'in Fethi'nde 'Osmân b. 'Affân'ın 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh'i eman için getirmesi. (فَلَمَّا كَانَ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ جَاءَ بِهِ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانٍ فَكَانَتْ) [25D7CC Enes Haberi]

* 1E3A0-Eylem- Hz. Peygamber'in İbn Ebî Serh'i Affetmesi

- İfadeler

E-390-E398 - Resûlullâh'ın onu affetmesi (فَأَجَازَهُ رَسُولُ اللَّهِ) [C1E391 İbn 'Abbâs Haberi]

E-3AB-9BCD - Defaatle onu affetmesini isteyince Resûlullâh'ın "Onu sana bağışladım" demesi (فسكت رسول الله ﷺ ثم اعاد فقال هو لك) [C1E3AC Ebû 'Abdullâh Haberi]

E-7D4-22C4 - Resûlullâh'ın önce ondan yüz çevirmesi fakat daha sonra elini uzatıp ondan biat alması. (فَأَعْرَضَ عَنْهُ وَأَقْبَلَ الْأَنْصَارِيَّ مَعَهُ سَيْفٌ فَأَطَافَ بِهِ ثُمَّ مَدَّ) (رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَدُهُ لِيُبَايِعَ)

* 1E3A1-Eylem- Hz. Osman'ın İbn Ebî Serh'i Mısır Valisi Tayin

Etmesi

- İfadeler

E-390-22E9 - 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh'in Mısır valisi olması. (عَبْدُ) [C1E391 İbn 'Abbâs Haberi]

E-9D2-22EA - 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh'in Mısır valisi olması. (عَبْدُ اللَّهِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَبِي سَرْحٍ أَحَدِ بَنِي عَامِرِ بْنِ لُؤَيِ الْقُرَشِيِّ، وَهُوَ عَامِلُ عُثْمَانَ يَوْمَئِذٍ عَلَى مِصْرٍ) [CD19D3 'Abbâs b. Sehl Haberi]

* 1E3A2-Eylem- Hz. Osman'ın Katli Zamanında Muhammed b. Ebû Huzeyfe'nin İbn Ebî Serh'i Mısır'a Sokmaması

- İfadeler

E-9D2-9BDA - Muhammed b. Ebî Huzeyfe'nin 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh'i Mısır'dan sürmesi. (أَنْ مُحَمَّدَ بْنَ أَبِي حُدَيْفَةَ بْنِ عُثْبَةَ بْنِ رَبِيعَةَ بْنِ عَبْدِ شَمْسِ بْنِ عَبْدِ مَنَاةَ) هُوَ الَّذِي كَانَ سَرِبَ الْمِصْرِيِّينَ إِلَى عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ، وَإِنَّمَا لَمَّا سَارُوا إِلَى عُثْمَانَ فَحَصَرُوهُ وَثَبَ هُوَ بِمِصْرَ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ (سَعْدِ بْنِ أَبِي سَرْحٍ أَحَدِ بَنِي عَامِرِ بْنِ لُؤَيِ الْقُرَشِيِّ، وَهُوَ عَامِلُ عُثْمَانَ يَوْمَئِذٍ عَلَى مِصْرٍ، فَطَرَدَهُ مِنْهَا) [CD19D3 'Abbâs b. Sehl Haberi]

* 1E3A3-Eylem- İbn Ebî Serh'in Filistin Yakınlarına Gelerek Hz. Osman'ın Durumundan Haber Beklemesi

- İfadeler

E-9D2-9BDD - 'Osmân b. 'Affân'ın işinin sonucunu beklemesi. (فانتظر) [CD19D3 'Abbâs b. Sehl Haberi]

✱ 1E3A4-Eylem- İbn Ebî Serh'in 'Askalân'a Yerleşmesi

- İfadeler

E-9D0-19D4 - 'Osmân'ın katlinden sonra 'Abdullâh b. Sa'd'ın 'Askalân'da ikamet etmesi. (أَقَامَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعْدٍ بِعَسْكَالَانَ بَعْدَ قَتْلِ عُثْمَانَ) [C1E3B4 Yezid b. Ebî Hâbib Haberi]

E-9D0-19D6 - Mu'âviye ile birlikte olmaktan uzak durması. (وَكَّرَهُ أَنْ (يَكُونَ مَعَ مُعَاوِيَةَ، وَقَالَ: لَمْ أَكُنْ لِأَجْمَاعِ رَجُلًا قَدْ عَرَفْتُهُ أَنَّهُ كَانَ يَهْوَى قَتْلَ عُثْمَانَ) [C1E3B4 Yezid b. Ebî Hâbib Haberi]

E-9D2-9BDE - 'Abdullâh b. Sa'd'ın kaçıp Şam'da bulunan Mu'âviye'nin yanına varması. (فَخَرَجَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعْدٍ هَارِبًا حَتَّى قَدِمَ عَلَى مُعَاوِيَةَ ابْنِ أَبِي سُفْيَانَ) (دمشق) [CD19D3 'Abbâs b. Sehl Haberi]

✱ 1E3A5-Eylem- 'Askalân'da Vefat Etmesi ve Defnedilmesi

- İfadeler

E-7CB-D80D - Allah'ın onun canını alması ve onu defnetmeleri. (فَأَمَاتَهُ اللَّهُ فَدَفَنُوهُ) [25D7CC Enes Haberi]

E-7CE-D80E - Sonra ölmesi ve defnetmeleri. (فَمَا لَبِثَ أَنْ قَصَمَ اللَّهُ عُنُقَهُ فِيهِمْ،) (فَحَفَرُوا لَهُ فَوَارَوْهُ) [25D7CC Enes Haberi]

E-7D0-D80F - Bir süre sonra ölüp dava arkadaşları tarafından defnedilmesi. (فَلَمْ يَلِثَ أَنْ مَاتَ، فَجَاءَ أَهْلَ دَعْوَتِهِ فَدَفَنُوهُ) [25D7CC Enes Haberi]

E-7D2-D810 - O adamın ölmesi. (فَمَاتَ ذَلِكَ الرَّجُلُ) [25D7CC Enes Haberi]

✱ 1E3A6-Eylem- Cesedini Mezarın Dışında Bulmaları

- İfadeler

E-7CB-D811 - Sabahleyin yerin onu dışarı atması. (فَأَصْبَحَ وَقَدْ لَفَطْنَتْهُ الْأَرْضُ) [25D7CC Enes Haberi]

✱ 1E3A7-Eylem- Bu Muhammed'in Ashabının İşidir Demeleri

- İfadeler

E-7CB-D812 - Yanındakilerin "Bu Muhammed ve ashâbının işi, onlardan kaçtığı için onun cesedini dışarı attılar" demeleri. (فَقَالُوا: هَذَا فِعْلُ مُحَمَّدٍ) (وَأَصْحَابِهِ لَمَّا هَرَبَ مِنْهُمْ، نَبَشُوا عَنْ صَاحِبِنَا فَأَلْقَوْهُ) [25D7CC Enes Haberi]

E-7D0-D815 - Yanındakilerin "Bu Muhammed ve ashâbının işi, çünkü dinlerini terk etti" demeleri. (وقالوا: هذا فعل محمد وأصحابه لأنه فارق دينهم) [25D7CC Enes Haberi]

✱ 1E3A8-Eylem- Defnettikleri Cesedi Tekrar Dışarda Bulmaları

ve Öylece Bırakmaları

- İfadeler

E-7CB-D813 - Sonra bu fiili insanların yapmadığını anlayıp cesedi öylece bırakmaları. (فَعَلِمُوا: أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ النَّاسِ، فَأَلْقَوْهُ) [25D7CC Enes Haberi]

E-7CE-D814 - Sonra onu öylece dışarıda bırakmaları. (فَتَرَكُوهُ مُتَبَوِّدًا.)

[25D7CC Enes Haberi]

E-7CE-CA9C - Sabahleyin yerin onu yüzeye çıkarması. (فَأَصْبَحَتِ الْأَرْضُ) [25D7CC Enes Haberi]

* 1E3A9-Eylem- Ebû Talha'nın Cesedi O Halde Görmesi

- İfadeler

E-7D0-E379 - Enes'in "Köpeklerin onun etini yediğini ve kemiklerini çiğnediğini gördüm. Kimse ona yaklaşmıyordu." demesi (فَقَالَ أَنَسُ: فَلَقَدْ رَأَيْتُ (الكلاب تأكل لحمه وتعرق عظامه، ما أحد يدنو ولا يقربه) [25D7CC Enes Haberi]

Not: Ahmed b. Hanbel'in naklettiği bir sonraki Alıntı'nın E-7D2-E37A kodlu Eylem ifadesinde gören kişi Enes b. Mâlik değil, Ebû Talha olduğu, Enes'in ondan nakilde bulunduğu ifade edilmiştir.

E-7D2-E37A - Ebû Talha'nın "öldüğü yere gittim ve Resûlullah'ın dediği gibi cesedinin dışarıda olduğunu gördüm. Onlara bu niçin böyle dediğimde, onu defnettiklerini, fakat toprağın kabul etmediğini söylediler" demesi. (فَقَالَ أَبُو طَلْحَةَ: فَأَتَيْتُ تِلْكَ الْأَرْضَ الَّتِي مَاتَ فِيهَا، وَقَدْ عَلِمْتُ أَنَّ الَّذِي قَالَ رَسُولُ) [25D7CC Enes Haberi]

Makalenin sınırları dolayısıyla Bütünsel Yaklaşım metodunun olguları birbirine bağlamak ve olay örgüsünü ortaya çıkarmak için kaynak olarak aldığı rivâyetlerde (Haber) yer alan Nesne, Zaman, Mekân ve Grup öğelerinin ifadelerinin lafızlarını burada listelemeyeceğiz. Sadece isim ve kodlarını zikredeceğiz. Bu lafızları görmek için Kurgu'nun girişinde verilen metinler ve Eylem ifadelerine ve Kurgu Grafiği'ndeki bağlantılara bakılabilir. Kurgu'da belirlenen öğeler şunlardır:

Nesne Öğeleri:

Hz. Peygamber (B230F), 'Osman b. 'Affân (B2310), Ebû Talha (B2388).

Zaman Öğeleri:

Müslüman Olma ve Kâtiplik Yapma Zamanı (B231B)

İrtidad Edip Mekke'ye Kaçma Zamanı (B231C)
Muhammed Ne Dediğini Bilmiyor Deme Zamanı (B231D)
Hakkında Âyet Nüzûlü Zamanı (B231E)
Mekke'nin Fethi Zamanı (B231F)
Mısır Valisi Olma Zamanı (B2320)
'Askalân'da İkâmet Zamanı (B2321)
Vefat Zamanı (B2322)
Ebû Talha'nın Cesedi Gördüğü Zamanı (B2323)

Mekân Öğeleri:

Medine (B2314), Mekke (B2315), Mısır (B2316), 'Askalân (B2318),
Filistin (B231A).

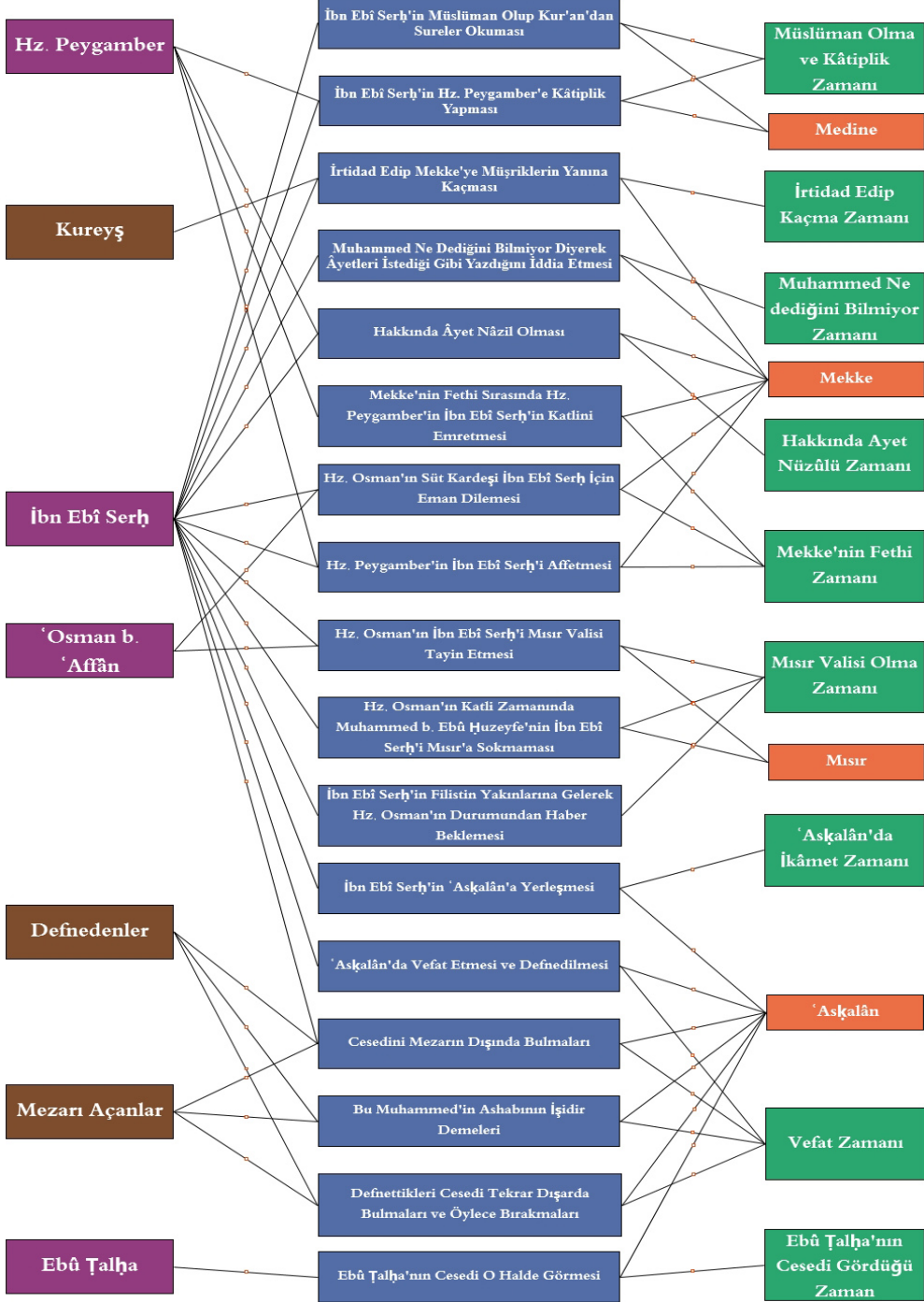
Grup Öğeleri:

Kureyş (B2311), Defnedenler (B2312), Mezarı Açanlar (B2313)

Toprağın Cesedini Kabul Etmediği Vahiy Kâtibi Senaryosu

İbn Ebî Serh'in Müslüman Olup Kur'an'dan Sûreler Okuması. İbn Ebî Serh'in Hz. Peygamber'e Kâtiplik Yapması. İrtidad Edip Mekke'ye Müşriklerin Yanına Kaçması. "Muhammed Ne Dediğini Bilmiyor" Diyerek Âyetleri Dilediği Gibi Yazdığını İddia Etmesi. Hakkında Âyet Nâzil Olması. Mekke'nin Fethi Sırasında Hz. Peygamber'in İbn Ebî Serh'in Katlini Emretmesi. Hz. Osman'ın Süt Kardeşi İbn Ebî Serh İçin Eman Dilemesi. Hz. Peygamber'in İbn Ebî Serh'i Affetmesi. Hz. Osman'ın İbn Ebî Serh'i Mısır Valisi Tayin Etmesi. Hz. Osman'ın Katli Zamanında Muhammed b. Ebû Huzeyfe'nin İbn Ebî Serh'i Mısır'a Sokmaması. İbn Ebî Serh'in Filistin Yakınlarına Gelerek Hz. Osman'ın Durumundan Haber Beklemesi. İbn Ebî Serh'in 'Askalân'a Yerleşmesi. 'Askalân'da Vefat Etmesi ve Defnedilmesi. Cesedini Mezarın Dışında Bulmaları. Bu Muhammed'in Ashabının İşidir Demeleri. Defnettikleri Cesedi Tekrar Dışarda Bulmaları ve Öylece Bırakmaları. Ebû Talha'nın Cesedi O Halde Görmesi.

TOPRAĞIN CESEDİNİ KABUL ETMEDİĞİ VAHİY KÂTİBİ KURGUSU



2. Tarihi Arka Plan ve Değerlendirmeler

Hız. Peygamber'in vahiy kâtiplerinin sayısı ve isimleri ihtilâflı olmakla birlikte genel itibarıyla bilinmektedir. Sayı olarak farklı kaynaklarda on dört ila altmış beş arasında farklı rakamlar verilmektedir. İsimlere gelince bunlardan bazılarını şu şekilde sayabiliriz: 'Alî b. Ebî Tâlib, 'Osmân b. 'Affân, Zeyd b. Şâbit, Ubey b. Kâ'b, 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh, Mu'âviye b. Ebî Sufyân, Hâlid b. Sa'îd b. Âs, Ebân b. Saîd, Alâ b. Hadramî, Hanzale b. Rebî'.¹⁸

Bu çalışmada el-Buḥârî ve Müslim tarafından Enes b. Mâlik'ten nakledilen irtidat etmiş vahiy kâtibinin kimliği ve başına neler geldiğinin tespiti amaçlanmış ve bunun için Bütünsel Yaklaşım metodundan istifade ederek bir Kurgu yapılmıştır. Bu Kurgu neticesinde mezkûr vahiy katibinin 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh olduğu tespit edilmiştir. İrtidâd edip Mekke'ye kaçan İbn Ebî Serh Mekke'nin Fethi'nden sonra tekrar Müslüman olmuştur. Hız. Osman'ın hilafeti sırasında Mısır valiliğine getirilmiştir.

Tespit ettiğimiz Kurgu'ya göre İbn Ebî Serh ile ilgili olaylar yaklaşık 30 yıllık bir zaman dilimine yayılmıştır ve şöyle gelişmiştir:

2.1. İbn Ebî Serh'in Müslüman Olup Kur'an'dan Sûreler Okuması

'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh'in ne zaman Müslüman olduğuna dair bir bilgiye rastlayamadık. İbn Sa'd'a göre Müslümanlığı erkendir.¹⁹ Bazı kaynaklarda Uhud Gazvesi'nden sonra Ebû Sûfyân, 'İkrime b. Ebî Cehl ve Ebû'l-A'ver'in Hız. Peygamber tarafından verilen eman ile Medine'ye geldikleri ve 'Abdullâh b. Ubey'e konuk oldukları bildirilmektedir. Hız. Peygamber onlarla görüşürken 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh de Hız. Peygamber'in yanında yer almaktaydı.²⁰

¹⁸ M. Suat Mertoğlu, "Vahiy Kâtibi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/447-449.

¹⁹ Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Sa'd, *et-Ṭabakât*, nşr. 'Alî Muḥammed 'Omer (Kahire: Mektebetu'l-Ḥancî, 1421), 9/502.

²⁰ Ebû'l-Ḥasen Muḳâtil b. Suleymân el-Belhî, *et-Tefsîr*, nşr. 'Abdullâh Maḥmûd Şeḫhâte (Beyrut: 1423), 3/468-470.

Bir başka haberde ‘Abdullâh b. Sa‘d b. Ebî Serh’in Hudeybiye Anlaşması sırasında hazır bulunduğu nakledilmektedir.²¹ İbnu’l-Eşîr’e (öl. 630/1233) göre ise o, Mekke’nin Fethi’nden önce Müslüman olmuştur.²² Bu ve bundan sonraki başlıkların Kurgu’daki kaynakları ve ifadelerini görmek için yukarıdaki Kurgu’nun ilgili Eylem Olgusu’na bakılabilir.

2.2. İbn Ebî Serh’in Hz. Peygamber'e Kâtiplik Yapması

‘Abdullâh b. Sa‘d b. Ebî Serh’in yazısının güzel olduğu, bu yüzden Hz. Peygamber’in onu yazı yazmak için çağırdığı ifade edilmektedir.²³

2.3. İrtidat Edip Mekke'ye Müşriklerin Yanına Kaçması

İbn Ebî Serh’in irtidat edip Mekke’ye kaçtığı tarih belli değildir. Ancak onun Hudeybiye’de bulunduğu halde Hayber Gazvesi’ne katıldığını gösteren bir bilgiye rastlanmadığı dikkate alınırsa Hudeybiye’den hemen sonra irtidat etmiş olabileceği akla gelmektedir.

2.4. “Muhammed Ne Dediğini Bilmiyor” Diyerek Âyetleri Dilediği Gibi Yazdığını İddia Etmesi

Ebû Halef el-A‘mâ’dan nakledildiğine göre İbn Ebî Serh, Hz. Peygamber’e gelen vahiyleri yazıyordu. Mekkelilerin yanında gidince ona “Ey İbn Ebî Serh, İbn Ebî Kebşe (Hz. Peygamber’i kastediyorlar) için Kur’an’ı nasıl yazıyordun?” dediklerinde onlara “Dilediğim gibi yazıyordum” demiş, bunun üzerine “ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا: Allah’a karşı yalan uydurandan ... daha zalim kim vardır?”²⁴ âyeti nâzil olmuştur.²⁵

es-Suddî (öl. 127/745) de söz konusu âyetin Hz. Peygamber’e kâtiplik yapmış olan İbn Ebî Serh hakkında nâzil olduğunu beyan etmiştir.²⁶

²¹ Ebû ‘Amr Aḥmed b. Muḥammed b. ‘Abdi Rabbih, *el-İkdu’l-Ferîd* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1404), 4/245.

²² Ebû’l-Ḥasen ‘Alî b. Muḥammed İbnu’l-Eşîr, *Usdu’l-Ġâbe*, nşr. ‘Âdil Aḥmed er-Rufâ’î (Beyrut: Dâru İḥyâ’i’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1996), 3/263.

²³ Ebû’l-Ḥasen ‘Alî b. İbrâhîm el-Ḳummî, *et-Tefsîr*, nşr. es-Seyyid Ṭayyib el-Mûsevî (Kum: Dâru’l-Kitâb, 1387), 10/19.

²⁴ En‘am 6/93.

²⁵ Ebû Muḥammed ‘Abdurrahman b. Muḥammed İbn Ebî Ḥâtim, *et-Tefsîr*, nşr. Es‘ad Muḥammed eṭ-Ṭayyib (Mektebetu Nizâr Muştafâ el-Bâz, 1419), 4/1346.

²⁶ Ebû Ca‘fer Muḥammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî, *Câmi‘u’l-Beyân*, nşr. ‘Abdullâh b. ‘Abdilmuhsin et-Turkî (Dâru Hicr, 1422), 9/405.

Muḳâtil b. Suleymân'ın (öl. 150/767) naklettiğine göre İbn Ebî Serḥ şöyle demiştir: “Bana yazdırdığından farklı bir şey yazdım. O (Hz. Peygamber) yazıya bakıyor, ancak değiştirmiyordu”. Onun bu sözlerini nakleden Muḳâtil b. Suleymân şu ifadelere yer vermektedir: “İbn Ebî Serḥ, Hz. Peygamber'in gördüğü halde yazıyı değiştirmemesinden dolayı şüpheye düştü. Halbuki bunun sebebi Nebî'nin yazı yazmayan bir ümmî olmasıdır.” Yani buna göre Hz. Peygamber, onun ne yazdığını bilmediği için değiştirmemiştir.²⁷

2.5. Hakkında Âyet Nâzil Olması

İbn Ebî Serḥ Mekke'de bulunduğu sırada “Muhammed ne dediğini bilmiyor. Ben Kur'an'ı dilediğim gibi yazıyordum” demiştir. Bunun üzerine hakkında “*Allah'a karşı* وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ” *yalan uydurandan yahut kendisine hiçbir şey vahyedilmemişken “Bana da vahiy geldi” diyenden ... daha zalim kim vardır?”*²⁸ âyeti nâzil olmuştur. Yukarıda da ifade edildiği üzere Ebû Halef el-A'mâ, es-Suddî ve Muḳâtil b. Suleymân da Ebû 'Abdullah ve Şuraḥbîl b. Sa'd Haberlerinde yer alan “ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا” âyeti bilgisini teyid eden nakillerde bulunmuşlardır.

2.6. Mekke'nin Fethi Sırasında Hz. Peygamber'in İbn Ebî Serḥ'in Katlini Emretmesi

Hz. Peygamber, Mekke'nin fethi sırasında 4 kişi haricinde kimseye dokunulmamasını emretmiştir. Bunlardan biri 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serḥ'tir. Özellikle Ḳatâde'nin Enes b. Mâlik'ten naklettiği 25D7CC kodlu Enes Haberi'nin 25D7D4 kodlu Alıntısı'nın mufassal ve oldukça uzun metne sahip olduğu için kurgumuzda yer vermediğimiz târîkide bu olay ayrıntılarıyla anlatılmaktadır.²⁹

2.7. Hz. Osman'ın Süt Kardeşi İbn Ebî Serḥ İçin Eman Dilemesi

Mekke'yi fethettikten sonra ortalık sakinleşince Hz. Osman 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serḥ'i Hz. Peygamber'in huzuruna getirmiş ve ondan defaatle eman dilemiştir.³⁰

²⁷ Muḳâtil b. Suleymân, *et-Tefsîr*, 1/576.

²⁸ En'am 6/93.

²⁹ eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsaf*, 6/342.

³⁰ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Omer el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, nşr. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-Alemî, 1409), 2/855-856.

2.8. Hz. Peygamber'in İbn Ebî Serh'i Affetmesi

Hz. Peygamber Hz. Osman'ın bu isteğine yüzünü başka tarafa çevirerek cevap vermişse de en sonunda kabul etmiş ve 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh'e eman vermiştir.³¹

2.9. Hz. Osman'ın İbn Ebî Serh'i Mısır Valisi Tayin Etmesi

'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber'in gözüne görünmemiş ve Hz. Osman'ın hilâfetine kadar adından bahsedilmemiştir.³² Hz. Osman halife olduktan sonra 'Amr b. el-Âs'ı Mısır valiliğinden almış ve yerine İbn Ebî Serh'i getirmiştir.³³ 27/ 648 senesinde gerçekleşen³⁴ bu atama, aralarında sahâbenin de yer aldığı bazı kimseler tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Nitekim 'Amr b. el-Âs bu kararından dolayı Hz. Osman'a gücünmüştür.³⁵ Çünkü Şâidu Mısır bölgesi hariç Mısır'ın tamamında 'Amr b. el-Âs görevliydi. Şâidu Mısır'da ise Hz. Ömer'in tayin ettiği 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh bulunuyordu. Hz. Ömer vefat edince 'Amr b. el-Âs Hz. Osman'a gelip Mısır'ın tamamının kendisine verilmesini istemiş, ancak Hz. Osman bunu kabul etmediği gibi 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh'in tamamen Mısır'a hâkim olmasını sağlamıştır. Yanına güvenliği temin üzere Hişâm b. Kinâne'yi getirmiştir.³⁶

İbn Ebî Serh kendisine karşı olanlar hakkında Hz. Osman'a bir mektup yazmış ve onları şikâyet etmiştir. Bu mektupla amacına ulaşamayınca Medine'ye, Hz. Osman'ın yanına gitmek üzere Mısır'dan ayrılmıştır.

³¹ el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 2/856.

³² el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 2/856-857.

³³ Ebû 'Omer Muhammed b. Yûsuf el-Kindî, *Kitâbu'l-Vulât*, nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâ'îl, 'Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424), 12.

³⁴ Ebû Bekr b. Abdullâh b. Muhammed el-Mâlikî, *Riyâdu'n-Nufûs*, nşr. Beşîr el-Bekûş (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1414), 1/66.

³⁵ Ahmed b. Yahyâ el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, nşr. Suheyl Zekkâr, Riyâd ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417), 5/538.

³⁶ Ebû 'Omer el-Kindî, *Kitâbu'l-Vulât*, 12.

Bunun üzerine Muḥammed b. Ebî Ḥuẓeyfe onun vekili 'Uḳbe b. 'Âmir'i 35H senesinin Şevval ayında Fuṣṭâṭ'tan çıkarmış ve insanları Hz. Osman'a karşı ayaklanmaya çağırmıştır.³⁷

Muḥammed b. Ebî Ḥuẓeyfe'nin sesi gür idi. Bir defasında İbn Ebî Serḥ'in arkasında yüksek sesle tekbir getirmiş, korkuya kapılan İbn Ebî Serḥ de ona kötü sözler söylemişti.³⁸

İbn Ebî Serḥ, valiliği sırasında Cuẓâm kabilesine mensup bazı kimselerle de davalık olmuştu.³⁹

Benzer sorunlardan dolayı Mısır ehli İbn Ebî Serḥ'i Hz. Osman'a şikâyet etmişlerdir. Bu şikâyetler üzerine Hz. Osman kendisini uyarılmış ancak o bu uyarıları dikkate almadığı gibi şikâyet edenlerden bazılarını dövmüş, hatta bir adamı öldürmüştür. Bunun üzerine Mısır ehlinden yedi yüz kişilik bir heyet Medine'ye gelmiş ve namaz vakitlerinde İbn Ebî Serḥ'in kendilerine yaptıklarını sahâbeye şikâyet etmişlerdir. Bunun üzerine Ṭalḥa b. 'Ubeydullâh Hz. Osman'a ağır sözler söylemiştir.⁴⁰

2.10. Hz. Osman'ın Katli Zamanında Muḥammed b. Ebû Ḥuẓeyfe'nin İbn Ebî Serḥ'i Mısır'a Sokmaması

'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serḥ Mısırlıların kendisine yönelik şikâyetlerin artması üzerine Mısır'dan ayrılıp Medine'ye gelmiştir. Ancak Hz. Osman onları razı etmesini söyleyerek 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serḥ'i geri göndermiştir.⁴¹ Bu sırada Muḥammed b. Ebî Ḥuẓeyfe İbn Ebî Serḥ'in yardımcısını Mısır'dan sürmüştür.⁴²

Mısır'a geri dönmek isteyen İbn Ebî Serḥ el-Ḳulzûm Köprüsü'ne varınca şehrin kontrolünü ele alan Muḥammed b. Ebî Ḥuẓeyfe'nin atlılarının engellemesiyle karşılaşmış ve bütün ısrarlarına rağmen Mısır'a girememiştir.⁴³

³⁷ Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. 'Alî el-Maḳrîzî, *el-Muḳaffâ'l-Kebîr*, nşr. Muḥammed el-Ya'lâvî (Beyrut: Dâru'l-Garbî'l-İslâmî, 1427), 5/283-284.

³⁸ el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*. 2/387; el-Maḳrîzî, *el-Muḳaffâ'l-Kebîr*, 5/286.

³⁹ Ebû 'Omer el-Kindî, *Kitâbu'l-Vulât*, 219.

⁴⁰ İbn Hibbân, *es-Şîḳât*, 2/256.

⁴¹ 'Omer b. Şebbe, *Târîḥu'l-Medîne*, 2/211.

⁴² 'Omer b. Şebbe, *Târîḥu'l-Medîne*, 2/211.

⁴³ 'Omer b. Şebbe, *Târîḥu'l-Medîne*, 2/211; Ebû 'Omer el-Kindî. *Kitâbu'l-Vulât*, 16.

2.11. İbn Ebî Serh'in Filistin Yakınlarına Gelerek Hz. Osman'ın Durumundan Haber Beklemesi

Mısır'a giremeyen İbn Ebî Serh, Hz. Osman'ın Medine'de muhasara edildiği bilgisini almış ve Filistin yakınlarına gelerek orada Hz. Osman'dan gelecek haberleri beklemeye başlamıştır.⁴⁴

Bir süre sonra Hz. Osman'ın şehid edildiğini, yerine Hz. Ali'nin halife olduğunu haber almış ve bulunduğu yerden ayrılarak 'Askalân'a doğru harekete geçmiştir.⁴⁵

2.12. İbn Ebî Serh'in 'Askalân'a Yerleşmesi

O sırada Şam valisi olan Mu'âviye'nin yanında kalmayı düşünmeyen⁴⁶ İbn Ebî Serh, 'Askalân'a yerleşmiş, Mu'âviye'nin çağrularına rağmen Şıffin Savaşı'na katılmamış ve fitneden uzak durmaya çalışmıştır.⁴⁷

2.13. 'Askalân'da Vefat Etmesi ve Defnedilmesi. Cesedini Mezarın Dışında Bulmaları

'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh bir süre sonra 'Askalân'da ikamet ederken hastalanmış ve 36H senesinde, Şıffin Savaşı günlerinde vefat etmiştir.⁴⁸ Bazı kaynaklarda onun er-Remle'de öldüğü de bildirilmektedir.⁴⁹ Bu iki mekânın birbirine uzaklığı bir merhale⁵⁰ veya on sekiz mil⁵¹ olarak verilmektedir ki bu yaklaşık kırk beş km civarındadır. Günümüzde de bu iki kent arasındaki mesafe kuş uçuşu yaklaşık kırk kilometredir. İbn Ebî Serh'in vefatıyla ilgili rivâyetlerde onun bir şehir merkezinde olmadığını gösteren işaretler bulunmaktadır. Dolayısıyla

⁴⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *et-Târîh* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387), 4/546-547.

⁴⁵ 'Omer b. Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 2/211;

⁴⁶ Ya'kûb b. Sufyân el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-Târîh*, 1/254.

⁴⁷ 'Omer b. Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 2/211; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 29/42; Sıbt İbnul-Cevzî, *Mir'âtu'z-Zamân*, 6/267.

⁴⁸ Ebû'l-Kâsım 'Alî b. el-Hasen İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, nşr. 'Omer b. Ğarâme el-'Amravî (Dâru'l-Fikr, 1415), 29/42.

⁴⁹ el-Buĥârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 5/ 29; el-Beĝavî, *Mu'cemu's-Şahâbe*, 4/18.

⁵⁰ Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ħavkal, *Şûretu'l-'Arđ* (Beyrut: Dâru Sâdır), 1/186.

⁵¹ Ebû'l-Fidâ' İsmâ'îl b. 'Alî, *Takvîmu'l-Buldân* (Mektebetu's-Şekâfeti'd-Dîniyye, 1427), 267.

onun ‘Asşalân ile er-Remle arasında bir yerde vefat etmiş olması ve bu sebeple kaynakların vefat yerini farklı vermiş olması kuvvetle muhtemeldir.

İbn Ebî Serh’in vefat edeceği gece yanında bulunan yardımcısı Hişâm b. Kinâne’ye “Sabah oldu mu?” diye sorduğu ve Hişâm’ın olumsuz cevabından sonra “Allah’ım son amelim sabah namazı olsun” dediği, namaz vakti girince de namazını kıldıktan sonra vefat ettiği nakledilmektedir.⁵²

Bu rivâyetlerde de ‘Abdullâh b. Sa’d b. Ebî Serh’in sabah namazını yaşadığı evde kıldığı, vefatı sırasında yanında pek fazla kimsenin bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bu durum onun gayrimüslim kimseler arasında yaşadığına ve onlar tarafından defnedildiğine dair el-Buḥârî ve Müslim’in çalışmamızın başında Haber olarak verdiğimiz rivayetlerindeki ifadeleri teyid eder niteliktedir.⁵³

Aḥmed b. Ḥanbel’in 25D7D2 Alıntısı’nda Ḥumeyd tarîkiyle Enes b. Mâlik’ten naklettiği Hz. Peygamber’in “إِنَّ الْأَرْضَ لَمْ تَقْبَلْهُ: onun cesedini toprak kabul etmeyecek” şeklindeki ifadesi teyid edilememiştir.⁵⁴

2.14. Defnedenlerin “Bu Muhammed’in Ashabının İşidir.” Demeleri. Defnettikleri Cesedi Tekrar Dışarda Bulmaları ve Öylece Bırakmaları:

‘Abdullâh b. Sa’d b. Ebî Serh vefat ettikten sonra onun Kureyş Kabristan’ına defnedildiğine dair bir haber bulunmakta⁵⁵ ise de defninin nasıl gerçekleştiği ve sonrasında neler olduğuna dair doğrudan bir rivâyete rastlayamadık. Ancak el-Buḥârî ve Müslim’in naklettiği Enes b. Mâlik’e ait rivâyetlerde yer alan bilgilere göre irtidat eden ve Hıristiyanlara katılan Vahiy Kâtibi’ni dindaşları defnetmiştir. Kâtâde’nin Enes’ten naklettiğini Kurgu kısmında verdiğimiz tarîkte Vahiy Kâtibi’nin ismi açık bir şekilde ‘Abdullâh b. Sa’d b. Ebî Serh olarak verilmektedir. Kurgu neticesinde de bu sonuç teyid edilmektedir. Dolayısıyla mevcut

⁵² ‘Omer b. Şebbe, *Târîḫü'l-Medîne*, 2/211.

⁵³ Bk. 25D7CB kodlu Alıntı ve 25D7CE kodlu Alıntı.

⁵⁴ Ebû ‘Abdullâh Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Musned*, nşr. Heyet (Kahire: Cem‘iyyetu'l-Meknez, 1431), 4/282, No: 12398.

⁵⁵ İbn ‘Asâkir, *Târîḫü Dimeşk*, 29/42-43; Ebû'l-Muzaffer Yûsuf Sibt İbnul-Cevzî, *Mir`âtu'z-Zamân*, nşr. Muḥammed Berekât vdğr. (Şam: b.y., 1434), 6/267.

delillerin tamamına yakını el-Buĥârî ve Müslim'in nakillerindeki ifadelerin İbn Ebî Serĥ için geçerli olduğunu göstermektedir.

Bu durumda 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serĥ'in vefatından sonra onu 'Asĥâlân'da veya er-Remle'de yaşadığı yerde kendisine sadık olan bazı kimseler ve/veya bölgede yaşayan gayr-ı müslimlerin defnettiğini, fakat daha sonra onun cesedini mezarın dışında bulduklarını, bunun üzerine "Bu Muhammed'in ashâbının işi!" dediklerini ve tekrar gömdüklerini söyleyebiliriz. Ancak ertesi sabah cesedi tekrar dışarıda bulmuşlardır.

İbn Ebî Serĥ'in Mısır valiliğine tayin edildiğine dair yukarıdaki başlıkta 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serĥ'in düşmanları olduğu, muhtemelen bunlardan bazılarının kendisini takip ettikleri kendisini defnedenlerin sözleriyle birlikte değerlendirildiğinde mezarının ona düşman olan kimselerce kazılıp cesedinin dışarı çıkarılmış olabileceği anlaşılmaktadır.

2.15. Ebû Ȧalha'nın Cesedi O Halde Görmesi

Enes b. Mâlik'in babası veya amcası olan Ebû Ȧalha'nın 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serĥ'e ait olduğu anlaşılan bu cesedi görüp sorması ve bunu Enes'e anlatmasından hareketle onun da İbn Ebî Serĥ'e muhalif olduğu söylenebilir.

Enes'ten İbn 'Adiyy tarafından Ebû Zilâl tarîkiyle 25D7D0 kodlu Alıntı'da rivâyet edilen metinde cesedi görenin Ebû Ȧalha değil bizzat Enes'in kendisi olduğu ifade edilmektedir.⁵⁶

İbn Ebî Serĥ'in 36/655 senesinde vefat ettiği⁵⁷ doğru kabul edilirse Enes b. Mâlik'in üvey babası olan Ebû Ȧalha'nın 34/653 senesinde Medine'de vefat ettiğine dair rivâyet⁵⁸ dikkate alındığında Ebû Ȧalha'nın İbn Ebî Serĥ'in cesedini gördüğüne dair rivayetlerin kronolojik açıdan problemli olduğu söylenebilir. Bu arada İbn Ebî Serĥ'in 59/678 veya 66/686 senesinde vefat ettiği de rivâyet edilmiştir.⁵⁹

Bununla birlikte Enes b. Mâlik'ten nakledilen bir rivâyette Ebû Ȧalha'nın, Hz. Peygamber'in vefatından sonra kırk sene boyunca hastalık

⁵⁶ İbn 'Adiyy, *el-Kâmil*, 10/359.

⁵⁷ İbn 'Asâkir, *Târîĥu Dimesĥ*, 29/42.

⁵⁸ İbn Sa'd, *eĥ-Ȧbaĥât*, 3/470.

⁵⁹ İbn 'Asâkir, *Târîĥu Dimesĥ*, 29/44.

ve bayram günleri hariç oruç tuttuğu ifade edilmektedir.⁶⁰ Bu durumda Ebû Talha'nın 51/671 veya 52/672 senesinde (Hz. Peygamber'in vefatı 11/632 + kırk sene) vefat etmiş olması gerekir.

Öte yandan Enes b. Mâlik'ten nakledilen bir rivâyette Enes, Ebû Talha'nın evlatları olduğundan bahsetmekte ancak kendisini üvey evlat olarak aralarında saymamaktadır. Daha sonra da onun cihad için denize açıldığı ve orada vefat ettiği ifade edilmektedir.⁶¹ Dolayısıyla Ebû Talha'nın Medine'de vefat ettiğine dair rivayetle çelişmektedir. el-Belâzurî (öl. 279/893) de Basra ehlinin onun denizde vefat ettiğini söylediğini nakleder.⁶² Onun 34/655 senesinde yetmiş yaşındayken vefat ettiği de nakledilir.⁶³

Son olarak Kurgu neticesinde ortaya çıkan tespitlerimizi teyid eden el-Câhız'a (öl. 255/869) ait şöyle bir açıklama bulunmaktadır: "İbn Ebî Serh kâfir olarak ölünceye kadar kaçmıştır".⁶⁴ Bu bilgiler el-Buhârî ve Müslim'in naklettikleri rivayetlerde yer alan vahiy katibinin vefatıyla ilgili rivâyetleri teyid etmekte ve 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh'in vefatından bahsettiği anlaşılmaktadır.

Kurgu kısmında görüleceği üzere Hz. Peygamber, İbn Ebî Serh, 'Osmân b. 'Affân, Kureyş, Defnedenler, Mezarı Açanlar ve Ebû Talha bu Kurgu'nun Eylem ögelerinde rol oynayan Nesne'lerdir. el-Buhârî ve Müslim tarafından nakledilen metinlerde Hıristiyan veya Benî Neccâr'dan olan şahıs İbn Ebî Serh, irtidat edip aralarına katıldığı kimseler Kureyş, öldüğünde onu defnedenler ise 'Askalân'daki Defnedenler'le eşleşmektedir. Mezarı Açanlar ise yine 'Askalân'da bir veya birden fazla kişiden oluşan ve muhtemelen İbn Ebî Serh'e kin besleyen kimselerdir.

Mekânlara gelince Medine'de başlayan süreç İbn Ebî Serh'in/Hıristiyan'ın/Beni Neccâr'a Mensup olan kişinin Mekke'ye gitmesiyle devam etmiş, akabinde 'Askalân'da vefat etmiş ve orada defnedilmiştir.

⁶⁰ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 3/469.

⁶¹ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 3/470.

⁶² el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/242.

⁶³ eş-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 5/92.

⁶⁴ el-Câhız, *er-Resâ'ilu's-Siyâsiyye*, 606.

Zaman ögeleri açısından en kapsayıcı olan metinler el-Buḥârî ve Müslim tarafından nakledilenlerdir. Bu iki metinde Müslüman Olma ve Kâtiplik Yapma Zamanı (B231B), İrtidad Edip Mekke'ye Kaçma Zamanı (B231D), "Muhammed Ne Dediğini Bilmiyor" Deme Zamanı (B231D), Vefat Zamanı (B2322) ve Ebû Ṭalḥa'nın Cesedi Gördüğü Zamanı (B2323) aradaki diğer zaman ögeleri atlanarak verilmiş, böylece oluşan kronolojik boşluk olayın zihinlerde çok kısa bir süre içerisinde cereyan ettiği zannına yol açmıştır. Bu da rivâyeti nakledenlerin zorunlu tasarruflarına kapı aralamıştır. Halbuki Kurgu'nun diğer Haberlerinden hareketle ortaya çıktığı üzere "Muhammed Ne Dediğini Bilmiyor" Deme Zamanı (B231D) ile Vefat Zamanı (B2322) arasında, Hakkında Âyet Nüzûlü Zamanı (B231E), Mekke'nin Fethi Zamanı (B231F), Mısır Valisi Olma Zamanı (B2320) ve 'Asḫalân'da İkâmet Zamanı (B2321) bulunmaktadır. Bunlardan özellikle Mekke'nin Fethi Zamanı (B231F), ile Mısır Valisi Olma Zamanı (B2320) arasında en az on sekiz-on dokuz yıllık bir süre bulunmaktadır. Dolayısıyla İrtidad Edip Mekke'ye Kaçma Zamanı (B231D) ile Vefat Zamanı (B2322) arasındaki süre yirmi sekiz yıla yakındır. Halbuki el-Buḥârî ve Müslim'in metinleri okunurken iki olay arasındaki sürenin birkaç ay gibi kısa bir zaman olduğu zannedilebilmektedir.

Bu bilgi ve değerlendirmeler çerçevesinde söz konusu Vahiy Kâtibi'nin 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serḥ olduğu, kendisinin sahâbenin bir kısmı tarafından sevilmediği, 'Amr b. el-Âş⁶⁵ ve Mu'âviye ile de arası iyi olmadığı için 'Asḫalân'da veya oraya çok yakın bir mesafede bulunan er-Remle'de inzivaya çekildiği, vefat edince de etrafındakiler tarafından defnedildiği, ancak mezarının kazılarak cesedinin ortalığa bırakıldığı anlaşılmaktadır.

Enes b. Mâlik tarafından olayın hikayesi bütün ayrıntılarıyla anlatılmış, kendisi, üvey babası veya amcası olan Ebû Ṭalḥa'nın da onun cesedini gördüğü ifade edilmiştir. Ancak konuyu anlattığını tespit edebildiğimiz beş farklı râvîden biri dışındakiler ya da onların râvileri tarafından Vahiy Katibi'nin ismi verilmeden nakledilmiştir. Katâde târîkinde ise Vahiy Katibi'nin ismi açıkça 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serḥ olarak zikredilmiştir.

⁶⁵ el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 5/538.

İsimsiz nakledilen tarîklerde yer alan ve definden sonra cesedin dışarıda bulunduğunu gösteren ifadeler ravi tasarruflarıyla mucizevî bir karaktere bürünmüş ve aradaki zaman farkı ortadan kaldırılarak Vahiy Katibi'nin vefatının Hz. Peygamber zamanında gerçekleştiği zannedilecek şekilde aktarılmıştır.

Bir tarîkte yer alan ve Hz. Peygamber'in "toprak onu kabul etmesin/etmeyecek" ifadesi diğer tarîkler ve Haberler tarafından teyid edilememektedir. Eğer teyid edilebilirse bu ifadenin, cesedin dışarıda kalması sebebiyle, Anlatıcı olan Enes veya Ebû Talha tarafından söylendiği düşünülebilir.

‘Abdullâh b. Sa‘d b. Ebî Serh’in sahâbî olduğu ve bu çalışmada ulaşılan neticenin klasik sahâbe tanımıyla çeliştiğinin farkındayız. Bu Kurgu'nun amacı İbn Ebî Serh'i yargılamak veya onun Müslüman olup olmadığı hakkında bir netice ortaya koymak değildir. Sadece el-Buḥârî ve Müslim tarafından nakledilen "hadislerin" tespitini ve kurgusunu yapmaktan ibarettir. Yezîd b. Ebî Ḥabîb'den nakledilen bilgileri dikkate alarak onun vefatından önce sabah namazını kıldığı ve akabinde hakka yürüdüğünü kabul etmek ve hakkında hüsnü niyet beslemek her Müslüman için en hakkaniyetli tavır olacaktır.

Sonuç

Yapılan tetkikler neticesinde el-Buḥârî ve Müslim tarafından telif edilen *Sahîḥayn*'da Enes b. Mâlik'ten nakledilen rivâyetlere göre Müslüman olup Hz. Peygamber'in vahiy kâtipliğini yapmış ve daha sonra irtidat etmiş Hristiyan şahsın veya Benî Neccâr'dan bir adamın vefat ettiğinde defnedildiği ve cesedi toprak tarafından dışarı atıldığına dair rivâyetlerde bahsedilen kişinin ‘Abdullâh b. Sa‘d b. Ebî Serh olduğu Enes'ten rivâyet eden Ḳatâde tarîkinde ismin açıkça ‘Abdullâh b. Sa‘d b. Ebî Serh olarak zikredildiği görülmüştür. Bunun üzerine ‘Abdullâh b. Sa‘d b. Ebî Serh'e dair Haberler incelemeye alınmış ve olayın Kurgusu ortaya çıkarılmıştır.

Bu Kurgu'ya göre ‘Abdullâh b. Sa‘d b. Ebî Serh Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra Müslüman olmuş ve Medine'ye hicret etmiştir. Okuma yazma bildiği için Hz. Peygamber tarafından kendisine nâzil olan âyetler yazdırılmıştır. Bir süre sonra irtidat etmiş ve Mekke'ye kaçmıştır. Burada Kureyşlilere "Muhammed ne dediğini bilmiyor. Ben

Kur'an'ı dilediğim gibi yazıyordum." şeklinde bir söz söylemiş, bunun üzerine hakkında "Allah'a karşı yalan uydurandan yahut kendisine hiçbir şey vahyedilmemişken "Bana da vahiy geldi" diyenden ve "Ben de Allah'ın indirdiği âyetlerin benzerini indireceğim" diyenlerden daha zalim kim vardır? ..."66 âyeti nâzil olmuştur.

Hiz. Peygamber Mekke'nin fethi sırasında 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh'in görüldüğü yerde öldürülmesini emretmiştir. Ancak Hiz. Osman onu Hiz. Peygamber'in huzuruna çıkarmış ve affedilmesini sağlamıştır.

Hiz. Osman'ın hilafeti sırasında Mısır valiliğine getirilen İbn Ebî Serh bu görevi sırasında memnuniyetsizliklere sebep olmuş ve görevden alınması isteğiyle Mısır halkı tarafından Hiz. Osman'a şikâyet edilmiştir. Hiz. Osman bu isteği yerine getirmiş, ancak o sırada kendisi Medine'de muhasara edilmiştir. Bunun üzerine 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh Mısır'a sokulmamıştır.

Bu sırada Hiz. Osman'ın şehid edildiği haberini alan İbn Ebî Serh Medine'ye gelemediği gibi Şam'da bulunan Mu'âviye'nin yanına da gidememiştir. Filistin toprağı olan 'Askalân'a yerleşmiş ve orada muhtemelen Müslüman olmayan bir topluluk içerisinde vefat etmiştir. Etrafındakiler onun cenâzesini defnetmişler, fakat ertesi günü sabahleyin cesedini mezarın dışında bulmuşlardır. Bunun üzerine "Bu Muhammed'in ashâbının işi!" diyerek onu tekrar defnetmişlerse de yine aynı şey olmuştur. Sonunda onu defnetmeden öylece bırakmışlardır. Bu olayı anlatan Enes b. Mâlik'in üvey babası veya amcası Ebû Talha onun cesedinin mezarın dışında köpekler tarafından parçalandığını gördüğünü ifade etmiştir.

Bu kurgu sonucunda ortaya çıkan yeni bilgilerden hareketle 'Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh'in mezarının düşmanları tarafından kazıldığı ve cesedinin dışarı atıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim onu defnedenlerin sözleri de bu yöndedir. Ancak *Sahihayn*'daki rivâyetleri nakledenler bu rivâyetlerde yer alan cesedin dışarı atıldığı bilgisini mucizevî bir olay zannederek metinleri bu yönde revize etmişlerdir. Dolayısıyla *Sahihayn*'daki anlatımların gerçek bir olayı aktardığı, fakat râvî

66 En'am 6/93.

tasarruflarından dolayı mucizevî bir karaktere büründürüldüğü ve yanlış anlaşılmaya müsait hale getirildiği müşahede edilmiştir.

Bu kurgu örneği Hadis kaynaklarında yer alan ve akla mantığa aykırı gibi görünen rivayetleri peşinen reddetmek yerine olabildiğince birbiriyle ilişkili haberleri dikkate alarak geniş bir perspektife sahip Bütünsel Yaklaşım veya benzeri bir yöntemle tetkik etmenin daha ilmî bir yaklaşım olacağını göstermektedir. Böylece hem rivâyetlerde anlatılan olayların bir aslının bulunup bulunmadığı ortaya çıkarılmış olabilir hem de Hz. Peygamber ve ashâbının söz, fiil ve takrirleri hakkında sebep-i vürûd bağlamında daha nesnel ve kapsamlı bilgilere ulaşma imkânı elde edilmiş olacaktır. Bu da kaynaklarda yer alan rivâyetlerdeki nebevî sünnetin doğru anlaşılması açısından büyük önem arz etmektedir.

Kaynakça

- ‘Abdurrezzâk, Ebû Bekr ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm Şan‘ânî. *Tefsîru ‘Abdurrezzâk*. nşr. Maḥmûd Muḥammed ‘Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Aḥmed b. Ḥanbel, Ebû ‘Abdullâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî. *el-Musned*. nşr. Heyet. 12 Cilt. Kahire: Cem‘iyyetu'l-Meknez, 1431/2010.
- Akyüz, Hüseyin. “Klasik Hadis Kaynaklarına Göre Abdullah b. Sa’d b. Ebî Serh”. *Dergiabant* 6/12 (2018), 252-273.
- Apaydın, Mehmet. *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Apaydın, Mehmet. “İmâmetin Kureys’e Ait Olduğuna Dair Hz. Peygamber’e İsnâd Edilen Rivâyetlerin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti”. *İlahiyat Akademi* 7-8 (2018), 219-268.
- Apaydın, Mehmet. “Erîke Hadisi’nin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61/1 (2020), 87-174. <https://doi.org/10.33227/auifd.627320>
- Azimli, Mehmet. “Toprağın Kabullenmediği Ceset”. *İslam Araştırmaları Journal of Islamic Research* 2/3 (2009), 84-89.
- el-Beğavî, Ebû'l-Kâsım ‘Abdullâh b. Muḥammed. *Mu‘cemu’s-Şahâbe*. nşr. Muḥammed ‘Avd el-Menḳûş - İbrâhîm İsmâ‘îl el-Ḳâdî. 4 Cilt. Kuveyt: Mibretu'l-Âl ve'l-Aşhâb, 1432/2011.

- el-Belâzurî, Aḥmed b. Yaḥyâ b. Câbir. *Ensâbu'l-Eşrâf*. nşr. Suheyl Zekkâr - Riyâḍ ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- el-Buḥârî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Şaḥîḥu'l-Muḥtasar*. nşr. Muḥammed Zuheyr en-Nâsîr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Ṭavki'n-Necât, 1422.
- el-Buḥârî. Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İsmâ'îl el-Buḥârî. *et-Târîḥu'l-Kebîr*. nşr. Hâşim en-Nedvî. 8 Cilt. Şam: Dâru'l-Fikr, ts.
- el-Câhîz, Ebû 'Oşmân 'Amr b. Baḥr b. Maḥbûb el-Kinânî el-Leyşî. *er-Resâ'ilu's-Siyâsiyye*. Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, ts.
- Ebû Bekr el-Mâlikî, Ebû Bekr b. Abdullâh b. Muḥammed. *Riyâḍu'n-Nufûs fi Ṭabaḳâti 'Ulema'i'l-Ḳayrevân*. nşr. Beşîr el-Bekûş. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1414/1994.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'âs es-Sicistânî. *Sunenu Ebî Dâvûd*. nşr. 'Adil Muḥammed - 'Ammâr 'Abbâs. 8 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl 1436/2015.
- Ebû'l-Fidâ', İsmâ'îl b. 'Alî. *Takvîmu'l-Buldân*. Mektebetu's-Şekâfeti'd-Dîniyye, 1427H.
- Ebû Ya'lâ. Aḥmed b. 'Alî el-Mevsîlî. *Musnedu Ebî Ya'lâ*. nşr. Heyet. 6 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1438/2017.
- Ḥâkim, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Abdullâh en-Nîsâbûrî. *el-Mustedrek âle's-Şaḥîḥayn*. nşr. Heyet. 8 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2014.
- İbn 'Abdi Rabbih, Ebû 'Amr Aḥmed b. Muḥammed b. 'Abdi Rabbih. *el-İḳdu'l-Ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404/1983.
- İbn 'Adiyy, Ebû Aḥmed 'Abdullâh b. 'Adiyy el-Curcânî. *el-Kâmil fi Du'afâ'i'r-Ricâl*. nşr. Mâzin Muḥammed es-Sirsâvî. I-XI. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1434/2013.
- İbn 'Asâkir, Ebû'l-Ḳâsım 'Alî b. el-Ḥâsen. *Târîḥu Dimeşḳ* (nşr. 'Omer b. Ğarâme el-'Amravî). 80 Cilt. Şam: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Ebî Ḥâtim, Ebû Muḥammed 'Abdurrahman b. Muḥammed Râzî. *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-'Azîm*. nşr. Es'ad Muḥammed Ṭayyib. Mektebetu Nizâr Muştafâ Bâz, 1419/1998.
- İbnu'l-Eşîr, Ebû'l-Ḥâsen 'Alî b. Muḥammed el-Cezerî. *Usdu'l-Ġâbe fi Ma'rifeti's-Şahâbe*. nşr. 'Âdil Aḥmed er-Rufâ'î. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâşî'l-'Arabî, 1996.

- İbn Hacer el-‘Askalânî, Ebû'l-Faḍl Aḥmed b. ‘Alî el-‘Askalânî. *Fethu'l-Bârî Şerhu Şahîh el-Buḥârî*. nşr. Muḥibbuddîn el-Ḥaṭîb. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma‘rife, 1379/1959.
- İbn Ḥavḳal, Ebû'l-Kâsım Muḥammed b. Ḥavḳal el-Bağdâdî el-Mevsûlî. *Sûretu'l-'Arḍ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdır, ts.
- İbn Ḥıbbân, Ebû Hâtım Muḥammed b. Ḥıbbân b. ‘Aḥmed el-Bustî. *eş-Şikât*. nşr. Şerefu'd-Dîn Aḥmed. I-IX. Dâ'ru'l-Fıkr, 1395/1975.
- İbn Ḥıbbân, Ebû Hâtım Muḥammed b. Ḥıbbân el-Bustî. *es-Şahîh*. nşr. Mehmet Ali Sönmez, Halis Aydemir. Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 1433/2013.
- İbn Sa‘d, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. Sa‘d b. Menî‘. *eṭ-Ṭabaḳât*. nşr. ‘Alî Muḥammed ‘Omer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Ḥancî, 1421/2001.
- el-Kindî, Ebû ‘Omer Muḥammed b. Yûsuf b. Ya‘ḳûb el-Mısrî. *Kitâbu'l-Vulât ve Kitâbu'l-Ḳudât*. nşr. Muḥammed Ḥasan Muḥammed Ḥasan İsmâ‘îl - ‘Aḥmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1424/2003.
- el-Ḳummî, Ebû'l-Ḥasen ‘Alî b. İbrâhîm. *Tefsîru'l-Ḳummî*. nşr. es-Seyyid Ṭayyib el-Mûsevî. Kum: Dâru'l-Kitâb. 2 Cilt. Ḳum: 1387H.
- el-Maḳrîzî, Ebu'l-‘Abbâs Aḥmed b. ‘Alî el-Ḥuseynî. *el-Muḳaffâ'l-Kebîr*. nşr. Muḥammed el-Ya‘lâvî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbî'l-İslâmî, 1427/2006.
- Mertoğlu, M. Suat. “Vahiy Kâtibi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/447-449. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Muḳâtil b. Suleymân, Ebû'l-Ḥasen Muḳâtil b. Suleymân el-Belhî. *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*. nşr. ‘Abdullâh Maḥmûd Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ‘it-Turâs, 1423/2002.
- Müslim, Ebû'l-Ḥuseyn Müslim b. el-Ḥaccâc el-Ḳuşeyrî en-Nîsâbûrî. *el-Musnedu's-Şahîhu'l-Muḥtaşar bi Nakli'l-'Adl 'ani'l-'Adl ilâ Resûlillâh*. nşr. Heyet. 7 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2014.
- en-Nesâ‘î, Ebû ‘Abdurrahmân Aḥmed b. Şu‘ayb el-Ḥurâsânî. *el-Muctebâ, es-Sunenu's-Şuğrâ*. nşr. Heyet. 11 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1433/2012.
- ‘Omer b. Şebbe, Ebû Zeyd ‘Omer b. Şebbe ben-Numeyrî. *Târîhu'l-Medîne*. nşr. ‘Alî Muḥammed Dendel, Yâsin Sa‘du'd-Dîn Beyân. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1417/1996.

- Sıbt İbnul-Cevzî, Ebû'l-Muzafer Yûsuf b. Kızıoğlu. *Mir'âtu'z-Zamân fi Tevârîhi'l-A'yân*. nşr. Muḥammed Berekât vdđr. 23 Cilt. Dimeşq: Dâru'l-Kutubi'l-Âlemiyye, 1434/2013.
- Spendari, Abdulrehman Mohammad. "The Claim of Abdullah ibn Saad ibn Abi al-Sarh's Distortion on the Qur'an from the Perspective of the Books of Hadith: A Critical Analysis". *Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Studies* 13/1 (2015), 75-106. <https://doi.org/10.1163/22321969-12340020>
- eṭ-Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk, ve Şîlatu Târîh eṭ-Ṭaberî*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387/1967.
- eṭ-Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*. nşr. 'Abdullâh b. 'Abdilmuḥsin et-Turkî. 24 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1422/ 2001.
- eṭ-Ṭaberânî, Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Aḥmed eṣ-Şâmî. *el-Mu'cemu'l-Evsat*. nşr. Ṭarîk b. İvaḍullâh b. Muḥammed, 'Abdilmuḥsin b. İbrâhîm el-Ḥuseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ḥaremeyn, 1415H.
- eṭ-Ṭahâvî, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed el-Mısırî. *Şerhu Muşkili'l-Âşâr*. nşr. Şu'ayb el-Arnavût. 16 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1415/1994.
- eṭ-Ṭayâlisî, Ebû Dâvûd Suleymân b. Dâvûd el-Baśrî. *el-Musned*. nşr. Muḥammed b. 'Abdilmuḥsin et-Turkî. 4 Cilt. Kahire: Dâru Hecer, 1419/1999.
- el-Vâkıdî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Omer b. Vâkıd el-Eslemî. *el-Meğâzî*. nşr. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Alemî, 1409/1989.
- Ya'kûb b. Sufyân el-Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Sufyân el-Fârisî. *el-Ma'rife ve't-Târîh*. nşr. Ekrem DİYÂ el-'Umerî. 3 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1401/1981.

Mutlak-Öznellik ve İslam

İbrahim Yıldız

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Din Felsefesi Anabilim Dalı

Assistant Professor, Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Philosophy of Religion

Muş / Turkey

i.yildiz@alparslan.edu.tr

orcid.org/0000-0003-3139-2169

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29 Ağustos / August 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 14 Aralık / December 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 24 **Sayfa /Page:** 565-587.

Atıf / Cite as: Yıldız, İbrahim. "Mutlak-Öznellik ve İslam [Omnisubjectivity and Islam]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 24 (December 2024): 565-587.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1540451>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Omnisubjectivity and Islam

Abstract

In contemporary philosophy of religion, the attributes of God are an important topic of discussion. There are various debates regarding how the attributes ascribed to God should be understood. Additionally, Linda Trinkaus Zagzebski has argued that a new attribute, called omnisubjectivity, can also be ascribed to God. It is a fact that human consciousness, and consequently experiences, are unique and personal. At this point, a significant issue is how a person's conscious experiences can be understood by someone else. Ultimately, if a person's experience is something unique to them, it cannot be fully understood by another unless it is shared. Zagzebski, who argues that these subjective states of consciousness must be perceived by God, asserts that God's omniscience and omnipresence, as well as the nature of worship practices, require omnisubjectivity. According to Zagzebski, omnisubjectivity is the attribute of God by which He can comprehend every conscious state of every being with perfect accuracy and completeness from that being's own perspective. Accordingly, God possesses (and therefore knows) a representation (copy) of the conscious states of all created beings by experiencing them with the person. This appears to be an affirmative answer to the question of whether God can know what it means to be a human or another conscious living being. With this new attribute, it is argued that God perceives the subjective experiences of living beings (from a first-person perspective). At this point, the question of how omnisubjectivity is realized becomes significant. Zagzebski presents a model of complete and perfect empathy to explain how God could attain the private experiences of humans. Highlighting that humans can empathize with one another and that, in many such cases, the empathizer can share most of the feelings of the one being empathized with, Zagzebski proposes the idea that a person can comprehend the mental state of another. Through empathy, another person's situation can be understood cognitively, felt emotionally, and even motivate the individual to act behaviorally, albeit to a limited extent. In contrast, Zagzebski argues that God possesses perfect and complete empathy, through which He holds a full and exact copy of every conscious state of every living being from their own perspective. Accordingly, God empathize perfectly with all the conscious states a person has had throughout their life—every thought, belief, feeling, mood, desire, and choice, as well as every emotion. According to Zagzebski, perfect divine empathy is a full

and accurate representation of a person's entire conscious states. From this perspective, she argues that God has established complete and perfect empathy with all conscious beings who have ever lived and will ever live. Thus, she argues that God is directly acquainted with the conscious states of created beings—like directly seeing—without any physical distance between the perceiver and the perceived, thereby asserting that God is omnisubjective. As a Christian, Zagzebski sees no issue in ascribing such an attribute to God based on her religious belief. Well, is it appropriate to ascribe this attribute to God when Islamic references are considered? There are two important elements in omnisubjectivity. The first element is that God knows everything, including what passes through a person's mind. There is no debate on this point. The other and most important element of omnisubjectivity is that, for God to fully know the conscious states and experiences of created beings, He must possess a copy of all their conscious states from their own perspective through complete empathy with those beings. This point, however, is controversial. In this study, it will be evaluated whether the justifications mentioned above require the attribution of omnisubjectivity to God. Additionally, it will be examined what kind of deficiencies such an attribute would cause in God. As a result, it will be discussed that omnisubjectivity leads to a limited conception of God and therefore cannot be attributed to Him.

Keywords: Philosophy of Religion, Omnisubjectivity, Zagzebski, Omniscience, Islam.

Mutlak-öznellik ve İslam

Öz

Günümüz din felsefesinde Tanrı'nın sıfatları önemli bir tartışma konusudur. Tanrı'ya atfedilen sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği noktasında çeşitli tartışmalar bulunmaktadır. Bunun yanında Linda Trinkaus Zagzebski tarafından Tanrı'ya mutlak-öznellik adında yeni bir sıfatın da atfedilebileceği iddia edilmiştir. İnsanın bilincinin dolayısıyla da tecrübelerinin eşsiz, kişiye özel, olduğu bir gerçektir. Bu noktada dikkate değer bir sorun kişinin bilinçli tecrübelerinin bir başkası tarafından nasıl anlaşılabilirliği. Nihayetinde eğer kişinin tecrübesi ona özel bir şey ise bu tecrübe paylaşılmadıkça tam olarak bir başkası tarafından anlaşılabilir. Bu öznel bilinç durumlarının Tanrı tarafından idrak edilmesi gerektiğini iddia eden Zagzebski, Tanrı'nın her şeyi bilen ve her yerde hazır olması ve ibadet uygulamalarının mutlak-özneliği gerektirdiğini

savunur. Zagzebski'ye göre, mutlak-öznellik Tanrı'nın her canlıının her bilinçli durumunu, o canlıının kendi perspektifinden mükemmel bir doğruluk ve tamlıkla kavrayabilme sıfatıdır. Buna göre Tanrı, tüm yaratılmış varlıkların bilinç durumlarının bir temsiline (kopyasına) kişiyle duyumlayarak sahip olmakta, dolayısıyla bilmektedir. Bu aslında Tanrı'nın insan ya da başka bir bilinçli canlı varlık olmanın ne demek olduğunu bilebilir mi sorusuna karşılık verilen olumlu bir yanıt gibi görünmektedir. Bu yeni sıfatla Tanrı'nın canlı varlıkların öznel tecrübelerini (birinci şahıs bakış açısıyla) idrak ettiği savunulmaktadır. Bu noktada mutlak-özneliğin nasıl gerçekleştiği sorusu önemlidir. Zagzebski Tanrı'nın insanların özel tecrübelerini nasıl elde edebileceğine dair tam ve mükemmel empati modelini sunar. İnsanların birbirleriyle empati kurabildikleri ve bu gibi çoğu durumda empati kuranın empati kurulanın çoğu hissini paylaşabildiğini dikkate sunan Zagzebski böylece kişinin bir başkasının zihinsel durumunu idrak edebileceği düşüncesini dikkate sunar. Empati ile bir başkasının durumu, her ne kadar kısıtlı ölçüde de olsa bilişsel olarak anlaşılabilmekte, duygusal olarak hissedilebilmekte ve hatta davranışsal olarak kişinin harekete geçmesini güdüleyebilmektedir. Buna karşılık Zagzebski, Tanrı'nın mükemmel ve tam bir empatiye sahip olduğunu ve bununla, her bilinçli canlı varlığın bütün bilinçli durumlarının tam ve eksiksiz bir kopyasına kişinin kendi bakış açısından sahip olduğunu iddia eder. Buna göre Tanrı, bir kişinin tüm yaşamı boyunca sahip olduğu bütün bilinç durumlarıyla -her düşünce, inanç, his, ruh hali, arzu ve seçimin yanı sıra her duyguyla- tam ve mükemmel bir empati kurmaktadır. Zagzebski'ye göre mükemmel ilahi empati, bir kişinin tüm bilinçli durumlarının tam ve doğru bir temsildir. Buradan hareketle Tanrı'nın şimdiye kadar yaşamış ve yaşayacak tüm bilinçli varlıklarla tam ve mükemmel bir empati kurduğunu savunur. Böylece Tanrı'nın algılayan ile algılanan arasında herhangi bir fiziksel mesafe olmadan -doğrudan görmek gibi- yaratılanların bilinç durumlarına doğrudan aşına olduğunu, dolayısıyla Tanrı'nın mutlak-öznel olduğunu iddia eder. Bir Hristiyan olarak Zagzebski, kendi dini inancı temelinde Tanrı'ya bu gibi bir sıfat atfetmekte bir beis görmemektedir. Peki söz konusu sıfatın, İslami referanslar dikkate alındığında, Tanrı'ya atfedilmesi uygun mudur? Mutlak-öznelikte iki önemli unsur bulunmaktadır. Birinci unsur, Tanrı'nın insanın içinden geçenler dâhil her şeyi bildiğidir. Bu noktada herhangi bir tartışma yoktur. Mutlak-öznelikteki diğer ve en önemli unsur, Tanrı'nın tam anlamıyla yaratılmış varlıkların bilinç durumlarını ve tecrübelerini bilmesi için bunları söz

konusu varlıklarla tam bir empati yoluyla bütün bilinç durumlarının bir kopyasına kişinin kendi bakış açısından sahip olmasıdır. Bu nokta ise tartışmalıdır. Bu çalışmada yukarıda belirtilen gerekçelerin mutlak-özneliğin Tanrı'ya atfedilmesinin gerektirip gerektirmediği değerlendirilecektir. Ek olarak bu yönde bir sıfatın Tanrı'da ne tür eksiklere sebep olacağı sorgulanacaktır. Sonuç olarak mutlak-özneliğin sınırlı bir Tanrı tasavvuruna sebep olduğundan Tanrı'ya atfedilemeyeceği tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Mutlak-öznelik, Zagzebski, Her şeyi bilme, İslam.

Giriş

Kişinin mensup olduğu dini inanç, inandığı Tanrı tasavvurunu da belirlemektedir. Vahiy merkezli dinlerde Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu inananlar için genel hatlarıyla betimlenmiştir. Buna karşılık daha spesifik noktalarda ya detaylı bilgi verilmemiş ya da verilen bilgiler yoruma açık olabilmektedir. Bu durum kimilerinin özellikle müphem olan ve dini metinlerde tam olarak açıklanmayan noktalarda çeşitli teoriler ileri sürmelerine sebep olmaktadır. Bu tür teorilerin ileri sürüldüğü en temel tartışma alanlarından biri de Tanrı'nın sıfatlarının içeriğiyle ilgilidir. Örneğin Tanrı'nın âlim-i mutlak olduğu genel kabuldür. Ancak Tanrı'nın her şeyi bilmesinin gelecekte gerçekleşecek olayları kapsayıp kapsamadığı önemli bir tartışma konusu olmuş ve bu yönde çeşitli teoriler ileri sürülmüştür.

Bu minval üzere batı düşüncesinde birçok çalışma bulunmaktadır. Klasik teist düşüncede Tanrı'nın hangi sıfatlara sahip olduğu noktasında ortak bir kanı bulunmaktadır. Bu sıfatlar, genel anlamıyla, Tanrı'nın her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, her yerde hazır vd. gibi sıfatlardır. Bunların yanında Tanrı'nın mutlak-öznelik (omnisubjectivity) adında bir sıfatının daha olduğu iddia edilmiştir. Bu sıfat Tanrı'ya Linda Trinkaus

Zagzebski tarafından atfedilmiştir.¹ Zagzebski Tanrı'nın her şeyi bilme² ve her yerde hazır olma³ sıfatlarının bir gereği olarak mutlak-öznel olması gerektiğini savunur. Buna göre Tanrı, tüm yaratılmış varlıkların bilinç durumlarına, örneğin karşımda bulunan bir tabloya baktığımda benim için bu tabloyu tecrübe etme anımda sahip olduğum öznel bilinç durumunun bir temsiline (kopyasına) benimle duyumlayarak sahip olmakta, dolayısıyla bilmektedir. Bu aslında Tanrı'nın insan ya da başka bir bilinçli canlı varlık olmanın ne demek olduğunu bilebilir mi sorusuna karşılık verilen olumlu bir yanıt gibi görünmektedir.⁴ Tanrı'ya atfedilen bu yeni sıfat Tanrı'nın da her bir bilinçli canlı varlığın bilişsel tecrübesini onlarla duyumladığını iddia etmektedir. Diğer bir ifadeyle Tanrı'nın böyle bir sıfata sahip olmakla, canlı varlıkların öznel tecrübelerini (birinci şahıs bakış açısıyla) idrak ettiği savunulmaktadır. Tanrı'nın kişilerin bilinç

¹ Aslında burada atfetmek yerine uydurmak kelimesini kullanmak daha uygun olabilirdi. Nitekim kendisiyle yaptığımız bir konuşmada "In the end this is something I made up" ifadesi dolayısıyla "uydurma" kelimesini kullanmanın da uygun olduğu kanaatindeyim.

² Bu çalışmanın temel tartışma konusu "her şeyi bilen" sıfatından ziyade mutlak-özneliktir. Dolayısıyla burada "her şeyi bilen" sıfatına sadece mutlak-öznelikle ilişkili olduğu sürece değinilecektir. Bu sebeple "her şeyi bilen" sıfatına yönelik çalışmalar için bk. Özcan Akdağ, "God's Knowledge: A Study on The Idea of Al-Ghazālī And Maimonides", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3 (15 Aralık 2018), 1747-1763; Hasan Akkanat, "Marmura'nın Tanrı'nın Tikelleri Bilmesi Problemindeki Düşüncelerinin Analizi ve Eleştirisi", *Dini Araştırmalar* 12/34 (01 Haziran 2009), 115-150; Hasan Akkanat, "The Relationship between God's Knowledge and Will in the al-Ghazālīan Theology: A Critical Approach", *Entelekyā Logico-Metaphysical Review* 2/2 (20 Aralık 2018), 99-112; Harun Çağlayan, "Klasik Kelâmın İlahî Bilgi Anlayışına Eleştirel Bir Bakış", *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (01 Mart 2017), 193-215; Hamdi Gündoğar, "Kur'an'da İlahî Bilgi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (18 Mayıs 2015), 7-26; Abdulkadir Tanış, "William Alston'da İlahî Bilginin Doğası ve Zaman", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/36 (30 Aralık 2019), 439-464; Hasan Tanrıverdi, "İlahî İlim-İnsan Hürriyeti İlişkisi", *Dini Araştırmalar* 19/50 (19-12-2016) (19 Aralık 2016), 79-102; Mehmet Sait Reçber, "Tanrı'nın Sıfatları", *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber (Ankara: Grafiker, 2021), 102-109.

³ Tanrı'nın "her yerde hazır ve nazır olma" sıfatı da sadece mutlak-özellelikle ilişkili olduğu sürece ele alınacaktır. Bu sıfata dair detaylı bilgi için bk. Ali Yıldırım, "Divine Omnipresence and Incorporeality of God", *Afro Eurasian Studies* 9/1 (13 Nisan 2022), 31-45; Eyüp Aktürk, "Tanrı-Mekân İlişkisi: 'Her Yerde Bulunma' ve 'Aşkınlık' Sorunu", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/2 (2016), 942-961.

⁴ Adam Green, "Omnisubjectivity and Incarnation", *Topoi* 36/4 (2017), 693; Chad McIntosh, "Linda Zagzebski, Omnisubjectivity: A Defense of a Divine Attribute. Marquette University Press, 2013", *European Journal for Philosophy of Religion* 7/4 (22 Aralık 2015), 254.

durumlarını nasıl duyumladığı noktasında, Zagzebski, empati mefhumunu kullanmaktadır. Buna göre Tanrı yaratılmış varlıkların öznel bilinç durumlarına tam bir empati yoluyla sahip olmaktadır. Bir kişinin yaşadığı bir tecrübeyi (bilinç durumunu) paylaşmak, o kişi ile aynı duygu durumuna girmek genel olarak empati ile olmaktadır. Örneğin empati kurularak evladını kaybetmiş birinin acısını anlamak, hissetmek ve sonuç olarak paylaşmak, her ne kadar tam anlamıyla olmasa da mümkündür. İnsanda bile, tam olmayan bir empatinin kısmen de olsa öznel bir duygu durumunun anlaşılmasını, hissedilmesini ve paylaşımını mümkün kıldığını dikkate sunan Zagzebski, buna karşılık tam ve mükemmel bir empatinin de her bir bilinçli canlının bütün bilinç durumlarını tam anlamıyla anlayacağını, hissedeceğini ve dolayısıyla paylaşabileceğini ileri sürer. Bu çalışma Tanrı'ya böyle bir sıfat atfetmenin imkânını ele alacaktır. Bunu yaparken ilk olarak öznellik ve mutlak-özneliğin ne olduğu kısaca betimlenecektir. Daha sonra Hristiyanlıktaki teslis ve enkarnasyon öğretileri ile ilgili olarak bu sıfatın yol açtığı düşünceler kısaca dikkate sunulacaktır. Son olarak mutlak-özneliğin Tanrı'nın bir sıfatı olup olamayacağı İslami referanslarla değerlendirilecektir.

1. Öznellik ve Mutlak-öznelik

Mutlak-özneliğin tam olarak ne ifade ettiğini anlamak için öncelikle öznellikten ne kastedildiğini ortaya koymak gerekmektedir.⁵ Öznellik ile kastedilen şey bireysel özne tarafından tecrübe edilen bilinçtir.⁶ İnsanın bilincinin dolayısıyla da tecrübelerinin eşsiz olduğu bir gerçektir. Örneğin iki farklı kişi aynı tabloya bakarken ya da aynı kahveyi içerken farklı biliş ve duygu durumlarında bulunurlar. Dolayısıyla bütün insanların aynı bilince veya tecrübeye sahip olduğu söylenemeyeceği için herkesin sadece objektif tecrübeler paylaştığı veya bütün bilinçlerin nesnel bir bakış açısıyla ele alınabileceği söylenemez. Bu noktada dikkate değer bir sorun kişinin bilinçli tecrübelerinin bir başkası tarafından nasıl anlaşılabiliridir. Nihayetinde eğer kişinin tecrübesi ona özel bir şey ise

⁵ Bu kavramların literatürde ne anlama geldiğini ortaya koymaktan ziyade Zagzebski'nin bu kavramlara yüklediği anlamlar dikkate sunulacağından farklı düşünürler tarafından kavramlara ne anlamlar yüklendiğinden ziyade Zagzebski'nin kavramlara yüklediği anlamlar üzerinde durulacaktır.

⁶ Linda Zagzebski, "Omnisubjectivity: Why It Is a Divine Attribute", *Nova et Vetera (Denver, CO.)* 14/2 (2016), 435.

bu tecrübe paylaşılmadıkça tam olarak bir başkası tarafından anlaşılabilir. Bu durum üzerine Zagzebski, Tanrı'nın her şeyi bilen (omniscience), her yerde hazır (omnipresence) olması, ibadet uygulamaları, ilahi sevgi ve ilahi adaletin mutlak-özneliği gerektirdiğini savunur. Zagzebski'ye göre, mutlak-öznelik Tanrı'nın her canlılığın her bilinçli durumunu, o canlılığın kendi perspektifinden, bilinçli olarak mükemmel bir doğruluk ve tamlıkla kavrayabilme sıfatıdır.⁷

Tanrı'nın her şeyi bilen varlık olarak bütün doğru ve yanlış önermeleri en kesin ve açık şekilde bildiği hemen hemen bütün teistler tarafından kabul görmektedir. Buna karşılık Zagzebski bütün olguların bilgisine sahip olmanın var olana dair bilginin tamamı olmadığını, çünkü olgular dışında bilinmesi gereken başka şeylerin de bulunduğunu savunur. Bu da varlıkların bilinçli durumları ve özel tecrübeleridir. Zagzebski'ye göre her şeyi bilen bir varlığın bütün varlıkların bilinçli durumları (conscious states) da dâhil her bir bilgi nesnesine dair en derin kavramaya sahip olması gerekir. Zagzebski, Tanrı'nın bilinçli canlıların her birinin bilinçli durumlarına tam olarak benzeyen bilinç durumlarına sahip olmadan, canlıların bilinçli durumlarında olmanın nasıl bir şey olduğunu tam bir doğrulukla bilemeyeceğini, bu sebeple söz konusu türde bir bilginin ancak Tanrı'nın mutlak-öznel olmasıyla elde edilebileceğini ileri sürer.⁸ Bu noktada dikkate sunulması gereken hususlardan biri bilmesi için Tanrı'nın araçlara ihtiyaç duyup duymadığı, yani tam anlamıyla bilebilmesi için kişinin bilinç durumunun bir kopyasına onun bilinç durumunda bulunarak sahip olmasının gerekip gerekmediğidir. Eğer öyleyse bu durum Tanrı'nın bilgisinin doğrudan değil de dolaylı olduğunu ve arttığını ima etmektedir. Tanrı'nın bilgisinin artıp artmadığı meselesi aslında Tanrı'nın zamandan münezzehe olup olmadığıyla da bağlantılıdır. Eğer Tanrı zamanın dışında ezeliyse ve her şeyi zamanın dışında tam olarak biliyorsa, neden herhangi bir canlılığın bir bilinç durumunu onun bilinç durumunda bulunmak kaydıyla idrak etme gibi bir süreçle edinme gereksinimi duysun? Bütün duyuşsal algılar,

⁷ Linda Trinkaus Zagzebski, "Omnisubjectivity", *Oxford Studies in Philosophy of Religion* (New York: Oxford University Press, 2008), 232; Zagzebski, "Omnisubjectivity: Why It Is a Divine Attribute", 435.

⁸ Zagzebski, "Omnisubjectivity: Why It Is a Divine Attribute", 436-437.

nihayetinde akılda veya zihinde bilgi üretmek amacı için ihtiyaç duyulan birer araçtır. Diğer bir ifadeyle duyusal algı, bilgi edinmenin bir aracı olup, bilginin kendisi akılla işlenmektedir. Tanrısal bilgi ise, Tanrı'nın mutlak varlığına dayalı olarak, kendisinde mevcut olan bir bilgidir ve alemin varlığından önce de tamdır. Bir şeyin duyumsanması gibi süreçler, eksik bilgiye sahip bir aklın, duyumsanan nesnelere bilgi edinmek için kullandığı araçlardır. Bu durumda, Tanrı, benim bir elmadan aldığım hazzı ezelden beri bilir, dolayısıyla bu bilgiyi, benim bilinç durumumda bulunmak kaydıyla elde etmesine gerek yoktur.

Zagzebski'ye göre, Tanrı'nın her yerde hazır olduğunu söylemek, en azından şu kadarını söylemek demektir: Tanrı, var olan her şeyde mevcuttur ve olup biten her şeyde, doğrudan ve derhal aşına olma anlamında mevcuttur. Eğer her yerde bulunma, her şeyin Tanrı tarafından anında ve doğrudan kavranması anlamına geliyorsa, bu durum sadece nesnelere değil, aynı zamanda bilinçli deneyimleri de içermelidir. Eğer Tanrı gerçekten her yerdeyse, Tanrı mutlak-özel olmalıdır.⁹ Buna karşılık mutlak-öznellik aslında her yerde hazır olma sıfatını kısıtlamaktadır. Çünkü her yerde hazır olmak aslından özel varlıklar ile sınırlı değildir. Eğer bu sıfatın mutlak-öznelliği gerektirdiği iddia edilirse, benzer şekilde özel olmayan bir varlık olmanın nasıl bir şey olduğunu deneyimlemek de bu sıfat tarafından gerektirilir. Bu durum da teistik bir Tanrı tasavvurundan ziyade panteistik ya da panenteistik bir Tanrı tasavvuru ile daha uyumlu hale gelir. Dolayısıyla her yerde hazır olma sıfatı temelinde Tanrı'ya mutlak-öznellik atfetmek zordur.¹⁰

Zagzebski, son olarak, ibadetlerin de bir nevi mutlak-öznelliği gerektirdiğini ileri sürer. Tanrı bilincimizde olup bitenlerin zaten farkında olmasaydı, dualarımızda Tanrı'ya hitap edemeyeceğimizi iddia eden Zagzebski duanın Tanrı'nın bizi fark etmesinden çok, bizim Tanrı'yı fark etmemizin bir uygulaması olduğunu ileri sürer. Bu durumda ibadetlerin Tanrı'nın, dua edebilen herhangi bir varlığın, o varlık gerçekten dua etse de etmese de bilinçli durumlarından doğrudan haberdar olduğunu varsaydığını düşünür. Zagzebski'ye göre bu, tüm insanların bilinç durumlarının Tanrı tarafından doğrudan kavranması anlamına gelen

⁹ Zagzebski, "Omnisubjectivity: Why It Is a Divine Attribute", 438-439.

¹⁰ Green, "Omnisubjectivity and Incarnation", 693.

mutlak-özneliği gerektirir.¹¹ Burada ibadetlerin Zagzebski tarafından farklı bir şekilde yorumlandığı dikkat çekmektedir. Tanrı'nın bilincimizde olup bitenlerden haberdar olması için mutlak-öznel olması gerekmediğinin en azından O'nun bilgisinin doğrudan olduğu düşüncesi temelinde savunulabilir. Buradan hareketle mutlak-özneliğin gerçekte sadece her şeyi bilme sıfatı üzerinde temellendirilmesinin, özellikle sadece teistik bir mutlak-öznelik savunulacaksa, tek makul yol gibi görünmektedir.

Bu noktada mutlak-özneliğin nasıl gerçekleştiği sorusu önemlidir. Zagzebski Tanrı'nın insanların özel tecrübelerini nasıl elde edebileceğine dair de çeşitli modeller olduğunu belirtir. Bunlardan ilki iddiasını desteklemek üzere sunduğu tam empati modelidir. Bunların dışında Algısal model, Panenteizm modeli ve yaratıcı bilinç modelleri bulunmaktadır.¹² Ancak bunlar arasında ilahi empati modelini savunur. İnsanların birbirleriyle empati kurabildikleri ve bu gibi çoğu durumda empati kuranın empati kurulanın çoğu hissini paylaşabildiğini dikkate sunan Zagzebski böylece kişinin bir başkasının zihinsel durumunu idrak edebileceği düşüncesini dikkate sunar. Genel kabuldür ki, insanın bir başkasının duygu durumunu anlaması ve hissetmesini sağlayan yetenek empatidir. Bu yetenek kişinin kendisini bir başkasının yerine koyabilmesine, maruz kaldığı durumu onun gözlerinden anlamasına ve hissetmesine olanak sağlayabilmektedir. Böylece bir başkasının durumu, her ne kadar kısıtlı ölçüde de olsa, bilişsel olarak anlaşılabilmekte, duygusal olarak hissedilebilmekte ve hatta davranışsal olarak kişinin harekete geçmesini güdüleyebilmektedir. Kısıtlı bir yapıda olmasına rağmen insan bu yeteneğe sahiptir. Buna karşılık Zagzebski, Tanrı'nın mükemmel ve tam bir empatiye sahip olduğunu ve bununla her bilinçli canlı varlığın bütün bilinçli durumlarının tam ve eksiksiz bir kopyasına sahip olduğunu iddia eder. Buna göre Tanrı, bir kişinin tüm yaşamı boyunca sahip olduğu bütün bilinç durumlarıyla -her düşünce, inanç, his, ruh hali, arzu ve seçimin yanı sıra her duyguyla- tam ve mükemmel bir empati kurmaktadır. Zagzebski'ye göre mükemmel ilahi empati, bir

¹¹ Zagzebski, "Omnisubjectivity: Why It Is a Divine Attribute", 444.

¹² Linda Trinkaus Zagzebski, *Omnisubjectivity: An Essay on God and Subjectivity* (New York: Oxford University Press, 2023), 63-87.

kişinin tüm bilinçli durumlarının tam ve doğru bir temsilidir. Buradan hareketle Tanrı'nın şimdiye kadar yaşamış ve yaşayacak tüm bilinçli varlıklarla tam ve mükemmel bir empati kurduğunu savunur. Böylece Tanrı'nın algılayan ile algılanan arasında herhangi bir fiziksel mesafe olmadan -doğrudan görmek gibi- yaratılanların bilinç durumlarına doğrudan aşına olduğunu, böylece Tanrı'nın mutlak-öznel olduğunu iddia eder.¹³ Doğrusu empati kuranın bilinç durumunda ve hislerinde çeşitli değişimler meydana gelmektedir. Çünkü empati kurulanın bilişsel durumunun bir temsili idrak edilmektedir. Tam bir empati kuran Tanrı'da da öznel varlıkların bilişsel durumlarının bir kopyasına (temsiline) sahip olduktan sonra bir değişim meydana gelip gelmediği önemli bir tartışma konusudur. Eğer Tanrı her bilinçli canlının her bir bilinç durumunu mükemmel bir tam empatiyle kişinin kendi bakış açısından idrak ediyorsa, her yeni bir bilinç durumunda canlılarda meydana gelen değişim Tanrı'da da kendini göstermez mi? Eğer gösteriyorsa "değişen bir Tanrı mutlak mükemmel olabilir mi?" sorusu dikkate değerdir. Değişen Tanrı düşüncesi aslında "omni" ifadesiyle çelişen bir durum ortaya çıkarır. Çünkü değişen bir Tanrı düşüncesi aşkın, zamandan münezzeh ve etkilenmeyen bir varlık değil de içkin, zamansal, değişebilir ve dolayısıyla incinebilir bir Tanrı tasviriyle daha uyumludur. Eğer Tanrı'nın içkin olarak mutlak-öznel olduğu savunulursa da bu teizmin değil ancak panenteizmin tanrısıyla uyumlu bir Tanrı tasavvurunu destekler. Eğer Zagzebski'nin mutlak-öznellik sıfatı teizmden ziyade panenteizme daha uygun ise o halde panenteizmin içine düştüğü açmazların tamamının Zagzebski'nin mutlak-öznellik sıfatı için de geçerli olduğu söylenebilir.¹⁴

Bununla birlikte mutlak-öznelliğin sağlanabilmesi için Tanrı'nın sadece empati yoluyla insanın tecrübe ve bilincinin en ince ayrıntısını dahi bilebileceği tartışmalıdır. Nitekim Tanrı insanın öznel tecrübesinin kişinin kendi bakış açısından bir kopyasına sahip olmadan mutlak-öznelliğin mümkün olmadığını iddia etmemiz durumunda Tanrı ve diğer varlıklar arasında ontolojik bir farkın olduğunu veya olması gerektiğini tam olarak

¹³ Zagzebski, "Omnisubjectivity", 241-242; Zagzebski, "Omnisubjectivity: Why It Is a Divine Attribute", 442.

¹⁴ Panteizm ve mutlak-öznelliğin uyumu üzerine bir çalışma için bk. Andrei A. Buckareff, "Pantheism, Omnisubjectivity, and the Feeling of Temporal Passage", *Religions* 14/6 (2023), 758-772.

temellendiremeyiz. Mükemmel ya da kusursuz bir empatinin de bu noktada eksik kalacağı tam bir bütünlük olmaksızın insanın tecrübesinin tam olarak anlaşılamayacağı, dolayısıyla mutlak-özneliğin bizi zorunlu olarak panteizm ya da panenteizmin bir formunu kabul etmeye zorlayacağı savunulabilir. Ancak Zagzebski Tanrı ve yaratılanlar arasında ontolojik farkın hiçbir zaman yok olmadığını ve Tanrı mutlak-öznel iken diğer varlıklardan farklı olduğunu hiçbir zaman unutmadığını belirtir. Dolayısıyla bu görüşte bilinçli varlıkların Tanrı'nın bir parçası olduğu veya Tanrı'ya karıştığı, ya da Tanrı'yla birleştiği gibi iddialar bulunmamaktadır.¹⁵ Ancak "Mutlak-özneliği savunarak sonuç olarak teistik türde bir Tanrı tasavvurunu savunmak ne kadar mümkün?" sorusunun cevabı söz konusu sıfatın Tanrı'ya atfedilip atfedilemeyeceğini belirlemektedir. Zagzebski bu sıfatın en azından Hristiyan teistik Tanrı tasavvuru ile uyumlu olduğunu düşünmektedir.

2. Mutlak-özneliğin Teslis ve Enkarnasyona dair Yol Açtıkları

Zagzebski mutlak-özneliğin Hristiyanlığın temel dini öğretilerine yönelik yol açtığı iddiaları betimlemekte ve netice olarak mutlak-öznel bir Tanrı anlayışının Hristiyanlıktaki ulûhiyet düşüncesi ile uyumlu olduğunu savunmaktadır. Bu noktada Hristiyanlıktaki teslis ve enkarnasyon öğretilerine yönelik referanslar üzerinde durmaktadır.

Bilindiği üzere teslis inancına göre tek bir Tanrı vardır ancak üç kişidir. Zagzebski mutlak-özneliğin teslisin bütün kişileri için geçerli olduğunu belirtir. Buna göre teslisin her bir kişisi mutlak-öznel, her biri teslisin diğer üyelerinin bakış açısını ve benlik duygusunu mükemmel bir şekilde kavrar. Diğer bir ifadeyle Baba, Oğul'un acı çekme deneyimini, sanki Oğul'un bakış açısındanmış gibi mükemmel bir şekilde kavrar, ancak Baba, Oğul'un bilinçli durumunu kavrayan Baba olduğunun farkındadır ve bu, Oğul'un kendi durumunu kavramasıyla aynı değildir. Ancak Oğul da aynı zamanda mutlak-öznel. Dolayısıyla Oğul da Baba'nın tüm bilinçli durumlarını Baba'nın bakış açısından kavrar; bu, Oğul'un, Baba'nın Oğul'un bilinçli durumlarına ilişkin kavrayışını

¹⁵ Zagzebski, "Omnisubjectivity: Why It Is a Divine Attribute", 443.

kavradığı anlamına gelir. Zagzebski aynı şeyin Kutsal Ruh için de geçerli olduğunu iddia eder.¹⁶

Burada teslisin her bir üyesinin kendine ait bir bilince ve kavrayışa sahip olduğu ancak her bir üyenin de diğerlerinin kavrayış ve bilincine doğrudan sahip olabileceği için arada bir bütünlüğün olduğu varsayılmaktadır. Mutlak-özneliğin teslise dair sebep olduğu düşünceler olsa da bu düşünceler teslisi açıklığa kavuşturmaktan ziyade daha da bulanıklaştırmaktadır. Örneğin “şu an kavun yiyorum” cümlesinde sahip olduğum bilinç durumunu ele alalım. Teslis inancı ve mutlak-özneliği ele aldığımızda Oğul mutlak-öznel olduğundan benim şu anda kavun yediğimi benim bilinç durumumda olduğu gibi mükemmel bir tam empati yoluyla bir kopyasına sahip olmakla idrak eder ve bilir. Bununla beraber Baba da hem benim bilinç durumumun bir kopyasına hem de Oğul’un benim şu anda kavun yediğim bilinç durumunun kopyasına sahip olmasını idrak eder ve bilir. Böylece Baba hem doğrudan benim bilinç durumumun kopyasına hem de Oğul’un bilinç durumunun kopyasına sahip olur. Aynı şekilde Kutsal Ruh da hem benim bilinç durumumun temsiline hem Oğul’un benim tecrübemin kopyasına hem de Baba’nın Oğul’un benim tecrübeme sahip olma tecrübesinin kopyasına mutlak-öznel olduğundan dolayı sahip olur.¹⁷ Ve bu durum böyle devam edip giden bir döngüye dönüşür.

Dikkate alınan bir diğer dini öğreti ise Enkarnasyondur. Enkarnasyon öğretisine göre Oğul, İsa bedeninde enkarne olmuştur. Buna göre Oğul’un biri enkarne olmuş hali diğeri ise ilahi olmak üzere iki doğası bulunmaktadır. Bununla beraber Zagzebski, Oğul’un tek bir kişi olduğunu, dolayısıyla birbirini takip eden tek bir öznel durumunun bulunduğunu savunur.¹⁸ Bu noktada “Oğul enkarne haldeyken de mutlak-öznel miydi?” sorusu akla gelmektedir. Bu sorunun birçok

¹⁶ Linda Zagzebski, “Divine Subjectivity and Intersubjectivity”, *Religious Studies*, (12 Nisan 2023), 7.

¹⁷ McIntosh, “Linda Zagzebski, Omnisubjectivity”, 258.

¹⁸ Doğrusu eğer Tanrı bir sığata sahip ise özü itibarıyla sahiptir. Dolayısıyla herhangi bir sığat Tanrı’nın sonradan kazandığı veya o sığatı kazanması için bir şey yapması gerektiğı gibi bir düşünce beistir. Aynı sebeple eğer Tanrı insan olmanın ne demek olduğunu biliyorsa, diğeri bir ifadeyle mutlak-öznel ise buna enkarne olmadan da sahiptir.

cevabının olabileceğini belirten Zagzebski “Oğul enkarne haldeyken ilahi iradesini kullanması her zaman mümkün olmasına rağmen, hiçbir zaman kendi ilahi doğasından kaynaklanan öznel durumlara sahip olmamıştır.” şeklinde bir cevabın olabileceğini söyler. Buna göre Oğul insan olmayı tam anlamıyla deneyimleyebilmek için, yeryüzündeyken ilahi iradesini kullanmayı askıya almıştır. Diğer bir alternatif cevap ise İsa’nın çoğunlukla insani öznel deneyimlere sahip olduğu, ancak ilahi iradesinin hâlâ etkin olduğudur. Görüleceği üzere burada birçok cevap sunmak mümkündür. Bu durum da soruya doğru cevabın hangisi olduğunu belirlemeyi güçleştirmektedir. Buna karşılık Zagzebski tek bir kişi olarak Oğul’un tüm insanlar gibi sürekli ve birbirini takip eden tek bir öznel durumlar dizisine sahip olduğunu savunur. Ona göre, Oğul’un ikili bir zihni, bölünmüş bir zihni ya da bölünmüş bir kişiliği yoktur. Tüm normal insanların sahip olduğu aynı devamlılığa sahip tek bir ben’i vardır.¹⁹

Buradan Zagzebski’nin yukarıda sorulan soruya karşılık ilk cevabı benimsediği görülmektedir. Buna göre Oğul tek bir kişidir. Dolayısıyla devamlı tek bir öznelliğe sahiptir. Ancak Oğul enkarne haldeyken tam anlamıyla insan olarak hayat sürmüş ve bu haldeyken tanrısal doğasının bir parçası olan mutlak-öznelliği askıya almıştır. Bu durumda “Tanrı özü itibarıyla sahip olduğu bir niteliği askıya alabilir mi?” ya da “Tanrı özsel olarak sahip olduğu bir sıfatı bir süreliğine askıya alabiliyorsa, o halde herhangi bir sıfatından tamamen vazgeçebilir mi?” gibi sorulara dikkat çekmek gerekmektedir.

Kişinin sahip olduğu inanç yapısı ve içindeki dini öğretiler kişiyi bu inanç yapısını temellendirme veya mantıklı bir zemine oturtma noktasında çeşitli arayışlara sevk etmektedir. Böyle bir arayış içinde olan Zagzebski teslis ve enkarnasyon gibi Hristiyanlığa özgü olan dini öğretileri temellendirme çabasından hareketle Tanrı’ya mutlak-öznellik gibi bir sıfat atfetmiştir. Nihayetinde Hristiyanlıkta enkarne olan, insanın deneyimlediği bütün tecrübe türlerini bedenlenerek duyumlayan bir Tanrı anlayışı kabul gördüğünden, Tanrı’ya atfedildiğinde eksiklik olarak görülebilecek birçok fiil zaten Tanrı’ya atfedilmektedir. Buradan hareketle bir Hristiyan açısından mutlak-öznellik benzeri bir sıfatın Tanrı’ya

¹⁹ Zagzebski, “Divine Subjectivity and Intersubjectivity”, 10.

atfedilmesinde bir beis görünmüyor olabilir. Ancak Tanrı'ya böyle bir sıfatın atfedilmesi bu gibi dini öğretileri açıklığa kavuşturmak bir yana daha da karmaşık bir hale getirmektedir. Hristiyanlıkta daha çok birer gizem olarak nitelenen teslis ve enkarnasyon gibi dini öğretiler mutlak-öznellik temel alındığında birbirini nakzedebilecek birçok yoruma yol açabilmektedir. Bu yorumlardan hangisinin doğru olduğuna karar vermek de sadece bir varsayım olarak kalacaktır. Bu bana daha mantıklı geliyor gibi bir çıkarım Tanrı'nın özsel sıfatları noktasında kolayca sarf edilmemesi gereken bir durum olduğu ve aksi halde Tanrı'nın zatına yönelik keyfi yorumların kaçınılmaz olacağı söylenebilir.

3. Mutlak-öznellik ve İslam

İslam'a göre Allah, âlim-i mutlak ve bilinmesi mümkün olan her şeyi bilir. Kur'an'ı Kerim'deki birçok ayette Allah'ın bilgisine değinilmektedir. Bu ayetlerde özetle Allah'ın her şeyi hakkıyla bildiği,²⁰ gökte ve yerde olan her şeyi bildiği,²¹ görünen görünmeyen her şeyi bildiği,²² O'nun bilgisi dışında bir yaprağın dahi düşmediği,²³ insanların yaptıklarını bildiği,²⁴ insanların açıkladığı veya gizlediği her şeyi bildiği,²⁵ insanların kalplerindeki bildiği,²⁶ hatta insanların kalplerinde gizlediklerini dahi bildiği,²⁷ her şeyden haberdar olduğu²⁸ ve netice olarak O'nun bilgisinin her şeyi kuşattığı,²⁹ belirtilmiştir. *"İnsanı biz yarattık ve elbette içinden geçenleri biliriz; sağında solunda oturmuş iki alıcı (yaptıklarını) alıp kaydederken biz ona şah damarından daha yakınız."*³⁰ ayetinde insan fillerinin ve niyetlerinin Allah tarafından bilindiğine değinilmektedir. Bu

²⁰ "Kuran Yolu" (Erişim 17 Aralık 2024), Bakara 2/29,231,282, Şûrâ 42/12, Hadîd 57/3, Tegâbü'n 64/11.

²¹ Hac 22/70, Ankebût 29/52, Mücâdele 58/7, Tegâbü'n 64/4.

²² Ra'd 13/9.

²³ En'âm 6/59.

²⁴ Ankebût 29/45, Şûrâ 42/25.

²⁵ Bakara 2/33, Mâide 5/99, En'âm 6/73, Hûd 11/5, Nahl 16/19, 23, Enbiyâ 21/110, Kasas 28/69, Tegâbü'n 64/4.

²⁶ Mâide 5/7, Lokmân 31/23, Zümer 39/7, Şûrâ 42/24, Hadîd 57/6, Tegâbü'n 64/4, Mülk 67/13.

²⁷ Fâtr, 35/38, Mü'min 40/19, Neml 27/74.

²⁸ En'âm 6/73, Lokmân 31/34, Mülk 67/14.

²⁹ Tâhâ 20/98.

³⁰ Kâf 50/16-17. Zagzebski bu ayeti ve en-Neml 27/7474 ve Sebe' 34/3 ayetlerini mutlak-öznelliğe destek olarak sunmaktadır.

ayetlerin tamamında Allah'ın nasıl bildiğinden ziyade her şeyi bildiği belirtilmiştir. Sadece Ra'd Sûresi 10. ayette insanların bütün amellerini kaydeden görevliler olduğu bildirilmiştir. Bu da Allah'ın bilgisine etki eden faktör olmaktan ziyade insanın amel defteri anlamında anlaşılabilir. Peki, bunları mutlak-öznelelikle uygun bir şekilde yorumlamak mümkün mü?

Mutlak-öznelelikte iki önemli unsur bulunmaktadır. Birinci unsur, Tanrı'nın insanın içinden geçenler dâhil her şeyi bildiğidir. Bu noktada herhangi bir tartışma yoktur. Mutlak-öznelelikteki diğer ve en önemli unsur, Tanrı'nın tam anlamıyla yaratılmış varlıkların bilinç durumlarını ve tecrübelerini bilmesi için bunları söz konusu varlıklarla tam bir empati yoluyla bütün bilinç durumlarının bir kopyasına kişinin kendi bakış açısından sahip olmasıdır. Yukarıdaki ayetlere baktığımızda Allah'ın insanın kalplerinde gizlediklerini dahi bildiğini belirtmekle birlikte bunu nasıl bildiğine veya bunları bilmek için insanların tecrübe ve bilinç durumlarının tam bir empati yoluyla bir kopyasına sahip olması gerektiğine dair herhangi bir bilgi yoktur. Ancak genel olarak O'nun bilgisinin her şeyi kuşattığı ve hiçbir şeyin onun bilgisi dışında kalmadığı vurgulanmaktadır. Bu durumda Allah'a mutlak-öznelelik atfedilebilir mi?

Kanaatimce hayır. Acizliği, tam olmaması ve zayıf bir varlık olması dolayısıyla insanın sahip olduğu bütün bilinç durum ve tecrübelerin Tanrı tarafından bilinebilmesi için Tanrı'nın bütün bilinç durumlarını tam bir empati yoluyla kişinin kendi bakış açısından anlaması ve hissetmesi gerektiği iddiası tartışmalıdır. Bazı bilinç durum ve tecrübelerin elde edilmiş şekli insan olarak bizde bulunması gayet olağan olan ancak Tanrı'ya atfedildiğinde Tanrı için bir acizlik nişanesi olarak anlaşılabilir durumlardır.³¹ Bunlardan biri de kişinin bir elmayı ısırırken içinde bulunduğu bilinç durumu ve neticedeki tecrübesini elde etme yoludur. Tabiatı gereği yaşamını devam ettirmesi için belirli zaman aralıklarıyla bir

³¹ İnsan için mükemmellik ifade eden bir şeyin Tanrı için acizlik ve eksiklik ifade edebileceğine dair ayrıca bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, ed. thk.- nşr, Abdurrahman Bedevi (son) (Kahire: Daru'l-İslamiyye, 1973), 52; İsmail Yalçıntaş, *İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışı* (Ankara: Elis Yayınları, 2023), 142-146; İsmail Yalçıntaş, "İbn Sînâ'ya Göre Tanrı'nın Basitliği Zat Olmasına Engel Midir?", *İlahiyat Alanında Akademik Çalışmalar*, ed. Fevzi Rençber - Mehmet Sait Uzundağ (Ankara: Gece Kitaplığı, 2023), 30; Nesim Aslantatar, *John Duns Scotus'un Tanrı ve Ahlak Anlayışı* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022), 44.

şeyler yemesi ve yemesi dolayısıyla bazı bilinç durumları ve tecrübeler edinmesi gayet normaldir. İnsanın bu yolla bu tür bilinç durumlarını elde etmesi abes görünmemektedir. Ancak varlığı zorunlu olan ve varlığını devam ettirmesi için yeme ve içme gibi şeylere ihtiyaç duymayan Tanrı, acizliğin gereği olan bu gibi eksikliklerden münezzehtir. Dolayısıyla bizim açımızdan yapılması mümkün ve yaşamımızı devam ettirmemiz için gerekli olan bazı bilinç durumlarını elde etmenin yegâne yolunun Tanrı tarafından da tam ve mükemmel bir empati yoluyla duyulanması gerektiği iddiası Tanrı'ya acizlik atfetmek anlamına gelir. Buradan hareketle sadece aciz ve tam olmayan varlıkların bilme yolunu Tanrı'ya da atfetmek O'nu kendisinden daha mükemmeli düşünemeyen varlık olmaktan çıkaracaktır.³² Tanrı'nın insan tecrübesi olan bazı bilinç durumlarını bilebilmesi için insanla birlikte o tecrübeleri tam bir empati yoluyla paylaşması gerektiği iddiası imkânsız bir durum olarak görülebilir.

Buna karşılık her şeyi bilme sıfatından ziyade mutlak-öznellik ile ilişkilendirilmesi belki de daha uygun olan Allah'ın her şeyi işiten ve gören sıfatlarıdır. Gazzâlî, Allah'ın işiten ve gören olduğunu Nisa Sûresi 54. ve Meryem Sûresi 42. ayetlerinden hareketle ileri sürer. İşitme ve duymadan kastın Allah'ın ilmi olmadığını belirterek Allah'ın işiten ve duyan olmasında bir imkânsızlık bulunmadığını savunur.³³ Bu sıfatların mutlak-öznelliği gerektiren bir şekilde yorumlanabileceği belki söylenebilir. Allah'ın işitebilmesi ve görebilmesinin ancak O'nun mutlak-özel olmasıyla mümkün olduğu şeklinde bir iddia sunulabilir. Ancak en azından Gazzâlî'nin anladığı haliyle Allah'ın işitme ve görmesinin her bir öznenin tecrübelerini tam ve mükemmel bir empatiyle kişinin kendi bakış açısından duyumlayarak gerçekleşeceği iddiasının Allah'ın her şeyi işiten ve gören sıfatlarını yansıttığı da kuşkuludur. Nihayetinde Gazzâlî, Allah'ın sahip olduğu sıfatlara ezelde sahip olmasının imkânı temelinde şunları dikkate sunmaktadır:

³² Mükemmellik tasavvuruna dair daha detaylı bilgi için bk. Münteha Beki, "Mükemmellik ve Ontolojik Kanıt", *Dini Araştırmalar* 18/47 (14 Aralık 2015), 119-145; Münteha Beki, *Tanrı ve Mükemmellik* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022).

³³ Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik, 2012), 100-101.

Allah'ın ezelde bir sıfatının varlığının ispatı mümkün olursa, yüce Allah'ın bu sıfatla, âlem meydana gelirken onun meydana gelmekte olduğunu, meydana gelmeden önce ileride meydana geleceğini ve meydana geldikten sonra da meydana gelmiş olduğunu bilmesi ve bu bilginin değişmemesi mümkündür. İşte bu sıfat, ilim ve âlim olma hali (âlimiyet) diye ifade edilir. Aynı durum, işitme ve işitme hali ve görme ve görme hali hakkında da mümkündür.³⁴

Allah'ın işitme ve görmesinin ezelde gerçekleştiğini belirttiğinden Gazzâlî'nin bu iki sıfatla ilgili düşüncelerini mutlak-öznellik bağlamında yorumlamak zor görünmektedir. Çünkü mutlak-öznellik zamandan münezze bir varlık tasavvurundan ziyade zaman içinde bulunan ve zamandaki oluştan etkilenen bir Tanrı tasavvuru ile daha uyumlu görünmektedir. Ayrıca Gazzâlî, mutlak-öznellik kabul edildiğinde Tanrı'nın duyulması gereken bazı diğer fiilleri ise doğrudan reddetmektedir. Bunlar tatma, lezzet alma, koklama, acı hissetme gibi duyumlardır. Gazzâlî'ye göre bütün bunlar idrakte eksikliğe delalet eden duyular olduğundan bu gibi fiillerin Allah'a atfedilmesi imkânsızdır.³⁵ Halbuki bütün bu fiiller mutlak-öznellik kabul edildiğinde Tanrı'ya atfedilmesi gerekir.

Buna karşın imkânsız olan bir şeyi yapamamak Tanrı'nın kudretinde bir eksiklik olduğunu göstermiyorsa aynı şekilde eksiklik ifade eden bilinç veya tecrübelerin Tanrı tarafından insanın bilinç durumu anında kişinin kendi bakış açısıyla paylaşılmıyor olması onun ilminde herhangi bir eksiklik olduğunu göstermez. Tanrı neden bilmek için insanın tecrübe ettiği şekilde tecrübe etmek ve bilinç durumlarını tam bir empati yoluyla paylaşmak zorunda olsun? Eğer ki Tanrı'nın amacı insanın tam olarak ne yaşadığını anlamak ve insanın bilinç durumlarını kavramak olsaydı bu durumda Tanrı'nın insan tecrübelerini ve bilinç durumlarını paylaşması gerektiği iddia edilebilirdi. Ancak eğer Tanrı'nın gayesi farklı bir şey ise bu durumda insan tecrübelerini ve bilinç durumlarını paylaşması gerektiği iddiası bu gayenin ne olduğunu bilip bilmediğimize bağlıdır. Konuya İslami perspektiften bakıldığında Allah insanı imtihan etmek için yaratmıştır. Bu durumda insan imtihanına etki edecek bütün bilgi

³⁴ Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, 101.

³⁵ Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, 103.

durumlarının Allah tarafından bilinmesi yeterli olmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın insanı tam ve adil bir şekilde imtihan edebilmesi ille de insanın içinde bulunduğu bilinç durumunu ve tecrübelerini hissettiği ve tecrübe ettiği şekilde kişinin kendi bakış açısından idrak etmesi gerektiği iddiası temel mesele olarak görünmektedir.

Bu noktada imtihan edilmek ve imtihan olgusu için gerekli olan şartların ne olduğunu belirlemek gerekmektedir. Ancak imtihanın tam olarak ne olduğunu ve Allah'ın bizleri nelerden imtihan edeceği noktasında zaten gerekli bilgilendirmeler yapılmıştır. İnsanın ne yapması ve nelerden kaçınması gerektiği noktasında gerekli bilgilendirmeler yapıldığından dolayı insanın yapılan bu bilgilere uyup uymadığı insanın imtihanını belirlemektedir. Bu durumda asıl olan insanın gerekli emir ve yasaklara uyup uymadığıdır. Allah da âlim-i mutlak olduğundan insanların kalplerinde gizledikleri de dâhil bütün amellerini bilmektedir. Bunların dışında adil bir imtihanın gerçekleşmesi için insanların bilinç durumlarını bilmek veya insan olmanın ne olduğunu anlamak açısından Allah'ın insanın tecrübesini insan ile tam bir empatiyle duyumlaması gerektiği şeklinde bir zorunluluk söz konusu değildir. Dolayısıyla mutlak-öznellik en azından imtihan olgusu temel alındığında Allah'a atfedilmesi gereken bir sıfat değildir.³⁶

Ayrıca mutlak-öznellik netice olarak Tanrı'nın bilgisinin kişiye özel olan bireysel bilinç durumlarını ve tecrübelerini bilebilecek kadar geniş ve derin olduğunu ima etmektedir. Ancak bu sıfat aynı zamanda Tanrı'nın her şeyi bilen varlık olmadığına dair bir düşünceye de yol açmaktadır. Tanrı'nın kişinin bilinç durumu ve tecrübelerini bilebilmesi eğer onun mutlak-özel olmasına bağlıysa bu durum her şeyi bilme sıfatının onun

³⁶ İmtihan olgusuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Yakup Çiçek, "İmtihan", *İslam Medeniyeti Dergisi* 3/34 (01 Ağustos 1973), 38-39; Hüseyin Aydın, "Allah'ın Zaman Dışı Bilgisi ve İnsanın İmtihanı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (30 Aralık 2015), 71-88; Rabiye Çetin, "Ku'ran-ı Kerim Bağlamında Kader-İmtihan İlişkisi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (11 Nisan 2016), 780-800; Muammer Cengiz, "Tasavvufta Belâ ve İmtihan Telakkisi", *Sufiyye* 10 (29 Haziran 2021), 9-47; Güven Ağırkaya, "İmtihan Olgusu Nasıl Okunmalıdır? -Bir Anla(t)ma Denemesi-", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (30 Ekim 2021), 800-827; Mehmet Akif Kuzu - Musa Kocar, "İmam Mâtürîdî'de Musibet-İmtihan İlişkisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (30 Aralık 2023), 98-113; Salih Aydın, *İmam Matürîdî'de Kötülük Problemi ve İmtihan* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2024).

özel bir sıfatı olmadığı, sonradan nedenlenerek elde ettiği bir sıfat olduğu anlamına gelmektedir. Bu da Tanrı'nın bilmek için öznel varlıkların bilinç durumlarına ihtiyaç duyduğu, O'nun bilgisinin süreç içerisinde meydana geldiği, Tanrı'nın bilgisinin doğrudan değil de dolaylı olduğu ve tam olmadığı gibi problemlere sebep olmaktadır.

Mutlak-öznelliğin, buradan hareketle, Tanrı'nın aslında halihazırda her şeyi bilmediği, ancak mutlak-öznel olması dolayısıyla tam bir empati yoluyla kişinin bilinç durumlarını ve tecrübelerini kişinin tecrübe etmesi anında öğrenen bir varlık olduğunu ima ettiği söylenebilir. Buradan insan olmazsa Tanrı bilemez sonucu çıkmaktadır. Elbette Zagzebski buna karşı çıkacaktır. Ancak mutlak-öznelliğin gerekli bir sıfat olduğu düşünüldüğünde belirli bir bilinç durumunun Tanrı tarafından tam bir empati yoluyla paylaşılması gerekli bazı koşulların gerçekleşmesine bağlıdır. Örneğin benim elmayı ısırma anında aldığım hazzı veya elmayı ısırma tecrübemi Tanrı'nın bilmesi için öncelikle benim elmayı ısırmanın gerekmektedir. Elmayı ısırma anına kadar Tanrı bu bilgidен yoksun olacak ve benim elmayı ısırma ile beraber Tanrı benim elmayı ısırma durumuma dair bilgiye sahip olabilecektir. Bu da en baştan Tanrı'nın hâlihazırda her şeyi bilen bir varlık olmadığı ve bazı bilinç durumlarını sonradan öğrendiği anlamına gelecektir ki bu da Tanrı'nın her şeyi bilen varlık olduğu sıfatıyla örtüşmemektedir.

Netice olarak bilinç noktasında insanın dahi bilincini tam olarak belirmemiş değiliz. Dolayısıyla Tanrı'nın bilincinin nasıl olduğu ve insanın bilinç durumlarını ve tecrübelerini nasıl bildiği noktasında söylenenler elbette eksik kalacaktır.

Sonuç

Bu çalışmada mutlak-öznellik ana hatlarıyla betimlendikten sonra özellikle her şeyi bilme sıfatının mutlak-öznelliği gerektirip gerektirmediği tartışıldı. Mutlak-öznellik kişilerin öznel durumlarının Tanrı tarafından bilinmesi gerektiğini ve Tanrı'nın tam ve mükemmel bir empati yoluyla bunları bildiğini iddia etmektedir. Böylece Tanrı'nın bütün bilinçli varlıkların öznel bilinç durumlarını insanla birlikle duyumlaması anlamına gelen mutlak-öznellik adında bir sıfatının olduğunu iddia edilmiştir. Bu iddiada iki önemli husus bulunmaktadır. Birincisi Tanrı'nın bütün öznel tecrübe ve bilinç durumlarını bildiğidir. İkincisi ise bunun

yolunun Tanrı'nın da bu öznel durumları tam ve mükemmel empati yoluyla canlı varlıkların bilinç durumlarının bir kopyasını kişinin kendi bakış açısından idrak etmesiyle bilmesidir. Allah'ın bilgisinin genişliği noktasında konuya baktığımızda ilk hususta herhangi bir sorun görünmemektedir. Nitekim Kur'an'ı Kerim'de Allah'ın sadece insanın tecrübelerini değil kalplerinin en derinlerinde gizlediklerini de bildiği bildirilmektedir. İkinci husus ise sorunludur. Çünkü insan tecrübelerini onların kendi bakış açılarıyla elde etmenin zamanın içinde olmayı gerektirdiği, tecrübe yaşandıktan sonra bilginin mümkün olduğu hususu dolayısıyla Tanrı'nın öğrenen bir varlık olduğu gibi sorunlara sebep olmaktadır. Buna karşılık Allah'ın hali hazırda her şeyi bildiği, bilgisinin birilerinin tecrübelerine bağlı olmadığı, doğrudan olduğu kabul gördüğünden mutlak-özneliği Allah'a bir sıfat olarak atfetmek mümkün görünmemektedir.

Kaynakça

- Ağırkaya, Güven. "İmtihan Olgusu Nasıl Okunmalıdır? -Bir Anla(t)ma Denemesi-". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (30 Ekim 2021), 800-827. <https://doi.org/10.31121/tader.939886>
- Akdağ, Özcan. "God's Knowledge: A Study on The Idea of Al-Ghazālī And Maimonides". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3 (15 Aralık 2018), 1747-1763. <https://doi.org/10.18505/cuid.497589>
- Akkanat, Hasan. "Marmura'nın Tanrı'nın Tikelleri Bilmesi Problemindeki Düşüncelerinin Analizi ve Eleştirisi". *Dini Araştırmalar* 12/34 (01 Haziran 2009), 115-150.
- Akkanat, Hasan. "The Relationship between God's Knowledge and Will in the al-Ghazālīan Theology: A Critical Approach". *Entelekyā Logico-Metaphysical Review* 2/2 (20 Aralık 2018), 99-112.
- Aktürk, Eyüp. "Tanrı-Mekân İlişkisi: 'Her Yerde Bulunma' ve 'Aşkınlık' Sorunu". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 8/2 (2016), 942-961.
- Aslantatar, Nesim. *John Duns Scotus'un Tanrı ve Ahlak Anlayışı*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022.

- Aydın, Hüseyin. "Allah'ın Zaman Dışı Bilgisi ve İnsanın İmtihanı". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (30 Aralık 2015), 71-88.
- Aydın, Salih. *İmam Matürîdî'de Kötülük Problemi ve İmtihan*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2024.
- Beki, Münteha. "Mükemmellik ve Ontolojik Kanıt". *Dini Araştırmalar* 18/47 (14 Aralık 2015), 119-145. <https://doi.org/10.15745/da.36436>
- Beki, Münteha. *Tanrı ve Mükemmellik*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022.
- Buckareff, Andrei A. "Pantheism, Omnisubjectivity, and the Feeling of Temporal Passage". *Religions* 14/6 (2023), 758-772. <https://doi.org/10.3390/rel14060758>
- Cengiz, Muammer. "Tasavvufta Belâ ve İmtihan Telakkisi". *Sufiyye* 10 (29 Haziran 2021), 9-47. <https://doi.org/10.46231/sufiyye.958776>
- Çağlayan, Harun. "Klasik Kelâmın İlâhî Bilgi Anlayışına Eleştirel Bir Bakış". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (01 Mart 2017), 193-215. <https://doi.org/10.18506/anemon.288382>
- Çetin, Rabiye. "Ku'ran-ı Kerim Bağlamında Kader-İmtihan İlişkisi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (11 Nisan 2016), 780-800. <https://doi.org/10.15869/itobiad.60995>
- Çiçek, Yakup. "İmtihan". *İslam Medeniyeti Dergisi* 3/34 (01 Ağustos 1973), 38-39.
- Gazzâli. *İtikatta Orta Yol*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik, 2012.
- Green, Adam. "Omnisubjectivity and Incarnation". *Topoi* 36/4 (2017), 693-701. <https://doi.org/10.1007/s11245-016-9391-2>
- Gündoğar, Hamdi. "Kur'an'da İlâhi Bilgi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (18 Mayıs 2015), 7-26.
- İbn Sînâ. *et-Ta'likât*. ed. thk.- nşr, Abdurrahman Bedevi (son). Kahire: Daru'l-İslamiyye, 1973.
- Kuzu, Mehmet Akif - Kocar, Musa. "İmam Mâtürîdî'de Musibet-İmtihan İlişkisi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (30 Aralık 2023), 98-113. <https://doi.org/10.59149/sduifd.1390293>
- McIntosh, Chad. "Linda Zagzebski, Omnisubjectivity: A Defense of a Divine Attribute. Marquette University Press, 2013". *European*

- Journal for Philosophy of Religion* 7/4 (22 Aralık 2015), 254-259.
<https://doi.org/10.24204/ejpr.v7i4.97>
- Reçber, Mehmet Sait. "Tanrı'nın Sıfatları". *Din Felsefesi*. ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber. 79-120. Ankara: Grafiker, 5. Basım, 2021.
- Tanış, Abdulkadir. "William Alston'da İlâhî Bilginin Doğası ve Zaman". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/36 (30 Aralık 2019), 439-464. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.551691>
- Tanrıverdi, Hasan. "İlahî İlim-İnsan Hürriyeti İlişkisi". *Dini Araştırmalar* 19/50 (19-12-2016) (19 Aralık 2016), 79-102.
<https://doi.org/10.15745/da.280597>
- Yalçıntaş, İsmail. *İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışı*. Ankara: Elis Yayınları, 2023.
- Yalçıntaş, İsmail. "İbn Sînâ'ya Göre Tanrı'nın Basitliği Zat Olmasına Engel Midir?" *İlahiyat Alanında Akademik Çalışmalar*. ed. Fevzi Rençber - Mehmet Sait Uzundağ. 18-35. Ankara: Gece Kitaplığı, 2023.
- Yıldırım, Ali. "Divine Omnipresence and Incorporeality of God". *Afro Eurasian Studies* 9/1 (13 Nisan 2022), 31-45.
<https://doi.org/10.33722/afes.1092799>
- Zagzebski, Linda. "Divine Subjectivity and Intersubjectivity". *Religious Studies*, 1-13. <https://doi.org/10.1017/S003441252300029X>
- Zagzebski, Linda. "Omnisubjectivity: Why It Is a Divine Attribute". *Nova et Vetera (Denver, CO.)* 14/2 (2016), 435-450.
<https://doi.org/10.1353/nov.2016.0030>
- Zagzebski, Linda Trinkaus. "Omnisubjectivity". *Oxford Studies in Philosophy of Religion*. 231-247. New York: Oxford University Press, 2008.
- Zagzebski, Linda Trinkaus. *Omnisubjectivity: An Essay on God and Subjectivity*. New York: Oxford University Press, 2023.
<http://ebookcentral.proquest.com/lib/bayloru/detail.action?docID=7276053>
- "Kuran Yolu". Erişim 17 Aralık 2024.
<https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/bakara-suresi-2/ayet-29/kuran-yolu-meali-5>