



ARALIK ÜNİVERSİTESİ
KİLİS
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ
CİLT:12 SAYI:1 2025 /1

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

مجلة كلية الإلهيات

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY
p-ISSN: 2148-7634
e-ISSN: 2651-4087

SAHİBİ / OWNER

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına/
on behalf of Kilis 7 Aralık University Faculty of Theology
Prof. Dr. Halil ALDEMİR (Dekan) aldemirhalil@gmail.com
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Doç. Dr. Mehmet KARAKUŞ mehmetkus@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

EDİTÖRLER KURULU / EDITORS

Doç. Dr. Üzeyir KÖSE uzeyirkose@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE
Dr. Abdulkaki DURMAZ abdulbakidurmaz@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Abdallah Ahmad Hussein ALZYUOT dr.alzyout@gmail.com
The University Of Jordan, JORDAN
Prof. Dr. Abdulxhemil Nesimi
Fakulteti i Shkencave Islame, Shkup, NORTH MACEDONIA
Prof. Dr. Enver ÖMEROVİÇ dekan@fis.edu.rs
Fakultet za Islamske Studije, Novi Pazar, SERBIA
Prof. Dr. Harun ÖGMÜŞ ogmusharun@yahoo.com
Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Konya, TÜRKİYE
Prof. Dr. İshak Emin AKTEPE ishakemin@gmail.com
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan, TÜRKİYE
Dr. Kadir MUHAMMED mutekellim@abv.bg
Higher Islamic Institute Of Sofia, BULGARIA
Prof. Dr. Michael E. NIELSEN mnielsen@georgiasouthern.edu
Georgia Southern University, Georgia, UNITED STATES
Prof. Dr. Ralph W. HOOD, JR. ralp-hood@utc.edu
The University of Tennessee at Chattanooga, Chattanooga, UNITED STATES
Prof. Dr. M. Doğan KARACOSKUN mustafa.karacoskun@hvb.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Theology, Ankara, TÜRKİYE
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ sgunduz@istanbul.edu.tr
İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, TÜRKİYE
Prof. Dr. Soner DUMAN duman@sakarya.edu.tr
Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya, TÜRKİYE
Prof. Dr. Hayrettin ÖZTÜRK hozturk@omu.edu.tr
Samsun 19 Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun, TÜRKİYE
Prof. Dr. Zekeriya AKMAN, rektor@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

DİL EDİTÖRLERİ / LANGUAGE EDITORS

Doç. Dr. Muharrem Şahiner (Fransızca/French) sahinerm@hotmail.com
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE
Arş. Gör. Feyza ÇELİK (İngilizce / English) feyza.celik@ogr.iu.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE
Arş. Gör. Nisa Yağmur BOZOK (İngilizce / English) nisayagmurbozok@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Sultanbek ALİYEV (Rusça/ Russian) s.aliyev@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Arş. Gör. Hacer ARSLAN (Arapça/Arabic) hacer.arslan@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Arş. Gör. Yasin Samet KAZEL (Almanca / German) yasinsamet.kazel@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

ALAN EDITÖRLERİ / FIELD EDITORS

Doç. Dr. Ömer CİDE omercide@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Doç.Dr. Üzeyir KÖSE uzeyirkose@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Doç. Dr. Yusuf AĞKUŞ yusufagkus81@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Doç. Dr. Yunus Eraslan yunus.eraslan@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Semih BEKÇİ semihbekci@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Metin GÜVEN metinguven1416@hotmail.com

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Arş.Gör. Hatice Kübra ÖMEROĞLU haticekubra.sengul@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Arş. Gör. Metin CİVEK metincivek@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Arş. Gör. Sercan ÇAMLI sercancamli@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Arş.Gör. Yunus TÜKEN yunus.tuken@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Arş. Gör. Hasan VURAN hasan.vuran@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Arş. Gör. Mustafa ERGİN mustafa.ergin@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Arş.Gör. Ahmet BİGÜR ahmet.bigur@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Arş. Gör. Şaziye Gül KOKULU saziye.gul.kokulu@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

KAPSAM / SCOPE

Dini Araştırmalar-İslam Araştırmaları

Religious Studies-Islamic Studies

GRAFİK TASARIM / GRAPHIC DESIGN

Tavoos

BASIM YERİ / PLACE OF PUBLICATION

Gökтуğ Ofset Yay. Mat. Tic. Ltd. Şti. Sertifika No: 33830

BASIM TARİHİ / PUBLICATION DATE

Haziran 2025 / June 2025

YAZIŞMA ADRESİ / CORRESPONDENCE

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mehmet Sanlı Mah.

Doğan Güreş Paşa Bul. No:134 KİLİS

e-posta: ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr

Tel: 0 348 814 26 66

Faks: 0 348 814 58 65

<http://dergipark.gov.tr/k7auifd>

PROF. DR. M. DOĞAN KARACOŞKUN
PROF. DR. ABDULLAH KAHRAMAN
PROF. DR. ABDURRAHMAN ATEŞ
PROF. DR. ABDULXHEMİL NESİMİ
PROF. DR. AHMET YÜCEL
PROF.DR. AHMET İNANIR
PROF. DR. ALAEDDİN AHMED AL-GHARAİBEH
PROF. DR. ALİ RAFET ÖZKAN
PROF. DR. BAHATTİN YAMAN
PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA
PROF. DR. BİLAL KEMİKLİ
PROF. DR. CAĞFER KARADAŞ
PROF. DR. DAVUT YAYLALI
PROF. DR. EKREM DEMİRLİ
PROF. DR. H. MEHMET GÜNAY
PROF. DR. HALİL İBRAHİM KAÇAR
PROF. DR. HAMDİ GÜNDOĞAR
PROF. DR. HASAN ALKHATTAF
PROF. DR. İBRAHİM ÇAPAK
PROF. DR. KADIR ÖZKÖSE
PROF. DR. LÜTFULLAH CEBECİ
PROF. DR. MAHFUZ SÖYLEMEZ
PROF. DR. MAHMET ÇINAR
PROF. DR. MEHMET ÖZSENEL
PROF. DR. MOHAMMAD AL-SAHBY AL-BAOUZAYV
PROF. DR. MUSTAFA AĞIRMAN
PROF. DR. NECDET TOSUN
PROF. DR. NECMETTİN KIZILKAYA
PROF. DR. OSMAN GÜMAN
PROF. DR. ÖMER ÇELİK
PROF. DR. SAMİ KILIÇ
PROF. DR. SANAA SALMAN ABDELJABBAR BAKR
PROF. DR. SERVET BAYINDIR
PROF. DR. ŞEHMUS DEMİR
PROF. DR. ŞİNASİ GÜNDÜZ
PROF. DR. TALAT SAKALLI
PROF. DR. THANA AYYASH
DOÇ. DR. ABU HANEFA OMAR
DOÇ. DR. DAAD RASHRASH AL-NASSER
DOÇ.DR. KHALDON AL-HABASHNEH
DOÇ. DR. METİN CEYLAN
DOÇ. DR. MUSTAFA KİNAĞ
DOÇ. DR. NEDİM ÖZ
DOÇ. DR. RAGAB İBRAHİM AHMED AWAD
DOÇ. DR. EL SAYED MOHAMED SALEM
DOÇ. DR. ÖMER CİDE
DOÇ. DR. ÜZEYİR KÖSE
DOÇ. DR. YAKUP GÖCEMEN
DOÇ. DR. YUNUS ERASLAN
DOÇ. DR. YUSUF AĞKUŞ
DR. ÖĞR. ÜYESİ AHMAD SHAIKH HUSAYN
DR. ÖĞR. ÜYESİ BÜNYAMİN AÇIKALIN
DR. ÖĞR. ÜYESİ, MÜMİN OMEROV

[illegible]

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, uluslararası bir dergi olup en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Journal of the Faculty of Theology, an international journal it is, uses a double-blindreview carried out by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.



İSNAD ATIF SİSTEMİ

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRLER KURULUNDAN/ FROM EDITORIAL BOARD/ كلمة رئيس التحرير		
ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES		
İSMAİL BİLGİLİ	THE PRINCIPLES OF ZAKÂT PAYMENT AND THEIR FIQHICAL ANALYSES THE EXAMPLE OF MABSÛT ZEKÂT ÖDEMESİYLE İLGİLİ ASILLAR VE FIKHÎ TAHLİLLERİ MEBSÛT ÖRNEĞİ	1-26
MEHMET KARAKUŞ	AKIL VE DUYGU İLİŞKİSİNDE BİR DENGİ BULMA ÇABASI: EBÛ'L ALÂ EL-MAARRÎ DÜŞÜNCESİNDE AKLIN YERİ TRIAL TO ESTABLISH A BALANCE BETWEEN THE RATIONAL AND SENSUAL: ABÛ AL-'ALÂ' AL- MA'ARRÎ'S CONCEPT OF MIND	27-47
AZİZE UYGUN	HIRİSTİYAN HACI AMPULLALARI VE MUSKA/AMULET OLARAK KULLANILMASI CHRISTIAN PILGRIM AMPULLAE AND THEIR FUNCTIONS AS AMULETS	49-79
ÖMER CİDE	YEZÎD B. MUÂVİYE'NİN VELİAHT OLARAK BELİRLENMESİ ÜZERİNE YAŞANAN TARTIŞMALARIN DEĞERLENDİRİLMESİ THE EVALUATION OF THE DEBATES OVER THE APPOINTMENT OF YAZID AS THE HEIR APPARENT	81-106
ALİ YILMAZ	BENÎ HİLÂL KABİLELERİNİN KUZEY AFİRKA'YA GÖÇ TARİHİ VE BÖLGENİN KÜLTÜR MEDENİYETİNE KATKISI THE HISTORY OF THE MIGRATION OF THE BANÎ HİLÂL TRIBES TO NORTH AFRICA AND THEIR CONTRIBUTION TO THE CULTURE AND CIVILIZATION OF THE REGION	107-133

CAFER YERLİKAYA	KIRAATLERİN KIRAAT İMAMLARINA NAKLEDİLMESİ MESELESİ ÜZERİNE BAZI TESPİTLER OBSERVATIONS ON THE TRANSMISSION OF QIRĀ'ĀT TO THE QIRĀ'ĀT İMĀMS	135-165
ZEYNEP HÜMEYRA KOÇ	TEKLÎF-İ MÂ LÂ YUTÂK KONUSUNDA FARKLI BİR EŞ'ARÎ YAKLAŞIM: İBN TÛMERT (ö. 524/1130) A DIFFERENT AS'ARITE APPROACH TO TAQLÎF MÂ LÂ YUTÂQ: İBN TÛMERT (d. 524/1130)	167-193
İREM CEYHAN	NEW AGE HAREKETİ MELEK TASAVVURUNA KUR'ÂN İŞİĞİNDE KELÂMÎ BİR BAKIŞ A KALÂM PERSPECTIVE ON THE NEW AGE MOVEMENT'S VISION OF THE ANGEL IN THE LIGHT OF THE QUR'ÂN	195-216
AKIN TERCANLI	GERMİYANOĞULLARI BEYLİĞİ'NDEN KALAN BİR MİRAS: İSHAK FAKİH KÜLLİYESİ A LEGACY OF GERMIYANIDS PRINCIPALITY: ISHAK FAKİH COMPLEX	217-245
YAKUP KAYA	DİN EĞİTİMİNDE CHATGPT'NİN ROLÜ: TEFSİR VE KELAM ÇERÇEVESİNDE DOĞRULUK VE TUTARLIK ANALİZİ THE ROLE OF CHATGPT IN RELIGIOUS EDUCATION: AN ACCURACY AND CONSISTENCY ANALYSIS FROM A TAFSIR AND KALÂM PERSPECTIVE	247-279
YELİZ AKKAYA TÜRKOL	YETİŞKİNLERİN DİNİ TUTUMLARININ VE YAPAY ZEKÂYA YÖNELİK KAYGILARININ ALT FAKTÖRLERİ ARALARINDAKİ ETKİLEŞİM THE INTERACTION BETWEEN SUB-FACTORS OF ADULTS' RELIGIOUS ATTITUDES AND THEIR CONCERN ABOUT ARTIFICIAL INTELLIGENCE	281-310
AHMAD SHAIKH HUSAYN	العذرية عند جميل بثينة في روايات الأغاني تحت المجهر CEMİL BÜSEYNE'NİN PLATONİK AŞKI: EL-EĞÂNÎ'DEKİ RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ VIRGINITY ACCORDING TO JAMIL BUTHAINA IN THE NOVELS AL-AGANI UNDER THE MICROSCOPE	311-327
ABDULLAH ÖMER	نشأة الرواية والكتابة التاريخية في فلسطين في القرون الخمسة الهجرية الأولى HİCRİ İLK BEŞ ASIRDA FİLİSTİN'DE TARİHİ ANLATI VE YAZIMIN ORTAYA ÇIKIŞI THE EMERGENCE OF HISTORICAL NARRATION AND WRITING IN PALESTINE DURING THE FIRST FIVE HIJRI CENTURIES	329-347

RAMAZAN KILIÇ	YABANCI DİL OLARAK ARAPÇA ÖĞRETİM TECRÜBESİ: ENDONEZYA ÖRNEĞİ THE EXPERIENCE OF TEACHING ARABIC AS A FOREIGN LANGUAGE: THE CASE OF INDONESIA	349-380
MUSTAFA BADEM AHMET ÖZ	KUR'ÂN'DAKİ TEVHÎD ANLAYIŞI VE İNANÇ İLKELERİ BAĞLAMINDA MODERN KİŞİSEL GELİŞİMİN ELE ALINMASI CONSIDERATION OF MODERN PERSONAL DEVELOPMENT IN THE CONTEXT OF THE UNDERSTANDING OF TAWHID AND THE PRINCIPLES OF FAITH IN THE QUR'ÂN	381-425
TUBA KURT	EKOLOJİK KURAM BAĞLAMINDA ERKEN ÇOCUKLUK DÖNEMİNDE AHLAK EĞİTİMİ MORAL EDUCATION IN EARLY CHILDHOOD IN THE CONTEXT OF ECOLOGICAL THEORY	427-453
RIZA TOZ	SEHÂVÎ'NİN HADİSÇİLİĞİ VE <i>EL-ECVİBETÜ'L-MERŽIYYE</i> <i>FİMÂ SÜ'İLE 'ANHÜ MİNE'L-EHĀDİSİ'N-NEBEVİYYE</i> ADLI ESERİ SAKHĀWĪ'S ḤADĪTH SCHOLAR AND HIS WORK <i>AL-AJWĪBAT AL-MARḌIYYA FĪMĀ SU'İLE 'ANHU MİN</i> <i>AL-AḤĀDĪTH AL-NABAWIYYA</i>	455-483
MUHAMMET HAMİDULLAH YALÇIN	İBN 'ABDİRABBIH VE EL-'İKD ADLI ESERİNİN ARŪZ İLMİ İLE İLGİLİ BÖLÜMÜNÜN İNCELENMESİ IBN 'ABD RABBIH AND THE EXAMINATION OF THE SECTION OF HIS WORK NAMED AL-'IQD ON AL-'ARŪḌ SCIENCE	485-508

EDİTÖRLER KURULUNDAN

Değerli okurlarımız; dergimizin 12. Cilt 1. Sayısını sizlerin dikkatine sunmanın mutluluğu içerisindeyiz. Akademik yayıncılık ilkelerinden taviz vermeden yayın hayatına devam eden dergimiz önemli bir başarıya imza attı. Dergimiz uluslararası önemli indekslerden olan **DOAJ**'dan kabul aldı. Dergimizin ESCI gibi diğer indekslerde taranması için yoğun çalışmalar devam etmektedir. Önümüzdeki sayılarda müjdeli haberleri sizlerle paylaşmaya devam etmeyi ümit ediyoruz. Dergimizin bu sayısında alanında yetkin hakemlerimizin yaptığı değerlendirmeler sonucunda 18 araştırma makalesi yayımlanmaya uygun bulunmuştur. Değerli çalışmalarını yayımlamak için dergimizi tercih eden yazarlarımıza, bu çalışmaları bilimsel hassasiyeti gözeterek inceleyen değerli hakemlerimize ve sayımızın yayımlanmasında emeği geçen kıymetli çalışma arkadaşlarımıza teşekkür ederiz. Yeni sayımızda buluşmak ümidiyle...

Editörler Kurulu Adına
Doç. Dr. Üzeyir KÖSE

FROM THE EDITORIAL BOARD

Dear Our Readers,

It is with great pleasure that we present to you the first issue of the twelfth volume of our journal. Committed to upholding the highest standards of academic publishing, our journal continues its scholarly journey without compromise—and we are delighted to share a significant achievement with you: our journal has been accepted into the *Directory of Open Access Journals (DOAJ)*, one of the most respected international indexing platforms.

We are currently working diligently to ensure inclusion in other prominent indexes such as *ESCI*, and we remain hopeful that we will be able to share more promising developments with you in the near future.

This issue features 18 original research articles, all of which have been carefully evaluated and selected through the meticulous review of esteemed referees with expertise in their respective fields. We would like to express our heartfelt thanks to the authors who entrusted our journal with their valuable contributions, to our reviewers who provided rigorous and insightful assessments, and to all our colleagues whose efforts made the publication of this issue possible.

Looking forward to meeting again in our next issue.

On behalf of the Editorial Board
Assoc. Prof. Dr. Üzeyir KÖSE

كلمة رئيس التحرير

من هيئة التحرير

قراؤنا الأعزاء؛ يسرّنا أن نقدّم إليكم العدد الأول من المجلد الثاني عشر من مجلّتنا. إن مجلّتنا، التي تواصل مسيرتها في النشر ملتزمة بمبادئ النشر الأكاديمي دون أي تهاون أو تفريط، حققت إنجازاً مهماً. قد حصلت مجلّتنا على اعتماد من قاعدة بيانات DOAJ، التي تعد إحدى قواعد البيانات الدولية البارزة. ولا تزال الجهود المكثفة جارية حالياً لإدراجها في فهرس دولية أخرى مثل ESCI. ونأمل أن نوافيكم في الأعداد القادمة بأخبار سارة جديدة في هذا الصدد. في هذا العدد، تم قبول ثمانية عشر مقالة بحثية للنشر، وذلك بعد تقييمها من قِبل نخبة من المحكّمين المختصّين في مجالاتهم. نقدّم بخالص الشكر والتقدير لمؤلفينا الأعزاء الذين فضلوا مجلّتنا لنشر أبحاثهم العلمية القيمة، كما نشكر محكمينا الكرام الذين قاموا بمراجعة هذه الأبحاث بدقة علمية، ولزملاء العمل الأعزاء الذين بذلوا جهودهم في إصدار هذا العدد. ونأمل أن نلتقي بكم في العدد المقبل...

بالنيابة عن هيئة التحرير

الأستاذ المشارك الدكتور أوزير كوسه

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

2025/1 | CİLT: 12 | SAYI: 1

THE PRINCIPLES OF ZAKĀT PAYMENT AND THEIR FIQHICAL ANALYSES THE EXAMPLE OF MABSŪṬ

ZEKĀT ÖDEMESİYLE İLGİLİ ASILLAR VE FIKHÎ TAHLİLLERİ MEBSŪT ÖRNEĞİ

İSMAİL BİLGİLİ

DOÇ. DR., NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ AHMET KELEŞOĞLU İLAHİYAT FAKÜLTESİ
İSLAM HUKUKU ANABİLİM DALI

ASSOC. PROF. DR., NECMETTİN ERBAKAN UNIVERSITY, AHMET KELESOGU FACULTY OF
THEOLOGY

DEPARTMENT OF ISLAMIC LAW
KONYA, TÜRKİYE

ibilgili@erbakan.edu.tr

 <http://orcid.org/0000-0002-8738-5948>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1638330>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
12 Şubat / February 2025

Kabul Tarihi / Accepted
16 Haziran / June 2025

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as: Bilgili İsmail, "The Principles of Zakāt Payment and Their Fiqhical Analyses the Example of Mabsūṭ [Zekāt Ödemesiyle İlgili Asıllar ve Fikhî Tahlilleri Mabsūt Örneği]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 12/1 (Haziran/June 2025): 1-26.

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.

Lisans / License: Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) /Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0).

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



THE PRINCIPLES OF ZAKĀT PAYMENT AND THEIR FIQHICAL ANALYSES THE EXAMPLE OF MABSŪṬ

Abstract

Islam has a legal system with its practical provisions. Since The Prophet (pbuh), its legal structure has been organised through classification and compilation, especially during the period of mujtahid imāms, and it has continued its development in the following centuries as it found a field of application. The principles, which are also described as the general principles of Islamic law, are based on the Qur'an and the words of The Prophet (pbuh), who expressed a lot of meaning with few words. Before the emergence of the science of fiqh, before it was written down and codified, these principles were in the minds of the mujtahids as basic principles and were taken into consideration in obtaining judgements. In addition to primary evidences, the rulings derived by Islamic jurists through methods of deduction (istinbāt) and the principles formulated thereby constitute key aspects that render Islamic law's universal and continuous nature both comprehensible and applicable. In the following periods, Islamic jurists determined some principles in line with the general rules they obtained from The Book, The Sunnah, the practice of the companions and the judgements of fiqh subjects, and made qawā'id and ḍawābiṭ a highly regarded discipline in the science of fiqh.

In this direction, from the second century of Hijri, when the science of fiqh began to be classified and edited with subject headings, fiqh principles began to be included in the explanation of the issues, and the principles that reflect the basic principles of fiqh and are important in the solution of legal issues were determined as general principles and applied in zakāt, which is a financial worship, as in every field. One of the important works showing the application of fiqh principles in zakāt is the book of the Hanafi jurist Imām Sarahsī (d. 483/1090) titled *al-Mabsūṭ*. Sarahsī, who annotated the opinions of the Hanafi madhhab's *zahir al-rivāya* in his book *Mabsūṭ* in an analytical and partially comparative way, builds the issues on the principles.

The method of payment of zakāt is directly related to the goods subject to zakāt, the means of payment, the common measures of value and the items that have the characteristics of goods, as well as being closely related to the assignment, which is one of the conditions of the validity of zakāt. In order for the property to be paid as zakāt or its value to be a substitute for zakāt and to relieve the zakāt obligor from his debt, the property in question must be able to be transferred to ownership, that is, it must fulfil the condition of assignment. In this context, whether the property is suitable for assignment or not is one of the main factors to be taken into consideration in terms of both the religious and legal validity of zakāt.

In this study, the principles related to the payment of zakāt will be determined only in the zakāt section of Imām Sarahsī's *Mabsūṭ*, and the forms of zakāt payment will be determined. With this determination, it will be tried to prove that the science of fiqh is built on a set of rules and basic principles together with evidence and methods through the payment of zakāt. In doing so, based on the principles identified, the basic principles that are suitable for being ḍābiṭ, even if they are not directly mentioned in the text, will be identified, their jurisprudential meanings will be mentioned, and their place in practice will be emphasised. Fiqhī principles (uṣūl) will be analysed in accordance with the subject flow of the book in general. However, the principles that are complementary or explanatory to each other will be tried to be included one after the other by abandoning the order of the book, thus aiming to ensure the integrity of the subject and contribute to the understanding of the qāidah.

The following conclusions have been reached in this article: In the formation of the

science of fiqh, the basic principles and rules of law were included along with the evidence and methods. Sarahsî, who commented on the zahir al-rivâya views of the Hanafî madhhab in his work *Mabsût*, built the issues on the principles, which are also called the general principles of Fiqh. In the *Mabsût*, the essentials in the sense of basic principles are also included in the worship of zakât with property. Principals, also called universal principles, have been effective in understanding the subjects of fiqh. Based on these principles, it has been determined in the *Mabsût* that zakât can be paid in three ways: from the property in kind subject to zakât, from cash or from another property in kind.

Keywords: Islamic Law, Hanafî Madhhab, Principles of Fiqh, Zakât, Sarahsî, The *Mabsût*.

ZEKÂT ÖDEMESİYLE İLGİLİ ASILLAR VE FIKHÎ TAHLİLLERİ MEBSÛT ÖRNEĞİ

Öz

İslam, ameli hükümleri ile bir hukuk sistemine sahiptir. Hz. Peygamber'den (s.a.s) itibaren özellikle müçtehit imamlar döneminde tasnif ve tedvin yoluyla hukukî yapısı düzenlenmiş, uygulama alanı buldukça da sonraki asırlarda gelişimini sürdürmüştür. İslam hukukunun genel ilkeleri olarak da nitelenen asıllar, Kur'an-ı Kerim'e ve kendisini az sözle çok mana ifade eden Hz. Peygamber'in (s.a.s) sözlerine dayanmaktadır. Fıkıh ilmi ortaya çıkmadan, yazıya geçirilip tedvin edilmeden önce bu ilkeler, hüküm elde etmede müçtehitlerin zihninde temel ilkeler olarak yer almakta, hüküm elde edilmesinde dikkate alınmaktaydı. İslam hukukçularının birincil delillere ek olarak ürettikleri hüküm istinbat yöntemleri ile elde ettikleri hükümler ve bu hükümler üzerinden belirledikleri hukukun temel ilkeleri şeklindeki prensipler de İslam hukukunun evrensel ve sürekli niteliğini anlaşılır ve uygulanabilir kılan önemli özelliklerindendir. İslam hukukçuları Kitap, Sünnet, sahabe uygulaması ve fıkıh konularının içtihatlarından elde ettikleri genel kuralları doğrultusunda bazı ilkeler belirlemişler, kavâid ve davâbıtı fıkıhta itibar edilen önemli bir ilim haline getirmişlerdir. Bu doğrultuda fıkıh ilminin konu başlıklarıyla tasnif ve tedvin edilmeye başlandığı hicri ikinci asırdan itibaren meselelerin izahında fikhî ilkelere yer verilmeye başlanmış, fikhin temel ilkelerini yansıtan ve hukuki meselelerin çözümünde önem arz eden asıllar, genel ilkeler şeklinde belirlenerek her alanda olduğu gibi mali bir ibadet olan zekâtta da uygulanmıştır. Zekât konusunda fikhî ilkelerinin uygulanışını gösteren önemli eserlerden biri de Hanefî fukahâsından İmam Serahsî'nin (öl. 483/1090) el-*Mabsût* adlı kitabıdır. Hanefî mezhebinin zahirü'r-rivâye görüşlerini *Mabsût* adlı eserinde analitik ve kısmen mukayeseli bir şekilde şerh eden Serahsî, meseleleri asıllar üzerine inşa etmektedir.

Zekâtın ödeme şekli, zekâta tabi olan mallar, ödeme vasıtaları, ortak değer ölçüleri ve mal niteliğine sahip eşyalarla doğrudan bağlantılı olduğu gibi, zekâtın geçerlilik şartlarından biri olan temlik ile de yakından ilişkilidir. Zekât olarak ödenecek malın veya onun değerinin, zekât yerine geçebilmesi ve zekât yükümlüsünü borcundan kurtarabilmesi için, söz konusu malın mülkiyete intikal edebilmesi, yani temlik şartını taşıması gerekmektedir. Bu bağlamda, malın temlike elverişli olup olmadığı, zekâtın hem dini hem de hukuki açıdan geçerliliği açısından dikkate alınması gereken temel unsurlardan biridir.

Bu makalede İmam Serahsî'nin *Mabsût* adlı eserinin sadece zekât bölümünde zekâtın ödenmesi ile ilgili asıllar tespit edilecek, zekât ödeme şekilleri belirlenecektir. Bu tespitle fıkıh ilminin bir takım kural ve temel ilkelerle birlikte delil ve yöntemler üzerine inşa edildiği zekât ödemesi üzerinden ispatlanmaya çalışılacaktır. Bunu gerçekleştiren belirlenen asıllardan hareketle, metinde doğrudan yer almasa da

dâbıt olmaya elverişli temel prensipler tespit edilecek, fikhî anlamlarına değinilecek, uygulamadaki yeri üzerinde durulacak, gerektiğinde fikhî değerlendirmeler yapılacaktır. Fikhî asıllar, genel olarak kitabın konu akışına riayet edilerek incelenecektir. Bununla birlikte birbirini tamamlayıcı veya açıklayıcı mahiyetteki asıllara, kitabın düzeni terk edilerek arka arkaya yer verilmeye çalışılacak, böylece konu bütünlüğünün sağlanması, kâidenin anlaşılmasının kolay kılınması hedeflenecektir.

Bu makale ile kısaca şu sonuçlara ulaşılmıştır: Fıkıh ilminin oluşumunda delil ve yöntemlerle birlikte hukukun temel ilke ve kaideleri de yer almıştır. Hanefî mezhebinin zahirü'r-rivâye görüşlerini *Mebsût* adlı eserinde şerh eden Serahsî, meseleleri Fıkıh ilminin genel ilkeleri de denilen asıllar üzerine inşa etmiştir. *Mebsût*'ta mal ile yapılan zekât ibadetinde de temel prensipler anlamındaki asıllara yer verilmiştir. Külli kaideler de denilen asıllar, fikhî konuların anlaşılmasında etkili olmuştur. Bu asıllardan hareketle *Mebsût*'ta zekâtın, zekâta tabi aynı maldan, nakit paradan veya bir başka aynı maldan olmak üzere üç şekilde ödenebildiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanefî Mezhebi, Fıkıh Kâideleri, Zekât, Serahsî, *Mebsût*.

Introduction

Before the fiqh was compiled, the principles in the form of general rules were in the minds of the mujtahids as basic principles in obtaining judgements and were taken into consideration in the deduction of judgements. In the following periods, Islamic jurists created a recognised field in fiqh by forming the literature of qawâ'id and dawâbit¹ in line with the general rules they obtained from the Quran, Sunnah, the practice of the companions and jurisprudence. The principles, which reflect the basic principles of Islamic law and are used as an auxiliary element in the solution of legal issues, were applied by the jurists in zakât as in all parts of fiqh. One of the important works that shows this application in zakât is Imâm Sarahsî's *Mabsût*. The doctoral study on the principles in *Mabsût* was conducted by Anar Gurbanov in 2018 with the title *Uşûl and Furû' Principles in Mabsût of Sarahsî*.² The thesis covers the enti-

¹ Qa'idah are universal propositions that are applied to almost all areas of Islamic law and are universal statements that reflect the basic principles of law and cover the judgements of different matters completely or to a great extent. The dâbıt, on the other hand, is a narrower principle that encompasses issues related to only one part of fiqh. Even though the qa'idah and the dâbıt are synonymous concepts in terms of content and both of them express judgement in terms of being a principle and a principle, there is a difference between the qa'idah and the dâbıt in terms of scope. While the dâbıt is a narrow principle that gathers together only the issues related to a subject, the qa'idah is a general principle that can be valid in all parts of that field, thus encompassing the dâbıt.

² Anar Gurbanov, *Sarahsî'nin el-Mesû'tunda Usul ve Furu Kaideleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018). The same author also wrote the following article on the subject: Anar Gurbanov, "Serahsî'nin el-Mebsût'unda Fıkıh Kaideleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 33, 2019, 103-129. In addition, Necmettin Kızılkaya's article titled "The Fiqh Principles Dominating the Punishment Bahis in Sarahsî's al-Mabsût", which covers only the fiqh principles of the Mabsût on punishment, can be considered as an example of the application of the principles (Necmettin Kızılkaya, "Serahsî'nin el-Mebsût İsimli Eserindeki Ceza Bahislerine Hâkim Olan Fikhî Kâideler", *Diyanet İlmî Dergi* 49/2 (Nisan-Mayıs-Haziran 2013), 155-170). Necmettin

re *Mabsūt*, deals with the general principles of both uşul and jurisprudence of furū'. Includes 19 principles specific to zakāt, and the principles are explained by linking them with other subjects of fiqh. In this article, only in the chapter on zakāt in *the Mabsūt*, the principles on the payment of zakāt are identified by the term dābiṭ and its jurisprudential meanings are mentioned. When we look at the results obtained from these principles, it is seen that *the Mabsūt* reveals that zakāt payment can be made in three ways. The first of these forms of payment is from the in-kind property subject to zakāt, which can be fulfilled immediately for the obligor, the second is from money, which is a common means of exchange that provides more convenient use for the creditor and the needy, and the third is from another in-kind property that the creditor will need. Two of the forms of payment are in kind and one is money.

From a legal and practical standpoint, the most straightforward method for a zakāt payer is to discharge zakāt in the form of the actual assets ('ayn) upon which zakāt is due. This has been the most common form of zakāt payment since the earliest times. This mode of discharging zakāt facilitates ease for the obligor, particularly in cases where liquid assets are unavailable, while also serving to uphold the rights and interests of all parties involved. Mukallaf is relieved of his obligation by paying zakāt from his property subject to zakāt, and the creditor in need creates an opportunity for new productions by contributing to the expansion of the use and utilisation of the property by owning the zakāt property. Here, it will be necessary to pay attention to the medium-sized goods when paying zakāt. It is most appropriate to pay zakāt not from the best or the worst of the goods, but from the mediocre, medium-sized goods in terms of value.³ Paying from the best will be to the detriment of the obligor, and paying from the poor will be to the detriment of the poor. In the fulfilment of zakāt, the rights of the parties should be respected and they should not be harmed.

A second way of paying zakāt is to pay the value of the property in money. Coins such as gold and silver are used to determine the value of goods. In the early periods, when zakāt payments were made, the value of the go-

Kızılkaya's *Hanefi Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kâideler* (Necmettin Kızılkaya, *Hanefi Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kâideler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016)), whose main subject is jurisprudential rules and the qawā'id works in which they are examined, and *İslam Hukukunda Farklar* (Necmettin Kızılkaya, *İslam Hukukunda Farklar furûk literatürü üzerine bir inceleme* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016)), which is published on the literature of the science of furûq, which examines jurisprudential issues and concepts that are similar in form but different in terms of ruling, provide detailed information about the rules and literature.

³ Bakara, 2/267.

ods was determined in money, which was mostly gold and silver at that time, and cash payments were also made, although they were not as common as in-kind payments. This type of payment is the most favourable for the poor in need. Because the main purpose of zakāt is to meet the needs of those in need. Cash offers the poor a wider opportunity to fulfil their needs than in-kind goods. Zakāt can also be paid by means of negotiable instruments such as promissory notes and cheques indicating its value and to whom it belongs. Zakāt is paid when the money on the negotiable instrument is collected. If it is impossible to collect, the zakāt debt continues. Paying zakāt in cash can sometimes be a practical and easy way for the rich.

If the zakāt payer does not want to pay zakāt out of the zakāt table property or out of cash/money that has a value equal to the amount of zakāt, he can pay zakāt out of another property in his possession that is more suitable to meet his needs and that he can benefit from, prioritising the interests of the poor. Here, care must be taken to ensure that the property to be given as zakāt is of the same value. There is a rule that the obliged person can pay zakāt from other movable property that is not of the same type as his property and that can be bought and sold by weight or volume, or from another movable property, as follows: “Zakāt on a commodity is not related to that commodity in such a way that it depends on the commodity itself. The owner has the option of paying zakāt from other property.”⁴ Although this type of payment is jurisprudentially valid, it should not be left to the sole discretion of the payer, and the current need of the poor should be taken as a basis here. Otherwise, there may be excessive accumulation of the same kind of zakāt property in the hands of the poor, and it may be sold below its value in order to meet the need for cash, resulting in a loss of value and a decrease in economic power to the detriment of the poor in the zakāt payment made.

1. Principles and Considerations Regarding The Payment of Zakāt

The principles related to issues such as from which goods the zakāt is to be paid, whether the payment is in advance or deferred, and to whom the payment is to be made will be determined by the term *dābiṭ*. The jurisprudential evaluations of the identified *dābiṭ* will be made on the spot. The evaluations will be limited to the essentials and will not go into detail.

Although the jurisprudential principles are dealt with in accordance with

⁴ Abū Bakr Shams al-eimme Muhammad b. Abī Sahl Ahmad al-Sarāḥsī, *al-Mabsūṭ* (Beirut: Dar el-Marefah, 1409/1989), 2/173.

the flow of the subject of the book, the principles that are complementary or explanatory to each other will be included one after the other, abandoning the chronological order of the book. Thus, the integrity of the subject and the ease of understanding of the relevant principle will be ensured.

1.1. Ḍābiṭ: It is not obligatory to pay zakāt out of the wealth that is subject to zakāt.⁵

Sarahsī explains that it is not obligatory to pay zakāt from the property in hand, and it can be paid from other property, citing the hadiths on the zakāt of sāime camels as evidence:

“These hadiths do not include the necessity of giving zakāt from the kind of property in hand. Therefore, when the number of camels exceeds one hundred and twenty, two four-year-old camels (khikqa) and one sheep for every five camels and one two-year-old female camel (bint al-mehāz) are given as part of the one hundred and twenty.”⁶

The fact that The Prophet (pbuh) fixed the nisab of zakāt as 200 dirhams of silver and the zakāt to be given as 5 dirhams of silver, reveals that zakāt can be given from the type or value of the property. The value can be the cash equivalent of the property to be given as zakāt, or it can be another property of the same value. It is understood from these practices in the Sunnah that it is not obligatory to give zakāt in the form of goods; it is sufficient to give its value or other goods of the same value.

1.2. Ḍābiṭ: If zakāt is to be paid in the form of property, its value is taken into consideration.

Although it is possible to give zakāt from the type of the property, its value or from another property equivalent to its value, in practice, the principle is that the zakāt obligor and the poor should not be harmed. Although Sarahsī does not express the principle in this way, he explains the issue in the following way by exemplifying the principle through the example of the sāime animals:

“If a camel of a certain age is obligatory as zakāt on a herd of camels, but there are no camels of the required age among the camels, but there are camels of a higher or lower age, the zakāt officer may take the value of the camel instead of zakāt, or he may take one of the available camels. If the camel that the zakāt officer takes is worth more than the

⁵ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/153.

⁶ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/153.

zakât, he should return the difference in cash. If the camel he takes is worth less, he takes the difference in cash from the owner.”⁷

There is no religiously prescribed amount for the zakât on the difference in value between the two age groups. This amount varies according to the current market value of the animals. The fact that The Prophet (pbuh) said that when the zakât officer could not find a female camel that was three years old and bought a female camel that was four years old, he should give back the difference in value between the two camels from two sheep or 20 dirhams of silver, whichever is easier,⁸ is due to the difference in value between the two ages of camels in his time. The difference in value may vary according to time and place. In another hadith narrated by Ali, the difference in the value of camels between two years of age is estimated as one sheep or 10 dirhams of silver,⁹ which reveals that the value is determined according to the current value of the time.¹⁰ Sarahsî emphasises the necessity of taking the value of the property as a basis for zakât as follows.

“If a person is required to pay zakât on a two-year-old female camel (bint al-maḥāz) because of his camels, but he does not have it, but he has a three-year-old male camel, the three-year-old male camel does not have to be given as zakât. The Prophet (pbuh) said: “In twenty-five camels, a two-year-old female camel is given. If it is not available, a male camel that is three years old is given.”¹¹ The hadith does not express an obligation, but points to the value between animals, which shows that the female camel (of the same age) was more valuable than the male camel at that time. Normally, a three-year-old animal is more valuable than a two-year-old of the same breed. The Prophet (pbuh) substituted the superiority of the value of the three-year-old camel over the two-year-old camel due to the difference in their age for the superiority of the value of the two-year-old female camel due to its femininity. In other words, he substituted the lack of value due to the male camel’s being male for the lack of value due to the female camel’s being

⁷ Sarahsî, *al-Mabsûṭ*, 2/155.

⁸ “If a person needs a three-year-old female camel (bint al-lbūn) as Zakât on his camels and he does not find it, if the Zakât officer finds nothing among the camels except a four-year-old female camel (khikka), he takes it and gives back two sheep or twenty dirhams of silver, whichever is easier for him.” Bukhārî, “Zakât”, 37 (No. 1453); Abū ‘Abdillāh Muhammad b. Yazid Māja al-Qazwīnī, *al-Sunan*, thk. Shu‘ayb Arnāwūd et al. (Beirut: Muṣṭat al-Risāla, 1431/2010), “Zakât”, 10 (No. 1800); Abū Dāwūd Suleimān b. al-Ash‘as b. Ishāq al-Sijistānī al-Azdī, *al-Sunnan*, thk. Shu‘ayb Arnāwūd et al (Beirut: al-Risālat al-‘Alamiyya, 2004), “Zakât”, 4 (No. 1567).

⁹ Abū Dāwūd, “Zakât”, 4 (No. 1572); Ibn Māja, “Zakât”, 4 (No. 1790).

¹⁰ Sarahsî, *al-Mabsûṭ*, 2/155.

¹¹ Abū Dāwūd, “Zakât”, 4 (No. 1567); Ibn Māja, “Zakât”, 9 (No. 1798).

young, and he equated the superiority in value due to the age difference in the male camel with the superiority in value due to the femininity of the female camel. Based on the apparent wording of the hadith and not taking into account the value of the two-year-old female camel, stipulating that a three-year-old male camel should be given as zakāt instead of a two-year-old female camel is not a correct view and may cause the poor or the owners to suffer losses. This is because differences in value may change according to time and place.”¹²

This explanation reveals that zakāt should be assessed fairly according to the value of the property, not only in terms of amount and type. With this view, Sarahsī aimed not to harm both the owners and the zakāt creditors, and drew attention to the importance of taking into account the economic and social conditions of the period.

1.3. *Ḍābiṭ*: Zakāt is paid from the value also of the property.¹³

Zakāt, sadaqah, khums and kaffarah may be paid with their value instead of what is stated in the āyah and hadiths, even if the person who is asked to pay them is in possession of them.¹⁴ The explanation of this rule was given in the explanations for the previous principle.

1.4. *Ḍābiṭ*: The owner is the one who has the right to have the right to pay zakāt.¹⁵

The zakāt payer can pay his zakāt either from his property subject to zakāt or from its value. He is free in this matter. This principle shows that the right of freedom of choice in giving zakāt belongs to the obligator of zakāt, not to the zakāt officer. Since the person liable for zakāt does not or cannot have much cash with him, it is possible for him to pay zakāt out of the zakātable property he has. This is a convenience for the zakāt payer. For example, when the zakāt payer pays zakāt on the livestock, he can pay zakāt on the same animal or on its value. If he wants, he can give the lower age and the difference in value. Or he can give an older animal and take the difference in value between what he gives and what he has to give. Even if the obliged person wants to give something that is known, the zakāt officer cannot refuse to take it. This is because the owner of the reli-

¹² Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/155-156.

¹³ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/156.

¹⁴ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/156.

¹⁵ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/157.

gion has prioritised convenience for the obliged. This can only be realised if the obligator has a choice.¹⁶

1.5. **Ḍābiṭ: The zakāt payer pays his zakāt from whatever is convenient for him.**

This is inferred from the content of the above verse¹⁷ and the hadith¹⁸ on which it is based, which states that the obligator of zakāt is given a choice in paying his zakāt, even though this statement is not directly mentioned in *the Mabsūt*. The obliged person can pay zakāt in cash or in the form of the same property, or in the form of another property of the same value, or in cash.¹⁹ What should be considered and aimed here is that the zakāt given should be suitable to meet the needs of the poor. The need of the poor may sometimes be the zakāt itself, sometimes its cash value, and sometimes other goods of the same value. Although it is generally more convenient to pay zakāt from money, since it is a common means of exchange and provides the opportunity to use it as easily as desired for the poor creditor in need, the main thing is to provide the obligation with the ease of paying zakāt and the right to choose.

1.6. **Ḍābiṭ: Zakāt is levied on the middle class of property.**²⁰

The Prophet (pbuh) said: “Avoid taking the most valuable property of people.”²¹ he set the basic principle by saying. Accordingly, zakāt should not be taken from the best of the property, nor from the weakest and of low value. Zakāt should be taken from the middle class of the property subject to zakāt. Animals that have young in their wombs and are kept as breeding stock are not taken as zakāt because they are the most valuable property in the eyes of the owners. Thus, the rights of the owners are protected.²²

¹⁶ Sarahsī, *al-Mabsūt*, 2/157.

¹⁷ Bakara, 2/267.

¹⁸ “If a person needs a three-year-old female camel (bint al-‘lbūn) as Zakāt on his camels and he does not find it, if the Zakāt officer finds nothing among the camels except a four-year-old female camel (khikka), he takes it and gives back two sheep or twenty dirhams of silver, whichever is easier for him.” Bukhārī, “Zakāt”, 37 (No. 1453); Abū Dāwūd, “Zakāt”, 4 (No. 1567); Ibn Māja, “Zakāt”, 9 (No. 1798).

¹⁹ Sarahsī, *al-Mabsūt*, 2/157.

²⁰ Sarahsī, *al-Mabsūt*, 2/173.

²¹ Bukhārī, “Zakāt”, 41 (No. 1458); Abū Dāwūd, “Zakāt”, 4 (No. 1584); Abū Īsā Muhammad b. Īsā b. Sevra (Yazid) al-Tirmidhī, *al-Jāmi’u’l-kabīr*, thk. Shu’ayb Arnawūd - Abdullatif Hırzullah (Beirut: al-Risālāt al-‘Alamiyya, 2010), “Zakāt”, 6 (No. 2133); Ibn Māja, “Zakāt”, 1 (No. 1783).

²² Sarahsī, *al-Mabsūt*, 2/173.

1.7. Ḍābiṭ: The zakāt of the nisab can also be paid in advance a few years in advance.²³

According to the Hanafī madhhab, the zakāt of the nisab amount of goods can be paid in advance before the end of the year. It can even be paid in advance against the zakāt of the next few years. This is because The Prophet (pbuh) received the zakāt of two years in advance from Abbas. In addition, when the nisab is complete, zakāt becomes obligatory and the conditions for zakāt are fulfilled. Waiting for the year to expire is to defer the zakāt. It is also permissible to pay in advance. The reason why zakāt is fard has also been fulfilled. It is permissible to pay zakāt when the reason for its obligation is fulfilled. However, it is not valid to pay zakāt in advance without having the nisab amount of wealth. This is because the reason for the obligation is realised only when the nisab amount of wealth is found.²⁴

For example, if a person has a hundred dirhams and gives it to the poor as zakāt for the money he will earn in the future, and then earns a thousand dirhams in the same year, the hundred dirhams he gave in advance is not zakāt for this money. The reason for giving zakāt in advance was the fulfilment of the nisab. Zakāt given before the nisab is completed, and therefore before the reason is fulfilled, is invalid. Similarly, a prayer performed before its time is invalid for the obligatory prayers of that time, and a fast performed before the month of Ramadan is not counted as a fast of Ramadan.²⁵ According to al-Sarahsī, the rational proofs of the Hanafīs on this issue are as follows:

“The possession of the nisab amount of wealth is a condition for zakāt to be obligatory every year, provided that it does not diminish. The validity of advance payment is based on the completion of the year. In this respect, the second year is like the first year. This is not the case before the nisab amount of wealth is found. The person who gives zakāt in advance cannot take back what he has given if zakāt is not obligatory on him at the end of the year.²⁶ This is because the person is considered to have first given to Allah alone, and then to have given to the poor so that Allah will fulfil their needs. This is completed when the property reaches the poor. He cannot take anything back from it. It is considered as nafl sadaqah.”²⁷

²³ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/176.

²⁴ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/177.

²⁵ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 3/32.

²⁶ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/177.

²⁷ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/178.

In connection with this principle, Sarahsî also includes the following principle: Since in the ruling that zakât is obligatory, the acquired property is considered to be the same as the property that has been in one's possession since the beginning of the year, then in the ruling that it is permissible to pay zakât in advance, it is considered to be the same as the property that has been in one's possession.²⁸

1.8. **Ḍābiṭ: Zakât given in advance does not interrupt the year.**²⁹

Sarahsî explains the matter with an example as follows:

"If a person has 1100 dirhams, and after 11 months have passed, he gives 1000 dirhams as zakât for his future wealth, and then (before the end of the year) he earns 40,000 dirhams, and a year has passed since then, the 1000 dirhams that he gave in advance is sufficient for the zakât of his future wealth. He must also pay zakât on 100 dirhams. Since he owns 100 dirhams, which is part of the nisab, the year is not interrupted by the zakât he paid in advance. In addition, since they are of the same kind, what is acquired later in the year is added to what he had before. When the year is over, he must pay zakât on all of them. He had given 1000 dirhams, the zakât of 40,000 dirhams, in advance. He owes zakât on 100 dirhams."³⁰

If he gives 10 dirhams in advance for two years' zakât on 200 dirhams, and then earns another 10 dirhams and two years pass, the 10 dirhams given in advance will be sufficient for two years' zakât. Since part of the nisab is left, the ruling of the year continues. The possession of nisab is a reason for zakât to be obligatory for each year. The passing of the year is a condition, not a cause. Therefore, it is valid to pay zakât in advance.³¹

But if a person has 200 dirhams and gives it to the poor as zakât for the money he will earn in the future, and then earns 10,000 dirhams in the same year, the year of this money starts over again. The 200 dirhams he gave before will not be valid as zakât for the 10,000 dirhams. This is because when he gave all the money he used to have to the poor and there was nothing left in his possession, the year was interrupted. And the 200 dirhams given before has become a nafl alms.³²

²⁸ Sarahsî, *al-Mabsûṭ*, 3/32.

²⁹ Sarahsî, *al-Mabsûṭ*, 3/32.

³⁰ Sarahsî, *al-Mabsûṭ*, 3/32.

³¹ Sarahsî, *al-Mabsûṭ*, 3/32-33.

³² Sarahsî, *al-Mabsûṭ*, 3/32.

1.9. Ḍābiṭ: Delay does not remove the established right to zakāt.³³

If a person swears falsely that he did not pay zakāt, but claimed that he did pay zakāt, and his lie is exposed, the zakāt for that year will be collected from him. This is because the reason that makes zakāt obligatory (having the nisab amount) has been fulfilled. Just like other rights of servitude, the obligation of zakāt is not cancelled by false swearing. This makes it clear that zakāt is a fixed right towards Allah and society and must be fulfilled.³⁴

1.10. Ḍābiṭ: Even what is given to a tyrant sultan with the intention of zakāt is cancelled.³⁵

Sarahsī explains this with the following reasoning: The property in the hands of the tyrant sultan is actually the property of the Muslims, and the debts they have to pay are more than their own property. If the tyrant sultans paid their debts they would have nothing left.³⁶

It would have been more accurate if, instead of considering the tyrant sultan as a debtor, he was regarded as a poor person, and as a result, instead of considering him to be able to receive zakāt, it would have been more accurate if the interpretation had been made that he would give the zakāt he collected to the needy, even if he was a tyrant, and the zakāt debt would be cancelled with what was given to him.

1.11. Ḍābiṭ: The zakāt received from the people of the town is given to the poor of that region; it is not sent abroad.³⁷

The poor of a town have the right to be close and neighbourly. In addition, they know the owners of the property of that town better than others. Therefore, it is preferable to give to them. However, it is permissible for the obligator to send his zakāt to a region other than his home town.³⁸ This is because sending zakāt to another region fulfils the purpose of meeting the needs of the poor. According to Abū Hanifa (d. 150/767), it is better for the obliged person to send the zakāt to his needy relatives in another place, both because it relieves him of the obligation and because it is a form of kindness.³⁹ Sarahsī explains the matter as follows:

³³ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/182.

³⁴ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/182.

³⁵ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/180.

³⁶ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/180.

³⁷ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/180, 3/18.

³⁸ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/180, 3/19.

³⁹ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/181, 3/19.

“If there are no needy people in the town where the zakāt is collected and there are poor people in the neighbouring towns, the poor in these neighbouring towns are more entitled to it than others because of their proximity. The head of state is authorised to give the zakāt to those in need. Also, if a Muslim sends his zakāt to the poor of another town which is more virtuous than the people of his own town, it is permissible for him to do so.”⁴⁰

This statement serves as a guide for determining the priority beneficiaries in the distribution of zakāt.

1.12. Dābiṭ: In a place where the state does not have the right to receive zakāt, the property of the obliged person is like property of the bāṭinah.⁴¹

Even if the obliged person is not under the protection of the state, he has to pay zakāt on it, whether it is in the open (al-amwāl al-zāhir) or in the hidden (al-amwāl al-bātin), in order to pay his debt to Allah. This is because there is property that is the cause of zakāt, and as a result, the right of Allah has been established and the right of Allah can be cancelled only by giving.⁴² Likewise, if a person becomes a Muslim in the land of non-Muslims, where there is no peace between them and Muslims, and he knows that it is obligatory to pay zakāt, but he does not pay zakāt, he must pay zakāt for the past years in order to pay his debt to Allah, even if the zakāt of the past years is not collected by the state because he is not under the protection of the Islamic state when he comes to the country where Muslims live.⁴³

This principle implies that zakāt is a personal obligation, even if it has an institutional structure. It is not necessary for a Muslim who is obliged to pay zakāt to be under the protection of a state in which the provisions of Islam are in force. In fact, the obliged person is obliged to pay zakāt on the open goods, called emwāl al zahira, which are collected by the state, just as he is obliged to pay zakāt on the hidden goods, called emwāl al bātinah, which are not collected by the state but left to the responsibility of individuals.

1.13. Dābiṭ: The debt is repaid with cash in circulation.⁴⁴

If a person has a nisab amount of cash, a similar amount of debt and 40

⁴⁰ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 3/37.

⁴¹ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/181.

⁴² Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/181.

⁴³ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/181.

⁴⁴ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/184.

sheep, he must pay zakāt on the sheep after one year has passed. If the zakāt officer does not come, he can give zakāt from whatever he wants. This is because, according to the owner, they are equal, because they are both his property. However, the zakāt officer is authorised to collect zakāt from the sheep, not from the cash. For this reason, the debt is paid from the cash and zakāt is collected from the sheep.⁴⁵

1.14. *Ḍābiṭ*: Zakāt on camels is given only on the female.⁴⁶

While the male and female of the sāime sheep and cattle are given as zakāt, only the female of the sāime camel is given as zakāt. The reason for this is that the males and females are close to each other in sheep and cattle, while they are different in camels.⁴⁷

1.15. *Ḍābiṭ*: He who pays zakāt to the rebels pays it again.⁴⁸

Zakāt taken by rebels is not accepted as zakāt according to Islamic law. This is because the rebels take these goods as booty for their own benefit, not for worship, and do not spend them in the places specified by the fiqh. The zakāt officer of a legitimate state does not take into account the zakāt taken by the rebels. The fact that the owner of the property gives it to the officer of the rebels does not reduce the right of the legitimate state to collect zakāt. In this case, the legitimate state will ask for zakāt on that property again. When the owner offers his property to the zakāt officer of the rebels, this act indirectly means that he consents to the taking of his property. However, this does not relieve the owner of his religious responsibility and does not replace the zakāt that must be collected by the legitimate authority. Zakāt is collected for specific religious and social purposes and is spent on the needy. Since the rebels do not have such an intention or practice, the wealth collected by them cannot be considered zakāt in accordance with fiqh.⁴⁹

1.16. *Ḍābiṭ*: Zakāt can only be paid by assignment.⁵⁰

Sarahsī explains this principle as follows:

“Zakāt is the actual giving of a portion of the obligatory wealth. And giving can only be realised through appropriation. Any act of worship that does not involve appropriation, such as freeing a slave, perform-

⁴⁵ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/184.

⁴⁶ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/188.

⁴⁷ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/188. For the zakāt of camels, see. Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/150-154.

⁴⁸ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/202.

⁴⁹ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/202.

⁵⁰ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/202.

ing Hajj, paying the debt of the deceased, shrouding the deceased and building a mosque, is not zakāt. By freeing a slave, the slave has not been assigned. This is because the slave has been freed as the property of his owner. The same is the case with pilgrimage. Sending someone to Hajj with the intention of zakāt and covering his expenses is not alienation. Because the person who is sent on pilgrimage spends what he spends as the property of the one who sent him. Shrouding the deceased is not a transfer to the deceased, since the deceased is not capable of owning property. Building a mosque is also not an assignment to anyone.”⁵¹

It is clear from this that “Zakāt is paid to real persons, not to legal persons or legal entities.”

1.17. **Ḍābiṭ: Zakāt cannot be given to a non-Muslim.**⁵²

The Hanafis, citing the hadith of The Prophet (pbuh), “Take zakāt from their rich and give it to their poor”⁵³ as evidence, conclude that zakāt is taken from rich Muslims and given to poor Muslims. According to Imām Zuhafar (d. 158/775), one of the Hanafis, zakāt can also be given to dhimmis.⁵⁴ However, giving zakāt to a dhimmi, knowing that he is a dhimmi, is as invalid as giving zakāt to a rich person.⁵⁵

1.18. **Ḍābiṭ: Zakāt is given to the one who is stranded.**⁵⁶

The phrase “in the way of Allah” in the verse that specifies the places of expenditure of zakāt also includes the pilgrim who stays on the road. In addition, the pilgrim is a traveller in the general sense. The traveller is also one of the places where zakāt is spent.⁵⁷

1.19. **Ḍābiṭ: Zakāt is valid when it is paid to the creditor by order of the poor debtor.**⁵⁸

According to the Hanafī madhhab, in order for zakāt to be valid, it is essential that the zakāt property be assigned, that is, that it be transferred to the ownership of the poor. This rule is one of the basic principles of the Hanafī madhhab on zakāt. Zakāt is not valid unless it is directly transferred to the

⁵¹ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/202.

⁵² Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/202.

⁵³ Bukhārī, “Zakāt”, 1 (No. 1395); Abū Dāwūd, “Zakāt”, 4 (No. 1584); Tirmidhī, “Zakāt”, 6 (No. 630).

⁵⁴ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/202.

⁵⁵ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 3/35.

⁵⁶ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/203.

⁵⁷ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/203.

⁵⁸ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/203.

ownership of individuals. If the zakāt is not transferred to the ownership of the poor, but is merely made available for their use or indirectly benefited in some other way, the zakāt is considered invalid. This is an application of the Hanafī madhhab that zakāt is valid through indirect means, although the condition of assignment is preserved. However, in this case, the explicit consent of the poor must be obtained and it must be certain that the transaction is made on his behalf. If the poor person's debt is paid by the zakāt payer with his explicit consent and instruction, this transaction is considered to fulfil the condition of assignment indirectly. In this case, the zakāt giver first gives the poor person the wealth and then pays the debt out of his wealth at his command. This is similar to this: If a person orders another person to pay a debt and he pays it, the payer can return to the original debtor and ask for what he paid. This is only after the assignment.⁵⁹

1.20. Dābiṭ: Even if a year has elapsed since the debt was incurred, the creditor is not obliged to pay zakāt until he collects this amount.⁶⁰

Sarahsī justifies this with the following reasoning:

“The amount to be paid is considered part of the zakāt nisab. However, as long as this amount remains as another person's debt, the creditor has not yet realised full ownership. If the poor person is not in a position to pay the debt, the debt cannot be collected, and this property does not give rise to the obligation of zakāt. Just as in the case of the stranded rich (ibn al-sabīl) who is in a position to pay zakāt, the creditor does not have full ownership of this property until he collects his debt, and therefore does not have to pay zakāt. According to Abū Hanīfa, a debt does not have a real economic value as property until it is collected. The economic value of the receivable is realised only when the debt is collected and the property is in the hands of the creditor. Therefore, a receivable in the hands of another person does not constitute the zakāt nisab. Moreover, the requirement of one year for the obligation of zakāt applies only to the zakāt nisab of property.”⁶¹

This explanation establishes the principle that zakāt is only liable on property that is in one's full possession and ownership. The fact that the recei-

⁵⁹ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/203.

⁶⁰ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/194.

⁶¹ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/195.

vable has not been collected means that its economic value has not actually been realised and therefore does not give rise to an obligation of zakāt.

1.21. *Ḍābiṭ*: The receivable is less than the same in terms of being property.⁶²

This principle, which is related to the law of obligations, is also important in the payment of zakāt. Sarahsī explains this as follows:

“If a man donates his receivables from another person to the debtor with the intention of paying zakāt, this is not valid. However, if the debtor is poor, it is sufficient as zakāt on the amount he will receive. This is because what is obligatory on a certain kind of property is a part of that property. However, the receivable is more incomplete in terms of being property than the same property. It is not permissible to give something incomplete instead of something complete.”⁶³

According to Hanafis, it is also not permissible to pay zakāt on one receivable by donating another receivable to the debtor. For example, if someone has a receivable of 200 dirhams from another person and a receivable of 5 dirhams from a poor person, and he intends to pay zakāt on 200 dirhams and releases the poor person from this 5 dirhams, this does not count as zakāt. Because this receivable becomes property when it is received. What he releases the poor from is not property. Therefore, it is less than the other in terms of being property. However, if the entire receivable is from a poor person, and the creditor donates the entire receivable to that poor person with the intention of paying zakāt on it, or releases the poor person from his debt, the zakāt on this receivable will be paid. This is because it is a part of this receivable that needs to be given. He has delivered it to the poor who is entitled to it. This is like donating the entire nisab amount of wealth to a poor person.⁶⁴

1.22. *Ḍābiṭ*: Counting the receivable as zakāt does not replace zakāt.⁶⁵

If a person who has a debt of a thousand dirhams from a rich or poor person donates it to the debtor or releases the debtor from the debt after a year has passed, he does not have to pay zakāt on this money. However, if he intends to pay zakāt on another item, this is not sufficient. This is beca-

⁶² Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/203.

⁶³ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/203.

⁶⁴ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/203, 3/35.

⁶⁵ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/35.

use it is not permissible to pay zakāt on a receivable. Because the property in hand is worth more than the receivable in terms of value. If the debtor is poor, the zakāt of the thousand dirhams he donated will be cancelled from him, because the zakāt has reached the rightful owner.⁶⁶

1.23. Ḍābiṭ: Zakāt can be paid with any kind of property.⁶⁷

Zakāt can be paid from movable goods that can be sold by scale, weighing, metre, or from other goods that are not of the type of zakāt goods.⁶⁸

According to the Hanafis, the obliged person can pay zakāt from a movable property that is not of the same type as the zakātable property, but is bought and sold by scale/keylī or by weighing/waznī, or from a movable property other than these, or from any other property.⁶⁹ It is understood from this that if the payer does not pay zakāt from the zakātable property, he can pay zakāt from any property other than real estate and animals.

1.24. Ḍābiṭ: The value is not taken into consideration when zakāt is paid on interest-free, ribbed property.⁷⁰

Sarahsī justifies this with the following reasoning:

“If the obliged person pays zakāt in terms of the zakāt of the zakātable ribawī property, the value is not taken into consideration; it must be paid in quantity. For example, if an obliged person who has 200 dirhams of poor quality silver gives zakāt of 4 dirhams of good quality silver equivalent to the value of 5 dirhams of poor quality silver, this is not enough, he must give another dirham. This is because the quality is of no value when it is exchanged with its own kind. Therefore, giving 4 dirhams of good quality silver is like giving 4 dirhams of poor quality silver. In the end, the amount of its own weight may be sufficient.”⁷¹

According to Abū Hanifa, the zakāt on a silver vessel weighing 200 dirhams is 5 dirhams. Here, the weight of the vessel is taken into consideration, not its quality or workmanship. However, if the zakāt on a silver vessel weighing 5 dirhams is less than its gold value, the zakāt is not deducted from the amount of zakāt due on the vessel, since it is of a different kind from the

⁶⁶ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 3/35.

⁶⁷ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/203.

⁶⁸ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/203.

⁶⁹ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/203.

⁷⁰ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/203.

⁷¹ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/203.

property in hand, and the zakāt on the excess of the value of the vessel must be paid in addition.⁷²

According to the rule of Imām Muhammad (d. 189/805) and Imām Zuhafar (d. 158/775), “If the zakāt of a commodity is given in its own kind, the value is taken into consideration”, if the zakāt of a silver container weighing 200 dirhams in the house is given as 5 dirhams, the entire zakāt is not deducted from it. Zakāt must also be paid on the excess value of the vessel.⁷³

1.25. Dābiṭ: Zakāt is valid only when the payer completely relinquishes his control over the property he is giving.⁷⁴

Therefore, it is not permissible to give zakāt to one’s parents, grandparents, grandparents, spouses, children and grandchildren. This is because there is a relationship of mutual benefit between the taxpayer and these people. This kind of payment is not considered a full zakāt payment, because it may indirectly return to the taxpayer or serve for his benefit.⁷⁵ The main purpose of zakāt is to ensure that the needy benefit independently. Therefore, it should be given to those who do not have such a beneficial relationship with the taxpayer.

1.26. Dābiṭ: Zakāt is the right of the poor; it is not permissible to give it to the rich or to the young child of the rich.⁷⁶

It is stated in the verse that the person to be given zakāt must be poor.⁷⁷ The maintenance of the child is on the father. The father must provide for his needs. Thus, zakāt is not valid for the young child of the rich.

1.27. Dābiṭ: Zakāt is the right of the poor; if the head of state spends zakāt funds elsewhere out of necessity, it is written off as a debt.⁷⁸

Sarahsī justifies this with the following reasoning:

“The head of state is authorised to take the necessary measures for the functioning of the state and the needs of its citizens. If the Muslims are in need, but there is no zakāt money in the treasury, the head of state is authorised to provide for the needs of the poor out of the kharaj

⁷² Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 3/37.

⁷³ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 3/37.

⁷⁴ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 3/11.

⁷⁵ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 3/11.

⁷⁶ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 3/12.

⁷⁷ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 3/12.

⁷⁸ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 3/18.

fund. However, this is not written off as a debt to the zakāt fund. This is because kharaj and the income from kharaj are spent on the needs of the Muslims. If the state needs to pay salaries to its employees or spend it on other things when there is no money in the kharaj fund, it will pay for it from the zakāt fund, but it will be debited to the kharaj fund. This is because zakāt is the right of the poor. If the head of state spends money from the zakāt fund on other things out of necessity, the poor will be entitled to a credit from it.”⁷⁹

This means that the money collected for zakāt can be used for other services, based on individual or organisational needs, but not for personal profit, provided that it is paid later. In particular, since money is a commodity that is not recognisable by determination, the banknotes collected for zakāt can be replaced by other banknotes of the same amount and value.

1.28. Ḍābiṭ: While a single intention is valid for the zakāt of the same kind of goods, for different kinds of goods it is necessary to make a separate intention as to which kind of goods the zakāt is for.⁸⁰

Sarahsī gives the following example on the subject:

“If a person has five camels and forty sheep, and he gives a sheep as zakāt for the sheep before the end of the year, and then the sheep perish, the sheep given beforehand does not replace the zakāt for the five camels, even if a year has passed since then. This is because camels and sheep are two different types in terms of zakāt, and one cannot be used to complete the nisab of the other. Therefore, only a general intention of zakāt is not sufficient for the zakāt of different types of goods. At the same time, it is necessary to intend to pay zakāt on a specific type of property.”⁸¹

This explanation emphasises that different types of goods are considered independently in the obligation of zakāt and that the intention plays a decisive role when paying zakāt on such goods. Thus, the taxpayer’s intention clarifies the type of property to which the zakāt belongs and ensures the validity of the zakāt.

⁷⁹ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 3/18.

⁸⁰ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 3/23.

⁸¹ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 3/23.

1.29. **Ḍābiṭ: What is given to the poor without intending to pay zakāt is not sufficient for zakāt.**⁸²

Zakāt is an act of worship; it is not valid without intention. However, if a person gives the entire nisab to the poor, whether he intends to pay zakāt or not, zakāt is cancelled from him. This is because the obligatory zakāt was part of what he gave.⁸³

1.30. **Ḍābiṭ: Power of attorney is valid in zakāt.**⁸⁴

Sarahsī gives the following example on the subject:

“If a person gives zakāt from his own property on behalf of another person and by his order, it is valid. If someone else gives zakāt on someone else’s orders, it is as valid as if the one who ordered it gave it. If the person who gives the zakāt has not stipulated a condition, he cannot demand it from the obliged person after he has given it. However, if someone gives zakāt to the poor on behalf of the obliged person without his order, the zakāt is not valid for the obliged person because there is no intention of zakāt. This is because zakāt, which is one of the acts of worship, requires intention and the worshipper must do it. Zakāt cannot be paid by someone else without the order of the obliged person.”⁸⁵

Since zakāt is an act of worship that is performed solely with wealth, and since niyabah is valid in financial acts of worship, wakalah is also valid.

1.31. **Ḍābiṭ: Zakāt debt cannot be forced to be paid through judgement.**⁸⁶

The zakāt debtor is free to decide whether or not to pay his zakāt. He cannot be forced to pay it by judgement. Therefore, the one who pays the zakāt without any conditions cannot demand anything from him.⁸⁷

1.32. **Ḍābiṭ: Even if there is no state protection, a Muslim must pay zakāt on his property subject to zakāt.**⁸⁸

⁸² Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 3/34.

⁸³ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 3/34.

⁸⁴ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 3/35.

⁸⁵ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 3/35.

⁸⁶ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 3/35.

⁸⁷ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 3/35.

⁸⁸ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/181.

While explaining this issue in the context of the obligatory nature of zakāt and the obligation to pay it, Sarahsī gives the following example:

“If a person served in the army of the rebels for several years and did not pay zakāt during that time, then when he repented later, the zakāt of the past years would not be taken from him by the state. This is because at the time when zakāt was obligatory, he was not under the protection of the state and the ruling of the state did not bind him. However, this does not remove his obligation to Allah. The reason for zakāt has been fulfilled and a right has been established in the sight of Allah. This right can only be fulfilled and cancelled by the payment of zakāt.”⁸⁹

This example of Sarahsī explains both the individual’s obligation to Allah and the social dimension of zakāt. Although it is not legally possible to collect the zakāt of the past years by force in a situation where the state’s authority does not exist, the individual’s responsibility in the sight of Allah continues. This responsibility will be fulfilled by paying the zakāt debt. In the context of this principle regarding the obligation to pay zakāt, Sarahsī makes the following explanation:

“If a person converts to Islam in a non-Muslim country where there is no peace between Muslims and non-Muslims, and he stays there for a few years, and he does not pay zakāt even though he knows that zakāt is obligatory, when he returns to the Islamic country, the zakāt of the past years will not be taken from him by the state. This is because at that time he was not under the protection of the Islamic state and the ruling of the state did not apply to him. However, this does not remove his obligation to Allah. Therefore, he must pay his zakāt for the past years in order to fulfil his obligation before Allah.”⁹⁰

This explanation emphasises that the fact that zakāt is obligatory creates a right against Allah, but this right cannot be legally collected in cases that take place outside the authority and protection of the state. Nevertheless, it is stated that the person must fulfil his responsibility towards Allah. Thus, Sarahsī clarifies the boundaries of both individual religious responsibility and the state’s sphere of application.

⁸⁹ Sarahsī, *al-Mabsūt*, 2/181.

⁹⁰ Sarahsī, *al-Mabsūt*, 2/181.

1.33. *Ḍābiṭ*: In cases where the state does not have the right to receive zakāt, the Muslim's open property / *emwāl-ı zāhire* is like his hidden property / *emwāl-ı bātine*.⁹¹

This *Ḍābiṭ* mentions an important legal principle that emphasises that zakāt is an individual worship and financial obligation. In Islamic law, zakāt is recognised as an individual responsibility of the Muslim. *Emwāl al-zāhirah* (open goods) are goods that can be easily identified by the public, such as agricultural products and animals, and whose zakāt is usually collected by the state. *Emwāl-ı bātine* (hidden goods), on the other hand, are goods such as money, gold, and trade goods, which are usually under the control of the individual and out of sight, and in which the state does not directly intervene. Since zakāt is an individual worship, whether the state fulfils this duty or not does not remove this obligation for a Muslim. Even in cases where the state does not collect zakāt, the Muslim is still obliged to pay zakāt on his open goods individually, just as he pays zakāt on his hidden goods. The validity or obligation of zakāt does not depend on the existence of a state that enforces the rules of Islam. The Muslim is obliged to give zakāt directly to the poor or other classes to whom zakāt is due. When the open goods (*emwāl al-zāhirah*) are not collected by the state, they are considered under individual responsibility in the same way as the individual is careful in paying zakāt on his hidden goods (*emwāl al-bātinah*). This situation reveals that zakāt is not only an institutional structure, but also an individual's worship towards Allah. This *Ḍābiṭ* emphasises the personal responsibility of financial worship in Islam.

Conclusion

The general principles and expressions that reflect the basic principles of Islamic law and contribute to the science of fiqh in solving legal issues have been applied in zakāt, which is a financial worship, as in all parts of the science of fiqh. One of the important books showing the application of the rules of fiqh in zakāt is Sarahsī's *Mabsūṭ*. The fact that *the Mabsūṭ* is a commentary of the *zāhir al-rivāya* works that constitute the basic views of the Hanafi madhhab has been a reason for preference in determining the principles on the payment of zakāt. Another feature that makes *the Mabsūṭ* important in terms of fiqh and uṣūl is that Sarahsī is a scholar of uṣūl. In *Uṣūl al-Sarahsī*, he systematised the procedural principles he extracted from *the Mabsūṭ* into a systematic book. For this reason, *the Mabsūṭ* is a voluminous work in which the principles of fiqh are applied.

⁹¹ Sarahsī, *al-Mabsūṭ*, 2/181.

Sarāhsī, in general, used the term ‘basis’ to describe the rules and principles when explaining the rulings on the payment of zakāt, as he did in all matters of fiqh. Sarāhsī used the principles mostly to contribute to the understanding of the ruling and to support the ruling, and he prioritised the transmissible evidences in determining the ruling and made the principles supportive of the ruling as rational evidences.

In explaining the ruling on the subject, Sarāhsī, while explaining the essentials, took the opinions of the Hanafī imāms as basis, but in matters where they disagreed, he sometimes preferred one of them or the general opinion accepted in the sect. While explaining the issues related to the payment of zakāt, Sarāhsī, in addition to mentioning the different views and ways of reasoning among the Hanafī imāms, sometimes included the views of the imāms of the Shafī’i and Maliki sects, and explained them together with their intellectual and rational evidences, thus enabling the comparison of views. Since the article is limited to Hanafī jurisprudence and is specialised with Sarāhsī’s *Mabsūṭ*, other opinions are not included. However, Sarāhsī’s inclusion of the principles related to the payment of zakāt in *the Mabsūṭ* by comparing the views of not only the Hanafī madhhab, but also the views of the imāms of other madhhabs when necessary, with the principles they adopted, shows that the science of fiqh is based on some principles with evidence.

In *the Mabsūṭ*, the principles about the payment of zakāt, the method of payment, and to whom and how it should be paid are less common than the principles about the obligatory nature of zakāt, the reason why it is obligatory, and its obligation. Nevertheless, nearly one hundred principles about the payment of zakāt have been identified. In line with the volume of the article, only thirty-three of them such as ‘The zakāt of the goods that fill the nisab can be paid in advance a few years in advance’, ‘It is not obligatory to pay zakāt unless the debt is collected’, ‘The zakāt of the camel is only given to the female’, ‘Zakāt is not given to non-Muslims’, ‘Counting a receivable as zakāt does not replace zakāt’, ‘Zakāt can be paid with all kinds of goods’ are included.

In *al-Mabsūṭ*, al-Sarāhsī states that zakāt can be paid in three different ways. The first of these ways of payment is from in-kind goods subject to zakāt, which can be fulfilled immediately for the debtor, the second is from cash/money, which is a common medium of exchange that can be easily used by the creditor in need, and the third is from another in-kind good that the creditor needs more. Based on these principles, it is seen that zakāt can be paid in three ways: from zakāt in kind, from money, or from other goods in kind. The fact that zakāt can be spent in different ways facilitates zakāt payments.

As a result, in the formation of the science of fiqh, in addition to the evi-

dence and methods, the basic principles and rules of law were also included. Commenting on the *zahir al-rivāya* views of the Hanafī madhhab in his work *Mabsūt*, al-Sarahsī built the issues on the principles, which are also called the general principles of fiqh. The principles in the sense of basic principles in *the Mabsūt* were also included in the payment of zakat and were effective in understanding the fiqh issues. In this article, it has been seen through Sarahsī's *Mabsūt* that the principles, which are also called general principles, are important and used in the structuring of the judgement together with the evidences of fiqh.

References

- Bukhārī, Abū 'Abdullah Muhammad b. Isma'il. *al-Jāmi' al-musnad al-ṣaḥīḥ al-muḥtasar min umūri Rasūlillāh ṣallallāhu 'alayhi wa sallam wa sunanihi wa ayyāmihi*. thk. Shu'ayb Arnavūd - Ādil Murshid. 5 Volumes. Beirut: al-Risālāt al-'Alamiyya, 2011.
- Abū Dāwūd, Suleimān b. al-Ash'as b. Ishāq al-Sijistānī al-Azdī. *al-Marāsil*. thk. Shu'ayb Arnavūd. Beirut: al-Mu'tasat al-Risāla, 1439/2018.
- Abū Dāwūd, Suleimān b. al-Ash'as b. Ishāq al-Sijistānī al-Azdī. *as-Sunan*. thk. Shu'ayb Arnavūd et al. 7 Volumes. Beirut: al-Risālāt al-'Alamiyya, 2004.
- Gurbanov, Anar. *Serahsī'nin el-Mebsūt'unda Usul ve Furu Kaideleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Gurbanov, Anar. "Serahsī'nin el-Mebsūt'unda Fıkıh Kaideleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 33, 2019, 103-129.
- Ibn Māja, Abū 'Abdillāh Muhammad b. Yazīd Māja al-Qazwīnī. *as-Sunan*. thk. Shu'ayb Arnavūd et al. 5 Volumes. Beirut: Mu'tasat al-Risāla, 1431/2010.
- Kızılkeya, Necmettin. *Hanefi Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Kızılkeya, Necmettin. *İslam Hukukunda Farklar furûk literatürü üzerine bir inceleme*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Kızılkeya, Necmettin. "Serahsī'nin el-Mebsût İsimli Eserindeki Ceza Bahislerine Hâkim Olan Fikhî Kâideler". *Diyanet İlmî Dergi* 49/2 (Nisan-Mayıs-Haziran 2013), 155-170.
- Sarahsī, Abū Bakr Shams al-eimme Muhammad b. Abī Sahl Ahmad. *al-Mabsūt*. 31 Volumes. Beirut: Dar el-Marefah, 1409/1989.
- Tirmidhī, Abū İsa Muhammad b. İsa b. Sevrā. *al-Jāmi'u'l-kabir*. thk. Shu'ayb Arnavūd - Abdullatif Hırzullāh. 6 Volumes. Beirut: al-Risālāt al-'Alamiyya, 2010.

AKIL VE DUYGU İLİŞKİSİNDE BİR DENGE BULMA ÇABASI: EBÜ'L ALÂ EL- MAARRÎ DÜŞÜNCESİNDE AKLIN YERİ

TRIAL TO ESTABLISH A BALANCE BETWEEN THE RATIONAL AND SENSUAL: ABÜ
AL-'ALÂ' AL-MA'ARRÎ'S CONCEPT OF MIND

MEHMET KARAKUŞ

DOÇ. DR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

İSLAM FELSEFESİ ANABİLİM DALI

ASSISTANT PROFESSOR, UNIVERSITY OF KİLİS 7 ARALIK FACULTY OF THEOLOGY

DEPARTMENT OF ISLAMIC PHILOSOPHY

KİLİS, TÜRKİYE

mehmetkus@kilis.edu.tr

 <http://orcid.org/0000-0002-3628-9809>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1654902>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

10 Mart / March 2025

Kabul Tarihi / Accepted

23 Mayıs / May 2025

Yayın Tarihi / Published

Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Haziran / June

Atıf / Cite as: Karakuş, Mehmet, "Akıl ve Duygu İlişkisinde Bir Denge Bulma Çabası: Ebü'l Alâ el-Maarrî Düşüncesinde Aklın Yeri [Trial to Establish a Balance Between The Rational and Sensual: Abü al-'Alâ' al-Ma'arrî's Concept of Mind]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 12/1 (Haziran/June 2025): 27-47.

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.

Lisans / License: Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) /Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0).

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyyatdersisi@kilis.edu.tr



AKIL VE DUYGU İLİŞKİSİNDE BİR DENGE BULMA ÇABASI: EBÜ'L ALÂ EL-MAARRÎ DÜŞÜNCESİNDE AKLIN YERİ

Öz

Abbasiler döneminin önde gelen şairlerinden biri olan Ebu'l-Alâ el-Maarri şiirleri aracılığıyla hayatı ve ölümü sorgulayarak anlam arayışında bulunmuş bir şair-filozoftur. Bu durum onu, bilgisinin genişliği ile felsefe ve inanç konularında söz söylemeye yönelmiş, kimi zaman da bu iki konuda isyanını ortaya koymuştur. Birçok konuda rasyonel, kapsayıcı, tutarlı ve objektif bakış açısıyla öne çıkan Maarri'nin akıl ve din ilişkisi problematiğinde görüşlerinin odak noktasında akla yaptığı vurgu ise dikkat çekicidir. İşte bu çalışmada, Maarri'nin, taklitten ve taassuptan uzak, hoşgörülü ve uyumlu bir yaşamın inşasında aklın statüsünü açıklığa kavuşturmak ve akıl gücünün onun hayatında nasıl yer edindiğini sorgulamak hedeflenmektedir. Zira bir şair olarak onun akla verdiği rol ve aklın sınırlarını çizmesi araştırmaya değer bir konudur. Hiç kuşkusuz Maarri, içinde yaşadığı çağda batıl inanç ve hurafelerden uzaklaşarak hakikate ulaştırarak yegâne vasita olarak akli görmüştür. Onun, akli kullanmaya teşvik edişinin arkasındaki temel sebep ise ahlaki çöküş içerisinde gördüğü toplumun geldiği durumun akla yeterince önem verilmeyişinden kaynaklandığını düşünmesidir. Zira hemen her çağda görülebileceği üzere o çağda da insanlar aklın yönlendirmesine kapalı bir şekilde sadece dine uyarak yaşadığını söyleyerek yanlış fikir ve davranışlar sergilemektedirler. Hâlbuki ona göre akıl, iyi ile kötünün, yararlı ile zararlının, doğru ile yanlışın ayırt edilmesini sağlayan ve uyulması gereken bir cevherdir. Bu nedenle de Maarri, akli ilk bilgi kaynağı olarak benimsemiş, gerçeklere ulaşma ve sorunları çözmeye açısından ona olan inancını daima korumuştur. Maarri, akli sadece dünyevi işlerde değil, dinin anlaşılması ve yaşanması konusunda da önemli bir merci olarak görmüştür. Ona göre akıl, insanı taklitten kurtaracak ve doğru bir imana ulaşmasını sağlayacak en değerli araçtır. Maarri, yaşadığı toplumun bilgisizliğinden ve insanların akla değer vermemesinden dolayı huzursuzdur. Ona göre insanların çoğu taklit yoluyla dinlerini yaşamaktadır ve bu durum dinin özünden uzaklaşmaya neden olmaktadır. Maarri, bu duruma karşı çıkarak insanları düşünmeye, sorgulamaya ve akıllarını kullanmaya teşvik etmiştir. Maarri'nin asıl başarısı ise akıl ve duygu gibi iki farklı sistemi dengeli bir şekilde birleştirmesidir. Akıl ile duyuların seçimleri arasında tercihte bulunmak çoğu zaman zor olabilir. Ancak duyular ve akıl arasında fark büyük olsa bile, aslında her biri diğerini tamamlar. Bu çalışmayı daha önceki çalışmalardan ayıran temel nokta da Maarri'nin akıl anlayışını yalnızca teorik düzeyde değil, akıl ile duygu arasındaki dengeyi de kapsayacak biçimde, şair-filozof kimliğiyle kendine has bir şekilde ele almasında yatmaktadır. Maarri, bir şair olarak olayları duyulara hitap eden akılcı bir tarzda ele almış, duygularını aklın denetimine açık tutmuş ve daima aklın verilerine güvenmiştir. Bu sebeple de görüşleri insancıl ve rasyoneldir. Hayatının çoğunda aklın verilerine dayanmış, hayal ve zandan uzak kalmış, akıldan başka bir şeye dayanmaması gerektiğini savunarak inzivaya çekilmiş bir halde kendisine bir dünya kurmuş ama ilim ve irfan peşinde koşan talebelerden ve âlimlerden asla uzak kalmamıştır. Bu anlamda onun inzivası daha ziyade entelektüel bir hedef taşımaktadır. Zira içinde yaşadığı dünyayı, akla karşı taklidin hâkim olduğu ve insan onuruna yaraşmayan davranışların çokça bulunduğu bir yer olarak görmektedir. Bu durumun düzeltilmesi için de insanları sert bir şekilde eleştirmek ve akla dönüşü yeniden sağlayarak entelektüel yaklaşımın hâkim olduğu bir dünyayı inşa etmek gerektiğine inanmaktadır. Bu sebeple insanların hoşuna gitmese de devamlı bir surette cesurca görüşlerini anlatmaya devam etmiş, dünyada olup bitenler karşısında her insanı harekete geçirecek eleştiriler yönelmiştir. Maarri'nin, akla değer vermesi toplum içerisindeki hayatın daha iyi yaşanabilir olması ve yanlış davranışlardan

uzaklaştırması gibi etik bir değer de taşımaktadır. Çünkü Maarî, şiirin sadece estetik bir araç değil, epistemolojik bilgi ve ahlak öğretimi için de bir araç olduğuna inanmış; özellikle de duygusal unsurları akılla bütünleştirmesi bakımından farklı ve daha bütüncül bir perspektif sunmuştur. Bu da Maarî'nin şiirlerinin farklı yönünü ortaya çıkarmıştır. O, şairlerin akıl ve ilhamı kullanarak topluma rehberlik edeceğine inanmış bir şair olarak kendisini, toplum hayatını düzene koymak noktasında bir uyarıcı olarak görmüştür. Şu halde Maarî'ye göre akıl, insanın doğru yolu bulması, ahlaki bir yaşam sürmesi ve dini doğru bir şekilde anlaması için vazgeçilmez bir araçtır. En öz ifadeyle, işlevselliği göz önüne alındığında ona göre akıl, bir rehber ve danışman ve hatta bir tür peygamberdir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Şair-Filozof, Maarî, Akıl, Ahlak.

TRIAL TO ESTABLISH A BALANCE BETWEEN THE RATIONAL AND SENSUAL: ABÜ AL-'ALÂ' AL-MA'ARRÎ'S CONCEPT OF MIND

Abstract

One of the leading poets of the Abbasid period, Abü al-'Alâ' al-Ma'arrî, was a poet-philosopher who searched for meaning by questioning life and death through his poems. This situation led him to speak on the subjects of philosophy and faith due to the breadth of his knowledge, and sometimes he even expressed his rebellion in both areas. Maarri, who stands out with his rational, comprehensive, consistent and objective perspective on many subjects, is remarkable in his emphasis on reason as the focal point of his views on the problematic aspect of the relationship between reason and religion. This study aims to clarify the status of reason in the construction of a tolerant and harmonious life, far from imitation and bigotry, and to question how the power of reason found a place in his life. Because, as a poet, the role he gave to reason and the way he drew the boundaries of reason are a subject worth investigating. Undoubtedly, Maarri saw reason as the only means that would lead one away from superstitions and reach the truth in the era he lived in. The main cause behind his encouragement to use reason was that he thought that the state of the society he saw as morally declining was due to the lack of importance given to reason. As in almost every age, he observed that people lived solely by following religion-shutting themselves off from the guidance of reason-and thus displayed erroneous ideas and behaviors. However, according to him, reason is an essence that allows one to distinguish between good and bad, beneficial and detrimental, right and wrong, and that must be followed. For this reason, Maarri adopted reason as the first source of knowledge and always maintained his belief in it in terms of reaching the truth and solving problems. Maarri saw reason as a vital source not only in worldly affairs but also in understanding and living religion. According to him, reason is the most valuable tool that will save people from imitation and enable them to reach a true faith. Maarri is uneasy about the ignorance of the society he lives in and the fact that people do not value reason. According to him, most people live their religion through imitation, and this causes them to move away from the essence of religion. Maarri opposed this situation and encouraged people to think, question and use their minds. Maarri's true achievement was his balanced integration of two distinct systems—reason and emotion. It can often be difficult to choose between the rational and the emotional. However, although the difference between the two is great, each essentially complements the other. The main point that distinguishes this work from previous works is that Maarri addresses the understanding of reason not only at a theoretical level but also in a way that includes the balance between reason and emotion, in a way that is unique to him as a poet-philosopher. As a poet, Maarri addressed events in a rational manner that appealed to the senses, kept his emotions

open to the control of reason, and always trusted the insights of reason. For this reason, his views are humane and rational. He based most of his life on the insight of reason, stayed away from imagination and conjecture, and retreating into seclusion to build his own world while arguing that only reason should be relied upon; yet he always remained close to students and scholars in pursuit of knowledge and wisdom. In this sense, his seclusion had a more intellectual goal. Because he sees the world he lives in as a place where imitation prevails over reason and behaviors that do not befit human dignity take place. He believes that in order to correct this situation, one must deliver harsh criticism and, by restoring reason, construct a world governed by intellectual approach. For this reason, he has continued to express his views bravely, even if people do not like it, and has directed criticisms that will mobilize every thinking person against what is happening in the world. Maarri's appreciation of reason also carries an ethical value such as making life in society better and keeping away from wrong behaviors. Because Maarri believed that poetry is not only an aesthetic tool, but also a tool for teaching epistemological knowledge and morality; he offered a different and more holistic perspective, especially in terms of integrating emotional elements with reason. This has revealed the different aspect of Maarri's poems. As a poet who believed that poets should guide society using reason and inspiration, he saw himself as a monitor in terms of putting social life in order. According to Maarri, reason is an indispensable tool for a person to find the right path, to live a moral life and to understand religion correctly. In the most concise terms, when its functionality is taken into account, reason is, for him, a guide and counselor, and even a kind of prophet.

Keywords: Islamic Philosophy, Poet-Philosopher, Maarri, Reason, Morality.

GİRİŞ

Bu çalışma, akıl ve duygunun birbirini tamamlayan yönlerine odaklanan Maarri'nin düşüncelerinden hareketle, taklit karışıklığının ve sorgulamanın gerekliliğini vurgulamak suretiyle, İslam düşüncesinde akılcılığın ve eleştirel bakışın önemini gündemde tutacak yaklaşımı devam ettirme hedefi gütmektedir.

İnsanı diğer varlıklardan ayıran en belirgin özelliği, bir akıl varlığı olduğudur. Ancak insanın düşünmesini, bilmesini, davranışlarına belirli bir tutum kazandırmasını, iyiyi ve kötüyü, doğruyu ve yanlış biribirinden ayırmasını sağlayan bir yetinin adı olarak akıl, gerçekten tanımlanması zor olan kavramlardan biridir. Bu nedenle de çoğunlukla aklın tanımı, fonksiyonları üzerinden yapılmaktadır. Birçok tanımla yanında akıl; “*dini çerçeveye içinde hak ile batıl, güzel ile çirkini birbirinden ayırt eden ve bilginin esasını teşkil eden ilahî güç*”¹ olarak, ahlâkî, siyasî ve estetik değerleri belirlemede en önemli fonksiyonu haizdir.² Aynı zamanda muhakeme etme yeteneği ola-

¹ Ahmet Cevizci, *Paradigma: Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 13; Ayrıca akıl ile ilgili diğer alanlardaki tanımlar için bk. Cevizci, *Paradigma: Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 12-13.

² Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/238.

rak tanımlanan akıl, metodolojik olarak ve mantık çerçevesinde akıl yürütme ile de özdeşleştirilir.

İslam filozofları için de, akıl konusu nefis teorisinin en önemli, en zor ve de farklı görüşlerinin ortaya çıktığı konularından biri olmuştur. Buna rağmen genel hatlarıyla onlar akıl sebebiyle insanın evrende özgün bir yere sahip olduğu ve metafizik varlık alanına ulaştığı hususunda hemfikirdir. Buna göre akıl insanın bilgi edinme sürecinin zirvesini oluşturur. Tikel idrak güçlerinden farklı olarak felsefe ve bilimin konusu olan küllî bilgiye yani akledilirlere akıl aracılığıyla ulaşılır. Akıl insanı dünyadaki diğer bütün varlıklardan ayrı kılar ve onu nihâî yetkinliğe ve mutluluğa ulaştırır.³ Dolayısıyla aklın kullanılması ve akla değer verilmesi felsefe için vazgeçilmezdir. Kindî ve Fârâbî gibi düşünürlerce başlatılan evrensel akli merkezileştirme projesine⁴ Maarî de katılmış ve bu durum Maarî'yi diğer şairlerden ayıran en temel nokta olmuştur. Kısacası Maarî, akla merkezî önem vermiş ve her şeyi akli ile anlamaya çalışmıştır.

Ebü'l-Alâ el-Maarî (M.S. 973–1057), İslam kültür coğrafyasında bilim ve kültürün parlamaya başladığı bir dönemde yetişmiş, kendine has karakteristik yapısı ve hayata karşı kötümser yaklaşımıyla ün yapmış bir şair ve filozoftur. Herhangi bir ekole ya da mezhebe mensubiyeti söz konusu olmayan Maarî, düşüncelerini zamanının genel kabulüne aykırı olsa da kendi inandığı şekilde ortaya koymuş ve bu sebeple de farklı bir çizgide yer almıştır.

Tam adı Ahmed bin Abdullah bin Süleyman Ebü'l-Alâ et-Tenühî⁵ olup doğduğu şehir olan Maarretünnu'man'a⁶ nisbetle el-Maarî olarak tanı-

³ Atilla Arkan, "Psikoloji: Nefis ve Akıl". *İslâm Felsefesi - Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 593, 569-602

⁴ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 253.

⁵ Cemaleddin Ebu'l Hasan Ali b. Yûsuf el-Kiftî, *İnbâhur-Ruvât ala Enbahi'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Fikr el-Arabî/Beyrut: Müessesetü Kütüb es-Sekâfiyye, 1986), 1/82; Muhammed Emin Ferûh, *Mevsuatü Abakiretü İslâm* (Beyrut: Daru'l-Fikrî'l-Arabî, 1996), 1/125; Salâhuddin Halil Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefayât*, thk. Ahmed el-Arnaût-Türkî Mustafa (Beyrut: Dâr İhyau't-Turasi'l-Arabî, 2000), 7/62-63; Kemaleddin Ömer ibn Ahmed İbnü'l-Adim, "Kitabu'l-İnsaf ve't-Taharrî fi Defi'z-Zulmi ve't-Tecerrî an Ebi'l-Alâ el-Maarî", *Tarifu'l- Kudama bi Ebi'l-Ala el-Maarî*, işraf: Taha Hüseyin (Kahire: Daru'l-Kütüb el-Misriyye, 1944), 486-487.

⁶ Halep'in 70 km. güneyinde, üstünde birçok arkeolojik kalıntılar bulunan Zâviye dağlarının doğusunda, Halep'i Hama üzerinden Humus'a bağlayan tarihi yol üzerinde yer alır. Ma'arratun-Nu'man'a nispet edilmesi hakkında derler ki: Nu'man b. Beşir el-Ensari (ö. 65/684) hicri 1. yüz yılın ortalarında Humus valisi iken buradan geçti. Yanında evladından biri de vardı. Vefat etti ve oraya defnolundu. Nispet edilmesi sebebi budur. Ma'arra ismi ise Süryanicedir ve aslı "mağara"dır. bk. Işın Demirkent, "Maarretünnu'man", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/274; Abdullatif Nevzad, "Ebü'l-Alâ el-Maarî", *Sebilürreşad Dergisi* 3/185 (1330/1912), 38; İbnü'l-Adim, *Kitabu'l-İnsaf ve't-Taharrî*, 487; Halep ile Hama arasında bulunan bir kasabadır. H. 492 yılında Hristiyanların yönetimi altına giren Ma'arra, H. 529 senesinde İmâduddin Zengî tarafından geri alınmıştır. İbn Battûta'nın aktardığına göre suyu, zeytini ve inciriyle meşhurdur. bk. Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Ayân ve Enbâu Abnai'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâr Sadır, 1990), 1/116; Muhammed Hilmi Tammâra, "Ebu'l-Âlâ el-Ma'arî", çev. Abdullatif Nevzâd, sad. Musa Yıldız - Nurettin Ceviz, *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 22

nır. 363/973 yılında doğmuş ve 449/1057 yılına kadar yaşamıştır.⁷ Maarî, şair, hakîm, filozof olarak üçüncü Abbasî dönemi şairlerinin sonuncusu olup, doğduğunda Maarra (Maarratunnu‘man), Halep Hamdanileri devletin hükmü altındadır ve o zamanki emiri de Sadu‘d-devle Ebu‘l-Meâli (ö. 381/991)’dir.⁸ Hayatının tamamı göz önüne alındığında Maarî’nin yaşadığı bölgeye Hamdânîler, Fâtîmîler ve Mirdâsîler olmak üzere üç emirlik hükmetmiştir. Böylesi bir dönem korku, endişe, ihtilaf ve siyasî çalkantının hükmü sürdüğü bir dönem olması hasebiyle böylesi bir ortam Maarî’nin görüşlerine de etki etmiştir.⁹ Dolayısıyla Maarî, ümmetin birliğinin parçalandığı ve küçük devletlere dönüştüğü, her birisinin kendi çıkarlarını güttüğü ve bölgesel teşkilatlanmaya gittiği, siyasî hayatın bozulduğu, ahlakî değerlerin çöktüğü ve ekonomik dengesizliğin bulunduğu bir zamanda yaşamıştır.¹⁰

Küçük yaşta kaybeden Maarî’nin gözlerini kaybedişi ile ilgili farklı görüşler varsa da genel kabule göre dört yaşında iken yakalandığı çiçek hastalığı sonucunda görme yetisini kaybetmiş olduğudur.¹¹ Gözleri görmemesine rağmen çok iyi satranç ve tavlâ oynadığı söylenen Maarî’nin, ciddi olsun şaka olsun (eğitici ve eğlendirici) her sanatı bildiği, hatta gözlerinin yokluğundan şikâyetçi olmadığı ve “başkalarının gördüklerinden dolayı yaptıkları şükürü, ben körlüğüm için yapıyorum” dediği rivayet edilir.¹²

Maarî’nin hayatındaki önemli dönüm noktalarından biri ise Bağdat’a yaptığı seyahattir.¹³ Bağdat onun zamanında ilim ve felsefe şehri, hidayet ve hikmet yurduudur.¹⁴ Her ne kadar Maarî gittiğinde Bağdat siyasi sebepler nedeniyle çalkantılı olsa da ilim meclisleri çok ve bilgi elde edilebilecek üstün bir konumdadır. İşte Bağdat’ın bu geniş ilmî şöhretinin getirdiği, ilim ve irfan cazibesi, Maarî’nin o büyük ve muhteşem şehri ziyaret etmek istemesine sebep olmuştur. Ancak ilim ve felsefe başta olmak üzere he-

(2006), 116.

⁷ Yakût el-Hamevî, *Mu‘cemu‘l-Udeba İrşadü‘l Erib ila Marifeti‘l Edib*, tah: İhsan Abbas (Beyrut: Daru‘l-Garbi‘l-İslamî, 1993), 1/295-296; Ömer Ferrûh, *Hakimu‘l-Maarre* (Beyrut: Matbaatü‘l Keşşaf, 1994), 8-10.

⁸ Corci Zeydan, *Tarihu Âdabi‘l-Lügati‘l-Arabiyye* (Kahire: Müessesetü Hindavi, 2013), 681; Nevzad, “Ebu‘l Ala el Maarî”, 6/188, 99.

⁹ Ali Kenciyan Henari, *Masadiru Sakafeti Ebi‘l Alâ el-Maarri* (Kahire: Daru‘l-Sakafiyeti li‘n-Neşr, 2001), 14; Ferûh, *Mevsuatu Abakiretü İslam*, 1/125.

¹⁰ Nûreddin Yûsuf Nûreddin, *eş-Şuarâu‘ş-Selâse Ebu‘t-Tayyib el-Mütenebbi-Ebü‘l Alâ el-Maarri-Eş-Şerif er-Radi* (Beyrut: Dâru‘l İnsaf, ts.), 118-119.

¹¹ İbnü‘l-Adîm, *Kitabu‘l-İnsaf ve‘t-Taharri*, 513; Corci Zeydan, *Tarihu Âdabi‘l-Lügati‘l-Arabiyye*, 682. Gözlerini yedi yaşında kaybettiği de kaynaklarda belirtilir. bk. Sıbtu İbnî‘l Cevzi, Şemsüddin Ebu‘l Muzaffer İbn Binti Ebi‘l Ferec b. el-Cevzi, “Mirâtü‘z-Zaman fî Tevârihi‘l Âyan”, *Tarifu‘l- Kudama bi Ebi‘l-Ala el-Maarri*, işraf: Taha Hüseyin (Kahire: Daru‘l-Kütüb el-Misriyye, 1944), 144.

¹² Ebu Mansur es-Saali, “Tetimmetü‘l-Yetim”, *Tarifu‘l- Kudama bi Ebi‘l-Ala el-Maarri*, işraf: Taha Hüseyin (Kahire: Daru‘l-Kütüb el-Misriyye, 1944), 4.

¹³ Aîşe Abdurrahman “Bintü‘ş-Şatî”, *Daru‘l-Selam fî Hayati Ebi‘l-Alâ* (Bağdat: Vizaretü‘l-İrşad, 1964), 11.

¹⁴ Nevzad, “Ebü‘l-Alâ el-Maarri”, 9/191, 158.

men her alanda devletin kalbi olan Bağdat, fitnenin ve kargaşa gibi olumsuzlukların da hâkim olduğu bir şehir görünümündedir.¹⁵ Bunun farkında olan Maarî, içinde bulunduğu zor şartların üstesinden gelebilmek için sahip olduğu silahları kuşanarak Bağdat'a gitmiştir. Bu silahları; efsanevi bir zekâ, Arap ve İslâmî ilimlerde derin bir anlayış, yaratıcı bir edebî kabiliyettir. Ne var ki Maarî, bunları kullanarak kendi nefsi ve içinde bulunduğu kötü şartlarla savaşmak üzere gitmiş olduğu Bağdat'ta yaşadıkları karşısında yaralanmış birisi olarak oradan ayrılmıştır.¹⁶ Maarra'ya döndüğünde evine kapanmış ve dış dünyayla bağını kopararak kendisini de "Rehinü'l Mahbeseyn" (iki hapiste rehin-gözlerinin görmemesi ve evden dışarı çıkmaması) olarak isimlendirmiştir.¹⁷ Hatta *Lüzûmiyyât*'ta: "*Kendimi üç zindan içinde görüyorum. Başka kötü haberden sorma. Gözlerimi kaybetmem, evden çıkmamam, nefsimin pis bir bedende bulunması.*"¹⁸ sözleriyle bu hapislerin sayısının üç olduğunu ifade etmiştir. Bu inziva hayatında fikirlerini ve görüşlerini yazmakla meşgul olmuş, h. 449 yılında ölene kadar kendisine gelen insanlara görüşlerini ve fikirlerini anlatmaya devam etmiş, sorularına cevaplar vermiştir.

Maarî'nin hayatı boyunca verdiği mücadelenin odak noktasında akıl yer almaktadır. Zamanının sosyal ve kültürel yapısını iyi bilen Maarî'nin, toplumu eleştirmek ve erdemli bir topluma dönüştürmek için kaleme aldığı yazılarında dayandığı temel merci akıldır. Maarî, akla verdiği değer nedeniyle taklitçiliğe de her konuda karşıdır. Bu düşüncesi, özellikle hayatının ikinci kısmı kabul edilen uzlette daha da belirgin hale gelmiş ve onu görüşleriyle özgün biri kılmıştır. Bu özgünlüğünün arka planında da bilgi edinirken daha ziyade kendi bakış açısına itimat etmiş olması yatmaktadır. Aslında bu durum Maarî'nin bütün hayatı boyunca devam etmiş ve birkaç kişi dışında faydalandığı hocası bile olmamıştır.¹⁹

Maarî, dinde yahut ilimlerde, taklidi asla kabul etmemiş, her bir şeyi akıl ölçütü ile ölçmeyi öğrenmenin yöntemi olarak görmüştür. O, en önemli eseri olan *Lüzûmiyyât*'ta, insan aklını büyük bir kuvvet olarak görmüş; insanın aklını aciz bırakacak hiçbir şey görmemiştir.²⁰

¹⁵ Âişe Abdurrahman, *Ebü'l-Alâ el-Maarî* (Kahire: el-Müessesse el-Mısıriyye el-Âmme, 1965), 85.

¹⁶ Âişe Abdurrahman, *Daru's-Selam fî Hayati Ebi'l-Ala*, 25-29.

¹⁷ Âişe Abdurrahman, *Daru's-Selam fî Hayati Ebi'l-Ala*, 31; Corci Zeydan, *Tarihu Âdabi'l-Lügati'l-Arabiyye*, 682; İbnü'l-Adîm, bu uzletin bütün hayatına teşmil edilemeyeceğini söyleyerek, el-Maarî'nin sonraki dönemlerde öğrenci kabul edip onlara eğitim vermesinden ve halkın problemleriyle uğraşabilmesi için halkın içine girmesi gerektiğinden hareketle bu eve çekilmenin belli bir süre gerçekleştiğini kaydeder. bk. İbnü'l-Adîm, *el-İnsâf ve't-Taharrî*, 71.

¹⁸ Ebü'l-Alâ el-Maarî, *el-Lüzûmiyyât*, thk. Emin Abdulaziz Hancı (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.), 1/188.

¹⁹ Taha Hüseyin, *Tecdid Zikra Ebi'l Alâ* (Kahire: Daru'l-Maarif, 1963), 225.

²⁰ Ebü'l-Alâ el-Maarî, *el-Lüzûmiyyât*, çev. Musa Cârullah Bigiyef, sad. ve haz. Nevzat H. Yanık-Ali Utku (İstanbul: Çizgi Kitabevi Yay. 2017), 332.

Maarri'nin görüşlerinin çoğu bugün dahi dikkate alınmayı hak edecek ölçüde kıymetlidir. Çünkü o, İslam dünyasında çözüm bekleyen ya da çözümsüzlük olarak sürüncemede bırakılan konularda çözüm yollarını teklif etmiş birisidir. Bu sorunların başında da İslam dünyasının içine düştüğü taklit hastalığı ile yanlış inançlara bel bağlamış olması gösterilebilir. Ona göre çözüm, akla verilecek önem ile hurafelerden arındırılmış, İslam'ın ilk geldiği zamandaki safiyetine dönüştürmektir ve aslında hiç de zor değildir. Bu yolda yapılması gerekenler ise akli ön plana alan anlayışı yerleştirecek yaklaşımın ortaya çıkarılması ve yaygınlaştırılarak toplumun her kesimine yayılmasıdır.

Maarri'nin akla verdiği değer bir göstergesi de mezhep taassubu ve taklidin ortaya çıkardığı zararları en güzel bir şekilde cevaplayan *Lüzûmiyyat* isimli eseridir. Toplumdaki ahlaki çöküşün bertaraf edilmesi için çaba harcayan ve ıslahatçı fikirleriyle tanınan Rızaeddin bin Fahreddin (1869-1936) bu eserin değerini anlayan ve tekrar gündeme taşıyanlardan biridir. Ona göre *Lüzûmiyyat*'ın beyitleri ruhlara hayat verir; riya, nifak, alçaklık, yaltaklanma, kibir ve gurur gibi kötü huylardan nefret ettirir. İyi ve kötü ahlakın hepsini hissi olarak gösterir. Bu nedenle gelecekte öğretmen ve eğitimci olacak kimseler bu kitabı rehber edinseler yeridir.²¹ Aynı şekilde hayatı boyunca taklitçiliğe karşı olup aklın rehber edinilmesi ve iyi ahlaklı nesiller yetiştirilmesi için mücadele eden Musa Cârullah (1875-1949) da övgüyle bahsettiği Maarri'nin bu eserinin yeterince tanınmamış olmasını eksiklik olarak görmüş ve bu denli kıymetli iken “neden bizim filozofun İslam âleminde eseri görünür olmamış? O kadar tadilata muhtaç olan dini hallerimiz filozofun eserleri sayesinde niçin biraz da olsa ıslah olmamış?” sorularını sorarak hayretini dile getirmiştir. Ama bu soruların cevabı onun zihninde zaten bulunmaktadır. Ona göre Maarri'nin asrı kelam muharebeleri asrı idi. O vakit kelam mezhepleri İslam ehlini bütün hayırlı işlerden alıkoymuş; Kur'anî öğrenimi, Nebvî öğrenimi baskı altına alan kelamî görüşler Filozofun öğretilerine, hikmetlerine de meydan vermemiştir.²²

Bu makale, “Rehinü'l Mahbeseyn” (iki hapishanenin mahkûmu) olarak kendini adlandıran, “şairlerin filozofu” ve “filozofların şairi” Ebû'l-Alâ el-Maarri'nin aklın ve ilhamın yol göstericiliğinde yazılmış şiirlerden oluşan *Lüzûmiyyât* adlı eserinden hareketle bir filozof-şairin duyguları ihmal etmeden akli nasıl ön plana çıkardığı ve akla verdiği önemi açıklığa kavuştur-

²¹ Rızaeddin bin Fahreddin. *Ebu'l-Alâ el-Maarri*, sad. ve haz. İbrahim Kunt - Hasan Harmancı (Konya: Çizgi Kitabevi Yay. 2014), 157.

²² Maarri, *el-Lüzûmiyyât*, çev. Musa Cârullah Bigiyef, 274; ayrıca bk. Mehmet Karakuş, “Mûsâ Cârullah Bigiyef'in Ebül Ala el-Maarri'ye Olan İlginin Sebepleri”, *Birinci Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi (USBK) Bildiri Kitabı*, ed. Mehmet Ali Yıldırım (Mersin: y.y., 2019), 1/374-381.

mayı amaçlamaktadır. Onun, akıl kavramına ne anlam yüklediği, akla karşı tutumunun ve akla olan inancının nasıl olduğu sorularına cevaplar aranacaktır.

1. EBÜ'L-ALÂ EL-MAARRÎ DÜŞÜNCESİNDE AKIL

İslâm felsefe tarihinde baktığımızda, akıl üzerine eser yazan ilk filozof, Kindî (ö.873) olmuştur. Şu var ki Kindî, “Risale fi'l-Akl” adını verdiği risalesinde genel anlamda bir akıl tanımı yapmamıştır. Kindî bu eserinde aklın mahiyeti ve fonksiyonu üzerinden açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre, insan nefsinin en temel fonksiyonu olan akıl ile tür ve türün üstündeki varlıklara ait bilgileri, yani duyu organlarına konu olmayan varlık alanlarının bilgisi elde edilir.²³ Kindî'den sonra bir sistem filozofu olan Fârâbî (ö.950) de akıl konusuna çok önem vermiştir. O, akla dair “Makale fi Meânî'l-Akl” isimli özel bir risale yazmış ve hem halkın, hem kelimcilerin, hem de filozofların görüşlerini merkeze alarak akli farklı yaklaşımlarla incelemiştir.²⁴

İslam düşünce geleneğinde akla merkezî bir konum vererek, insanın hakikate ulaşması ve ahlaki olgunluğa erişmesi açısından aklın yegâne rehber olduğunu savunan önemli bir düşünür de Ebü'l-Alâ el-Maarrî'dir. Maarrî'de akıl, insanın doğruyu yanlıştan ayırt etmesini, gerçek bilgiye ulaşmasını ve ahlaki bir hayat sürmesini sağlayan bir araçtır. Dolayısıyla Maarrî'nin insanlığa verilen en yüce yeteneği olduğuna inandığı akılla ilgili değerlendirmelerinde pratik bir gaye güttüğü söylenebilir.

Hayatı ve şiirleri incelendiğinde Maarrî'nin, aklın ve eleştirel düşüncenin ona kazandırdığı kimlik ve kişiliğiyle karşılaşılır. O, insanların körü körüne otoriteye itaat etmesini reddeder. Ahlaklı toplum yetiştirmede şairlere özel bir rol biçen Maarrî'ye göre şairler, akli ve ilhamı kullanarak topluma rehberlik edecek kişilerin başında gelmektedir. Çünkü Maarrî, şiirin sadece estetik bir araç değil, aynı zamanda bilgi ve ahlak öğretimi için de bir araç olduğuna inanmaktadır. Bu düşüncesinin sonucu olarak da “akıl” ile toplumun önünde yer alan şairleri peygamber konumuna çıkartmıştır. Ona göre akıl, peygamberler olmadan insanı doğruluğa götüren nebîdir.²⁵ Ancak hemen belirtilmesi gerekir ki buradaki benzetme akıl, bu kâinatı yaratanın varlığına delalet etmesini kavraması ve haber vermesi bakımından yeterli

²³ Kindî, “Risâle fi'l-Akl”, *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1369/1950), 1/353-358. çev. Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risaleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 259-261. Ayrıca bk. Rıza Tefvik Kalyoncu, “Fârâbî'nin Akıl Risalesinin Felsefi Analizi” *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 26 (2018), 61-78.

²⁴ Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî. *Risale fi'l Akl*, nşr. Maurice Bouyges (Beyrut: el-Matbaatu'l Katolikiyye, 1938), 37; Farabi, “Aklın Anlamları (Risale fi me'ânî'l-akl)”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. M. Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 127-137.

²⁵ Maarrî, *el-Lüzûmiyyât*, 2/435.

olması; peygamberlerin çektiklerini zihin planında çeken, hayatı anlamlandırmada hayatın sıkıntılarını yüklenen anlamındadır.²⁶ Bu ifade aklın insanları doğruya yönlendirmede potansiyel bir yeteneğine sahip olduğunu, peygamberler olmasa dahi ahlaki, siyasi ve estetik değerlere uygun davranabilmenin mümkün olduğunu anlatmaktadır. Ancak aklın her zaman yeterli olmadığı ve peygamberlerin rehberliğinin de önemli olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla Maarî’de akıl vahyin alternatifi değil anlamlandırıcı ve tamamlayıcıdır. Hatta peygamberin olmadığı durumda vahyin görevini üstlenebilecek bir araçtır. Onun bu görüşü, aklı özgür ve evrensel bir konuma yerleştiren bir anlayışı yansıtır. Ona göre akıl, ilahî bir vahiy getirmese de, ilahî hikmeti kavrayabilecek, doğruyla yanlış birbirinden ayırabilecek ve kişiyi ahlaken yükseltebilecek güce sahip bir kılavuz, vahyin gerçek anlamını kavramada yardımcı olacak bir rehberdir. Maarî’nin akla verdiği bu önem, bireyin özgürlüğü ve sorumluluğuna da işaret eder. Ona göre insan, aklını kullanarak kendi seçimlerini yapmalı ve doğru olanı yaptıktan sorumlu olmalıdır.

Maarî, sahip olamadığı görme yetisinin eksikliğinden; doğal olarak, görme yetisinin gerektirdiği işlere katılamamış; kendisi için en doğru şeyin ders ve inceden inceye tefekkür olduğuna karar vermiş, kendisini buna adanmıştır. Her konuyu aklın verileri ve yönlendirmeleri ile anlamaya çalışan Maarî’nin sahip olduğu akıl, çok az kimselere bahsedilen dengeli bir akıldır. Maarî’nin aklı ona, uzlete çekilmesini emretmiş; o da uzlete girmiş, aklı ondan züht kapısını açmasını istemiş; o da züht kapısından içeri girmiş, iki hapse bağlanmasını istemiş; hemen iki hapsi kabul etmiştir. Bütün bunlar; sessizlik, metanet, sabır içerisinde gerçekleşmiştir. Doğrusu bu hasletler, Allah’ın kendi sırlarından bağışlarda bulunduğu ve kendilerini seçtiği seçkinlere bağışlanan yetenekler arasındadır.²⁷

Maarî, insanların hakikate muhalif fikirlerini daima reddetmiş; akıl ile teyit olunmamış haberleri daima çürütmüştür. Dinlerine, ibadetlerine basiret nazarıyla nazar edip hilelerle çevrelenmiş diyaneti, ruhaniyeti tahkir etmiş; ihlâs, Allah korkusu ve vicdan esasına dayalı, akıl ve dirayetle kalpte doğmuş imanı tam bir ihtiramla takdis etmiştir.²⁸

Maarî, insana verilmiş nimetlerin en nefisi olarak aklı görmüş²⁹ ve “*akıl yolunu seçiniz; aklın karakteriyle hidayete ermiş olursunuz*”³⁰ demek suretiyle doğru yola ulaştırmanın akıl olduğunu vurgulamıştır. Maarî, aklı Allah’ın

²⁶ Ahmet Teymur Paşa, *Ebü’l-Alâ el-Maarî* (Kahire: Matbaatü Lecneti’t-Telif ve’n-Neşr, 1940), 159.

²⁷ Osman Düzgün, “Arap Şiirinin Önde Gelen İki Şairi; el-Maarî ve el-Mutenebbî’nin Mukâyesesi”, *Nüsha*, 12/35 (2012), 138-142.

²⁸ Ebu’l-Alâ el-Ma’arî, *el-Lüzûmiyyât*, çev. Musa Cârullah Bigiyef, 314.

²⁹ Maarî, *el-Lüzûmiyyât*, 1/142.

³⁰ Maarî, *el-Lüzûmiyyât*, 1/200.

bir nuru olarak görmüştür. O, “*Hüdâ'nın nuru olan akı ihmal etmeyiniz. Zira Hüdâ her bir insana akıldan bir nur vermiştir*”³¹ sözleriyle akı, Allah'ın insanların yollarını aydınlatacak bir vasıta olarak verdiğini ifade etmiştir. Akıl mecliste hazır olan müşirlerin en hayırlısıdır.³² Bu nedenle başvurulacak merci olup, akı kullanılmaması durumunda ilmin de elde edilemeyeceği ve dolayısıyla dünyayı mamur edemeyeceğimizi; “*akıl, terk olunmuş menziller gibi, harap ve yok olmuş; cehalet, meskûn haneler gibi mamur ve bayındır kılınmıştır*”³³ sözleriyle dile getirmiştir.

Maarrî'ye göre akla uyan şaşırmaz. O halde akı kullanmak gerekir. Dolayısıyla Maarri, taklitle dayalı ve rivayet edilen haberlere kulak asmaz.³⁴ O, “*Ey genç, eğer akla önem verirsen mutlaka ona sor. Zira her akıl nebîdir. Akıl, ibadet için yöntem açıklar, öyleyse onun yoluna uy*”³⁵ derken akı, nebî ve karar vericisi konumunda gördüğünü ifade etmektedir. Ancak burada aklın nebi oluşu peygamber yerinde olması anlamında değildir. Aklın, bu kâinatı yaratanın varlığına delalet etmesini kavraması ve haber vermesi bakımından yeterli olması anlamındadır. Kulun yaratıcısını bilmemesi, akı gözlemleyip, haber verdiği müddetçe özür olamaz. Bu konu kelam ilminde tartışılmakta olup, çoğunluk bu konuda Allah'ı bilmek için aklın yeterli olduğunu kabul etmektedir.³⁶

Maarrî, içinde yaşadığı toplumun bilgisizliğinden ve bu tür insanların vurdumduymazlığından şikâyet ederken; akıllı insanların hem azlığından hem de toplum içerisinde garip karşılanmalarından rahatsızlığını “*Toprağımızda cahiller çoğalmıştır. İşini sağlam yapan akıllılar ise aramızda garip*”³⁷ “*Akıldan mahrum bırakılanlar gıpta edilecek şekilde mutluyken akıl ile rızıklandırılanlar kederler içindedir*”³⁸ “*Musibetler, toplumun akıllı kişilerine gelir. Olgunluğu (iyiliği) emrederler fakat onlara itaat edilmez*”³⁹ sözleriyle dile getirmektedir.

Maarrî'ye göre akla değer verilmemesinin nedeni, insanın kötülüğe meyilli olan tabiatıdır. Doğrusu insana doğru yolu gösteren akı ile arzularının peşinde koşturan tabiatı çatışma halindedir. Bu çatışmanın galibi de kişinin ahlaki yapısını açığa çıkarmaktadır ki, akıl galip geldiğinde onu sağduyulu bir insan-ı kâmil yaparken, tabiatı galip geldiğinde de arzularının pe-

³¹ Maarri, *el-Lüzûmiyyât*, 1/200.

³² Ebu'l-Alâ el-Ma'arri, *el-Lüzûmiyyât*, çev. Musa Cârullah Bigiyef, 364.

³³ Maarri, *el-Lüzûmiyyât*, 1/233.

³⁴ Ömer Ferrûh, *Ebü'l-Alâ el-Maarrî-eş-Şairu'l-Hakim* (Beyrut: Menşurat Dareş-Şark el-Cedid, 1960), 88.

³⁵ Maarri, *el-Lüzûmiyyât*, 2/435.

³⁶ Ahmet Teymur Paşa, *Ebü'l-Alâ el-Maarrî*, 159.

³⁷ Maarri, *el-Lüzûmiyyât*, 1/147.

³⁸ Maarri, *el-Lüzûmiyyât*, 2/302.

³⁹ Maarri, *el-Lüzûmiyyât*, 2/88.

şinde koşan bir zavallı olmaktadır. *Lüzûmiyyât*'ta bu durumu özetlediği birkaç beyit şöyledir:

“Akıl, doğru yolu gösterdiğinde, tabiatları insanları yoldan çıkarır.”⁴⁰

“Aklım beni birçok şeyden alıyordu, fakat tabiatım, içgüdüsiyle beni o şeylere sevk eder.”⁴¹

“Akıl, nefsin faydası için çalışır ancak tabiat afetleri celbeder.”⁴²

“Sağduyu nefse takvayı emretti. İşte bu akıllı olandan bir emirdir ama itaat edilmedi.”⁴³

“Bizim bir tabiatımız var. Akıl da ona emrediyor. Ancak aklın emrettiği güzel şeyleri tabiatlarımız istemiyor.”⁴⁴

“Aklımızın zayıflığıyla rahatsız olduğumuzdan nefislerimiz küçük şeylerin peşine düşmüş.”⁴⁵

Bu beyitlere bakıldığında Maarri'nin, insan tabiatının değiştirilmesinin zor olduğunun farkında olduğu görülür. Zaten onun istediği de bu tabiatın değiştirilmesi değil, aklın emrine verilmesidir. O, insan tabiatının değişmezliğini “Kargayı beyazlatmaya çalışana ancak zahmeti erişir”⁴⁶ sözleriyle ifade etmiştir.

Maarri'ye göre insanı kemale eristirecek en önemli vasıta bir taraftan akıl olarak görülürken diğer taraftan akıl her şeyi kendi başına çözemez. Aklın aydınlanarak hakikati bulabilmesi için Allah'tan bir nura ihtiyaç olduğunu, “Melik'in (Allah) nurunu söndürmeyiniz. Zira O, her bir akıllı nurla donatmıştır”⁴⁷ ve “Akıl, lambasını bıraktın, onunla doğru yolu bulmadın. Oysaki Allah sana akıl nurundan bir parça vermişti”⁴⁸ ifadeleriyle dile getirirken Gazzâlî'yi şüpheden kurtaran ve birçok bilginin anahtarı olarak gördüğü Allah'ın kalbine attığı nurunu da hatıra getirmektedir.⁴⁹ Allah'ın lütf ve feyzi olmadan akıl tek başına kemal derecelerini kazanamadığından hayatta her gerekli olan şeyi bilemez. Onun elinden tutarak hayatta zorunlu olan ne varsa hepsini öğretecek bir yol göstericiye ihtiyacı vardır. Akıl ne kadar büyürse büyüsün, ne kadar aydınlanırsa aydınlansın ne sahibini ne de başkasını hidayete ulaştırma noktasında yeterli olmaz.⁵⁰ Maarri, aklın din nazarında konumunu belirleyen ölçütünü, “Şeriatın, kurallarını an-

⁴⁰ Maarri, *el-Lüzûmiyyât*, 1/113.

⁴¹ Maarri, *el-Lüzûmiyyât*, 1/113.

⁴² Maarri, *el-Lüzûmiyyât*, 1/123.

⁴³ Maarri, *el-Lüzûmiyyât*, 2/98.

⁴⁴ Maarri, *el-Lüzûmiyyât*, 2/353.

⁴⁵ Maarri, *el-Lüzûmiyyât*, 1/267.

⁴⁶ Maarri, *el-Lüzûmiyyât*, 1/86.

⁴⁷ Maarri, *el-Lüzûmiyyât*, 1/200.

⁴⁸ Maarri, *el-Lüzûmiyyât*, 2/30.

⁴⁹ Gazzali, *el-Munkızu min ad-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör (Ankara: Maarif Basımevi, 1960), 17-21.

⁵⁰ İsmail Hakkı İzmirli, *İslam Felsefesi Tarihi*, Haz. ve Sad. Refik Ergin (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012), 41-42.

layamadığı için hatalı görüp düzeltmek için aklını kullanan kişi şüphesiz yalancı söylemiştir.”⁵¹ Beyitlerinde ortaya konmuştur. Dolayısıyla ona göre doğru haberler sadece akıldan gelmez, dinin verdiği haberler de doğrudur. Ancak eğer akıl sağlıklı değilse anlamaya çalıştığı haberler de sağlıklı olmayacaktır. Sağlıklı düşünemeyen aklın anlayamadığı bilgiler dolayısıyla da insanın, doğada adalet ve akılcılık aramasının neticesi olarak bazen inkâra kadar gittiği dahi görülür.

Maarrî’de akıl, entelektüel bir etkinliktir ve çoğunlukla aklın tanımını fonksiyonları üzerinden yapılır. Kısacası ona göre;

a- Akıl bir cevherdir ve insana verilen en değerli sermayedir:

“Gençliğinin ilkbaharında önemsiz olup tanınmazken, akli erdikten sonra efendi olur.”⁵²

“Eğer, bol mal elde edemezsen, Akıl bolluğunu iste, O, bol maldan daha iyidir.”⁵³

b- Akıl, yargıda bulunarak kıyasın öznesi olmakta, doğruyu ve yanlış, iyiyi ve kötüyü bilerek yanlış inançlardan korumakta ve hidayet yoluna yöneltilmektedir:

“Aklın yolunu tutunuz. Ancak onun yol göstermesiyle doğru yolu bulursunuz. Her şeyin hakîmi olan (Allah)’tan başkasından istemeyiniz.”⁵⁴

“Eğer hidayet istersen aklına sor, dilini de mecaz söz söylemekten koru.”⁵⁵

“Sen aklını kullanırsan evin, geceleyin, aklınla aydınlanmaya devam eder.”⁵⁶

“Eğer insan aklını kullansa, Huda’ya râm olur. Uykusunda bile şaşkınlığa düşmez.”⁵⁷

c- Akıl, danışılacak rehberdir:

“Akla danış, başkasıyla uğraşmayı bırak. Akıl, mecliste bulunan en hayırlı danışmandır.”⁵⁸

“İnsanlar çok kalabalık bir orduyla kurtarıcı bir imamın (Mehdi) çıkmasını umuyorlar ancak zanları yalandır. Sabah-aşam (her zaman) danışılacak akıldan başka imam yoktur.

İnsanlar, dilsiz bir şekilde duran topluluğa karşı bir imamın çıkıp konuşmasını umarlar. Bu yanlış bir düşüncedir. İnsanın sabah ve akşam (her za-

⁵¹ Maarri, el-Lüzûmiyyât, 2/359.

⁵² Maarri, el-Lüzûmiyyât, 1/230.

⁵³ Maarri, el-Lüzûmiyyât, 1/378.

⁵⁴ Maarri, el-Lüzûmiyyât, 1/200.

⁵⁵ Maarri, el-Lüzûmiyyât, 2/6.

⁵⁶ Maarri, el-Lüzûmiyyât, 2/35.

⁵⁷ Maarri, el-Lüzûmiyyât, 2/367.

⁵⁸ Maarri, el-Lüzûmiyyât, 1/275.

man) rehberi akıldan başkası değildir. Eğer ona uyarsan yolculukta ve ikamette sana rahmet getirir.”⁵⁹

d- Akıl, doğru kullanıldığında kişiyi iyilik ve güzelliklere ulaştırırken, yanlış kullanıldığında kötülük ve zarara sürükleyebilir. Bu nedenle aklın verilerine güvenilmelidir:

“Nasihati kabul etmemek ve dünyanın güzelliklerini ummak aklın azlığındandır.”⁶⁰

“Ey aklının varlığıyla gururlanan kişi seni takvayla davet eden olursa hemen kabul et. Sana verilen şeylerin en nefisi akıldır. Bir gün onu kaybedersen düşük kimselerden olursun.”⁶¹

Maarî’ye göre dereceli bir var oluşa sahip olan akıl nedeniyle eleştirilmesi gereken şey asla akıl olmayıp, akli kıt olanlardır:

“Akıl, eğer zayıf olursa, bu dünyayla birlikte, onu yoldan çıkaran kötü âşık gibi olur. Eğer güçlü olursa, güzelliklere erıştiren ve yoldan çıkmayan özgür bir kuvvet olur.”⁶²

e- Akıl, ahlakı güzelleştirir:

“Akıl, sahibinin ahlakının güzelleştirmeye çalıştı fakat insanlar bunu kabul etmedi.”⁶³

“Sana akıl yeter, Onun gösterdiği güzel şeyleri yap. O, kişinin sahip olacağı malın özüdür.”⁶⁴

“Akıselim salih olmayı ne kadar emrettiyse de hıyanet ve günahattan başkasını yapmadılar.”⁶⁵

Maarî her şeyden daha fazla akla güvenmekte ve her konuda ilk önce onun yön göstermesine başvurmaktadır. Aklın verileri onun için şaşmaz ölçütlerdir. Ona göre akıl, fikri donukluktan ve taklitten kurtaracak en değerli araçtır. Akıl sadece dünya işlerinde kişiyi iyiye ve doğruya yönlendiren değil, dinin anlaşılması ve sağlıklı bir şekilde yaşanması bakımından da danışılacak en önemli mercidir.

Maarî, doğruyu yanlıştan ayırmayan ve haberlerle nakledilen bilgileri, herhangi bir süzgeçten geçirmeden duydukları gibi kabul eden kişilere sert eleştiri yöneltir. Aklın esas alınması noktasında ısrarcı olan Maarî, dinin aslından olmayan, ancak adet olması nedeniyle de sürekli taklit edilen bazı uygulamaların dinin yaşanması önündeki en büyük engeller olduğunu vurgular.

⁵⁹ Maarî, *el-Lüzûmiyyât*, 1/55.

⁶⁰ Maarî, *el-Lüzûmiyyât*, 1/98.

⁶¹ Maarî, *el-Lüzûmiyyât*, 1/142.

⁶² Maarî, *el-Lüzûmiyyât*, 2/434.

⁶³ Maarî, *el-Lüzûmiyyât*, 1/86.

⁶⁴ Maarî, *el-Lüzûmiyyât*, 1/402.

⁶⁵ Maarî, *el-Lüzûmiyyât*, 2/130.

İman etmek bir tasdik ve teslimiyet iken aklın kullanılmaması durumunda kişi imanına da zarar verebilir. Farkında olmadan en büyük günah olan şirk koşma vb. yanlışlara kolaylıkla düşebilir. Dolayısıyla sağlam ve sarsılmaz bir iman için aklın devrede olması bir zorunluluktur. Bu bilince sahip olarak, toplumu doğru yola ulaştırmak noktasında kendini görevli sayan Maarî, “İnsan, Allah’a iman ettiğinde akıllı olsun, imanına küfrü karıştırmasın”⁶⁶ sözlerinde sağlam bir imana sahip olmak için aklın varlığına duyulan ihtiyacı vurgulamış ve toplumu uyarma görevi gereği bir şair olarak üzerine düşen sorumluluk görevini yerine getirmiştir. Çünkü o, toplumların ahlaki eğitiminin duyarlı şairlerde olduğu görüşündedir.

Din karşısında iki tür insanın bulunduğunu ifade eden Maarî’ye göre bir kısım insanlar; samimi, gösteriştten uzak ancak akıllarını kullanmayan kimselerdir. Diğer bir kısmı ise akıllı, gösteriş için dindarlık yapan, samimiyetten uzak düzenbaz kişilerdir. Bunlardan ilk kısımda olanlar kuru taklitçiler olup hayvanlar gibi görülürken, ikinci kısımda olanlar aklını kullanmakla temayüz ettiğinden dini de kendisi için kullanan tipler olmaktadır. Bu, Maarî’nin yaşadığı dönemdeki insanların genel olarak bir resmidir. Maarî’nin derdi ise hem aklını kullanan hem de dinin yoluna uyan samimi insanların çoğalmasıdır. Ona göre fetanet sahipleri, sanki bir toplumun peygamberleri gibi büyüklük taslarlar ancak onlar hilekârdırlar, öncekilere gelince onlar da ahmaktırlar. Kısacası dindar olarak geçinenlerde akıl olmadığını (akıllarını kullanmadıklarını), akıllı olanların da düzenbaz olduklarını vurgulamaktadır. O, dikkat çeken bu görüşleri *Lüzûmiyyât*’ta şöyle dile getirilmiştir:

“Riyası olmayan, ibadet ehli dindarları araştırdım. Delil getirerek muhakeme eden akılları ve yol gösterenleri olmayan hayvanlarla karşılaştım. Zekâ ve fetanet sahibi olanlar sanki bulundukları toplumun peygamberiymiş gibi gurur içindeler. Ancak bunlar hilekârlar, evvelkiler ise ahmaklardır. Eğer takvalı (muttaki) olmak; ahmak olmak ve bir şey anlamamaksa zelil (aşağılık-hakir) eşekler en takvalı olanlardır.”⁶⁷

Maarî’ye göre insanlar; “Kendilerinden önce geçen babaları gibi yaşadılar. Taklit üzere buldukları dinlerini, o şekilde miras bıraktılar.”⁶⁸ Maarî’nin bu sözleri, insanları düşünmeye ve sorgulamaya teşvik eden bir eleştiri olarak yorumlanabilir. Ancak Maarî, insanların çoğunun sorgulamadan ve eleştirel düşünmeden, atalarının izinden gitmeyi tercih ettiğini ve bu durumun din gibi önemli konularda da geçerli olduğunu ifade eden bir durum

⁶⁶ Maarî, *el-Lüzûmiyyât*, 1/348.

⁶⁷ Maarî, *el-Lüzûmiyyât*, 1/42.

⁶⁸ Maarî, *el-Lüzûmiyyât*, 1/235.

tespiti yapmaktadır. Maarri'nin bu yaklaşımı, tarih boyunca dini inanç ve değerleri kuşaktan kuşağa taklit yoluyla aktaran birçok toplumda gözlemlenen bir olguyu da yansıtır. Bu durum, **akılcı ve eleştirel** bakış açısına sahip olan Maarri'ye göre eleştirilmesi gereken bir konudur. Çünkü o, insanların inanç ve değerleri de dâhil her konuyu sorgulamalarını ve özgür düşünceli kişiler olmalarını ister.

Maarri, yaşadığı toplum ve özellikle de diğer din müntesipleri için, dinin sadece şekli bazı uygulamalar ve bilgisizce taklit edilen geleneksel bir duygu durumu olduğunu görünce bunların yanlışlığını şöyle ifade eder. *“Ey akıl sen doğru söyledin, aptallar ise uzak dursun. Sözlerini (Tevrat'ın) iftira ve tevillerle uyarladılar. Yahudi bilgini sohbetinde bulunanlara yenilik getiren ve haberlerinin faydası çok olsa da yalan uyduran değildir.”*⁶⁹ Maarri'nin burada asıl dikkat çekmek istediği husus dinin yanlışlığı değil, dinin uygulamasındaki bazı yanlışlıklardır. O, bu durumu: *“Akıl, hayret eder (şaşıır). Zira şeriatların (dinlerin) tamamı kıyas edenlerin kıyas etmediği (ölçmediği-karşılaştırmadığı) taklit edilen şeylerdir”*⁷⁰ şeklinde ifade eder. İnsanların düşüncelerini, soruşturmalarını kısacası akıllarını kullanmalarını ister.

Akıl hem doğru bir din anlayışının yerleşmesinde hem de yanlış inançlara karşı imanı savunmada önemli bir konumdadır. Örnek olarak tenasüh (reenkarnasyon) konusu verilebilir. Bazı dinler bunun gerçekleşeceğini söylerken konuyu akla arz eden Maarri: *“Bedendeki ruhun, başkasına nakledilerek güzel ahlak sahibi olacağını söylüyorlar. Sana verilen akıl, haber verilen sapıklıkları teyit etmedikçe sakın kabul etme.”*⁷¹ sözleriyle akla uygun olmadığını gerekçesiyle reddetmektedir. Maarri, akli kendisine rehber edindiğini şöyle söyler: *“Hayra çağıranlara gücüm yettiği kadar tabi olacağım. Yoksa onlardan ayrılıp gideceğim. Benim aklımdan başka uyacağım imam yoktur.”*⁷² Ancak o, insanları gözlemler ve onların durumunun böyle olmadığını ise şöyle özetler: *Her işin taklittir. Buna da razı olmuşsun. Hatta Rabbim Bir, Tek'tir sözünde bile. O'nun (Allah) eşsiz sanatları hakkında tefekkürle emrolunduk. Onun hakkında tefekkür eden topluluk da yoldan sapmıştır.*⁷³

Farklı inançlardan bazı uygulamaları aklına daha doğru geldiği düşüncesiyle kabul eder. *“Hintlilerin ölüleri yakmaları hoşuma gider, bu uzun sıkıntılardan insanı kurtarır. Onu yakarlarsa, gizledikleri yerden alıp götürecek sırtlandan korkmazlar. Ateş bizim ölümlerin kâfurundan, kötü kokuları gidermede daha temizdir.”*⁷⁴ Ancak bunun sebebini de anlamaya çalışır. *“Hint-*

⁶⁹ Maarri, *el-Lüzümiyyât*, 2/203.

⁷⁰ Maarri, *el-Lüzümiyyât*, 2/28.

⁷¹ Maarri, *el-Lüzümiyyât*, 2/177.

⁷² Maarri, *el-Lüzümiyyât*, 2/219.

⁷³ Maarri, *el-Lüzümiyyât*, 1/238.

⁷⁴ Maarri, *el-Lüzümiyyât*, 1/221.

*li, kendini ateşte yaktığında, toprakta ne eti ne kemiği kalır. Acaba o, nekir ve münkirden mi korkuyor yoksa kendisi için düzenlenmemiş kabrin sıkıştırmasından mı?*⁷⁵

Maarrî, dinin bize bilgiler verdiğini kabul eder ancak bu bilgilerin aklın onayından geçirilmesini ister. Çünkü onun yanında akıl, dinin de anlaşılmasını sağlayan güçlü bir bilgi aracıdır. Ancak Maarrî, Allah'ın bilgisini insanın bilgisiyle kıyaslamayı düşünecek kadar akılsız değildir. Buradaki hedefi zaman içerisinde farklı açıklamalarla dinden uzaklaşmış bazı uygulamaların, görüşlerin ve mezheplerin dinin yerini almasıdır. Maarrî'ye göre bu durumdaki din, Ay'ın insanı aydınlattığı mesabede ise aklın aydınlatması Güneş mesabesindedir. Maarrî'nin: *“Dindarlık sebebiyle bize gizli kalan sırlar, ancak akıllı olanların yanında açığa çıkmıştır. Bugün Güneş'in aydınlığında görmediğin işlerini Ay'lı gecede nasıl göreceksin”*⁷⁶ demesi de bu nedenledir.

Taklit söz konusu edildiğinde karşısına konulacak kavram akıldır. Çünkü taklidi ortadan kaldıran şey akıl ve aklın kullanılmasıdır. Dinin anlaşılması ve hayata geçirilmesinde bile ona göre sadece mezheplerin yoluna uymak akli devre dışı bırakmakla eşdeğerdir. *“Onu sebepsiz yere terk edip, Şâfiî ve Mâlikî'ye tabi olduğumda aklım kızgın bir şekilde nefret eder.”*⁷⁷ Maarrî düşüncesinde sık sık taklit edilen din ile aklın çatışmasından söz edildiği görülür. Her ne kadar Kur'an yaratıklar hakkında düşünmeyi emretse de; Maarrî'nin eğer akıl varsa dine yer olmadığı düşüncesinde olduğu belirtilir. Ancak durum tam olarak böyle olmayıp, kastedilen şeyin din adamları denilen sınıfın daha ziyade kendi istekleri doğrultusunda dini yorumlamalardaki akıl dışı çelişkiler ve tutarsızlıklardır. İşte bu tutarsızlıklardan birisini Maarrî şöyle anlatır: *“Şaşılacak şeydir, insanlar arasında Mesih'e, Allah'ın baba olarak nispet edilmesi. Hristiyanlar onu Yahudilere teslim ettiler ve onu astıklarını itiraf ettiler. Sağduyulu akıl sahipleri çocuklarının dövülmesinden bile kaygı duyarken, İsa hakkında söyledikleri doğru ise, babası neredeydi? Çocuğunu düşmanlarına nasıl bırakır? Yoksa onlar, onu yendiklerini mi zann ediyorlar. Din sahiplerine sorsan, düzenlediklerini kıyas ile değiştiriyorlar. Akla boyun eğmiyorlar, ancak süslü batıl şeylerle onu yalanlıyorlar.”*⁷⁸ Şimdi bu ifadelerine bakılarak Maarrî'nin din karşıtı olduğu söylenebilir mi? Akla sığmayan fakat din adına ortaya atılan bu tür yanlışlıklara sessiz mi kalmalıdır? Yanlışlıklar karşısında susmak hangi vicdana sığar? Dahası Maarrî gibi, insanları uyuracak bilge kişiler olmasaydı toplumların halleri nasıl olur-

⁷⁵ Maarrî, *el-Lüzûmiyyât*, 2/263.

⁷⁶ Maarrî, *el-Lüzûmiyyât*, 2/15.

⁷⁷ Maarrî, *el-Lüzûmiyyât*, 2/155.

⁷⁸ Maarrî, *el-Lüzûmiyyât*, 2/419.

du? Bu sorulara bakarak Maarî'nin hakkını teslim etmek gerekir. O, doğru bildiği hakikatleri birilerinin hoşuna gitmese dahi korkusuzca söyleme cesareti göstermiş ender kişilerden birisidir.

SONUÇ

Ebu'l-Alâ el-Maarî'nin yaşadığı dönem siyaseten zayıf, sosyal şartlar yönüyle kötü olsa da fikrî ve kültürel hayat bakımından zengin, bilim ve sanat açısından parlak bir dönem olan Abbasîler dönemidir. Bu dönemde şiiirler sadece duyuusal bir yapı ile sınırlı kalmamış aynı zamanda anlam boyutunu da kapsamış ve birçok felsefî ve entelektüel soruyu da gündeme getirmiştir. Bu dönemin en önde gelen şairlerinden biri olan Ebu'l-Alâ el-Maarî de şiiirleri aracılığıyla hayat ve ölümü sorgulayarak anlam arayışında bulunmuştur. Bu durum onu, bilgisinin genişliği ile felsefe ve inanç konularında söz söylemeye yöneltmiş, kimi zaman da bunlara karşı isyanını ortaya koymuştur.

Bu çalışmada Maarî düşüncesinde aklın statüsünü açıklığa kavuşturmak ve akıl gücünün onun hayatında nasıl yer edindiğini sorgulamak hedeflenmiştir. Zira onun akla verdiği rol, düşüncesinin açığa çıkması ve aklın sınırlarını çizmesi açısından son derece önemlidir. İçinde yaşadığımız çağda dahi akla yeterince yer verilmediğinden hareketle, böylesi problematik bir konunun gündeme taşınması da bu çalışmanın önemini arttırmaktadır.

Maarî, yazdıklarıyla hem din hem de felsefede üzerinde çalışmayı hak edecek bir şair filozoftur. Ve bir şair olarak duygularına ilaveten akla önem vermesi de onu ayrıcalıklı kılmıştır. Yaşadığı çağda akla gereken değerin verilmendiğini düşünen Maarî, hayatı boyunca taklitçiliğe karşı çıkmış ve özgün düşünceye önem vermiştir. Her ne kadar kimileri akla verdiği aşırı değer dolayısıyla onun yolunu şaşıran birisi olduğunu düşünse de o, akla gerçek anlamda güvenmiş, her şeyi akıl süzgecinden geçirmeyi ilke edinmiş, aklın yol göstericiliğini kabul etmiş ve batıl inanç ve hurafelerle mücadele etmenin yegâne aracı olarak akli görmüştür.

Akla önem verilmesi, aklın insan hayatına yön vermesi ve insanın yanlış yaptığında doğru yolu göstermesi nedeniyledir. Bu sebeple de Maarî, yaşadığı çağda insanların akla önem vermemesini eleştirmiştir. Kendisi aklın propagandasını yapıp hislerine uygun yaşamış biri de değildir. Bütün hayatı boyunca aklın verilerine uygun yaşamaya çalışmış örnek bir kişidir. Hislerin ve duyguların tercümanı olan şiiirin dilini kullanarak akla yöneltmesi ve bu noktada ısrarcı olması da bunun göstergesidir.

Özetle söylemek gerekirse Maarî, akıl ve duyguyu dengeleyerek şiiirlerinde rasyonel bir yaklaşım sergilemiştir. Yaşadığı toplumun taklide dayalı ve insan onuruna aykırı davranışlar sergilediğini düşündüğü için inzivaya

çekilmiş, ancak bu inziva entelektüel bir amaç taşımıştır. İnsanları eleştirerek akla dönüşü savunmuş ve şiiri sadece estetik bir araç olarak değil, aynı zamanda ahlaki bir rehber olarak görmüştür. Toplumu düzeltmek için şairlerin akıl ve ilhamı kullanması gerektiğine inanmış, iyiyi ve kötüyü ayırt etmek için aklın yeterli olduğunu savunmuştur. O, aklın rehberliğinde toplumu uyarı görevini asla terk etmemiş ve içinde yaşadığı toplumu özellikle ahlaki yöndeki eksiklikleri ve aşırılıkları yönüyle başarıyla eleştirmiştir. Aklın gösterdiği yolda yürüyerek hem kendine hem de topluma rehberlik edecek yaklaşımlarla öne çıkmıştır. İşte böylesi bir durum, kendine özgü bir yol çizen bu gözleri kapalı ama görüşleri açık şair ve filozofu tekrar gündeme getirmenin nedeni olmuştur. Her ne kadar Maarri'nin şiirleri ve düşünceleri üzerine pek çok çalışma yapılmış olsa da onun görüşlerinin yol göstericiliğine duyulan ihtiyaç nedeniyle hakkında daha fazla çalışmalar yapılması önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdurrahman, Aîşe. "Bintü's-Şatî". *Daru's-Selam fî Hayati Ebi'l-Alâ*. Bağdat: Vizaretü'l-İrşad, 1964.
- Abdurrahman, Âîşe. *Ebü'l-Alâ el-Maarri*. Kahire: el-Müessesese el-Mısıriyye el-Âmme, 1965.
- Arkan, Atilla. "Psikoloji: Nefis ve Akıl". *İslâm Felsefesi-Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 569-602. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 6. Basım, 2018.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/238-242. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma: Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Demirkent, Işın. "Maarretünnu'man". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/274-276. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Düzgün, Osman. "Arap Şiirinin Önde Gelen İki Şairi; el-Maarri ve el-Mutenebbi'nin Mukâyesesi". *Nüsha*. 12/35, (2012), 138-142.
- Fahreddin, Rızaeddin. *Ebü'l-Alâ el-Maarri*. sad. ve haz. İbrahim Kunt - Hasan Harmancı. Konya: Çizgi Kitabevi Yay. 2014.
- Farabi, "Aklın Anlamları (Risale fî me'âni'l-akl)". *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. 127-137. çev. M. Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.

- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. *Risale fi'l Akl*, nşr. Maurice Bouyges. Beyrut: el-Matbaatu'l-Katolikiyye, 1938.
- Ferrûh, Ömer. *Ebü'l-Alâ el-Maarri-eş-Şairu'l-Hakim*. Beyrut: Menşurat Dareş-Şark el-Cedid, 1960.
- Ferrûh, Ömer. *Hakimu'l-Maarre*. Beyrut: Matbaatü'l Keşşaf, 1994.
- Ferşûh, Muhammed Emin. *Mevsuatu Abakiretü İslam*. Beyrut: Daru'l-Fikrül-Arabî, 1996.
- Gazzalî, *el-Munkızu min ad-Dalâl*. çev. Hilmi Güngör. Ankara: Maarif Basımevi, 1960.
- Henari, Ali Kenciyan. *Masadiru Sakafeti Ebi'l Alâ el-Maarri*. Kahire: Daru's-Sakafiyeti li'n-Neşr, 2001.
- Hamevî, Yakût. *Mu'cemu'l-Udeba İrşadi'l Erib ila Marifeti'l Edib*. 1/295-296. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslamî, 1993.
- Hüseyin, Taha. *Tecdid Zikra Ebi'l Alâ*. Kahire: Daru'l-Maarif, 6. Basım, 1963.
- İbn Hallikân, Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr. *Vefeyâtu'l-Ayân ve Enbâu Abnai'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâr Sadır, 1990.
- İbnü'l-Adîm, Kemaleddin Ömer ibn Ahmed. "Kitabu'l-İnsaf ve't-Taharri fi Defi'z-Zulmi ve't-Tecerrî an Ebi'l-Alâ el-Maarri". *Tarifu'l- Kudama bi Ebi'l-Ala el-Maarri*. işraf: Taha Hüseyin. Kahire: Daru'l-Kütüb el-Mısıriyye, 1944.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *İslam Felsefesi Tarihi*. haz. ve sad. Refik Ergin. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012.
- Kalyoncu, Rıza Tefvik. "Fârâbî'nin Akıl Risalesinin Felsefi Analizi". *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*. 26 (2018), 61-78.
- Karakuş, Mehmet. "Mûsâ Cârullah Bigiyef'in Ebul Ala el-Maari'ye Olan İlginin Sebepleri". *Birinci Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi (USBK) Bildiri Kitabı*. 374-381. Mersin: y.y., 2019.
- Kaya, Mahmut. *Kindî Felsefi Risaleler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.
- Kıftî, Cemaleddin Ebu'l Hasan Ali b. Yûsuf. *İnbâhur-Ruvât ala Enbahî'n-Nuhât*. thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Fikr el-Arabî, Beyrut: Müessesetü Kütüb es Sekâfiyye, 1986.
- Kindî. "Risâle fi'l-Akl". *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*. nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebu Ride. 1/353-358. Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1369/1950.
- Ma'arri, Ebu'l-Alâ. *el-Lüzûmiyyât*. çev. Musa Cârullah Bigiyef. sad. ve haz. Nevzat H. Yanık - Ali Utku. İstanbul: Çizgi Kitabevi Yay. 2017.
- Maarri, Ebu'l-Alâ. *el-Lüzûmiyyât*. thk. Emin Abdulaziz Hancı. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.

- Nevzad, Abdullatif. “Ebü'l-Alâ el-Maarri”. *Sebilürreşad Dergisi* 8/3, (1330/1912), 185-1954.
- Nûreddin, Nûreddin Yûsuf. *eş-Şuarâu's-Selâse Ebu't-Tayyib el-Mütenebbi-Ebü'l Alâ el-Maarri-Eş-Şerifer-Radî*. Beyrut: Dâru'l İnsaf, ts.
- Paşa, Ahmet Teymur. *Ebü'l-Alâ el-Maarri*. Kahire: Matbaatü Lecneti't-Telif ve'n-Neşr, 1940.
- Safedî, Salâhuddin Halil. *el-Vâfi bi'l-Vefayât*, thk. Ahmed el-Arnaût-Türki Mustafa. Beyrut: Dâr İhyau't-Turasi'l-Arabî, 2000.
- Saalibi, Ebu Mansur. “Tetimmetü'l-Yetim”. *Kudama bi Ebi'l-Ala el-Maarri*. ıraf: Taha Hüseyin. Kahire: Daru'l-Kütüb el-Mısriyye, 1944.
- Sıbtu İbni'l Cevzi, Şemsüddin Ebu'l Muzaffer İbn Binti Ebi'l Ferec b. el-Cevzi. “Mirâtü'z-Zaman fî Tevârihi'l Âyân”. *Tarifu'l-Kudama bi Ebi'l-Ala el-Maarri*. İraf: Taha Hüseyin. Kahire: Daru'l-Kütüb el-Mısriyye, 1944.
- Tammâra, Muhammed Hilmi. “Ebu'l-Âlâ el-Ma'arri”. çev. Abdüllatif Nevzâd. sad. Musa Yıldız - Nurettin Ceviz. *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*. 22 (2006), 113-134.
- Zeydan, Corci. *Tarihu Âdabi'l-Lüğati'l-Arabiyye*. Kahire: Müessesetü Hindavi, 2013.

HIRİSTİYAN HACI AMPULLALARI VE MUSKA/AMULET OLARAK KULLANILMASI

CHRISTIAN PILGRIM AMPULLAE AND THEIR FUNCTIONS AS AMULETS

AZİZE UYGUN

DOÇ. DR., SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

DİNLER TARİHİ ANABİLİM DALI

ASSOC. PROF. DR., SULEYMAN DEMİREL UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY

DEPARTMENT OF HISTORY OF RELIGIONS

ISPARTA, TURKEY

azizeuygun@sdu.edu.tr

 <http://orcid.org/0000-0003-4287-7700>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1638363>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

12 Şubat / February 2025

Kabul Tarihi / Accepted

16 Haziran / July 2025

Yayın Tarihi / Published

Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Haziran / June

Atıf / Cite as: Uygun, Azize, "Hristiyan Hacı Ampullaları ve Muska/Amulet Olarak Kullanılması [Christian Pilgrim Ampullae and Their Functions as Amulets]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 12/1 (Haziran/June 2025): 49-79.

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.

Lisans / License: Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) /Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0).

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr



HIRİSTİYAN HACI AMPULLALARI VE MUSKA/AMULET OLARAK KULLANILMASI

Öz

Ampulla, hacılar tarafından kutsal mekanlardan (locus sanctus) alınan kutsal sıvı ve maddelerin (su, yağ, toprak vb.) taşınması ve saklanması için kullanılan taşıyabilir birkaç santimlik küçük şişelerdir. Hacı şişeleri olarak da isimlendirilen bu kaplar kutsanan yağları korumak için nispeten çok daha ucuz maddeler olan kil, metal, cam, kurşun, pişmiş toprak veya gümüşten yapılmıştır. Ampullalar şehitlerin mezarları da dahil olmak üzere farklı kutsal mekanlarda yaygın olarak kullanılmıştır. İlk ne zaman ortaya çıktıkları tespit edilemese de Hristiyanlıkta 4. yüzyıl gibi erken Hristiyanlık döneminden itibaren görülmeye başladığı anlaşılmaktadır. Ampullalar sadece fiziksel objeler olmaktan öte Hristiyan hacıların dini ve manevi yolculuklarının bir hatırası olması açısından değerli objeler olup hacıların kutsal mekanlarda edindikleri deneyimleri ve inançlarını günlük hayatlarına taşımalarına yardımcı olmuştur. Ampullalar zamanla Hristiyan ritüel ve inanç sistemlerinin bir parçası olarak hem dini hem de büyüsel bağlamlarda anlam kazanarak dindar hacılar tarafından boynun etrafına ve kalbin üzerine takılarak muska ve koruyucu, şifa verici tılsım olarak da kullanılmışlardır. Ampullaların tamamen muska amacıyla üretildiğini ve ziyarete gelen hacılara bu amaçla satıldığını ifade eden görüşler de bulunmaktadır. İçlerinde kutsal maddeler barındıran ampullaların dış yüzeylerinde ise İsa ve aziz figürleri, haç sembolü gibi daha başka ikonografik sembollere yer verilmiştir. Benzer şekilde, muskalar da koruyucu ve şifa verici amaçlarla kullanılan nesneler olup, ampullalardan farklı olarak genellikle parşömen, kağıt veya levhalar üzerine yazılmış dualar, kutsal metinler, Esmâü'l-Hüsna gibi kutsal isimler ya da belirli sembolik figürlerle hazırlanmıştır. Her iki nesne de insan bedeniyle doğrudan temas ettirilerek veya kıyafetlere iliştilerilerek taşınmış, böylece bireylerin sürekli olarak kutsal güçlerin koruması altında kalması amaçlanmıştır. Makalede ilk olarak Hristiyanlıkta ampullaların bir hac objesi olarak tarihsel bağlamı ve hacıların dini deneyimlerinde ampullanın rolü ele alınmıştır. Ardından malzeme, tasarım ve ikonografik özellikleri detaylandırılarak, bu nesnelerin üretim ve kullanımlarındaki çeşitlilik incelenmiştir. Sonrasında ampullaların kiliseler için ekonomik ve pratik değerleri üzerinde durulmuş ve üretilmelerinin bir amacının da ticari pazarı karşılamak olduğu ortaya konulmuştur. Öyle ki ampullalar gibi hacı hediyelik eşyaları hacıların dönüş yolculuklarında hatıra olarak satın aldıkları ve kiliselerin kasasına ciddi miktarlarda para aktardıkları ürünlerdir. Dolayısıyla, hac ibadeti kiliseler için mali açıdan kazançlı bir faaliyet olmuş ve kilisenin gelirini önemli ölçüde artırmıştır. Son olarak da ampullaların kötü ruhlardan korunmak, hastalıklardan şifa bulmak ve kutsal gücü üzerinde taşımak amacıyla bir tür muska olarak işlev görmeleri üzerine durulmuştur. Özellikle kutsal sıvılarla dolu olan ampullalar, bu sıvıların şifa verici ve koruyucu güçlere sahip olduğu inancıyla inanamlar tarafından üzerlerinde taşınmıştır. Bu bölümün daha iyi anlaşılabilmesi için havas ve büyü kitaplarına atıflar yapılarak konu analiz edilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmanın en önemli amacı ampullaları tanıyarak, ampullalar ile muskaların koruma ve şifa sağlama amacıyla kullanılan nesneler olarak benzer işlevlerinin olduğunu ortaya koymaktır. Her ikisi de insanların fiziksel ve manevi zararları önlemek ya da iyileştirmek amacıyla başvurduğu tılsımlı araçlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışma ampullaların dinsel hacı objeleri olarak kullanılmasının yanında Hristiyan hacıların ve inanamların muskalar gibi olağanüstü güçlerinin olduğuna inanma eğilimini de ortaya koymaktadır. Araştırma, bu tür objelere yüklenen büyüsel anlamlarla bireylerin bu inançlara karşı duyduğu zafiyeti ve ampullaların bu bağlamda yalnızca dini birer hatıra olmaktan öte, inanç temelli anlamlarla donatılmaya elverişli olduğunu göstermeyi

de hedeflemektedir. Ayrıca ampullaların dini, sosyal, ekonomik ve büyüsel işlevlerinin analizleri yapılarak dönemin dini, manevi ve toplumsal yapısını anlamaya katkı sağlanması amaçlanmaktadır. Ampullalarla ilgili araştırmalar genellikle arkeoloji ve sanat tarihçileri tarafından ampullaların fiziksel özellikleri üzerine yapılmış olup ampulların muska özellikleri üzerine Dinler Tarihi disiplini bağlamında herhangi bir çalışmayla karşılaşılmamıştır. Hazırlanan bu çalışmayla alandaki eksikliğin giderilmesi beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hristiyanlık, Hac, Ampulla, Muska.

CHRISTIAN PILGRIM AMPULLAE AND THEIR FUNCTIONS AS AMULETS

Abstract

The ampulla is a small, portable bottle, typically a few centimeters in diameter, that was used by pilgrims to carry and store holy substances such as water, oil, and soil taken from sacred sites (locus sanctus). Also called pilgrim bottles, these containers were made of relatively cheaper materials such as clay, metal, glass, lead, terracotta or silver to preserve the blessed oils. The ampullae was widely used in various holy places, including the tombs of martyrs. Although it is not known when they first appeared, it is understood that they started to be seen in Christianity as early as the 4th century. More than just physical objects, ampullae were valuable objects in terms of being a memory of the religious and spiritual journeys of Christian pilgrims, and helped pilgrims to carry the experiences and beliefs they gained in holy places into their daily lives. Over time, ampullae acquired significance in both religious and magical contexts, becoming a part of Christian ritual and belief systems. They were often worn around the neck or over the heart by pilgrims, serving as amulets or talismanic objects believed to provide protection and healing. Some sources also suggest that certain ampullae were produced specifically as amulets and sold to visiting pilgrims for this purpose. On the outer surfaces of ampullae, which contain sacred substances, there are other iconographic symbols such as Jesus and saint figures and the cross symbol. Similarly, amulets are objects used for protective and healing purposes and, unlike ampullae, they are generally prepared with prayers, sacred texts, sacred names such as the Esmā'ul-Husnā written on parchment, paper or tablets or with certain symbolic figures. Both objects were carried by direct contact with the human body or by attaching them to clothing, thus aiming to keep individuals constantly under the protection of sacred powers. This article first examines the historical background of ampullae as pilgrimage objects in Christianity and explores their role in the religious experiences of pilgrims. It then analyzes their material composition, design, and iconographic features, highlighting the diversity in their production and usage. Then, the economic and practical values of ampullae for churches are emphasized and it is revealed that one of the purposes of their production is to meet the commercial market. In fact, pilgrim souvenirs such as ampullae were products that pilgrims bought as souvenirs on their return journeys and transferred significant amounts of money to the church coffers. Therefore, the pilgrimage was a financially profitable activity for churches and significantly increased the income of the church. Finally, it was emphasized that ampullae functioned as a kind of amulet to protect against evil spirits, to heal from illnesses and to carry sacred power. In particular, ampullae filled with sacred fluids were carried by believers with the belief that these fluids had healing and protective powers. In order to better understand this section, references were made to havas and magic books and an attempt was made to analyze the subject. The most important aim of this study is to identify ampullae and to reveal that ampullae and amulets have similar functions as objects

used for protection and healing. Both appear as talismanic tools that people resort to in order to prevent or heal physical and spiritual harm. This study reveals the tendency of Christian pilgrims and believers to believe that ampullae had extraordinary powers as amulets, in addition to their use as religious pilgrimage objects. The study also aims to show the vulnerability of individuals to these beliefs with the magical meanings attributed to such objects, and that ampullae are more than just religious souvenirs in this context, and are suitable for being equipped with belief-based meanings. In addition, the study contributes to understanding the religious, spiritual, and socio-economic structure of the period by analyzing the multifaceted roles of ampullae. While prior research on ampullae has mainly focused on their physical characteristics, often by archaeologists and art historians, no comprehensive study has examined their amuletic qualities within the discipline of History of Religions. It is expected that this research will address this gap in the literature.

Keywords: History of Religions, Christianity, Pilgrimage, Ampulla, Amulet.

GİRİŞ

Ampullalar, Hristiyan hacılar tarafından kutsal mekanlardan getirilen genellikle kutsal yağ, su veya toprak gibi nesneleri muhafaza etmek için metal veya pişmiş topraktan yapılmış,¹ kutsal yerlerin yakınında veya yanında bulundurulmuş portatif kap olarak kullanılmak üzere üretilmiş çoğu birkaç santimlik şişelerdir. Ampullanın çok farklı renk ve şekilleri bulunmaktadır.²

“Ampulla” terimi, Latince’de “şişe” veya “şişe biçiminde, şişeye benzeyen” anlamına gelmekte olup genellikle kutsal yağları ve suları taşımak için³⁴ kullanılan kaplar olarak bilinirler. Amphora⁵ denilen iki kulplu küpten daha küçük küresel şişelerdir.⁶ Bu terim katakomplarda bulunan kil, metal veya cam kaplar için de kullanılmıştır. Muhtemelen ölümlerin bedenlerini yağlamak için kullanılan yağ veya parfümün kalan kısmını saklamak amacıyla kullanılmışlardır. Ampullaların üzerine genellikle mezarından alındığı şehidin veya azizin bazı görüntü veya sembolleri basılmış ve hatıra olarak

¹ Ayşe Aydın, *Lahit Formundaki Rölikler* (Antalya: İnan Kırac Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü, 2011), 29, 31; Jan Winfried Geisbusch, *Awkward Objects: Relics, the Making of Religious Meaning, and the Limits of Control in the Information Age* (London: University College London, PhD., 2008), 50.

² John W. Hayes, *The Athenian Agora, Roman Pottery: Fine-Ware Imports* (New Jersey: The American School of Classical Studies at Athens Princeton, 2008), 115-117.

³ M. A. Beckmann, “New Catholic Encyclopedia”, *Ampullae*, ed. Berard L. Marthaler (Washington, D.C.: For The Catholic University of America Press, 2003), 1/366; Lale Doğer - Ceylan Borstlap, *Bizans Özel Sayısı*, “Rölikler Kültünde Şifanın Tatlı Kokusu Üzerine: Parfümlü Yağ Kandilleri, Kutsal myron ve Myroblüt Azizler”, *Art-Sanat* 20 (2023), 104, 106; Max Ritter, *Zwischen Glaube und Geld: zur Ökonomie des byzantinischen Pilgerwesens (4.-12. Jh.)* (Mainz: Verlag des Römisch-Germanistischen Zentralmuseums, 2019), 111-112.

⁴ Ritter, *Zwischen Glaube und Geld*, 111-112.

⁵ Amphoralarla ilgili detaylı bilgi için bkz. Yusuf Sezgin vd., *İzmir Arkeoloji Müzesi Ticari Amphoraları* (İstanbul: Ege Yayınları, 2022).

⁶ Beckmann, “New Catholic Encyclopedia”, 1/366; Doğer - Borstlap, *Bizans Özel Sayısı*, 104, 106.

üzerleri belirli kutsal yerlerin tasvir edildiği resimlerle süslenmiştir. Bazı şişelerin üzerinde ise ampullanın içinde ne olduğunu veya ampullaları edinen hacıların ziyaret ettiği yerleri ifade eden yazıtlara yer verilmiştir.⁷ Ampullalar özellikle Anadolu, Mısır ve Kutsal Topraklardaki hac alanlarıyla ilişkilendirilmiştir. Anadolu, Kudüs, Canterbury (İngiltere) veya Santiago de Compostela'daki (İspanya) kutsal mekanlardan alınarak evlere taşınmışlardır.⁸ Ampullalar dini ritüellerde veya kutsal mekanlarda kullanılan önemli nesneler olarak görülmüş ve bazen de kutsal emanetlerin (relik)⁹ saklanması veya taşınması için özel olarak tasarlanmışlardır.

Araştırmalar, ampullaların yoğun olarak Anadolu'da bulunmasından yola çıkarak, burada üretiminin gerçekleştirilmiş olabileceği görüşündedir. Antiokheia buluntuları ise Kuzey Suriye'de de üretimin olabileceğine işaret eder. Özellikle Geç Antik Dönem hac merkezleri olan Kal'at Seman (Aziz Simeon Manastırı) ve Resafa (Sergiapolis), ampulla üretimi için olası merkezlerdir.¹⁰ Anadolu'da ampullaların yapım yerleri kesin olarak belirlenememekle birlikte büyük bir bölümünün Efes'te yapılan ampulla çalışmalarıyla kentte üretimin gerçekleştirildiği kabul edilmiştir. Anadolu ampullalarının burada üretildiği ve dış piyasaya satıldığı da görüşler arasında yer almıştır.¹¹ Ayrıca, Anadolu'daki ilk yedi kutsal kilisenin bulunduğu kentlerde de üretimlerin yapılmış olabileceği düşünülmektedir.¹²

Ampullaların ilk olarak 4. yüzyılda ortaya çıktığını, 5 ve 6. yüzyıllarda ise yaygınlaştığını ifade edenler¹³ yanında ortaya çıkışını 5-7. yüzyıllar arasına tarihlendirenler de bulunmaktadır.¹⁴ Elde bulunan en erken tarihli ilk

⁷ Beckmann, "New Catholic Encyclopedia", 1/366.

⁸ E. D. McShane, "Marmoutier, Abbey of", *An Encyclopedia of Religion*, ed. Vergilius Ferm (New York: New York the Philosophical Library, ts.), 18; Katja Boertjes, "The Reconquered Jerusalem Represented Tradition and Renewal on Pilgrimage Ampullae from the Crusader Period", *The Imagined and Real Jerusalem in Art and Architecture*, ed. Jeroen Goudeau vd. (Leiden: Brill, 2015), 171; Tümay Hazinedar Coşkun, "Bizans'ta Eulogia Olgusuna Manisa Müzesi Pişmiş Toprak Ampullalarıyla Bir Bakış", *Sanat Tarihi Yıllığı / Journal of Art History* 0/0 (30 Mayıs 2025), 7.

⁹ "Geride bırakılan nesneler", "kalıntılar" veya "geride kalanlar" anlamına gelen bu kelime bir azizin, bir kutsal kişinin kalıntısına yani cesedine ve bunlara temas etmiş objelere işaret eder. Azize Uygun, *Hiristiyanlıkta Kutsal Nesneler (Relikler)* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2020); F. Chiovaro, "Relics", *New Catholic Encyclopedia* (Washington D.C.: McGraw-Hill, 1967), 12/234; Wilfrid Bonser, "The Cult of Relics in the Middle Ages", *Folklore* 73/4 (Winter 1962), 234.

¹⁰ William Anderson, "An Archaeology of Late Antique Pilgrim Flasks", *Anatolian Studies* 54 (2004), 80; Murat Tosun, "Mardin Müzesi'nden İki Pişmiş Toprak Ampulla", *Humanitas* 10/19 (2022), 300.

¹¹ Tosun, "Mardin Müzesi'nden İki Pişmiş Toprak Ampulla", 300; Ayşe Aydın, "İzmir Arkeoloji Müzesi ile Tarih ve Sanat Müzesi'nde Bulunan Ampullalar", *OLBA* 23 (2015), 489; Hüseyin Metin, "An Ampulla of Saint Menas from Dara (Anastasiopolis)", *Art-Sanat* 0/23 (31 Ocak 2025), 65.

¹² Murat Tosun çalışmasında, kazılar sonucu ampulla buluntularına rastlanan merkezlerin isimlerini geniş bir liste halinde yer vermiştir. Detaylı bilgi için bk. Tosun, "Mardin Müzesi'nden İki Pişmiş Toprak Ampulla", 300-301.

¹³ Celal Şimşek - Bahadır Duman, "Laodikeia'da Bulunan Ampullalar", *OLBA* 15 (2007), 83; Ayşe Aydın, "Marmaris Müzesi'ndeki Ampullalar", *OLBA*, ed. Serra Durugönlü vd. (Mersin: Kaam Yayınları, 2013), XXI/445.

¹⁴ Aydın, "İzmir Arkeoloji Müzesi", 490; Gülgün Köroğlu, "Yumuktepe Höyüğü Kazılarında Gün Işığ-

iki ampulla ise 6. yüzyıldan kalmadır. Birinin üzerinde Meryem ve İsa'nın figürleri, diğerinde ise Mısırlı bir Roma askeri olduğu söylenen Aziz Menas'ın (284-305/311) figürü yer almaktadır.¹⁵

Hacı ampullaları genellikle kutsal su kaynaklarındaki suları ya da azizler gibi kutsal şahsiyetlerin mezarlarındaki kandillerin yağını ve yağa dokunarak kutsallaştığına inanılan maddeyi koymak amacıyla yapılmışlardır. Bu özelliğinden dolayı hacıların kutsal mekanlardan memleketlerine taşıdıkları ampullaların kutsayıcı, kötülüklerden koruyucu, şifa verici özelliğinin olduğuna inanılmış ve muska/amulet olarak kullanılmışlardır.¹⁶ Ampullaları, Geç Antik Dönemde Asya'da yapılan diğer çanak çömlek türlerinden ayıran özelliği ampullalara kutsallık atfedilmesidir. Kutsallaştırılan ampullaların üzerindeki işaretlerin, resim ve yazıların profilaktik (koruyucu) bazı yararlı özelliklere sahip olduğu düşünülmüştür.¹⁷ Erken Hristiyan dünyasında hac ibadetinin bir sonucu olarak ortaya çıkan ampullalardan günümüze kadar gelebilen örnekleri Louvre (Paris)¹⁸, MET (New York)¹⁹, British Museum (Londra)²⁰ başta olmak üzere çeşitli müzelerde sergilenmektedir.

Konuyla ilgili literatür taraması sonucunda Dinler Tarihi alanında ve Hristiyanlıkla ilgili araştırmalar arasında ampullalar ve ampullaların muska/amulet olarak kullanılmalarına yönelik herhangi bir çalışma tespit edilememiştir. Bununla birlikte Arkeoloji ve Sanat Tarihi alanlarında Ayşe Aydın'ın "İzmir Arkeoloji Müzesi ile Tarih ve Sanat Müzesi'nde Bulunan Ampullalar", "Marmaris Müzesi'ndeki Ampullalar" ve "Aziz Konon Tasvirli Bir Menas Ampullası" isimli çalışmaları, Gülgün Köroğlu'nun "Yumuktepe Höyüğü Kazılarında Gün Işığına Çıkarılan Aziz Menas Tasvirli Hacı Şişesi", Murat Tosun'un Mardin Müzesi'nden İki Pişmiş Toprak Ampulla" şeklindeki makale çalışmaları bulunmakta olup bu çalışmalar daha çok müzelerdeki ampulla örneklerinden hareketle ampullaların sanatsal ve fiziksel özelliklerine odaklanmıştır.²¹

Bu çalışmayla ampullaların dini, sosyal, ekonomik ve büyüsel işlevlerinin analizleri yapılarak dönemin dini, manevi ve toplumsal yapısını anlamaya katkı sağlanması amaçlanmaktadır. Özellikle ampullaların bir tür muska

na Çıkarılan Aziz Menas Tasvirli Hacı Şişesi", *Seleucia* 1 (2011), 84.

¹⁵ L. Y. Rahmani, "Two Early Christian Ampullae", *Israel Exploration Journal* 16/1 (1966), 74; Ayşe Aydın, "Aziz Konon Tasvirli Bir Menas Ampullası", *Adalya* 18 (Haziran 2015), 285-302.

¹⁶ Aydın, "İzmir Arkeoloji Müzesi", 489.

¹⁷ Anderson, "An Archaeology of Late", 90; Rahmani, "Two Early Christian Ampullae", 72; Doğer - Borstlap, *Bizans Özel Sayısı*, 105.

¹⁸ "Collections", *Louvre* (Erişim 27 Kasım 2024).

¹⁹ "Ampulla", *The Met* (Erişim 27 Kasım 2024).

²⁰ "Collection", *The British Museum* (Erişim 27 Kasım 2024).

²¹ Aydın, "İzmir Arkeoloji Müzesi", 489; Köroğlu, "Yumuktepe Höyüğü Kazılarında Gün Işığına Çıkarılan Aziz Menas Tasvirli Hacı Şişesi"; Aydın, "Marmaris Müzesi'ndeki Ampullalar"; Aydın, "Menas Ampullası"; Tosun, "Mardin Müzesi'nden İki Pişmiş Toprak Ampulla"; Şimşek - Duman, "Laodikeiada Bulunan Ampullalar".

olarak kullanımı, inanç ile pratiğin nasıl iç içe geçtiğini göstermesi açısından Dinler Tarihi'ne özgün bir katkı sunacaktır. Erken Hristiyanlık döneminde ortaya çıkan ampullaların çeşitliliği ve bolluğu, bir açıdan Hristiyanlık tarihine ve dini pratiklere ışık tutmak için değerli bir kaynaktır.

1. Hristiyanlıkta Hacı Objeleri ve Bir Hacı Objesi Olarak Ampulla

Haccın kökenlerinin Hristiyanlık ve İslam'dan çok öncesine dayandığı ve kökeninin çok eskilere uzandığı kaynaklarda gösterilmiştir. MÖ 3. bin-yılda Sumer Kralı Gudea'nın, tanrıça Nanshe'nin kutsal alanına yaptığı yolculuk, bilinen en erken örneklerdendir. Mısır'da Yeni Krallık döneminde Abydos'taki Osiris festivali ve Deir-el-Bahari'deki şifa merkezlerine hac ziyaretleri yapıldığı düşünülmektedir. Anadolu'da ise MÖ 2. binyılda, Hititler döneminde hac yaygın olup, kraliyet ailesi büyük festivaller kapsamında kutsal yerlere ritüel amaçlı yolculuklar gerçekleştirmiştir.²²

Erken Hristiyanlık ve Bizans döneminde Anadolu, Hristiyan dünyasının en yoğun hac merkezlerinin bulunduğu kutsal bir coğrafya haline gelmiştir. Bu süreçte öne çıkan başlıca hac yerleri arasında Efes (Selçuk, Ayasuluk, Aziz Yuhanna bazilikası, Panaya Kapulu 'Meryem Ana Evi' ve Yedi Uyurlar Mağarası),²³ Chonai (Honaz, Denizli, Başmelek Mikael'e adanmış bazilika), Euchaita (Çorum, Aziz Theodoros'un mezarı), Nicaea (İznik),²⁴ Myra (Demre, Aziz Nikolaus kilisesi),²⁵ Olimpos Dağı (Mysia, Manisa, Balıkesir, Çanak-kale civarları), Euchania (muhtemelen Amasya çevresi) ve Caesarea (Kayseri, Aziz Basil şapeli)²⁶ şeklindeki sekiz yer Ortaçağ Anadolu'da en önemli kutsal hac merkezleri gibi görünmektedir. Pisidia Antokheia, (Isparta, Yalvaç) Paulus Bazilikası²⁷ da hac merkezlerindendir. Bu yerler, yüksek rütbeli kişilerin bile uzak mesafelerden gelmesine neden olan tanınmış bir ruhani sermayeye sahiptir. Bunların yanında, genellikle yerel önemi olan küçük hac yerleri de bulunmaktadır.²⁸ Laodikeia, Pergamon,²⁹ ve havari Pavlus'un doğum yeri olan Tarsus sembolik önemiyle ziyaret edilmiştir.³⁰ Hierapolis'te (Denizli) yer alan Aziz Philippus'un mezarı da erken dönemden itibaren bir hac yeri

²² Jaś Elsner - Ian Rutherford (ed.), *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity: Seeing the Gods* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2005), 10,23.

²³ Despoina Ariantzi vd., *Für Seelenheil und Lebensglück 1* (Mainz: Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, 2018), 163-165; Clive Foss, "Pilgrimage in Medieval Asia Minor", *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002), 146-148.

²⁴ Clive Foss, "Pilgrimage in Medieval Asia Minor", 132-139.

²⁵ Ariantzi vd., *Für Seelenheil und Lebensglück 1*, 166; Clive Foss, "Pilgrimage in Medieval Asia Minor", 132-147.

²⁶ Clive Foss, "Pilgrimage in Medieval Asia Minor", 132-142.

²⁷ Serap Ünal - Kübra Karataş, "Pisidia Antiokeia'da Geç Antik Dönem Dükkanları'nda Ele Geçen Pişmiş Toprak Kaplar Üzerine Değerlendirme", *Pamukkale University Journal of Social Sciences Institute*, (16 Aralık 2024), 264.

²⁸ Clive Foss, "Pilgrimage in Medieval Asia Minor", 132,142.

²⁹ Clive Foss, "Pilgrimage in Medieval Asia Minor", 134,138.

³⁰ Clive Foss, "Pilgrimage in Medieval Asia Minor", 134,139.

olarak anılmıştır.³¹ Efes yakınlarında bulunan Gallesion Dağı, 11. yüzyılda Styliat Lazaros'un etkisiyle yoğun şekilde ziyaret edilmiş ve "yaşayan aziz" kültü etrafında şekillenmiştir.³² Silifke, İsauryadaki Azize Thekla ve Alahan Türbeleri gibi yerler de hac mekanları arasında yer almaktadır. Silifke yakınlarındaki Kal'at Seman ise erken dönem kadın azizlerinden Azize Thekla'nın türbesiyle özellikle kadın hacılar tarafından ziyaret edilmiştir.³³

Hristiyanlıkta hac, inanç ve bağlılığın derin bir ifadesi olarak büyük bir öneme sahiptir. Hac yolculukları erken kilise döneminde dindar bir Hristiyan'ın hayatının bir parçası olmuştur. Hacıların kutsal yolculukları, sadece ruhsal bir deneyim değil, aynı zamanda çeşitli dini objelerle de anlam kazanmıştır. Bu objeler, hacıların manevi bağlantılarını güçlendirmelerine yardımcı olmuş ve hac deneyimlerinin somut bir ifadesi olarak hizmet etmiştir. Orta Çağ, kutsal mekanlardan getirilen objelere sembolik anlamlar yüklemenin en yaygın olduğu dönemdir.³⁴ Dinsel hediyeelik eşyalar arasında hacı ampullaları, kutsal yağlar, kutsal emanetler kabul edilen azizlere ait kemikler veya kutsal mekanlardan alınan topraklar vb bulunmaktadır. Özellikle papalık otoritesinin yükselişiyle, bu hediyeelikler dini otoritelerin ekonomik kaynaklarının bir parçası haline gelmiştir.³⁵

Orta Çağ'da çok sayıda insanının hac yerlerini ziyaret etmek için sürekli hareket halinde oldukları görülür. Yolculuklar genellikle uzun ve zorlu bir süreci gerektirmekle birlikte, makul miktarda servetin yanında zihinsel ve fiziksel dayanıklılık da isteyen bir eylem olarak karşımıza çıkmaktadır. Orta Çağ'da Hristiyan bir hacıyı tanımanın yolu hacının üzerindeki kendine özgü cüppesi, şapkası, sopası ve yolculuğun sembolü olarak taktığı hacı rozetidir.³⁶ Hac yolculuğu genellikle zorlu ve pahalı olduğundan, gezginler kutsal topraklardan aldıkları kutsamanın anılarını eve götürmek istemişlerdir. Hristiyanlarda kutsal emanetlere saygı duyma arzusuyla birlikte onlara sahip olma, kutsal mekanın veya bedeninin bir parçasını eve götürme dürtüsü de oluşmuştur.³⁷ Kutsal kalıntılarla temas ettirildikten sonra toplanan yağlar ve sular bezlerle temas ettirilmiş (brandea) veya ampullalarda şişelenip hediyeelik eşya olarak dağıtılmıştır.³⁸ Buralardan alınan hediyeler ziyaret edilen kutsal mekan-

³¹ Ariantzi vd., *Für Seelenheil und Lebensglück* 1, 163.

³² Ariantzi vd., *Für Seelenheil und Lebensglück* 1, 165.

³³ Clive Foss, "Pilgrimage in Medieval Asia Minor", 129,134,139.

³⁴ Aydın, "Marmaris Müzesi'ndeki Ampullalar", XXI/439.

³⁵ Patrick Geary, *Living with the Dead in the Middle Ages* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1994), 200,201.

³⁶ Cornelia Oefelein, "The Signs-and Bells-of Mass Pilgrimage", *Presenting the Past Central Issues in Medieval and Early Modern Studies Across the Disciplines*, ed. Nancy van Deusen - Leonard Michael Koff (Leiden-Boston: Brill, 2012), 3/239.

³⁷ Robert A. Scott, *Miracle Cures, Saints, Pilgrimage, and the Healing Powers of Belief*, (Berkeley Los Angeles London: University of California Press, 2010), 40.

³⁸ Kurt Weitzmann, *The Late Roman World*, "The Late Roman World", *The Metropolitan Museum of*

larla bağ kurma, dönüş yolunda koruma sağlama ve manevi değerleri taşıyabilir hale getirme amacına hizmet etmiştir. Ampullanın dışında hac objeleri arasında işlevleri ve sembolik anlamları bakımından öne çıkan başka objeler de bulunmaktadır. Bunlar, hacılar tarafından kutsal bir mekanı ziyaret ettiklerini göstermek amacıyla kullanılan genellikle metalden yapılan hacı rozetleri (Pilgrim Badges),³⁹ kutsal suyu saklamak ve taşımak için kullanılan küçük kutsal su şişeleri (Holy Water Flasks),⁴⁰ aziz kalıntılarını veya kutsal nesneleri saklamak amacıyla kullanılan kolye şeklindeki küçük kaplar olan relik kolyeler (Reliquary Pendants),⁴¹ Kudüs gibi kutsal yerlerden alınan toprakları taşıyan küçük bez torbalar (Holy Soil Pouches), hacıların parmaklarına taktığı kutsal mekanlardan satın aldıkları genellikle üzerinde dini semboller bulunan hacı yüzükleri (Pilgrim Rings) gibi objelerdir.⁴²

Hacı rozetleri ve ampullalar genellikle ucuz, seri üretim nesneleri olup azizlerin türbeleri gibi kutsal mekanlarda kutsanarak yarı kutsal veya kutsanmış nesneler statüsünü elde etmişlerdir. Bu şekilde rozet ve ampullalara, azizin ve kutsal mekanın thaumaturjik (büyüsel) gücünün hapsedilerek hacının, şifalı gücü türbeden uzağa taşınmasına imkan verdiğine inanılmıştır.⁴³ Ampullaların kutsallığının bir sonucu olarak Hıristiyan dindarlar tarafından ampullalara özellikle hastalıkları tedavi ettiği üzerine mucizeler de atfedilmiştir.⁴⁴ Ampullalar zamanla kutsal topraklardan edinilen kutsal emanetlerin yanında “passion” (İsa’nın Çilesi)’in kutsal emanetlerini de taşıyan kaplar haline gelmişlerdir.⁴⁵

Geniş bir coğrafyaya yayılan ve genellikle kutsal sıvı ve kokulu relik kandillerinin yağı ile dolu olan ampullaların içerisinde az da olsa farklı maddeler de karşımıza çıkmaktadır. Özellikle yeraltı mezarlarında bulunan ampullaların birçoğunun içinde kan olduğu düşünülen koyu kırmızı bir çökelti ve bazı kemik parçaları tespit edilmiştir.⁴⁶ Bunlardan biri olan Sant Pere de Cas-

Art Bulletin, New Series 35/2 (Autumn 1977), 85.

³⁹ Timothy B. Riordan, “To Excite the Devotion of the Catholics”: The Use and Meaning of Catholic Religious Medals in the Colonial Period”, *Historical Archaeology* 49/4 (2015), 72.

⁴⁰ Anderson, “An Archaeology of Late”, 90.

⁴¹ Diana Webb, *Pilgrims and Pilgrimage in the Medieval West* (London and New York: I.B.Tauris, 2001), 14.

⁴² Oeefelein, “The Signs-and Bells”; Alice-Mary Talbot, “Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of Miracle Accounts”, *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002), 153-173; “The Routledge Encyclopedia of Ancient Mediterranean Religions”, *Pilgrimage*, ed. Eric Orlin (New York and London: Routledge, 2016); Karl Sandin, “Liturgy, Pilgrimage, and Devotion in Byzantine Objects”, *Bulletin of the Detroit Institute of Arts* 67/4 (1993), 46-56; Linda Kay Davidson - David Gitlitz, “Pilgrimage From the Ganges to Graceland An Encyclopedia”, *Canterbury (Kent, England)* (Santa Barbara, California: ABC Clio, 2002); Anderson, “An Archaeology of Late”; Webb, *Pilgrims and Pilgrimage*, 14.

⁴³ Roberta Gilchrist, “The Materiality of Magic: The Ritual Lives of People and Things”, *Sacred Heritage: Monastic Archaeology, Identities, Beliefs* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 131.

⁴⁴ Boertjes, “The Reconquered Jerusalem”, 183; Gary Vikan, *Byzantine Pilgrimage Art* (Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2010), 22.

⁴⁵ Halil İnalcık, “Selim I”, *The Encyclopaedia of Islam*, ed. C.E. Bosworth vd. (Leiden: Brill, 1997), 9/18.

⁴⁶ Katherine Storm Hindley, *Textual Magic: Charms and Written Amulets in Medieval England* (Chicago and London: University of Chicago Press, 2023), 54; Gilchrist, “The Materiality of Magic”, 131;

serres Manastırı (İspanya) ampullasının içine kutsal kemiğin yerleştirilmesi için alt kısmından delinmiş ve kilisenin sunağına yerleştirilmiştir.⁴⁷ 8. yüzyıldan kalma bir el yazısında, küçük bir ampullanın İsa'nın kanını içerdiği belirtilmiştir.⁴⁸ Yine Aziz Thomas Becket'in Canterbury'deki türbesinde geç Orta Çağ döneminde popüler olan Aziz Becket ampullalarının azizin 'kutsal kanı' ve suyun bir karışımını içerdiği iddia edilmiştir. York Minster'daki Saint William (Ö. 1154) kült alanında ise azizin bedeninden çıktığına inanılan kutsal suyun İngiliz hacılara dağıtıldığına dair kayıtlar mevcuttur.⁴⁹

Cleveland Sanat Müzesi'ndeki altıncı veya yedinci yüzyıldan kalma bir ampullanın üzerindeki yazıtta ampullanın içindeki maddenin "hayat ağacının yağı" olduğu yazılmış ve üzeri çarmıha gerilme ve yükseliş resimleriyle süslenmiştir.⁵⁰ "Hayat Ağacı", Kitab-ı Mukaddes'te bahsedilen ve cennet bahçesinde bulunan efsanevi bir ağaç olarak tarif edilir.⁵¹ İsa'nın öğretileri ve Hristiyanlık inancına göre, bu ağaç ölümsüzlük ve cennetin sembolüdür. Geleneksel Hristiyan inancı, genellikle hayat ağacını "çarmıh ağacı" olarak adlandırılan ağaçla ilişkilendirmiştir. Bazıları için "Hayat Ağacı" terimi, İsa'nın çarmıha gerildiği ve ölümünün ardından yeniden hayata döndüğü ağaçla özdeşleştirilmiştir.⁵²

2. Hacı Ampullalarının Fiziksel Özellikleri

Ampullaların değerli içeriklerinin yanı sıra üzerlerinde tasvir edilen resimler de önemli bir rol oynamıştır. Ampullalar genellikle yapıldığı kutsal mekanın topoğrafyasını çağrıştıran resimlerle⁵³ veya mekanla ilişkilendirilen

M. A. Beckmann, "New Catholic Encyclopedia", *Ampullae*, ed. Berard L. Marthaler (Washington, D.C.: For The Catholic University of America Press, 2003), 1/366; Lawrence S. Cunningham, *A Brief History of Saints* (UK: Blackwell Publishing, 2005), 18.

⁴⁷ Lily Arad, "The Holy Land Ampulla of Sant Pere de Casseres - A Liturgical and Art-Historical Interpretation", *Miscellanea Liturgica Catalana* 1 (2007), 60-61.

⁴⁸ Julia M. H. Smith, "Relics An Evolving Tradition in Latin Christianity", *Saints and Sacred Matter The Cult of Relics in Byzantium and Beyond*, ed. Cynthia Hahn - Holger A. Klein (Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection Trustees for Harvard University, 2015), 190.

⁴⁹ Paul A. Brazinski - Allegra R. P. Fryxell, "The Smell of Relics: Authenticating Saintly Bones and the Role of Scent in the Sensory Experience of Medieval Christian Veneration", *Papers from the Institute of Archaeology* 23(1)/11 (2013), 8; Gilchrist, "The Materiality of Magic", 131.

⁵⁰ Cleveland Sanat Müzesinde, MS 6. yüzyıla ait çarmıha gerilme ve göğe yükseliş sahnelerinin yer aldığı kalay-kurşun alaşımlı hacı ampullasının resimleri bulunmaktadır. Erik Thuno vd., "Reliquaries and the Cult of Relics in Late Antiquity", *The Routledge Handbook of Early Christian Art* (London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2018), 162.

⁵¹ Yar. 2:9.

⁵² Tomasz Borowski - Christopher Gerrard, "Constructing Identity in the Middle Ages", *Speculum* 92/4 (Ekim 2017), 1086; Holger A. Klein, "Sacred Things and Holy Bodies: Collecting Relics from Late Antiquity to the Early Renaissance", *Treasures of Heaven: Saints, Relics, and Devotion in Medieval Europe*, ed. Martina Bagnoli vd. (New Haven and London: Yale University Press, 2011), 57; Boertjes, "The Reconquered Jerusalem", 183.

⁵³ Klein, "Sacred Things", 57.

azizlerin, kutsal şahısların ya da İsa'nın hayatından sahnelerle süslenmiştir.⁵⁴ Ampullaların ikonografisi yalnızca kutsal içerikleri değil, aynı zamanda hacının o yerde yaşadığı benzersiz deneyimi de vurgulama özelliğine sahiptir.

Ampullaların bir yerde üretilmeye başlamasında azizin ölmesi sonucunda kültürünün oluşması etkili olmuştur. Örneğin Başpiskopos Thomas Becket'in (c. 1118-1170) Canterbury Katedrali'nde öldürülmesi, kısa sürede oldukça önemli bir kültür ortaya çıkmasına ve ardından önemli sayıda ampullanın üretilmesine neden olmuştur. Becket'in öldürülmesinden dolayı ampullalarının çoğunluğunun bir yüzünde zırhlı üç şövalyenin başpiskoposa saldırdığı sahne, diğer yüzünde ise başpiskoposun şehitlik sahnesi yer almıştır.⁵⁵

Ampullalar kutsanan yağları korumak için ucuz maddeler olan kil, metal, cam,⁵⁶ kurşun, pişmiş toprak veya gümüşten yapılmışlar ve şehitlerin mezarları da dahil olmak üzere farklı kutsal mekanlarda yaygın olarak kullanılmışlardır. Ampullaların çoğu yarı düz kenarlı bir gövdeye sahip olup⁵⁷ iki kulplu ve genellikle çok işlevsel olarak tasarlanmışlardır. Böylece sadece kutsal suları veya yağları bir hac bölgesinden almakla kalmazlar, aynı zamanda bir "hatıra kalıntısı" ve muska olarak boyna asılabilir veya takılabilirler.⁵⁸ Genel olarak ampullaların yapılış şekillerinin 1. Tip ve 2. Tip olarak gruplandırıldığı görülmektedir.⁵⁹

Biçimsel olarak ampullalarla, yassı oval ve yassı yuvarlak gövdeli olmak üzere iki ana formda karşılaşılmaktadır.⁶⁰ Yassı oval gövdeli olanlar genellikle Anadolu ve Suriye kökenliyen⁶¹ Aziz Menas tasvirleri taşıyan yassı yuvarlak gövdeliler, Mareitos'taki hac merkezinde üretilmiş ve Akdeniz'e yayılmıştır. Pişmiş toprak ampullaların üretim yerleri ve tekniklerine dair bilgiler sınırlı kalmaktadır.⁶² Aşağıda yer alan Anadolu, Suriye ve Aziz Menas tasvirli örneklerde ampullaların formları daha açık bir şekilde görülebilmektedir.

⁵⁴ "The Routledge Encyclopedia", 727; Hayes, *The Athenian Agora*, 1117; Beckmann, "New Catholic Encyclopedia", 1/366.

⁵⁵ Pam J. Crabtree, *Medieval Archaeology an Encyclopedia* (New York and London: New York University Garland Publishing, Inc., 2001), 367.

⁵⁶ Beckmann, "New Catholic Encyclopedia", 1/366.

⁵⁷ Brazinski - Fryxell, "The Smell of Relics", 7.

⁵⁸ Vikan, *Byzantine Pilgrimage Art*, 70.

⁵⁹ Aydın, "Marmaris Müzesi'ndeki Ampullalar", XXI/440; Celal Şimşek - Bahadır Duman, "Lykos Laodikeiası'ndan Bir Grup Yerel Üretim Kandil", *OLBA*, ed. Serra Durugönül vd. (Mersin: Kaam Yayınları, 2013), XXI/74.

⁶⁰ Şimşek - Duman, "Laodikeia'da Bulunan Ampullalar", 77.

⁶¹ Aydın, "Marmaris Müzesi'ndeki Ampullalar", XXI/439.

⁶² Tosun, "Mardin Müzesi'nden İki Pişmiş Toprak Ampulla", 299.



Şekil 1 Manisa Müzesi'nden pişmiş toprak ampulla (Envanter No: 11467, Y: 7,2 cm/AÇ: 2,3 cm). Kaynak: Tümay Hazinedar Coşkun, "Bizans'ta Eulogia Olgusuna Manisa Müzesi Pişmiş Toprak Ampullalarıyla Bir Bakış," Sanat Tarihi Yıllığı – Journal of Art History (2025): 1-16.⁶³



Şekil 2 Aziz Sergios Ampullası (6. yy), kurşun alaşımı, 9.1 x 6.6 x 1.8 cm, Resafa (Suriye). Walters Sanat Müzesi, Baltimore (Envanter No: 55.105). Kaynak: Treasures of Heaven, Columbia University.



Şekil 3 Aziz Menas Hacı Matarası (6.-7. yy), Pişmiş Toprak, 10.1 x 8.9 cm, Abu Mina, (Mısır). Ön ve arka yüzde kollarını açmış Menas figürü ve yanlarda develer yer almaktadır. British Museum, Londra (Envanter No: 1875,1012.16). Kaynak: British Museum Dijital Koleksiyonu.

⁶³ Hazinedar Coşkun, "Bizans'ta Eulogia Olgusuna Manisa Müzesi Pişmiş Toprak Ampullalarıyla Bir Bakış", 8.

Şekil 3'te görüldüğü üzere Aziz Menas'ı tasvir eden neredeyse her ampulla, ayaklarının dibinde secde halinde yatan iki deve arasında duran azizin standartlaştırılmış bir görüntüsüne sahiptir. Efsaneye göre mucizevi bir şekilde Aziz Menas'ın naaşını taşıyan develer çölde durup hareket etmeyi reddetmişler ve azizin naaşı oraya gömülmüştür. Zamanla bu mekan kut-sallaştırılarak Menas'ın türbesinin gelişmesine ve kutsal bir pınarın ortaya çıkmasına yol açmıştır.⁶⁴

Ampullaların çoğunluğu, Aziz Menas'ın mezarından Abū Mīnā'daki kazılarda ortaya çıkarılanlar gibi kil kalıplar kullanılarak üretilmiş ve küçük, kabaca yapılmış mütevazı tasarımları ile nispeten seri ölçekli üretime olanak sağlamışlardır. Azizin mezarının yakınındaki kaynaktan gelen suyla dolu ampullalar Mısır'da ve Hıristiyan dünyasının birçok bölgesinde yaygın olarak hacılara dağıtılmış veya satılmışlardır.⁶⁵ 4 ve 7. yüzyıllar arasında hacılara, Aziz Menas'ın türbesinden alınan yağ ve suyla dolu toplu üretilen ampullalar verildiği kaydedilmiştir.⁶⁶ Aziz Menas'ın ünlü hacı şişeleri olan ampullalar azizin kült alanı olan İskenderiye, Mısır yakınlarındaki Abu Mina'dan getirilmiş ve hacılar tarafından Avrupa'ya taşınmıştır.⁶⁷ Ebu Mina'nın dışındaki ampullalar ise İsrail'deki kazılardan anlaşıldığına göre genellikle Levant'ta⁶⁸ üretilmişlerdir.⁶⁹

3. Ampullaların Dini, Ekonomik ve Çok Yönlü İşlevleri

Hediyelik hacı eşyalarının üretilmesi ve satılması uygulaması 6. yüzyılın başlarından itibaren yaygınlaşmıştır. Dini objeler olmalarına rağmen ampullaların üretilmesinin bir amacı da ticari pazarı karşılamaktır. 5 ve 6. yüzyıllarda hacı akınının artmaya devam etmesiyle, hacıların hac mekânından orijinal kalıntıları götürmesini engellemek amacıyla insan yapımı hacı hatıraları üretme çözümü ortaya çıkmıştır. Ampullaların genellikle kalıplar aracılığıyla nispeten hızlı bir şekilde üretilmesi kopyalarının yapılmasını mümkün kılmıştır. Özellikle Kudüs'ten gelen insan yapımı hediyeliklerin miktarı ve çeşitliliği oldukça fazladır. Bunlar arasında madalyonlar, buhur-danlar, sürahiler, küçük şişeler, mücevherler gibi birçok eşya yer almakta-

⁶⁴ Jennifer Cromwell, "‘Camel, O Camel, Come and Fetch and Carry’: on Two Camels", *Petrie Museum of Egyptian Archaeology*, ed. Alice Stevenson (UK: UCL Press, 2015), 98; Aydın, "Menas Ampullası", 290.

⁶⁵ Fr. Tados Yacoub Malaty, *Dictionary of Church Terms* (Alexandria Egypt: St. George's Coptic Orthodox Church Sporting, 1992), "Ampulla", 11.

⁶⁶ Geisbusch, *Awkward Objects*, 50; Ritter, *Zwischen Glaube und Geld*, 116-117.

⁶⁷ Beckmann, "New Catholic Encyclopedia", 1/366.

⁶⁸ Levant bölgesi, günümüz Filistin, Mısır, Lübnan, Suriye, Türkiye ve Yunanistan topraklarını kapsamaktadır. Bkz. Halit Ahmet Çiftçi, *Levant'ın Kutsal Kişileri ve Mekanları* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2023), 13.

⁶⁹ Borowski - Gerrard, "Constructing Identity", 1082.

dır.⁷⁰ Hac ampullaları, “kutsanmış hatıra” anlamına gelen “eulogia” ile birleştirildiği için bu kategori içinde özel bir grup oluşturmuştur. Eulogia yerlerin, insanların ve nesnelerin kutsallığının ve kutsal gücünün dokunarak aktarılabilceği inancına dayanmaktadır.⁷¹ Eulogia kelimesi başlangıçta litürjik bir terim iken zamanla kutsal toprak, su, yağ, kumaş gibi objeleri ifade eder hale gelmiştir. Bu tür hatıralar, özellikle Kudüs, Efes ve Roma gibi büyük hac merkezlerinde yaygınlaşmıştır.⁷² Ampullaların ve eulogiaların ekonomik işlevi, hacıları kutsal alana bağış yapmaya teşvik etmek veya yapılan bağışa bir karşılık sunmak olarak yorumlanmıştır. Boşken değeri az olan bu kapların, kutsal madde ile doldurulduklarında değerinin artacağına inanılmıştır.⁷³

Eulogia üretimi genellikle kutsal mekâna bağlı bir grup tarafından organize edilmiştir.⁷⁴ Üretim faaliyetleri çoğu zaman belirli dönemlerde yoğunlaşmış özellikle büyük dini festivaller sırasında kitlesel üretime geçilmiştir. Eulogialar bazı durumlarda kilise personeli veya manastır görevlileri tarafından hazırlanırken, bazı örneklerde yerel zanaatkârların sürece dahil olduğu görülmektedir. Bu kapların üretimi genellikle hac merkezlerinde organize edilmiş ve manastır atölyeleri bu işlevi üstlenmiştir. Kapların kutsal yere özgü ikonografisi, hacının nereleri ziyaret ettiğini belgelemiş ve o mekâna olan bağlılığını göstermiştir.⁷⁵

Hac merkezlerinde ekonomik faaliyetler yürütölmüş, yıllık pazarlar, misafirhaneler ve bağış mekanizmalarıyla gelir sağlanmıştır. Ayrıca, komşu kutsal mekânlarla zengin hacıları çekme amacıyla rekabet edilmiş, bu rekabet kilise hiyerarşisinde prestij ve yükselme fırsatlarına da dönüşmüştür. Bizans hac merkezleri, dini otoritelerin yönettiği ancak ekonomik mantıkla işleyen bütöncöl kurumlar olarak değerlendirilmiştir.⁷⁶

Hacılar büyük miktarlarda üretilen ampullaları kutsal su veya türbelerdeki kandillerde kullanılan yağla, hatta Kudüs’teki ve diğer yerlerden, özellikle Mısır’daki Menas’ın veya Suriye’deki Sergios’un türbelerinden gelen toprakla doldurarak evlerine taşımışlardır.⁷⁷

Hacılar gidecekleri yere vardıklarında, türbeden kendilerine bir ampulla, hacı rozeti, kutsal kalıntı (relik) veya kutsanmış bir çeşmeden doldurulmuş kutsal su şişesi gibi yolculuklarını başarıyla tamamladıklarına dair bir ha-

⁷⁰ Boertjes, “The Reconquered Jerusalem”, 169-170.

⁷¹ Boertjes, “The Reconquered Jerusalem”, 169-170.

⁷² Ritter, *Zwischen Glaube und Geld*, 105,136.

⁷³ Ritter, *Zwischen Glaube und Geld*, 136, 189.

⁷⁴ Anderson, “An Archaeology of Late”, 90.

⁷⁵ Ritter, *Zwischen Glaube und Geld*, 120-125.

⁷⁶ Ritter, *Zwischen Glaube und Geld*, 189-190.

⁷⁷ “The Routledge Encyclopedia”, 727.

tırlatıcı hatıra objesi satın almışlardır. Kalıntılar ve hediyeelik eşyalar vücuda yakın bir şekilde tutulmuş veya boyna asılmış ve birçok hacı rozeti dış giysilere, özellikle de şapkalarla takılmıştır.⁷⁸ Hacı rozetini şapkaya takmanın ilginç yanı, onu herkesin görebileceği bir yer olmasıdır. Çünkü rozet veya satın alınan ampulla gibi bir hatıra olmadan hacıların kutsal mekanlarda bulunduklarına dair görünür bir kanıt bulunmamaktadır.⁷⁹ Bu sebepten dolayı hacı rozetlerinin kek gibi satıldığı ifade edilmiştir. Öyle ki İsviçre manastırının iki haftada 130.000 adet rozet sattığı kaydedilmiştir. Regensburg'daki başka bir kiliseye giden ve rozetlerin hepsinin satıldığını gören hacıların ağladığı ve eve eli boş dönmek zorunda kaldıklarından bahsedilir.⁸⁰

Tarihçiler Orta Çağ'da kiliselerin, yaygın bir şekilde hacılara pazarlanan ampulla ve rozetlerden nasıl çıkar sağladığını ortaya koymuşlardır.⁸¹ 1400'lü yıllara gelindiğinde Avrupada yaklaşık 1500 kadar mabet bulunmaktadır⁸² ve 1392'de Münih gibi küçük bir şehre her gün ortalama 40.000, 1450'de ise Roma'nın kapılarından 1 milyondan fazla hacının girdiği ifade edilmektedir. Bu rakamlar hac ibadetinin ne kadar yaygın olduğunu ve Kilise'nin bu yoğunluktan nasıl faydalandığını göstermektedir. Bazı hac yerleri, yılda 100.000'den fazla hacı rozeti ve diğer hediyeelik eşyalar satarak kilisenin gelirine önemli katkılarda bulunmuştur.⁸³ Ampulla gibi hediyeelik eşyalar, hacıların dönüş yolculuklarında hatıra olarak satın aldıkları ve kiliselerin kasasına ciddi miktarlarda para aktaran ürünlerdir. Dolayısıyla, hac ibadeti kiliseler için mali açıdan kazançlı bir faaliyet olmuş ve kilisenin gelirini önemli ölçüde artırmıştır.⁸⁴ 1220 yılına ait kayıtlar, Canterbury Katedrali'ne hediyelerin katkısının toplam gelirinin neredeyse üçte ikisini oluşturduğunu göstermektedir. 1275'te ise Canterbury Katedrali'nin mali faaliyetlerinin merkezini kalıntıların oluşturduğu ifade edilmiştir.⁸⁵ Hacı objelerinin satışından elde edilen paralar kutsal mekanın tadilatı gibi farklı amaçlar için de kullanılmıştır. Örneğin, Paris'in dışındaki Saint-Denis Kilisesi ziyaretçilerle o kadar dolup taşmıştır ki genişletilmesi gerekmiş ve elde edilen gelirden harcanmıştır.⁸⁶

⁷⁸ Oefelein, "The Signs-and Bells", 3/239; J. Crabtree, *Medieval Archaeology an Encyclopedia*, 368.

⁷⁹ Bart Holterman, *Pilgrimages in Images Early Sixteenth-Century Views of the Holy Land with Pilgrims' Portraits as Part of the Commemoration of the Jerusalem Pilgrimage in Germany* (UK: University of York, 2013), 28; Geoffrey Chaucer, *The Canterbury Tales* (UK: Viking, 2009), 50.

⁸⁰ Suzanne Evans, "The Scent of a Martyr", *Numen* 49/2 (2002), 201,202.

⁸¹ Ben Nilson, *Cathedral Shrines of Medieval England* (USA: The Boydell Press, 1998), 152; Brazinski - Fryxell, "The Smell of Relics", 10; Davidson - Gitlitz, "Pilgrimage From the Ganges", 516.

⁸² Cunningham, *A Brief History of Saints*, 49.

⁸³ Scott, *Miracle Cures*, 69.

⁸⁴ Robert B. Ekelund - Jr Robert F. Hebert, *Sacred Trust: The Medieval Church as an Economic Firm* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1996), 138.

⁸⁵ Scott, *Miracle Cures*, xx.

⁸⁶ Charles Freeman, *Holy Bones, Holy Dust, How Relics Shaped the History of Medieval Europe* (USA:

Diğer bir taraftan türbelerin bekçileri için hacı rozetlerini satmak, hem onarım yapmak için gerekli parayı toplamalarına hem de hacıların türbenin parçalarını yanlarında götürmek için azar azar ve taş taş parçalamalarını engelleyerek türbeleri iyi durumda tutmalarına yardımcı olmuştur.⁸⁷ Öyle ki türbe kalıntılarının yanında hacılar kutsal şahsın mezarının küçük parçalarını, oradan gizlice kaldırılan taş parçalarını veya mezar taşından kazınan tozun bir kısmını alarak küçük hacı çantalarında taşımışlardır.⁸⁸

Bizans'ta hac olgusu dini bir pratik olmanın ötesinde, ekonomik olarak işler bir sistem hâline gelmiştir. Hac mekânları iki temel kaynakla finanse edilmiştir. Hacıların tarafından yapılan bağışlar ve İmparatorluk ve aristokrasi tarafından yapılan resmi bağışlar. Hac rotalarının ve bağışların zamanla değişmesine rağmen, hac ekonomisinin temel yapısı 4. yüzyıldan 11.-12. yüzyıla kadar istikrarlı kalmıştır. Hac faaliyeti, sadece bireysel dindarlığın değil, aynı zamanda bölgesel ekonomilerin motor gücü olmuştur. Kudüs başta olmak üzere hac merkezleri, dönemsel olarak vergi, ticaret, bağış ve prestij yoluyla ciddi ekonomik etki üretmiştir.⁸⁹

4. Ampullaların Büyüsel Şifa ve Muska/Amulet Özellikleri

Hristiyanlıkta hediyeelik hacı eşyaları anımsatıcı olmanın dışında adak, ibadet ve muska şeklinde farklı anlam katmanlarını da bünyesinde barındırmışlardır.⁹⁰ Ampullaların hem şifa hem de seyahat koruması için hacı muskaları olarak kullanıldığı örnekler sıkça karşımıza çıkmaktadır.⁹¹ Ampullalar fiziksel iyileşmenin yanında kötü ruhları ve hastalıkları uzaklaştırmak için koruyucu bir muska olarak da kullanılmışlardır. Bu kullanım, erken Hristiyanlık dönemindeki hastalıkların genellikle manevi bir bağlamda ele alınmasıyla ilişkilendirilebilir.

4.1. Ampullaların Büyüsel Şifa Amaçlı Kullanılması

Altıncı ve yedinci yüzyıllarda Hristiyanların Kudüs'teki hac ziyaretinin ilk dönemine ait hac günlükleri herhangi bir kutsal emanetin, topraktaki tozun bile çok çeşitli faydalarının olduğunu anlatan ifadelerle yer vermiştir.⁹² Hı-

Yale University Press, 2012), 111.

⁸⁷ Georgia Frank, *The Memory of the Eyes, Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity* (Berkeley Los Angeles, London: University of California Press, 2000), 118.

⁸⁸ Julia M. H. Smith, "Portable Christianity: Relics in the Medieval West (c.700-1200)", *Proceedings of the British Academy* 181 (2010), 158; Beckmann, "New Catholic Encyclopedia", 1/348.

⁸⁹ Ritter, *Zwischen Glaube und Geld*, 190-192.

⁹⁰ Anderson, "An Archaeology of Late", 80.

⁹¹ Dan Barag, "Glass Pilgrim Vessels from Jerusalem: Part 1", *Journal of Glass Studies* 12 (1970), 40, 45; Gary Vikan, "Two Byzantine Amuletic Armbands and the Group to Which They Belong", *The Journal of the Walters Art Gallery* 49/50 (1992 1991), 37.

⁹² Julia Oswald, *Themed Issue: Interiority and Alterity*, "The Reliquary Triptych, the Arms of Christ,

ristiyan hacılar için genellikle tabut lambasından ampullalara konulan yağ, myron yağı ve kutsal suyu içme uygulaması böbrek taşı, gıda zehirlenmesi veya su toplaması gibi iç sorunlar için sıklıkla tercih edilen bir yöntem olmuştur. Şiddetli boğaz ağrısı ve irin gibi rahatsızlıklar ise ampullaların içindeki yağla meshetme şeklinde tedavi edilmeye çalışılmıştır. Bunların yanında kronik öksürük, yüksek ateş, karaciğer sorunları, fitık ve bir kimseyi şeytan veya cinin ele geçirmesi gibi sorunların da meshedilerek veya bu yağın içilmesiyle tedavi edilebileceğine inanılmıştır.⁹³

Hacılar için iyileştirme yöntemini belirleyebilecek faktörler arasında azizin mezarının yeri ve tedavinin gömülmeden önce mi yoksa sonra mı yapıldığı hususu önemlidir. Hacılar için azizin cesedine, cenaze töreni sırasında veya gömülmeden önce veya tabutun içinde sergilenirken dokunmak, en iyi şifa yöntemi olarak görülmüştür.⁹⁴ Anlatılanlara göre Aegina'lı Athanasia'nın (yaklaşık 790-860) tabutuna yaklaşan hastalar felçli elini iyileştirmek için elini azizenin koltuk altına veya şişmiş gözlerini iyileştirmek için başlarını kalıntıların üzerine koymuşlardır. Bazen de bir kişinin azizi rüyasında görerek iyileştigiğine inanılmıştır. Başka bir örnekte ise hacılar, Stoudioslu Theodore'un (759-826) kalıntılarına doğrudan erişemedikleri için şifa amacıyla tabut lambasından akan yağı içmiş veya yağla kendilerini meshetmişlerdir. Oraya gelemeyen evdeki hastaya ise yağa batırılmış papirüs parçası ve ampullalar getirilmiştir.⁹⁵ Bu uygulama yatağa bağımlı olan ve hac yolculuğuna çıkamayanlar veya bazen erkek manastırındaki şifa tapınağına erişimi reddedilen kadınlar için yararlı bir yöntem olmuştur.

Kutsal kalıntılarla temas ettirilerek kutsallık kazandığına inanılan yağ⁹⁶ bu dönemde yenilebilen ve içilebilen bir kaynak olmuştur. Lambadan ve azizlerin beden kalıntılarından akan yağ, bir azizin kültürünün sürdürülmesi için elzemdir. Hacılar bazen de azizin kemikleri, kıyafetleri veya eşyalarıyla temas ederek kutsanmış yağa, myrona veya kutsal suya erişemezlerse, azizin beden kalıntılarından veya kıyafetlerinden parçalar alarak yanlarında götürmeyi tercih etmişlerdir. Kilise, zaman zaman azizin kıyafetinin kutsanmış hediyelik eşya/eulogia veya dini hatıralar olarak kullanılmak üzere kesilmesini onaylamıştır.⁹⁷ Selanik'li Theodora'nın (812-892) kalıntılarını bir yerden başka bir yere transfer eden rahiplerin bir tür muska olarak

and the Visual Language of the Relic Thesaurus ca. 1160", *Hortulus Journal* 14/1 (2017), 20; Gingras E. George, *Egeria: Diary of a Pilgrimage*, ed. Johannes Quasten - Walter J. Burghardt (New York: Newman Press, 1970).

⁹³ Kenneth L. Woodward, *Making Saints* (USA: A Touchstone Book, 1990), 50-59.

⁹⁴ Woodward, *Making Saints*, 59.

⁹⁵ Bonser, "The Cult of Relics", 254.

⁹⁶ Scott, *Miracle Cures*, 39.

⁹⁷ Constance Classen, *The Deepest Sense, A Cultural History of Touch* (USA: University of Illinois Press, 2012), 36.

yanlarında götürmek üzere Theodora'nın cenaze kıyafetinden küçük parçaları kestikleri anlatılır.⁹⁸ Ampullalar ve bir azizin giysisi hacıların türbeden hac yolculuklarının hatıraları olarak gelecekte ihtiyaç duymaları halinde kullanabilecekleri veya evde kalmaya zorlanan hasta arkadaşlarına ve akrabalarına götürebilecekleri eulogia türlerine örnektir.⁹⁹ Hayatta kalan birkaç ampulla üzerindeki deri kayış kalıntılarının hareketle dindar hacıların, kutsal yağın onlara Kudüs'ten ayrıldıktan çok sonra bile sağlık ve bedensel zarar ve hastalıklara karşı koruma sağlayacağı umuduyla bu nesneleri yolculuk sırasında boyunlarına taktıklarını göstermektedir.¹⁰⁰ Günümüz halk inançlarında da vefklerle (büyüsel kareler) oluşturulmuş muskaların ampullalar gibi koruyuculuğu ve verimliliği artırması için boyunlara takıldığı bahçelere ve evlere asılarak her çeşit büyüden korunmak için kullanıldığı bilinmektedir.¹⁰¹

Yağ gibi bir azizin mezarına veya kutsal emanetine dokunan suyun da iyileştirici güçleri olduğuna ve mucizeler yarattığına inanılmıştır. Kutsal emanet suyunun en eski ve en yaygın bilinen örneklerinden biri, Canterbury'deki Aziz Thomas Becket'in (1118-1170) kanının iyice seyreltilmiş parçacıklarını içerdiğine inanılan sudur. Bu su, Aziz Thomas'ın bir veya iki damla kanının galonlarca suyla karıştırılmasıyla elde edilmiş ve ampullalara dökülerek hacılara dağıtılmıştır. Hacıların bu suyu ev ilaçları üretmek için suya ekleyerek kullandıklarından bahsedilir. Ayrıca kutsal suya ek olarak inananlar şifa vermesi amacıyla mabetten veya mabedin çevresinden toprak veya taş parçaları toplamışlar, bunları taşınabilir tılsımlar olarak kullanmışlardır.¹⁰² Ampullalar 14. yüzyılın başlarına kadar İngiltere'de en popüler hacı objeleri olmuştur. Canterbury ampullalarının üzerine genellikle "Thomas iyi hastaların en iyi doktorudur" metni yazılmış olup,¹⁰³ suyun şifalı özelliklerine özel olarak atıfta bulunulmuştur. Bu sudan içenler için "topallar yürüdü, sağır-lar duydu ve işlevsiz böbrekler, kalpler, mesaneler ve bağırsaklar azizin emriyle yeniden işlevlerine başladı" denilmektedir.¹⁰⁴

Benzer şekilde Aziz Menas kültü ampullasının da çok önemli iyileştirici bir boyutu olduğuna inanılmıştır. 363'ten 619'a kadar burası bir hürmet ve

⁹⁸ Talbot, "Pilgrimage to Healing Shrines", 162; Martina Bagnoli, "Dressing the Relics, Some Thoughts on the Custom of Relic Wrapping in Medieval Christianity", *Matter of Faith: An Interdisciplinary Study of Relics and Relic Veneration in the Medieval Period*, ed. James Robinson vd. (London: The British Museum, 2014), 104,105.

⁹⁹ Talbot, "Pilgrimage to Healing Shrines", 162.

¹⁰⁰ Klein, "Sacred Things", 57; Thuno vd., "Reliquaries and the Cult of Relics", 162.

¹⁰¹ Seyyid Süleyman el-Hüseynî, *Kenzü'l-Havâs ve Keyfiyet-i Celb ve Teshir*, 1 Cilt (İstanbul: Cemiyet Kütüphanesi, 1332), 1/165; Seyyid Süleyman el-Hüseynî, *Kenzü'l-Havâs ve Keyfiyet-i Celb ve Teshir*, 4 Cilt (İstanbul: Cemiyet Kütüphanesi, 1332), 4/82.

¹⁰² Geisbusch, *Awkward Objects*, 50.

¹⁰³ J. Crabtree, *Medieval Archaeology an Encyclopedia*, 367.

¹⁰⁴ Davidson - Gitlitz, "Pilgrimage From the Ganges", 80.

şifa yeri olarak görülmüştür. Ebu Mina'daki ana mihrabın altına konulan bir kapla hacılara satılan kutsal su ve tapınağın en kutsal yerlerindeki lambalardan sızan kutsal yağ damlaları toplanarak hacılar tarafından ampullaların içinde evlerine taşınmışlardır.¹⁰⁵ Bir Kıpti metni, İskenderiye'nin güneybatısındaki Aziz Menas tapınağında: *"Hacı, mezarın önüne bir lamba astı, gece gündüz yanıyordu ve hoş kokulu yağla doluydu. Ve herhangi biri bu lambanın yağını aldığı anda (...) ve hasta bir kişiyi bununla ovduğunda, hasta kişi çektiği dertten iyileşiyordu"* diyerek yapılan uygulamayı anlatmış ve bunun sahibine aktarabilecek olan muska benzeri bir güç olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁶

Çoğu Hristiyan mümin tarafından hacı ampullaların içindeki yağların tatlı bir kokuya sahip olduğu ve tek bir damlasıyla tüm hastalıkları tedavi etme özelliğine sahip olan kandil yağlarıyla doldurulduğuna inanılmıştır.¹⁰⁷ Hacılar hac sürecinde ampulla veya kutsanmasını istedikleri kaplarını kutsal mekanın zeminine bırakarak din adamının gelip myron yağı ve suları topluca kutsamasını beklemişlerdir. Hatta kimi zaman cenazelerini kutsanması için tabutlarıyla birlikte buralara getirdikleri anlaşılmaktadır. Örneğin, ampullaları Aziz Demetrios'un (270-?) vücudundan akan kutsal myron yağıyla doldurmak ve yanlarında götürmek için kutsal mekanı dolduran hacıların günlerce orada gecelediklerinden bahsedilmektedir.¹⁰⁸

Muska benzeri büyüsel uygulamalarda olduğu gibi şifa amaçlı kullanılan ampullalar, çoğunlukla dualarla birlikte uygulanmıştır. Mezmurlar 41:4'te yer alan Rabbim, bana merhamet et, beni iyileştir anlamındaki pasaj, ampullaların kullanıldığı ritüellerde okunan dualar arasındadır. Büyüsel uygulamalarda da kutsal metinlerin ve duaların okunması vazgeçilemez unsurlar arasında yer alır. Böylece şifa duaları eşliğinde ampullaların içindeki kutsal sıvı hasta bölgeye sürülür veya doğrudan içilerek ampullaların kutsal gücü, fiziksel ve manevi iyileşme ile birleştirilir. Bazen de hacılar tarafından şifa amacıyla azizin türbesindeki mumlardan çıkan balmumlarının çiğnendiği, yanmış fitillerin yenilerek kutsal madde tüketildiğine inanıldığı örnekler karşımıza çıkmaktadır. 12. yüzyıl piskoposu Lincoln'lü Aziz Hugh, Meddelli Meryem'in kol kemiğinden parçalar ısırdığı zaman şaşkınlıkla kendisine bakan kutsal emanetin koruyucularına, eğer evharistiya ayini sırasında Mesih'in bedenini yiyebiliyorsak, neden azizlerin kemiklerine de aynı şekilde davranmayalım dediği anlatılır.¹⁰⁹

Başka bir şifa elde etme örneğinde ise Birleşik Krallık'ta yer alan

¹⁰⁵ Brazinski - Fryxell, "The Smell of Relics", 8.

¹⁰⁶ Vikan, *Byzantine Pilgrimage Art*, 13.

¹⁰⁷ Brazinski - Fryxell, "The Smell of Relics", 12; Doğer - Borstlap, *Bizans Özel Sayısı*, 106.

¹⁰⁸ Doğer - Borstlap, *Bizans Özel Sayısı*, 96.

¹⁰⁹ Hindley, *Textual Magic*, 54.

Walsingham'da hac ziyareti yapan kadınlar iyileşme amacıyla yutmak için, Meryem'in sütünün damladığı düşünülen süt mağarasından elde edilen kazıntılardan oluşturulan su ve Bakire sütü damlalarıyla dolu ampullaları satın almışlardır. Meryem'in sütünün toplanması ile ilgili hikayeler çoğu hastaları iyileştirme ve onları kurtarma üzerinedir. Kurtarma ve şifa örnekleri süt-le doğrudan temastan, özellikle de yutulmasından oluşmaktadır. Meryem'in sütünün şişesiyle pek çok insanın sağlığına kavuştuğuna inanılır.¹¹⁰

4.2. Ampullaların Muska/Amulet Amaçlı Kullanılması

Ampullalar Hristiyan dindar hacılar tarafından muska ve koruyucu tılsım olarak da kullanılmışlardır.¹¹¹ Hacılar özellikle kutsal mekânları ziyaret ettiklerinde ampullaları hatıra ve koruyucu tılsım olarak yanlarında taşımışlardır. Muskalar da nazardan, kötü ruhlardan ve çeşitli hastalıklardan koruması için taşınmış, özellikle doğum, yolculuk ve savaş gibi riskli durumlarda kullanımları yaygınlaşmıştır. Hem ampullalar hem de muskalar, dinî otoriteler tarafından kutsanarak veya belirli ritüeller eşliğinde hazırlanarak etkisi artırılmış ve bu yönüyle doğrudan kutsal güçlerle bağlantılı nesneler olarak görülmüştür.¹¹² Genellikle kutsal su, yağ ve toprak gibi maddeleri saklamak için kullanılan ampullaların içindeki bu maddelerin muskalar gibi mucizevi güçlere sahip olduğuna inanılmış ve kullanıldıklarında iyileştirici veya koruyucu etkilere sahip olabileceği düşünülmüştür.¹¹³

Muskalarda genellikle bir nesnenin üzerine yazılmış dualar, semboller veya koruyucu motiflerin¹¹⁴ yerini ampullanın üzerine yapılan tasvirler almıştır. Ampullaların üzerindeki ikonografik motifler yalnızca dekoratif unsurlar değil, aynı zamanda bu objelerin manevi gücünü pekiştiren ve onları taşıyan kişiyle kutsal olan arasında doğrudan bir bağ kuran unsurlar olarak değerlendirilmiştir. Dua, sembol ve büyüsel motiflerden beklenen olağanüstü gücün, ampullalarda üzerine resmedilen kutsal kişilerden gelmesi beklenmiştir. Bir kilisenin avlusundan alınan bir taşın bile kutsal gücün aracılığıyla kendi başına bir kutsal emanet haline gelebileceğine ve orijina-

¹¹⁰ Vibeke Olson, "Embodying the Saint: Mystical Visions, Maria Lactans and the Miracle of Mary's Milk", *Matter of Faith: An Interdisciplinary Study of Relics and Relic Veneration in the Medieval Period*, ed. James Robinson vd. (UK: The British Museum, 2014), 154, 155.

¹¹¹ Sarah Blick, "Common Ground Reliquaries and the Lower Classes in Late Medieval Europe", *An Interdisciplinary Study of Relics and Relic Veneration in the Medieval Period*, ed. James Robinson vd. (London: The British Museum, 2014), 111.

¹¹² Abigail Susan Limmer, *The Social Functions and Ritual Significance of Jewelry in the Iron Age II Southern Levant* (USA: The University of Arizona, PhD., 2007), 34; Haydar Akın, *Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı* (Ankara: Phonenix Yayınevi, 2011), 369.

¹¹³ Webb, *Pilgrims and Pilgrimage*, 125.

¹¹⁴ Abdülkadir İnan, *Hurafeler ve Menşeleri* (Ankara: DİB Yayınları, 1968), 43.

li kadar güçlü olmasa da yine de işlevsel olabileceğine inanılmıştır.¹¹⁵ Kutsal metinler ve tılsımlar aracılığıyla muskaların koruyucu bir güç taşıdığına inanılması gibi üzerindeki dini semboller ve içerdiği kutsal sıvı ve maddelerin ampullalara da aynı gücü vereceği düşünülmüştür.

Muskalar gibi ampullaların da nazara veya kötü ruhlara karşı boyna ve kalbin üzerine takılarak tılsım görevi görmesi beklenmiştir.¹¹⁶ Muska ve tılsımların genellikle boyun çevresine ya da kalp üzerine takılmasının¹¹⁷ sebebi kutsal kabul edilen nesnenin bireyin bedensel ve ruhsal varlığına sürekli temas etmesini sağlayarak onun koruyucu gücünden maksimum düzeyde faydalanmaktır. Ampullaların tamamen muska amacıyla üretildiğini ve özellikle hac ziyaretlerinde bu amaçla satıldığını ileri süren görüşler de bulunmaktadır. Ampullalar, özellikle 4. ve 5. yüzyıllarda Hristiyan dünyasında, büyüsel muskaların evrimi olarak görülmüş ve belirli azizlere özgü bir tılsım veya kutsal koruma aracı gibi işlev görmüştür.¹¹⁸

Ampullalarda bulunan ikonografik motifler İsa, haç imgeleri, aziz figürleri, kutsal metinler ve içerisindeki kutsal yağ, eve dönüş yolunda ve sonrasında kötülüğü uzaklaştırmaya hizmet etmiştir.¹¹⁹ Haç sembolü, Hristiyan ikonografisinde en güçlü koruyucu (apotropeik) motiflerden biri olarak kabul edilmiştir. Özellikle 4. yüzyıldan itibaren kötü ruhları kovma, hastalıklara karşı koruma sağlama ve manevi gücü artırma kapasitesine sahip olduğuna inanılmıştır. Bu bağlamda, haç sembolü yalnızca bir inanç göstergesi değil, aynı zamanda dünyevi ve metafizik tehditlere karşı aktif bir koruyucu unsur olarak benimsenmiştir. İlginç bir şekilde, haç sembolü yalnızca Hristiyan geleneği ile sınırlı kalmamış, farklı kültürel ve dini bağlamlarda da korunma amacıyla kullanılmıştır. Özellikle İslam coğrafyasında ortaya çıkan bazı büyüsel muskalar ve tılsımlar, haç işaretini içerecek şekilde hazırlanmıştır.¹²⁰ Bu durum, büyüsel sembollerin yalnızca belirli bir dini gelenekle sınırlandırılmayacağını aksine, kültürler arası senkretik bir yapıya sahip olabileceğini göstermektedir.

Bireyle özdeşleşmiş nesneler olarak ampullaların bazen alıcıyla birlikte gömüldüğü örnekler karşımıza çıkmaktadır. Ampullaların doğrudan büyüsel formüller içermemesine rağmen doğaüstü güçlere sahip olduğuna inanılan kutsal sıvı ve maddeler içermesi, onları büyüli koruyucu nesnelerle ben-

¹¹⁵ Blick, "Common Ground Reliquaries", 111.

¹¹⁶ Limmer, *The Social Functions*, 34; Hindley, *Textual Magic*, 54; Borowski - Gerrard, "Constructing Identity", 1086.

¹¹⁷ Seyyid Süleyman el-Hüseynî, *Kenzü'l-Havâs ve Keyfiyet-i Celb ve Teshir*, 3 Cilt (İstanbul: Cemiyet Kütüphanesi, 1332), 3/154.

¹¹⁸ Bangert S., "Menas ampullae and Saxon Britain: Coptic Objects in a Pagan Landscape", *Minerva* 17/4 (2006), 31.

¹¹⁹ Sandin, "Liturgy", 49.

¹²⁰ Bülent Kısa, *Büyü Notları*, ts., 95,96.

zer bir kategoriye yerleştirmiştir. Bu uygulama ampullaların yalnızca dünyevi yaşamda değil, ölümden sonraki hayatta da koruyucu bir rol üstlenebileceğine dair inancın göstergesidir. Orta Çağ Avrupa'sında ve İslam coğrafyası gibi farklı kültürlerde, kutsal metinler içeren muskaların bireylerle birlikte gömüldüğü örnekler bilinmektedir.¹²¹ Bu tür ritüeller, kutsal nesnelerin bireyin kimliğiyle bütünleştiğini ve ona ruhsal bir koruma sağladığına inanıldığını göstermektedir.

Bununla birlikte, ampullaların işlevi koruyucu bir nesne olarak mekanlarla da ilişkilendirilmiştir. Muskaların koruyucu olarak kapı girişlerine asılması veya belirli alanlara yerleştirilmesi gibi ampullaların içi boşaltıldıktan sonra evlerde, ahırlarda veya diğer yaşam alanlarında duvarlara çivilendiği örnekler mevcuttur.¹²² Ampullaların ve muskaların kullanım biçimleri, bu objelerin zamanla büyüsel anlamlar kazanmasına neden olmuştur.

Ampullaların (özellikle gümüşten yapılan) 15. ve 16. yüzyıllarda ekili tarlalara verimliliği artırmak amacıyla kasıtlı olarak atıldığı ve içeriğinin tarlalara dökülmesi için, Yunan ve Roma geleneklerinde de büyüsel levhalara yapıldığı gibi,¹²³ kıvrılarak ya da ısırılarak hasar verildiği örnekleri karşımıza çıkmaktadır. Büyünün icrası da madeni paraların ve hacı rozetlerinin bükülmesi ve ampullaların kıvrılması gibi sıklıkla nesnelerin değiştirilmesini veya kasıtlı olarak bozulmasını içerir. Ampullaların kıvrılarak atılması parşömen veya kurşun üzerine yazılmış tılsımların katlanmasına benzetilebilir. Burada kıvrma eylemiyle ritüelin gizliliğini koruyarak ve ampullanın büyüünü içinde tutarak büyüünün etkinliğini artırma amaçlanmıştır. Hacı şişelerinin katlanması ve atılması, aynı zamanda, hasta kişi iyileştikten sonra ateşe atılan muskalar gibi büyü-tıbbi muskaların kasıtlı olarak yok edilmesiyle de karşılaştırılabilir. Öyle ki muskaların işlevi bittikten sonra çoğunlukla büyücü tarafından muskanın yok edilmesi istenir.¹²⁴ Muskanın yok edilmesi, onun bireye özgü olduğunu ve başka biri tarafından tekrar kullanılamayacağını garanti altına almak için yapılan bilinçli bir uygulama iken katlama veya bozma eylemi de büyüünün icrasının ayrılmaz bir parçası olmuştur. Benzer bir kıvrma veya katlama uygulaması Hristiyan geleneklerinde azizlerin türbelerinde kaydedilen mucizeler arasında karşımıza çıkmaktadır. Bazı türbelerde inananlar hastalarını iyileştirmek amacıyla el-

¹²¹ Borowski - Gerrard, "Constructing Identity", 1086.

¹²² Blick, "Common Ground Reliquaries", 112.

¹²³ Daniel Ogden, "Bağlama Büyüleri-Yunan ve Roma Dünyasında Beddua Levhaları ve Voodoo Bebekleri", çev. Çiğdem Dürüşken - Eyüp Çoraklı, *Eski Yunan ve Roma'da Büyü ve Büyücülük*, ed. Bengt Ankarloo - Stuart Clark (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2015), 59.

¹²⁴ Azize Uygun, *Seyyid Süleyman el-Hüseynî'nin Kenzü'l-Havâs Kitabındaki Büyü ve Dua Motifleri* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2020), 222; el-Hüseynî, *Kenzü'l-Havâs*, 1332, 4/10-11, 16, 147; Akın, *Cadılar ve Cadı Avı*, 155; Seyyid Süleyman el-Hüseynî, *Kenzü'l-Havâs ve Keyfiyet-i Celb ve Teshir*, 2 Cilt (İstanbul: Cemiyet Kütüphanesi, 1332), 2/34, 206.

lerine aldıkları madeni parayı azizin adıyla bükerek azizi yardıma çağırma- yı hedeflemişlerdir.¹²⁵ Ampullayı atmak için tarlaların seçilmesinde muhtemelen büyüsel işlemlerde mekan kavramının önemli rol oynaması etkili- dir. İslam kültüründe ve birçok farklı gelenekte genellikle yollar, tarlalar, su kaynakları, ıssız ve işlek olmayan yerler, metruk evler, evlerin ocak, banyo ve tuvaletleri, cinlerin veya doğaüstü varlıkların ikamet yerleri olarak görül- müş, buralara girerken korunma amaçlı olarak dualar okunmuştur.¹²⁶ Ben- zer şekilde, Hristiyanlıkta da tarlaların kutsanması amacıyla bölge rahiple- rinin buralara kutsal su serptikleri ve "(...) verimli olun, çoğalın (...)" ifade- lerinin yer aldığı Yaratılış 1:28'deki İncil pasajını okudukları kayıtlarda yer almıştır.¹²⁷ Günümüz halk inançlarında ise muskaların tarlalarda kullanımı, ampullaların atılma amacına benzer bir şekilde tarlaya musallat olan zararlı hayvanları kovmak, zarar vermelerini önlemek ve verimliliği artırmak ama- cıyla temiz kâğıt üzerine özellikle ayetlerden oluşturulan metinler yazarak gömmek ya da bir ağaca asmak şeklindedir.¹²⁸

Ayrıca kurşundan yapılmış ampullaların, şehitlerin mezarları da da- hil olmak üzere farklı kutsal mekanlara yaygın olarak konulduğu örnekler bulunmaktadır.¹²⁹ Özellikle şehit mezarlarına yerleştirilen ampullalar, hem bu kutsal figürlerin manevi gücüyle ilişki kurma hem de onların aracılığıyla ilahi lütuf elde etme inancını yansıtmaktadır. Kurşunun işlenmesinin kolay olması, onu yalnızca ampullaların üretimi için değil, aynı zamanda muska ve tılsım gibi koruyucu objelerin yapımında da önemli bir malzeme haline getirmiştir. Antikçağda da mezarlıklara, terk edilmiş yerlere, tarlalara kur- şun nesneler gömülmüş ve bu yolla ruhlarla ve cinlerle iletişime geçebilme amaçlanmıştır. Genellikle bu metalin büyü gücüyle ilişkiye geçmeye aracı- lık ettiğine inanılmıştır.¹³⁰ Kurşunun büyüsel ve kötülüğü uzaklaştırıcı özel- liklere sahip olduğuna dair inanç, hem Antik Dönem hem de Orta Çağ bo- yunca geniş bir coğrafyada görülmektedir. Örneğin, Greko-Romen dünya- sında büyü tabletlerinin çoğu kurşun levhalar üzerine yazılmış ve bu levha- lar su kaynaklarına, mezarlıklara veya toprağa gömülerek büyüünün etkisi- nin güçlendirilmesi amaçlanmıştır.¹³¹ Benzer şekilde, İslami büyü gelenek- lerinde de kurşunun, özellikle mühürlü tılsımlar ve koruyucu muskalar ya- pımında kullanıldığı bilinmektedir.¹³²

¹²⁵ Gilchrist, "The Materiality of Magic", 132; el-Hüseynî, *Kenzü'l-Havâs*, 1332, 4/162.

¹²⁶ Ernst Zbinden, *İslam'da ve Eski Ortadoğuda Cin ve Ruh İnançları*, çev. Ekrem Sarıkçıoğlu (Samsun: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1994), 7; İdris Çelebi, *Usûlül Bast fî Sirril Evfak vel Havâs*, 2004, 358,530.

¹²⁷ Gilchrist, "The Materiality of Magic", 132.

¹²⁸ el-Hüseynî, *Kenzü'l-Havâs*, 1332, 4/162.

¹²⁹ Beckmann, "New Catholic Encyclopedia", 1/366.

¹³⁰ Akın, *Cadılar ve Cadı Avı*, 76.

¹³¹ Ogden, "Bağlama Büyüleri", 37.

¹³² el-Hüseynî, *Kenzü'l-Havâs*, 1332, 2/53.

Ampulla ile muskanın konuldukları ortak mekanlar arasında mezarlar da bulunmaktadır.¹³³ Bazı muskaların yapılma amacına göre mezarlara gömülmesi gibi, ampullalar da genellikle mezarlara/katakomplara konulmuş olarak karşımıza çıkmaktadır.¹³⁴ Bu durum, her iki nesnenin de yalnızca dünyevi koruma sağlamaya yönelik olmadığı, aynı zamanda mezarlara yerleştirilerek ölüm sonrası yaşamla ilişkilendirilen nesneler olarak da işlev gördüklerine işaret etmektedir. Günümüzdeki büyüsel uygulamalarda olduğu gibi Hristiyanlık öncesi uygulamalarda muskalar, sahip olduklarına inanılan güçler nedeniyle genellikle mezarlara gömülmüştür. Arkeolojik veriler de bu paralelliği desteklemektedir. Örneğin, Aphrodisias'taki mezarlarda dört ampulla keşfedilmiş olup, bunlardan ikisi şehir surlarının batısındaki kentin nekropolündeki mezarlarda, diğerleri ise kuzey Temenos bölgesinde, katedralin doğu ucuna (eskiden Afrodite Tapınağı) bitişik mezarlarda bulunmuştur.¹³⁵ Yine İslam kültüründe belirli ayetlerin yazılı olduğu muskaların mezarlara yerleştirilmesiyle genellikle ya büyü yapılan kişiye zarar verilmesi hatta ölmesi¹³⁶ ya da ölen kişinin ahiret hayatında korunması amaçlanmıştır. Hristiyanlıkta ise kutsal su veya kutsanmış nesnelerin mezar içine konulması, ölen kişinin ilahi lütfâ erişmesine yardımcı olacak bir araç olarak değerlendirilmiştir.

Ampullalardan stratejik savunma amaçları doğrultusunda da faydalanılmış bu maksatla kaleler, kasabalar ve savunma alanlarında koruyucu nesneler olarak kullanılmışlardır. İmparator Justinianus'un adını taşıyan Justiniana Prima şehrinde ve Sardis'in dış duvarlarında bulunan muhafız noktalarında, şehri kötü ruhlardan, düşmanlardan ve felaketlerden korumak amacıyla gömülmüş ampullalar keşfedilmiştir.¹³⁷ Benzer şekilde, muskalar da mekanın metafizik düzeyde korunması sağlanmak amacıyla tarih boyunca kötücül varlıkların, kötü ruhların ve düşmanların içeri girmesini ve saldırmalarını engellemek için evlerin eşiklerine gömülmüştür.¹³⁸ Bu bağlamda, ampullaların ve muskaların savunma yapılarına dahil edilmesi fiziksel mekanların da ruhani ve büyüsel koruma altına alınması gerektiği inancının bir yansımasıdır. Arkeolojik bulgular da ampullaların savaşta kullanımının yaygın olduğunu göstermektedir. Bunun en dikkat çekici örneklerinden biri, Roma İmparatoru Konstantin'in (306-337) altın bir haç, İsa Mesih'in mucizevi kanına sa-

¹³³ el-Hüseynî, *Kenzü'l-Havâs*, 1332, 2/53; Akın, *Cadılar ve Cadı Avı*, 76.

¹³⁴ Beckmann, "New Catholic Encyclopedia", 1/366.

¹³⁵ Anderson, "An Archaeology of Late", 86.

¹³⁶ Azize Uygun, *Seyyid Süleyman el-Hüseynî'nin Kenzü'l-Havas Kitabındaki Büyü ve Dua Motifleri* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2020), 231.

¹³⁷ Anderson, "An Archaeology of Late", 88.

¹³⁸ Zbinden, *İslamda ve Eski Ortadoğuda*, 48; Uygun, *Seyyid Süleyman el-Hüseynî'nin*, 344; el-Hüseynî, *Kenzü'l-Havâs*, 1332, 4/53.

hip bir ampulla, şehit Aziz George'un kalıntıları ve Vaftizci Yahya'nın kafatasının bir parçasıyla savaşa girdiğine dair anlatılardır.¹³⁹ Bu anlatılar, kutsal nesnelerin yalnızca dini törenlerde değil, aynı zamanda savaş sırasında da manevi bir güç ve zafer garantisi olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır. Konstantin'in bu nesneleri savaş alanına taşıması, ampullaların ve diğer kutsal objelerin sadece pasif koruyucu nesneler olmadığını, aynı zamanda askeri başarı ve ilahi destek sağlama amacıyla aktif olarak kullanıldığını göstermektedir. Bu uygulamalar, farklı kültürlerde benzer şekillerde gözlemlenmiştir. Örneğin, İslam dünyasında surların ve şehir kapılarının altına dualarla hazırlanmış muskaların yerleştirilmesi yaygın bir uygulama olup,¹⁴⁰ bu muskaların düşman saldırılarını engellediğine inanılmıştır.

SONUÇ

Bu çalışma, Hristiyan hacı ampullalarının dini, kültürel ve toplumsal işlevlerini çok yönlü bir perspektifle ele alarak, bu nesnelerin Orta Çağ Hristiyanlığı bağlamında taşıdığı önemi ortaya koymaya çalışmıştır. Hacı ampullalarının fiziksel özelliklerinden başlayarak, kutsal sınırları taşıma işlevlerinden azizlere ve kutsal mekanlara bağlılığı ifade etme rollerine kadar geniş bir kullanım yelpazesi sundukları görülmüştür. Ampullalar, yalnızca bir hatıra objesi olmanın ötesine geçmiş, kutsal mekânların lütuflarını taşıyan, şifa ve koruma amaçlı muska/amulet özellikleriyle halkın manevi dünyasında merkezi bir yer edinmiştir. Her iki nesne de insanların hem fiziksel hem de manevi zararlardan korunmak veya hastalıkları iyileştirmek amacıyla başvurduğu kutsal araçlar olarak öne çıkmıştır.

Ampullalar, üzerlerindeki ikonografik motifler, yazıtlar ve kutsal sınırlar aracılığıyla kötü ruhları uzaklaştıran ve mucizevi iyileşme sağlayan nesneler olarak Hristiyan hacıların inanç dünyasında derin sembolik bir anlam kazanmıştır. Hem bireysel hem toplu dini pratikleri şekillendiren bu objeler, hac deneyiminin fiziksel bir uzantısı olarak kutsallığın gündelik hayata entegre edilmesini sağlamıştır. Ayrıca, ampullaların üretim ve ticareti, yalnızca dini değil, aynı zamanda ekonomik bir boyuta da işaret etmektedir. Hristiyan hacı ampullaları, inanç, koruma ve kutsallığı bir araya getiren simgeler olarak Orta Çağ dini pratiğinin ayrılmaz bir parçası olmuştur.

¹³⁹ Klein, "Sacred Things", 59.

¹⁴⁰ Cengiz Çakmak, "Evliya Çelebi Seyahatnâme'sinde Tılsımlar", *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 21 (2023), 83.

Kaynakça

- Akın, Haydar. *Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı*. Ankara: Phonenix Yayınevi, 2011.
- Anderson, William. "An Archaeology of Late Antique Pilgrim Flasks". *Anatolian Studies* 54 (2004), 79-93.
- Arad, Lily. "The Holy Land Ampulla of Sant Pere de Casserres - A Liturgical and Art-Historical Interpretation". *Miscellania Liturgica Catalana* 1 (2007), 59-86.
- Ariantzi, Despoina vd. *Für Seelenheil und Lebensglück* 1. Mainz: Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, 2018. <https://doi.org/10.11588/PROPYLAEUM.495>
- Aydın, Ayşe. "Aziz Konon Tasvirli Bir Menas Ampullası". *Adalya* 18 (Haziran 2015), 285-302.
- Aydın, Ayşe. "İzmir Arkeoloji Müzesi ile Tarih ve Sanat Müzesi'nde Bulunan Ampullalar". *OLBA* 23 (2015), 475-514.
- Aydın, Ayşe. *Lahit Formundaki Rölikerler*. Antalya: İnönü Kırcaç Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü, 2011.
- Aydın, Ayşe. "Marmaris Müzesi'ndeki Ampullalar". *OLBA*. ed. Serra Durugönül vd. Mersin: Kaam Yayınları, 2013.
- Bagnoli, Martina. "Dressing the Relics, Some Thoughts on the Custom of Relic Wrapping in Medieval Christianity". *Matter of Faith: An Interdisciplinary Study of Relics and Relic Veneration in the Medieval Period*. ed. James Robinson vd. London: The British Museum, 2014.
- Barag, Dan. "Glass Pilgrim Vessels From Jerusalem: Part 1". *Journal of Glass Studies* 12 (1970), 35-63.
- Beckmann, M. A. "New Catholic Encyclopedia". *Ampullae*. ed. Berard L. Marthaler. C. 1. Washington, D.C.: For The Catholic University of America Press, 2003.
- Beckmann, M. A. "New Catholic Encyclopedia". *Ampullae*. ed. Berard L. Marthaler. C. 1. Washington, D.C.: For The Catholic University of America Press, 2003.
- Blick, Sarah. "Common Ground Reliquaries and the Lower Classes in Late Medieval Europe". *An Interdisciplinary Study of Relics and Relic Veneration in the Medieval Period*. ed. James Robinson vd. London: The British Museum, 2014.
- Boertjes, Katja. "The Reconquered Jerusalem Represented Tradition and Renewal on Pilgrimage Ampullae from the Crusader Period". *The Imagined and Real*

- Jerusalem in Art and Architecture*. ed. Jeroen Goudeau vd. Leiden: Brill, 2015.
- Bonser, Wilfrid. "The Cult of Relics in the Middle Ages". *Folklore* 73/4 (Winter 1962), 234-256.
- Borowski, Tomasz - Gerrard, Christopher. "Constructing Identity in the Middle Ages". *Speculum* 92/4 (Ekim 2017), 1056-1100.
- Brazinski, Paul A. - Fryxell, Allegra R. P. "The Smell of Relics: Authenticating Sainly Bones and the Role of Scent in the Sensory Experience of Medieval Christian Veneration". *Papers from the Institute of Archaeology* 23(1)/11 (2013), 1-15.
- Chaucer, Geoffrey. *The Canterbury Tales*. UK: Viking, 2009.
- Chiovaro, F. "Relics". *New Catholic Encyclopedia*. C. 12. Washington D.C.: McGraw-Hill, 1967.
- Classen, Constance. *The Deepest Sense, A Cultural History of Touch*. USA: University of Illinois Press, United States of America., 2012.
- Clive Foss. "Pilgrimage in Medieval Asia Minor". *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002), 129-151.
- Cromwell, Jennifer. "Camel, O Camel, Come and Fetch and Carry': on Two Camels". *Petrie Museum of Egyptian Archaeology*. ed. Alice Stevenson. UK: UCL Press, 2015.
- Cunningham, Lawrence S. *A Brief History of Saints*. UK: Blackwell Publishing, 2005.
- Çakmak, Cengiz. "Evliya Çelebi Seyahatnâme'sinde Tılsımlar". *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 21 (2023), 61-85.
- Çelebi, İdris. *Usûlül Bast fî Sirril Evfak vel Havâs*, 2004.
- Çiftçi, Halit Ahmet. *Levant'ın Kutsal Kişileri ve Mekanları*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2023.
- Davidson, Linda Kay - Gitlitz, David. "Pilgrimage From the Ganges to Graceland An Encyclopedia". *Canterbury (Kent, England)*. Santa Barbara, California: ABC Clio, 2002.
- Doğar, Lale - Borstlap, Ceylan. *Bizans Özel Sayısı*. "Rölikler Kültünde Şifanın Tatlı Kokusu Üzerine: Parfümlü Yağ Kandilleri, Kutsal myron ve Myroblût Azizler". *Art-Sanat* 20 (2023), 85-120.
- E., Gingras, George. *Egeria: Diary of a Pilgrimage*. ed. Johannes Quasten - Walter J. Burghardt. New York : Newman Press, 1970. <http://archive.org/details/egeriadiaryofpil0038unse>

- Ekelund, Robert B. - Hebert, Jr Robert F. *Sacred Trust: The Medieval Church as an Economic Firm*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Elsner, Jaś - Ian Rutherford (ed.). *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity: Seeing the Gods*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2005.
- Evans, Suzanne. "The Scent of a Martyr". *Numen* 49/2 (2002), 193-211.
- Frank, Georgia. *The Memory of the Eyes, Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*. Berkeley Los Angeles, London: University of California Press, 2000.
- Freeman, Charles. *Holy Bones, Holy Dust, How Relics Shaped the History of Medieval Europe*. USA: Yale University Press, 2012.
- Geary, Patrick. *Living with the Dead in the Middle Ages*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1994.
- Geisbusch, Jan Winfried. *Awkward Objects: Relics, the Making of Religious Meaning, and the Limits of Control in the Information Age*. London: University College London, PhD., 2008.
- Gilchrist, Roberta. "The Materiality of Magic: The Ritual Lives of People and Things". *Sacred Heritage: Monastic Archaeology, Identities, Beliefs*. 110-144. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- Hayes, John W. *The Athenian Agora, Roman Pottery: Fine-Ware Imports*. New Jersey: The American School of Classical Studies at Athens Princeton, 2008.
- Hazinedar Coşkun, Tümay. "Bizans'ta Eulogia Olgusuna Manisa Müzesi Pişmiş Toprak Ampullalarıyla Bir Bakış". *Sanat Tarihi Yıllığı / Journal of Art History* 0/0 (30 Mayıs 2025), 0-0. <https://doi.org/10.26650/sty.2025.1620135>
- Hindley, Katherine Storm. *Textual Magic: Charms and Written Amulets in Medieval England*. Chicago and London: University of Chicago Press, 2023.
- Holtermann, Bart. *Pilgrimages in Images Early Sixteenth-Century Views of the Holy Land with Pilgrims' Portraits as Part of the Commemoration of the Jerusalem Pilgrimage in Germany*. UK: University of York, 2013.
- Hüseyinî, Seyyid Süleyman el-. *Kenzü'l-Havâs ve Keyfiyet-i Celb ve Teshir, 1 Cilt*. İstanbul: Cemiyet Kütüphanesi, 1332.
- Hüseyinî, Seyyid Süleyman el-. *Kenzü'l-Havâs ve Keyfiyet-i Celb ve Teshir, 2 Cilt*. İstanbul: Cemiyet Kütüphanesi, 1332.
- Hüseyinî, Seyyid Süleyman el-. *Kenzü'l-Havâs ve Keyfiyet-i Celb ve Teshir, 3 Cilt*. İstanbul: Cemiyet Kütüphanesi, 1332.
- Hüseyinî, Seyyid Süleyman el-. *Kenzü'l-Havâs ve Keyfiyet-i Celb ve Teshir, 4 Cilt*. İstanbul: Cemiyet Kütüphanesi, 1332.

- İnalçık, Halil. "Selim I". *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition). ed. C.E. Bosworth vd. 9/117-118. Leiden: Brill, 1997.
- İnan, Abdülkadir. *Hurafeler ve Menşeleri*. Ankara: DİB Yayınları, 1968.
- J. Crabtree, Pam. *Medieval Archaeology an Encyclopedia*. New York and London: New York University Garland Publishing, Inc., 2001.
- Kısa, Bülent. *Büyük Notları*, ts.
- Klein, Holger A. "Sacred Things and Holy Bodies: Collecting Relics from Late Antiquity to the Early Renaissance". *Treasures of Heaven: Saints, Relics, and Devotion in Medieval Europe*. ed. Martina Bagnoli vd. 55-69. New Haven and London: Yale University Press, 2011.
- Koroğlu, Gülgün. "Yumuktepe Höyüğü Kazılarında Gün Işığına Çıkarılan Aziz Menas Tasvirli Hacı Şişesi". *Seleucia* 1 (2011), 67-89.
- Limmer, Abigail Susan. *The Social Functions and Ritual Significance of Jewelry in the Iron Age II Southern Levant*. USA: The University of Arizona, PhD., 2007.
- Malaty, Fr. Tadros Yacoub. *Dictionary of Church Terms*. Alexandria Egypt: St. George's Coptic Orthodox Church Sporting, 1992.
- Mcshane, E. D. "Marmoutier, Abbey of". *An Encyclopedia of Religion*. ed. Vergilius Ferm. New York: New York the Philosophical Library, ts.
- Metin, Hüseyin. "An Ampulla of Saint Menas from Dara (Anastasiopolis)". *Art-Sanat* 0/23 (31 Ocak 2025), 64-78. <https://doi.org/10.26650/artsanat.2025.23.0004>
- Nilson, Ben. *Cathedral Shrines of Medieval England*. USA: The Boydell Press, 1998.
- Oefelein, Cornelia. "The Signs-and Bells-of Mass Pilgrimage". *Presenting the Past Central Issues in Medieval and Early Modern Studies Across the Disciplines*. ed. Nancy van Deusen - Leonard Michael Koff. Leiden-Boston: Brill, 2012.
- Ogden, Daniel. "Bağlama Büyüleri-Yunan ve Roma Dünyasında Beddua Levhaları ve Voodoo Bebekleri". çev. Çiğdem Dürüşken - Eyüp Çoraklı. *Eski Yunan ve Roma'da Büyü ve Büyücülük*. ed. Bengt Ankarloo - Stuart Clark. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2015.
- Olson, Vibeke. "Embodying the Saint: Mystical Visions, Maria Lactans and the Miracle of Mary's Milk". *Matter of Faith: An Interdisciplinary Study of Relics and Relic Veneration in the Medieval Period*. ed. James Robinson vd. UK: The British Museum, 2014.
- "The Routledge Encyclopedia of Ancient Mediterranean Religions". *Pilgrimage*. ed. Eric Orlin. New York and London: Routledge, 2016.
- Oswald, Julia. *Themed Issue: Interiority and Alterity*. "The Reliquary Triptych, the

- Arms of Christ, and the Visual Language of the Relic Thesaurus ca. 1160". *Hortulus Journal* 14/1 (2017).
- Rahmani, L. Y. "Two Early Christian Ampullae". *Israel Exploration Journal* 16/1 (1966), 71-74.
- Riordan, Timothy B. "To Excite the Devotion of the Catholics": The Use and Meaning of Catholic Religious Medals in the Colonial Period". *Historical Archaeology* 49/4 (2015), 71-86.
- Ritter, Max. *Zwischen Glaube und Geld: zur Ökonomie des byzantinischen Pilgerwesens (4.-12. Jh.)*. Mainz: Verlag des Römisch-Germanistischen Zentralmuseums, 2019. <https://doi.org/10.11588/propylaeum.654>
- S., Bangert. "Menas ampullae and Saxon Britain: Coptic Objects in a Pagan Landscape". *Minerva* 17/4 (2006).
- Sandin, Karl. "Liturgy, Pilgrimage, and Devotion in Byzantine Objects". *Bulletin of the Detroit Institute of Arts* 67/4 (1993), 46-56.
- Scott, Robert A. *Miracle Cures, Saints, Pilgrimage, and the Healing Powers of Belief*. Berkeley Los Angeles London: University of California Press, 2010.
- Sezgin, Yusuf vd. *İzmir Arkeoloji Müzesi Ticari Amphoraları*. İstanbul: Ege Yayınları, 2022.
- Smith, Julia M. H. "Portable Christianity: Relics in the Medieval West (c.700-1200)". *Proceedings of the British Academy* 181 (2010).
- Smith, Julia M. H. "Relics An Evolving Tradition in Latin Christianity". *Saints and Sacred Matter The Cult of Relics in Byzantium and Beyond*. ed. Cynthia Hahn - Holger A. Klein. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection Trustees for Harvard University, 2015.
- Şimşek, Celal - Duman, Bahadır. "Laodikeia'da Bulunan Ampullalar". *OLBA* 15 (2007), 73-102.
- Şimşek, Celal - Duman, Bahadır. "Lykos Laodikeiası'ndan Bir Grup Yerel Üretim Kandil". *OLBA*. ed. Serra Durugönül vd. Mersin: Kaam Yayınları, 2013.
- Talbot, Alice-Mary. "Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of Miracle Accounts". *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002), 153-173.
- Thuno, Erik vd. "Reliquaries and the Cult of Relics in Late Antiquity". *The Routledge Handbook of Early Christian Art*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2018.
- Tosun, Murat. "Mardin Müzesi'nden İki Pişmiş Toprak Ampulla". *Humanitas* 10/19 (2022), 297-317.
- Uygun, Azize. *Hristiyanlıkta Kutsal Nesneler (Relikler)*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2020.

- Uygun, Azize. *Seyyid Süleyman el-Hüseynî'nin Kenzü'l-Havas Kitabındaki Büyü ve Dua Motifleri*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2020.
- Ünal, Serap - Karataş, Kübra. "Pisidia Antiokheia'da Geç Antik Dönem Dükkanları'nda Ele Geçen Pişmiş Toprak Kaplar Üzerine Değerlendirme". *Pamukkale University Journal of Social Sciences Institute*, 259-277. <https://doi.org/10.30794/pausbed.1495289>
- Vikan, Gary. *Byzantine Pilgrimage Art*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2010.
- Vikan, Gary. "Two Byzantine Amuletic Armbands and the Group to Which They Belong". *The Journal of the Walters Art Gallery* 49/50 (1992 1991), 33-51.
- Webb, Diana. *Pilgrims and Pilgrimage in the Medieval West*. London and New York: I.B.Tauris, 2001.
- Weitzmann, Kurt. *The Late Roman World*. "The Late Roman World". *The Metropolitan Museum of Art Bulletin, New Series* 35/2 (Autumn 1977), 2-96.
- Woodward, Kenneth L. *Making Saints*. USA: A Touchstone Book, 1990.
- Zbinden, Ernst. *İslam'da ve Eski Ortadoğuda Cin ve Ruh İnançları*. çev. Ekrem Sarıçioğlu. Samsun: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1994.
- The Met. "Ampulla". Erişim 27 Kasım 2024. <https://www.metmuseum.org/search-results?q=ampulla>
- The British Museum. "Collection". Erişim 27 Kasım 2024. <https://www.britishmuseum.org/collection/search?keyword=ampulla>
- Louvre. "Collections". Erişim 27 Kasım 2024. <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010280955>

YEZİD B. MUÂVİYE’NİN VELİAHT OLARAK BELİRLENMESİ ÜZERİNE YAŞANAN TARTIŞMALARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

THE EVALUATION OF THE DEBATES OVER THE APPOINTMENT OF YAZID AS THE HEIR APPARENT

ÖMER CİDE

DOÇ. DR. KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
İSLAM TARİHİ VE SANATLARI BÖLÜMÜ

DOÇ. DR. KİLİS 7 ARALIK UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF ISLAMIC HISTORY AND ARTS
KİLİS, TÜRKİYE

omercide63@gmail.com

 <http://orcid.org/0000-0002-4679-7161>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1618790>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
13 Ocak / January 2025

Kabul Tarihi / Accepted
29 Mayıs / May 2025

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as: Cide, Ömer, "Yezid b. Muâviye'nin Veliht Olarak Belirlenmesi Üzerine Yaşanan Tartışmaların Değerlendirilmesi [The Evaluation of the Debates over the Appointment of Yazid as the Heir Apparent]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 12/1 (Haziran/June 2025): 81-106.

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.

Lisans / License: Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) /Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0).

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr



YEZİD B. MUÂVİYE'NİN VELİAHT OLARAK BELİRLENMESİ ÜZERİNE YAŞANAN TARTIŞMALARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Öz

Çalışmamızın konusu, Müslümanların yönetici belirlemede uyguladıkları sistem olan veliahtlık ve ilk aday olan Yezid b. Muâviye etrafındaki tartışmaları değerlendirmek olacaktır. Çalışmanın amacı, veliahtlık sistemine yöneltilen eleştirilerin Yezid'in kişiliğine yönelik olduğunu ortaya koymak ve sistemin ilgili şahsın kişiliğinden ayrı değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaya çalışmaktır. Yöntem olarak tümevarım kullanılacaktır. Kaynaklar taranacak, ilgili bilgiler toplanarak değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Veliaht, halife veya hükümdarların kendilerinden sonra tahta geçmek üzere belirledikleri kişileri ifade eder. Veliaht olarak belirlenen kişi işlemi gerçekleştiren halife veya kralın erkek çocuğu olabileceği gibi diğer akraba veya kan bağı olmayan biri de olabilir. Bu bağlamda bakıldığında Müslümanların ilk halifesi olan Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Ömer'i halife olarak tayin etmesi veliahtlık uygulaması olarak değerlendirilebilir. İslâm tarihinde kendi oğlunu veliaht tayin eden ve ona biat alan ilk kişi Muâviye b. Ebî Süfyan'dır. Onun kendi oğlunu veliaht tayin etmesi o güne kadar gelen teamüllere aykırıydı. Hz. Ömer'in öleceği anlaşılınca kendisinden sonra birini tayin etmesi istenmiş ancak o, böyle bir tasarrufta bulunmamıştır. Hatta oğlu Abdullah'ı kendisinden sonra halife olarak tayin etmesi talep edilmiş ancak bu teklifi reddetmiştir. Aynı şekilde kendisinden sonra oğlu Hasan'a halife olarak biat edilmesi konusu Hz. Ali'ye de sorulmuştur. O, işin ümmet tarafından çözülmesi gereken bir mesele olduğunu söyleyerek olumlu veya olumsuz herhangi bir kanaat belirtmemiştir. Her ne kadar kendisinden sonra oğlu Hasan'a biat edilmişse de Hz. Ali oğlunu işaret etmediği gibi ona biat alma girişiminde bulunmamıştır. Muâviye'nin oğlunu veliaht tayin etmesinin görünürdeki gerekçesi; Müslümanlar arasında halife seçiminden dolayı yeniden kan akmasıdır. Ancak maksadının iktidarın kendi soyundan devam etmesi şeklinde yorumlanmıştır. Bu yeni uygulamaya en büyük direncin Medine'den geldiği söylenebilir. Çünkü Medine, Müslümanlar açısından saygı gören sahâbe ve çocuklarının yaşadığı yer ve aynı zamanda meşruiyet açısından onayı alınması gereken insanların bulunduğu bir şehirdi. Bu açıdan oranın biatının alınması önemlidir. Bunun farkında olan Muâviye, Medine ileri gelenlerinin onayını alma konusunda çok çaba sarf etmiştir. Medine ahalisi üç gerekçeyle Muâviye'nin bu uygulamasına karşı çıkmışlardır: Sahabe uygulaması olan şûranın terke edilmesi, Hicaz'ın saltanat sistemine alışık olmaması ve Yezid'in bilinen kötü huyları. Medine ileri gelenleri açısından en anlaşılır itiraz Yezid'in yaşantısıdır. Çünkü Medine halkına göre, halife olacak kişinin İslâm'ın temsil etmesi açısından din ile bağdaşmayan huyların olması kabul edilemezdi. Onlara göre dini ilkelerin yaşanması ve temsil edilmesi en önemli önceliktir. Ancak özelde Medine genelde ise Hicaz dışındaki merkezlerin İslâmiyet ile tanışmaları fetihler kanalıyla olmuştur. Ganimetlerden faydalanmak Müslüman olmaları için önemli bir etkeni. Dolayısıyla onların din ile bağlantılarında ekonomik yapı oldukça etkindir. Maddi anlamda refah sağlayacak bir halifenin din ile bağdaşmayan huyları fazlaca sorun teşkil etmeyecektir. Veliahtlık sistemi değerlendirilirken meydana gelen sosyal değişimin unutulmaması gerekir. Çünkü İslâm coğrafyası yüz ölçüm bakımından büyük bir genişleme ve demografik bakımdan büyük bir artış göstermiştir. Hicaz bu coğrafya ve nüfus içerisinde azınlık durumuna düşmenin yanında siyasi etkisini de yitirmiştir. Her ne kadar Hicaz bölgesi saltanat ile yönetilmemişse de İslâm coğrafyasına yeni katılmış bölgelerin büyük kısmı bu sistemi biliyorlardı. Bizans hâkimiyetinde bulunan Suriye, Mısır, el-Cezire, Sâsânî egemenliğinde bulunan Irak ve İran bölgesinin tamamı hanedanlıklar tarafından yönetilmeye alıştı. Zaten bu sistemi getiren Muâviye, Suriye bölgesinde uzun süre valilik yapmıştı. Veliahtlık konusundaki tartışmalar bu

yöntemle başa geçen Yezid etrafında yoğunlaşmaktadır. Yezid'in eğlenceye düşkün olması, ibadetlere karşı kayıtsız oluşu, ava ve köpek boğuşturmayaya meraklı olması tenkit edilen huyların başında gelmektedir. Yezid'in yönetimde bulunduğu esnada sebep olduğu Kerbelâ Olayı, Harre Vakıası ve Kâbe'nin kuşatılıp tahrip edilmesi daha sonraki dönemlerde İslâm dünyasında en fazla tartışılan konular arasında yerini almıştır. Sonuç olarak veliahtlık, sistem olarak tartışılma yerine bu yolla başa geçen Yezid'in huyları ve yönetimi esnasında sebep olduğu facialar odak hâline gelmiştir. Zira aynı yöntemle başa geçen Ömer b. Abdülaziz takdir görmüş, halifeliliği konusunda meşruiyet tartışmalarına muhatap olmamıştır. Nitekim bu sistem uzun yıllara İslâm dünyasında uygulanmıştır. Veliahtlık sisteminin o günkü dünya yönetim sistemlerine uyum sağladığı söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Hilafet, Sistem, Veliahtlık, Yezid.

THE EVALUATION OF THE DEBATES OVER THE APPOINTMENT OF YAZID AS THE HEIR APPARENT

Abstract

The subject of our study will be to evaluate the system of succession, which Muslims used to appoint rulers, and to evaluate the debates surrounding Yazid's designation as heir. The aim of the study is to show that the criticisms directed against the succession system are directed against Yazid's personality and that the system should be evaluated separately from the personality of the person concerned. An inductive approach will be employed. Sources will be reviewed, relevant information will be collected and evaluated. Heir refers to the person designated by caliphs or rulers to succeed them to the throne. The person designated as the heir can be the male child of the caliph or the king, as well as other relatives or non-blood relatives. In this context, the appointment of Hazrat Abu Bakr, the first caliph of the Muslims, to appoint Hazrat Umar as caliph can be considered as the practice of succession. Mu'awiya was the first person in the history of Islam to appoint his own son as heir apparent and to take allegiance to him. His appointment of his own son as the successor was contrary to the custom of the time. When it became clear that Hazrat Umar was going to die, he was asked to appoint someone after him, but he did not do so. He was even asked to appoint his son Abdullah as caliph after him, but he rejected this offer. Hazrat Ali was also asked about pledging allegiance to his son Hasan as caliph after him. He did not express any positive or negative opinion, saying that it was a matter to be resolved by the ummah. Although allegiance was pledged to his son al-Hasan after him, Hazrat 'Ali did not point to his son nor did he attempt to receive allegiance from him. The ostensible reason for Mu'awiya's appointment of his son as the heir apparent was to avoid bloodshed among Muslims over the election of the caliph. However, it can be said that the real purpose was to ensure the continuation of power in his own lineage. It can be said that the greatest resistance to this new practice came from Medina. This was because Medina was a city where the Companions and their children, who were respected by the Muslims, lived, and at the same time, it was a city where people whose consent was required for legitimacy. In this respect, it was important to obtain their allegiance. Being aware of this, Mu'awiya made great efforts to obtain the approval of the notables of Medina. The people of Medina opposed this practice of Mu'awiya on three grounds: The abandonment of the Companions' practice of shūra, the fact that Hijaz was not accustomed to a system of sultanate, and Yazid's known bad habits. The most understandable objection for the elites of Medina was Yazid's known bad habits. For the people of Madinah, it is unacceptable for the person who will be the caliph to have habits that are incompatible with religion in terms of representing Islam. For them, living and representing religious principles is the most important priority.

Because the Islamic geography showed a great expansion in terms of area and a great increase in terms of demographics. Hijaz not only became a minority in this geography and population, but also lost its political influence. Although the Hijaz region was not ruled by a sultanate, most of the regions that had recently joined the Islamic geography were accustomed to this system. Syria, Egypt, al-Jazira under Byzantine rule, Iraq and Iran under Sasanian rule were all used to being ruled by dynasties. Mu'awiya, who introduced this system, had been governor of Syria for a long time. The discussions on the issue of succession centered around Yazid, who came to power through this method. Yazid's fondness for entertainment, his indifference to worship, his interest in hunting and dog fighting were among the most criticized habits. The Karbala Incident, the Harrah Incident and the siege and destruction of the Ka'bah, which Yazid caused during his rule, were among the most debated issues in the Islamic world in later periods. As a result, instead of discussing the succession as a system, the habits of Yazid, who came to power in this way, and the disasters he caused during his rule became the focus. 'Umar b. 'Abd al-'Abd al-'Aziz, who came to power through the same method, was appreciated and did not face legitimacy debates about his caliphate. As a matter of fact, this system was practiced in the Islamic world for many years. It can be said that the succession system adapted to the world systems of governance at that time.

Keywords: Islamic History, Caliphate, System, Heirship, Yazid.

GİRİŞ

Çalışmamızda, Yezîd'in veliaht olarak tayin edilme süreci etrafında şekillenen tartışmaların analizine odaklanılacaktır. Söz konusu süreçte ortaya çıkan siyasi, sosyal ve dini boyutlar çok yönlü bir şekilde ele alınacak; özellikle hilafetin babadan oğula geçmesine yönelik tepkiler ile bu tercihin meşruiyeti etrafında şekillenen farklı yaklaşımlar incelenecektir. Konunun müstakil ve sistematik bir biçimde ele alınmasının hem ilmi açıdan faydalı olacağı kanaatine varılmış hem de aşağıda sunulan bulguların, meselenin daha derinlikli bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünüldüğü için bu çalışma gerçekleştirilmiştir. Konu, İslâm tarihi ve Emevî Devleti'ne yönelik çalışmalarda Yezîd'in veliahtlığı çerçevesinde ele alınmıştır. Yezîd b. Muâviye teziyle Ünal Kılıç, Yezîd'in hayatı ve uygulamalarına dair konuları detaylı bir şekilde ele almıştır. Ayrıca Kılıç, veliahtlığa karşı çıkış sebeplerini de aktarmaya çalışmıştır. Burada bize göre meselenin eksik kalan yönü İslâm devletinde meydana gelen demografik değişimin göz önünde bulundurulamamasıdır. Çünkü farklı etnik yapı ve coğrafyaların Müslümanların hâkimiyetine girmesi yeni anlayışları beraberinde getirmiştir.

Saim Yılmaz'ın "Emevîler'de Veliahtlık" adlı yüksek lisans tezi diğer önemli bir çalışmadır. Bu çalışmada Emevî tarihi boyunca veliahtlık süreci işlenmiştir. Yazar, Yezîd'in veliaht tayin edilmesi ve karşı çıkış sebepleri konusunu da ele almıştır. Ümeyyeoğullarına mensup olup halifelik beklentisi içinde olan

bazı yakınlarının Yezîd'in veliahtlığına karşı çıkışını dile getirmesi önemlidir. Yazar, Hicaz bölgesinin verâset sistemine alışık olduğunu dile getirmeden önce Muâviye için aşılması en zor meselenin şûra yerine verâset sistemini ikâmesi olduğunu dile getirmiştir. Çalışmamızın farkı ise Dört Halife'nin seçiminde şûranın iddia edildiği kadar sistemleşmediği yönündedir.

Adem Apak, hazırlamış olduğu İslam Tarihi adlı eserinde konuya farklı yönleriyle faydalı bilgiler sunmuş, Yezîd'e karşı çıkış sebeplerini verdikten sonra bu kararın günün şartlarına uygunluğu konusunda ileri sürülen görüşlere yer vermiştir. Makalemizi bu çalışmadan ayıran özelliği karşı çıkış sebeplerinin tamamını değerlendirmeye tabi tutmasıdır. Ayrıca Yezîd'in veliahtlığına karşı çıkanların siyasi kimlikleri çalışmamızı söz konusu kitaptan ayıran özelliğidir. Konuya dair İrfan Aycan'ın İktidara Giden Yolda Muâviye b. Ebû Süfyân adlı çalışması ile Adem Demir'in Muâviye b. Ebî Süfyân'a Yöneltilen Eleştiriler konu bağlamında zikredilmesi gereken kitaplar arasındadır. Geçmişten Günümüze Hilafet adlı çalışmada Merhum Mustafa Sabri Küçükaşçı'nın Emevîler ve Hilafet adlı bölümü literatür bağlamında zikredilebilir.

Çalışmamızın literatüre katkısı Yezîd'in veliaht olarak tayin edilmesinin gündeme gelmesinden itibaren dillendirilen itirazlar ve onların değerlendirilmesinin bütüncül bir şekilde sunmasıdır. Konu, Yezîd'in veliahtlığına yönelik yaklaşımlar, dönemin toplumsal dönüşüm dinamikleri dikkate alınarak değerlendirilmiştir. Her ne kadar sisteme eleştiriler olsa da asıl düğüm noktası Yezîd'in toplum tarafından bilinen kötü huyları olduğu konusu ön planda tutulmuştur. Hicaz ve Hicaz dışı bölgelerin Yezîd'e yaklaşım biçimlerinin bu bölgelerdeki dini hassasiyetin farklı olmasından ileri geldiği tezi de literatüre sunulmuş katkı olarak değerlendirilebilir. Veliahtlıkla İslâm dünyasında başa geçmenin sistemi oluşturulmuştur. Ancak sistemin Yezîd'in kişiliğinin gölgesinde kaldığı iddiası gerekçeleriyle ortaya konulmaya çalışılmıştır.

1. İSLÂMİYET ÖNCESİ MEKKE'DE YÖNETİCİ SEÇME

Hız. Muhammed'in dünyaya geldiği ve peygamber olarak görevlendirildiği zaman diliminde Hicaz bölgesinde küçük şehir devletleri varlıklarını sürdürmekteydiler. Arabistan'ın ekseriyetinde de merkezi bir yapı olmamakla beraber benzer yapılanmalar bulunmaktaydı. Hız. Peygamber mücadelesine Mekke'de başlamış, burasının onlar için yaşanır olmaktan çıkmasının ardından Yesrib'e hicret etmiştir. Daha sonra Medine olarak anılacak olan şehir devletinin de yapısı Mekke'den farksızdı. Hız. Muhammed Medine'ye hicretinden vefatına kadar şehrin hem dinî hem de siyasi başkanı olarak kabul

edilmiştir. Onun vefatından sonra yönetim biçiminin nasıl olacağı konusu bariz bir sorun olarak ortada durmaktaydı. Müslümanların sorunu çözmesi bağlamında müracaat edecekleri örneklik özelde Hicaz, genelde ise Arabistan ve civarında mevcut olan tecrübe olacaktı. Bu şehirlerin yönetim biçimi İslâmiyet'ten önce ve sonra Müslümanların şahit olduğu tecrübelerdi. Bununla beraber Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu yeni dinin elbette yönetim biçiminin şekillenmesinde büyük etkisi olmuştur. Hz. Peygamber'in vefatından sonra halife seçilme işinin Hicaz tecrübesine dayandığı söylenebilir. Hilafet, Kureyşlilere has görüldüğü için Mekke'nin yönetim geçmişi ni ele almamız daha doğru olacaktır.

Kâbe'nin Hz. İbrahim ve oğlu İsmail tarafından yapılmasının ardından uzun bir süre mabedin işlerinin yürütülmesi söz konusu peygamberlerin soyundan gelenler tarafından yürütülmüştür. Şehir yönetimi adına yapılan görevler Kâbe merkezliydi. Anlaşıldığı kadarıyla Hz. İsmail ve çocukları hem dinî hem de siyasî lider olarak kabul edilmişlerdi. Zaman içerisinde Hz. İsmail evladının liderlikleri sona ermiş farklı kabileler Kâbe'ye dair görevleri yürütmüşlerdir. Özellikle Mekke yönetim biçiminin şekillenmesinde büyük katkısı olan Kusay b. Kilab'dan itibaren meseleyi ele almak önem arz etmektedir. Mekke'ye sonradan gelen, kabiliyetli olduğu anlaşılan ve zaman içinde zenginleşen Kusay, Mekke'nin başkanlığını girmiş olduğu mücadeleler sonuncunda elde etmiştir. Kureyş'i yeniden toparlayan ve kabileyi dizayn eden Kusay tartışmasız başkan olarak kabul edilmiştir. Her konuda ona danışılır neredeyse onsuz hiçbir iş yapılmaz olmuştur.¹ Kusay b. Kilab döneminde şehir, aileler arası iş bölümüyle belirlenmiş bir site devleti mahiyetindeydi. Kusay'ın itibarı Kureyş içinde farklı bir yere konulmalıdır. Kendisinden sonra Hz. Peygamber'e kadar onun gibi itibar gören kimse yoktu ve melik sıfatı sadece ona verilmişti. Bu durum sistemden kaynaklı değil onun kabiliyet ve icraatlarıyla alakalıdır. Kâbe'yle ilgili görevleri² sistemleştiren Kusay vefatına kadar bu görevi tek başına yürütmüş ve halk da bu durumu benimsemiştir.³ O, yönetimde nedve (Meclis) uygulamasını getirmiş, kurulu düzenin yanında bazı yenilikler de yaparak Mekke için bir yönetim biçimini şekillendirmiştir. Mekke'yi idare etmek üzere kurduğu sistemde kral şeklinde tarif edilecek bir yönetici yoktu.⁴

Kureyş'in içindeki itibarı sayesinde vefatından önce Mekke'nin yöneti-

¹ Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Misrî İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye* (Mısır: Şirketü Mektebe ve Matba't-i Mustafa el-Babî el-Halebî, 1955), 1/131; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *ef-Tabakâtü'l-kübrâ* (Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 1/50.

² Hicâbe, sikâye, rifâde, nedve, livâ ve riyaset.

³ Yaşar Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke* (Ankara: Ankara Okulu, 2016), 216.

⁴ Kasım Şulul, *Ana Hatlarıyla Siyer-i Nebî* (İstanbul: Ensar, 2014), 85.

mi ve Kâbe'nin işlerini kendi çocukları arasında pay etmiş, bu duruma hiç kimse itiraz etmemiştir.⁵ Kusay'ın çocukları arasında ihtilaf yaşanmazken torunları devrinde Kâbe'nin görev dağılımı konusunda anlaşmazlık çıkmıştır. O, Kâbe'nin işlerini yürütmesi için oğlu Abdudhar'ı görevlendirmiş, diğer kardeşlerine göre daha zayıf olmasına rağmen Kusay'ın öteki oğulları bu duruma itirazda bulunmamıştır. Yine de Abdülmenaf babasının yürüttüğü işleri yapma konusunda pay sahibi olmuş, Kureyş'in işlerinin yürütülmesinde kardeşini desteklemiştir.⁶ Görünürde bütün işler Abdudhar'a bırakılmışsa da Abdülmenaf'ın da etkin olduğu anlaşılmaktadır.

Yukarıda belirttiğimiz üzere iki kardeş arasında Kâbe'nin görevleri konusunda sorun yaşanmazken ilerleyen dönemlerde onların çocukları arasında menfaat merkezli problemler yaşanmıştır. Abdülmenaf'ın çocukları Kâbe ile ilgili görevlere kendilerini daha ehil görmüşlerdir. Mekke'de iki büyük bloklaşmaya sebep olan bu mesele silahlı çatışmaya dönüşmeden çözülmüştür.⁷ Buna göre sikâye ve rifâde Abdulmenaf'ın çocuklarına verilirken, hicâbe, liva ve nedve Abdudhar'ın çocuklarına bırakılmıştır.⁸ İki kardeşin çocukları arasındaki iş bölümünden Abdümenaf'ın soyundan gelenlerin daha etkin oldukları anlaşılmaktadır.

Mekke'yi yönetme görevi Darunnedve'ye geçmişti. Kusay hariç, Kureyş'in Mekke'ye hâkim olmasından İslâmiyet'in etkin bir güç olarak ortaya çıkışına kadar Mekkeliler üzerinde hiç kimse tek başına üstünlük kuramamıştır. İslâm'ın ortaya çıktığı dönemde Mekke'de on kabilenin temsilcisinden oluşan oligarşik bir yönetim vardı. On sayısı, Kâbe'nin işlerini yürüten on kabilenin temsilcilerinden oluşmuş olmalıdır.⁹

Meselenin daha iyi anlaşılması için kabile reislerinin seçiliş biçimine göz atmak gerekmektedir. Kabileler kendilerini temsil etmek için reis seçmekteydiler. Araplar özgürlüklerine olan düşkünlüklerinden dolayı kral yetkisine sahip kişiler tarafından yönetilmeye razı olmamışlar, reislerini de kendilerinden daha üstün veya kutsal özellikleri bulunan şahıslar olarak görmeyip, eşitler arasındaki birinciler olarak kabul etmişlerdir. Reisin görevi, kabilenin ileri gelenlerinin doğal olarak üye olduğu istişare heyetini organize etmektir. Emretme konumunda olmayan reisin, kabilesini diğerlerine karşı temsil etme sorumluluğu bulunmaktaydı. Yine o, kabilesi adına savaş ilan eder, barış anlaşması yapar, diyetleri öder, misafirleri ağırlar ve kabi-

⁵ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 1/136-137.

⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/55.

⁷ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 1/137.

⁸ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 1/139.

⁹ Ebû Ömer Şihâbüddin Ahmed İbn Abdürrabih, *el-İkdu'l-ferid* (Beyrüt: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 3/267-268; Şefaettin Severcen, *Hiz. Muhammed İslam Daveti Mekke* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 95.

lesi adına elçilik görevini yerine getirirdi. Buna karşılık kabile üyeleri tarafından rahat bir şekilde eleştirilebilirdi.¹⁰ Sonuç olarak Hz. Muhammed'in risâlet görevine başladığı zaman diliminde tek başına şehri yöneten liderlik şeklinde bir yönetim değil oligarşik bir yapıdan bahsedilebilir.

2. İSLÂMİYET'İN YÖNETİCİLİKTE MEYDANA GETİRDİĞİ DEĞİŞİKLİKLER

Hz. Muhammed, bir yönüyle beşer diğer yönüyle Allah'tan vahiy alan bir peygamberdir.¹¹ On üç yıllık Mekke döneminde Hz. Peygamber sadece kendisine inananlar için dinî bir liderdi. Hz. Muhammed ile gelen bu yeni liderlik, oligarşik sisteme zıt görülmektedir. Mekke'nin yönetiminde söz sahibi olan kabileler¹² yetkilerinin tamamını ona devredilecekti. Sistemin kabul görmesi durumunda Hz. Muhammed hem dinî hem de siyasî lider olacaktı. Bu durum ise sistem değişikliği anlamına gelmekteydi. Dolayısıyla Kusay'ın vefatından Hz. Peygamber'in risâlet görevine başlamasına kadar oligarşik bir sistemle yönetilen Mekke'nin yönetim biçimi değişmiş olacaktı. Müslümanların kendilerine ait bir yönetime kavuşmaları Medine döneminde olmuştur. Hz. Peygamber dinin tebliğcisi olmanın yanında başkanlık görevini de yürütmüştür. O, yönetime dair olan işleri ashâbına danışmış, karşılaştığı sıkıntıları beraberce aşmaya çalışmıştır. Devlet yönetimine dair bazı bilgiler ise vahiy yoluyla açıklanmıştır. Bu tür bilgiler tartışmaya açık olmayıp kesin itaat gerektirmektedir. Kur'an, farklı ayetlerinde Hz. Peygamber'e itaat etmeyi emretmiş, O'na itaat etmeyi Allah'a itaat olarak görmüştür.¹³

3. İLK HALİFENİN SEÇİLME BİÇİMİ VE GÖZETİLEN DENGELER

İlk halifenin seçimiyle ilgili Sünni ve Şii kaynaklar farklı düşüncelere sahiptirler. Sünni kaynaklar Hz. Peygamber'in kendisinden sonra halife tayin etmediği, bu işi ümmete bıraktığı yönünde görüş bildirmişlerdir. Dört Halife'nin faziletini seçilme sırasına göre belirleyen bazı âlimlerin bir anlamda halife seçilme sırasının doğru olduğunu vurgulamak isteği söylenebilir.¹⁴ Ancak dört halifenin sırasını ima eden rivayetlerin çoğu sıhhat açısından şüphelidir.¹⁵ Şia ise hilafet meselesinin bizzat naslar ile belirlendiğini, bu

¹⁰ Adem Apak, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 130.

¹¹ Kehf 18/110

¹² İbn Abdürrabih, *el-İkdu'l-ferid*, 3/267-268. (Sikâye Haşimoğulları, Ukâb Ümeyyegoğulları, Rifâde Nevfelogoğulları, Liva, Sidâne, Nedve ve Hicâb Abdüddaroğulları, Meşvere Esedoğulları, Eşnak Teymoğulları, Kubbe Mahzumoğulları, Sefâret Adıyoğulları, Eysâr Cumahoğulları, Hükümet Sehmoğulları)

¹³ En-Nisa 4/80

¹⁴ Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebû Hanife, *el-Fikhu'l-ekber* (Mektebetü'l-Furkan, 1999), 41.

¹⁵ Mehmet Said Hatipoğlu, *Siyasi-İctimai Hâdiselerle Hadis Münasebetleri* (Ankara: Otto, ts.), 57.

makamın Hz. Ali, evladı ve onların soyundan gelenlere has olduğunu ileri sürmüş, meseleyi daha da ileriye taşıyarak bu meseleyi imanın şartlarından saymıştır.¹⁶

Hatırlanacağı gibi Hz. Peygamber'in vefatı ashâb arasında büyük bir şaşkınlık meydana getirmişti. Henüz bu şaşkınlık atlatılmadan ensarın halife seçmek için toplandığı bilgisi Hz. Ömer'e ulaşmıştı. Meseleyi anlamak için Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir ve Ebû Ubeyde b. Cerrah Benî Saïd'e gölgeliğine gitmişlerdir.¹⁷ Ensar, Medine'nin varlıklı ve İslâmiyet'in yayılması için maddî ve manevî desteğini esirgememiş olan Sa'd b. Ubâde'yi halife yapmak istemekteydi. Gerekçeleri, Medine'nin kendi yurtları olması, Hz. Peygamber'i korumuş olmaları ve İslâmiyet'in yayılması için göstermiş oldukları çabalarıydı. Buna karşılık Hz. Ebû Bekir de din konusunda yaptıkları fedakârlığı dile getirmişti. Dine yapılan hizmet iki tarafın ortak noktasıydı. Hz. Ebû Bekir'in dile getirdiği diğer delil ise halifenin Kureyşli birine geçmesinin yolunu açmıştır. Kendilerinin Kureyş'ten olmaları ve diğer kabilelerin Kureyşli bir halifeye itaat edecekleri gerekçesiyle halifenin kendilerinden olması gerektiğini dile getirmişti. Evs ve Hazrec'in eskiye dayanan rekabetinin de ortaya çıkmasıyla halifenin Kureyş'ten olması ihtimali güçlendi.¹⁸ Ensar ve muhacirden birer halife teklifi ise kabul görmeyip reddedilmiştir.¹⁹ Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer veya Ebû Ubeyde'ye biat teklifinin akabinde ikisinin de kendisine biat etmesi sonucu ilk halife biat almış oldu.²⁰ Benî Sâkif'deki biatın ardından alınan genel biatla Hz. Ebû Bekir ilk halife olarak seçildi ancak konuyla alakalı tartışmalar bitmedi. İlk halifenin seçilmesinin ardından yaşanan tartışmalardan bir tanesi seçilme biçimiyle alakalıdır. Hâşimoğulları kendilerinin Hz. Peygamber'in cenaze işleriyle ilgilendikleri sırada halife seçilme işinin yapıldığını kendilerinin bu hususta payelerinin olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hz. Peygamber'in akrabaları olması yönüne vurgu yapan Hâşimoğulları tercih edilen görüşe göre Hz. Fatıma'nın (genel kabule göre 6 ay) vefatına kadar biat etmemişlerdir.²¹

¹⁶ Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl* (Müessesetü'l-Halebî, 1431), 1/146; Abdylkader Turguti, "Hilafet Tartışmalarının Siyasi Mezhapların Oluşumuna Etkisi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2016), 163.

¹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî el-Eslemî el-Medenî Vakîdî, *Kitabü'r-Ridde* (Beyrut: Darü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990), 33; Ebu Kasım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed Suheyli, *er-Ravzü'l-ünnüf* (Beyrut: Dar-ü İhyai't-Turasi'l-Arabî, 2000), 7/587; İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/182.

¹⁸ Ebî Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse* (Beyrut: Dâru'l-edvâ', 1990), 14-15.

¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 3/182; Ebî Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse* (Beyrut: Dâru'l-edvâ', 1990), 1/20.

²⁰ Suheyli, *er-Ravzü'l-ünnüf*, 7/590; Ebû Cafer Muhammed b. Cerir Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk* (Mısır: Darü'l Marife, 1967), 3/206.

²¹ Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*, 3/208-209; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 30.

Hız. Ebû Bekir'in halife olmasıyla ilgili diğery bir itiraz ise işin oldubittiye getirildiğı yönündeki iddialardır. Hız. Ömer bu yöndeki iddiaları duyunca bir konuşma yapma ihtiyacı hissetmiştir. O, Hız. Ebû Bekir'in halife olmasının oldubittiye geldiğini ancak bu durumun onun bu göreve layık olmadığı anlamına gelmediğini belirtmiş, onun İslâm uğruna yaptığı fedakârlıklardan bahsetmiştir.²² Hız. Ebû Bekir'in hilafetine Mekke'nin fethi esnasında Müslüman olmuş henüz İslâm'ı içselleştirme konusunda sıkıntılı olduğu anlaşılan Ebû Süfyân'ın tepkisi daha farklı olmuştur. O, Hız. Ali'ye giderek Teym kabilesinden birisinin halife olmasının doğru olmadığını askerî destek istemesi durumunda dilediğı kadar askerle kendisine destek olabileceğini dile getirmiştir. Ancak Hız. Ali bunu reddetmiştir.²³ Ebû Süfyân'ın tepkisinden de anlaşılacağı üzere halifenin seçimi Mekke'nin eski tecrübesinden bariz bir şekilde farklı gerçekleşmiştir. O da asabiyet yönüyle güçlü olmak değil Hız. Peygamber'le birlikte hareket etmek ve İslâm'da bir payeye sahip olmaktır.²⁴ Yine Hız. Ebû Bekir halife seçildiğinde babası Kûhaf'e'nin; "Abdüşşems ve Benî Muğîre bu işe razı oldu mu?" şeklindeki sorusu da bu bağlamda önemlidir.²⁵ Ebû Kuhâfe de Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olmuş İslâmiyet'in getirdiğı yeniliğı henüz kavrayamamıştı. Sonuçta özelde Hicaz genelde Arap yarımadası şehir devlet yapısından, birden fazla şehrin bağılı bulunduğu bir devlet yapısına geçilmiştir. Hız. Peygamberle başlayan devlet başkanlığı uygulaması devam etmiş, oligarşik yönetim biçimi terkedilmiştir.

Allah Resûlü'nün vefatından sonra Hız. Ebû Bekir'e biat edilmesine rağmen halifenin nasıl seçileceğı konusu netleşmiş değildi. Zira bu bağlamda ne Kur'an'da ne Hız. Peygamber'in uygulamasında kesin bir hüküm bulunmamaktaydı. Hız. Ebû Bekir, Benî Saide gölgeğinde ensar ile muhacirler arasında yaşanan hilafet müzakeresinden etkilenmiş olmalı ki kendisinden sonra yerine Müslümanları idare edecek birini bırakmaya karar vermiştir.²⁶ Düşündüğü en uygun aday Hız. Ömer'di. Allah Resûlü'nün yanındaki konumu ve halifeligi esnasında kendisine verdiği destekten dolayı Hız. Ebû Bekir'in onun hakkında olumlu bir kanaate sahip olmasına vesile olmuştur. Dar çerçevede birkaç kişinin Hız. Ömer'in halifeligi konusundaki fikirlerini sormuş, onların çekincelerini gidermeye çalışmıştır.²⁷ Aday, Hız. Ebû Bekir'in zihninde bellidir ve kararı nettir. Kendisinden sonra Hız. Ömer'i halife olarak bırakacaktı. Bu bağlamda halk muhayyer bırakılmamış halife olarak vasiyet

²² Suheyli, *er-Ravzü'l-ünüf*, 7/589.

²³ Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*, 3/209.

²⁴ Mehmet Atalan, "Hız. Muhammed'in Vefatından Sonraki Hilafet Tartışmaları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2004), 68.

²⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/183.

²⁶ Abdülkerim Öner, *Râşid Halifelerden Hız. Ebû Bekir* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2024), 94.

²⁷ Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*, 3/428.

edilen kişiye itaat edilmesi talep edilmişti. Seçilme biçiminin bir öncekinden farklı olduğu ortadadır. Hz. Ebû Bekir kendisinden sonra Hz. Ömer'i tayin etmiş, gerekçe olarak da; Allah'ın dinine, kendine ve Müslümanlara iyilik murat etmek olarak açıklamıştır.²⁸ Bu uygulama, Hz. Ebû Bekir'in kendisinden sonra bir halife tayin etmesi bakımından veliahtlık müessesesiyle benzerlik arz etse de, ileride ayrıntılı şekilde ele alınacağı üzere, halef olarak kendi kabilesi olan Teymoğulları'na mensup birini seçmemiş olması yönüyle Muâviye'nin uygulamasından ayrılmaktadır.

Hz. Osman'ın seçilmesi seleflerinden farklı olmuştur. Çoğu zaman şûra oluşturma işi aşırı idealize edilmiştir. Hz. Ömer'i böyle bir yönetime sevk eden şey idealindeki halife adayını bulamayışından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Sa'd b. Zeyd b. Amr: "Keşke Müslümanlardan birisini işaret etseydin! Halk sana güvenirdi." dediğinde, Hz. Ömer, "Arkadaşlarımda kötü bir hırs gördüm. Ben de bu işi, Resûlullah'ın hayatta olduğu sürece hep kendilerinden razı olduğu şu altı kişiye havale ettim." dedikten sonra sözlerinin devamında, "Şayet şu iki kişi hayatta olsaydı, bu işi onlardan birisine havale eder ve ona güvenirdim: Bunlardan birisi, Ebû Huzeyfe'nin mevlası Sâlim, diğeri ise Ebû Ubeyde b. El-Cerrah'tır.²⁹ Bu göreve Ebû Ubeyde b. Cerrah'ı layık görmesinin sebebini: "Allah Rasulu'nun onun için bu ümmetin emini" demesi, Salim için ise Allah Rasulu'nun: "Salim Allah'ı çok seviyor" şeklindeki sözünden dolayıdır.³⁰ İbn Kuteybe, Sâlim'in ismini zikretmez, ilaveten Muaz b. Cebel ve Halid b. Velid'in adını aktarır.³¹ Halife adayları olan altı kişi³² ve sadece seçme hakkı olan Hz. Ömer'in oğlu Abdullah herhangi bir aday üzerine anlaşılamadılar. Bunun üzerine Abdurrahman b. Avf hakem olmak kaydıyla adaylıktan vazgeçti. Hz. Osman ve Hz. Ali dışındaki diğer adayların çekilmesiyle halife olma yarışı ikisi arasında yaşanmıştır. Bu çekişmeye hem Hâşimoğulları hem de Ümeyyeoğulları taraf olmuşlardır. Hakem olan Abdurrahman b. Avf halkın da nabzını tutmaya çalışmıştır.³³ Sorunun çözülmesi konusunda önce Hz. Ali'den Kur'an, Sünnet ve önceki halifelerin uygulamalarına uyacağına söz vermesini istemiş o da tam bir güvence vermeyeceğini beyan etmiştir. Aynı soruya muhatap olan Hz. Osman ise tereddütsüz bir şekilde evet cevabını vermiştir. Böylece Hz. Osman İslâm devletinin üçüncü halifesi seçilmiştir.³⁴

²⁸ Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 3/433; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1/19.

²⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/317.

³⁰ Ebû'l-Hasen İzzüddin Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1997), 2/440.

³¹ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1/22.

³² Hz. Ali, Hz. Osman, Talha b. Ubeydullah, Sa'd b. Ebi Vakkas, Abdurrahman b. Avf, Zübeyr b. Avvam,

³³ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1/45.

³⁴ Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/233.

Hız. Osman yaklaşık on iki yıl hilafet makamında kaldıktan sonra bazı uygulamalarından memnun olmayan gruplar tarafından öldürölmüştür. Doğal olarak yeni halifenin seçilmesi meselesi gündemin en önemli konusuydu. Şûra ehlinden dört sahâbi hayattaydı; Sa'd b. Ebî Vakkas, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvam ve Hız. Ali. Halifelik için en güçlü adaylar olan söz konusu sahâbiler, isyancılar tarafından kendilerine teklif edilen halifeliğı kabul etmemişlerdir. İşin girift bir hâl aldığını gören isyancıların baskısı ve Medine halkından bir kısmının ısrarı üzerine Hız. Ali bu görevi kabul etmiştir.³⁵ Bu seçilme şeklinin de yeni bir yöntem olduğu ortadadır. Hız. Ali hilafet konusunda seleflerinden farklı olarak biat konusunda sorun yaşamıştı. O, toplumun tamamında biat alamamıştır.³⁶ Biat etmeyenlerin bir kısmı bu tutumlarını muhalefet dönüştürerek onunla savaşımaya kadar ileriye götürmüşlerdir. Başını Hız. Aişe'nin çektiğı daha sonra Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvam'ın da katıldığı Basra (Cemel ashâbı) muhalefeti Hız. Ali'nin savaştığı ilk gruptur.³⁷ Cemel Savaşı'ndan sonra bu muhalefet grubu sona ermiştir.

Hız. Ali'yi daha fazla uğraştıran Muâviye'nin başını çektiğı Şam muhalefidir. Hız. Ali onu görevden almış ancak Muâviye gelen valiye görevi devretmeyerek onu geri göndermişti. İki taraf arasında elçilerin gidip gelmesi sonucu değiştirmemiş, sorunun çözümü silahlı mücadeleye kalmıştı.³⁸ İki taraf Sıffin'de karşı karşıya gelmiş, Muâviye yenileceğini anlayınca Amr b. As'ın teklifiyle Kur'an'ın hakemliğinde çözüm önerisini dile getirmiştir.³⁹ Hakem olarak belirlenen ve bir araya gelen Amr b. As ve Ebû Musa el-Eş'arî sorunu çözmeden ayrılmış,⁴⁰ bunun üzerine Şamlılar Muâviye'yi halife olarak tanımışlardır.⁴¹ Böylelikle İslâm devletinde ilk defa iki halife aynı anda devletin başında bulunmuştur.

Tahkîmi⁴² gerekçe göstererek Hız. Ali'nin ordusundan ayrılan grup ona karşı sert bir muhalefet sergilemiştir. Hız. Ali, Hariciler ile savaşmış ve birçokunu öldürmüştü. Hız. Osman'ın öldürölmesiyle İslâm dünyasında başlayan kargaşıa gittikçe derinleşmekteydi. Hariciler, sorunların kaynağı olarak

³⁵ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1/66.

³⁶ Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/430.

³⁷ Dineverî, *Me'ârif* (Kahire: el-Heyetü'l- Misriyetü'l-Ammeti li'l-Kütüb, 1992), 209; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 124-125.

³⁸ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1/87.

³⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/30.

⁴⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/31.

⁴¹ Minkarî Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Yahyâ b. Bekr et-Temimî, *Vakâtu Sıffin* (Ankara: Ankara Okulu, 2017), 466.

⁴² Hız. Ali ve Muaviye arasında meydana gelen Sıffin Savaşı esnasında Muaviye'nin ordusu yenileceğı sırada Amr b. Ass'ın teklifiyle meselenin Kur'an çerçevesinde çözölmesi için iki hakemin seçilmesi olayıdır. Geniş bilgi için: İsmail Yiğit, "Sıffin Savaşı", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2007), 37/37/107-108.

gördükleri Hz. Ali, Muâviye ve Amr b. As'ı öldürmeye karar vermişlerdir.⁴³ Bu plan sadece Hz. Ali'de amacına ulaşmıştır. İbn Mülcem'in Hz. Ali'yi öldürmesi Muâviye için avantaj sağlamıştır. Çünkü Hz. Osman'ın halife seçildiği şûradan Sa'd b. Ebî Vakkas ve Abdullah b. Ömer hariç hepsi vefat etmişti. Söz konusu iki sahabî de Hz. Ali'ye biat etmemişti. Ayrıca ikisi de Muâviye ile hilafet konusunda mücadeleye girecek değillerdi. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in ilk halkasında olup hilafet için adı geçen kimse yoktu. Hz. Ali'den sonra kendisine biat edilen Hz. Hasan, Bedir ashâbından değildi. Halife olarak biat alan Hz. Hasan destekçilerinin yeterli düzeyde kendisine yardım etmemeleri, kendisine suikast düzenlemeleri, malını yağmalaması gibi nedenlerden dolayı hilafeti Muâviye'ye devretmiştir.⁴⁴ Böylece İslâm devleti yeniden tek halife ile yönetilmeye başlanmıştır.

Sonuç olarak ilk dört halife, Hz. Hasan ve Muâviye'nin halife seçilmesi birbirinden farklı şekilde gerçekleşmiştir. Bu durumu belirleyen unsur ise şartlar ve halifelerin tercihi olmuştur. Diğer bir ifadeyle Muâviye'nin Yezîd'i veliaht tayin etmesine kadar halifelîğe geçişin bir usulü olmamıştır. Ancak kabul edilen bazı teamüller ortaya çıkmıştı; halifenin Kureyş'ten olması ve Hz. Peygamber'e tebliğ sürecinde destek olmuş ilk çevresinden olma şartları aranmıştır. Halife seçilme konusunda toplumda mevcut halifeden kendisinden sonra birini tayin etmesini bekleyenlerin olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Ebû Bekir vefat etmeden önce kendisinden sonra Hz. Ömer'i tayin etmiştir. Almış olduğu yaralar neticesinde vefat edeceği anlaşılan Hz. Ömer'den bir halife tayin edilmesi talep edilmiştir. Hatta oğlu Abdullah'ın ismi zikredilmiştir. Hz. Osman asiler tarafından öldürüldüğünden böyle bir vasiyete muhatap olmamıştır. Ancak Hz. Ali, İbn Mülcem tarafından ölümcül bir yara ile yaralanınca ondan da kendisinden sonra birini halife tayin etmesi istenmiştir. Yine ona da oğlu Hasan'a biat edilip edilmemesi sorulmuştur.⁴⁵ Neticede İlk halife kendisinden sonra Hz. Ömer'i vasiyet etmiş, Hz. Ömer ve Ali'den halife tayin edilmesi talebi gelmiştir.⁴⁶ Hz. Ebû Bekir'in tayin ettiği kişi kendi oğlu değildi. Hz. Ömer ve Hz. Ali'den kendi çocuklarının halife tayin etme teklifi de gelmiştir. Dolayısıyla görevden olan halifenin kararı önemszenmekte ve kendisinden sonra birini bırakması beklenen bir durum olarak görülmektedir.

⁴³ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1/179-180.

⁴⁴ Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend Dineverî, *el-Aẖbârü't-tıvâl* (Mısır: Vüzeratü's-Sekâfeti ve'l-irşâdü'l-Kavmî, 1960), 216.

⁴⁵ Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*, 5/146; Ebû'l-Hasan b. Ali Mes'udî, *Mürûcü'z-zeheb* (Müessesetü Daü'l-Hicre, ts.), 2/413.

⁴⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/32.

4. DEVLET BAŞKANININ SEÇİLMESİNİN SİSTEMLEŞTİRİLMESİ: VELİAHTLIK

“Veliaht” kelimesi, “bir işi üstlenen, koruyan” anlamına gelen **velî** ile “anlaşma, sözleşme, yükümlülük” anlamındaki **ahd** kelimelerinin birleşiminden oluşan **veliiyyü'l-‘ahd** terkiibinden türetilmiştir. Bu ifade, sözlük anlamı itibarıyla “Bir yükümlülüğü üstlenen, belirli bir taahhüdü yerine getirmeyi kabul eden kimse” anlamına gelmekte olup, siyasal terminolojide halifenin veya hükümdarın yerine geçmesi öngörülen kişiyi tanımlamak üzere kullanılmaktadır.⁴⁷ İslâmiyet öncesi Hicaz geleneğinde oligarşik olarak tarif edilen bir sistemle yönetildiğini daha önce belirtmiştik. Şehir yönetimi Kâbe görevleri çerçevesinde şekillenirken, kabile reisleri Dârünnedve’de toplanıp karar almaktaydı. İslâmiyet’le birlikte oligarşik yapıdan devlet başkanlığı sistemine geçilmiştir. Ancak bu geçişle beraber yeni başkanın nasıl seçileceği konusu net değildi. Nitekim yukarıda da değindiğimiz gibi Yezîd’in veliaht tayin edilmesine kadar her bir halife gelişen şartlar çerçevesinde farklı biçimde hilafet makamına geçmiştir. Muâviye’ye kadar Mekke döneminde Müslüman olmak ve zor zamanlarda Hz. Peygamber’le birlikte hareket etmiş olmak yazılı olmayan kuraldı. Muâviye, Hz. Osman’ın katillerinin bulunması iddiasıyla Mekke ve Medinelilere ayaklanmaları konusunda bir mektup göndermişti. Bu girişim onun halife olmaya giriştiği şeklinde yorumlanmış olmalı ki onlar adına cevap veren Misver b. Mahreme şöyle demiştir: “Büyük bir hata yaptın, destek almak istediğin kişileri de yanlış seçtin, onları çok uzakta aradın. Sen kim, halifelik kim! Ey Muâviye! Sen tülkadansın, baban ise Ahzâb Savaşı’nda karşı tarafta olanlardandı. Bu yüzden bizden uzak dur. Sana bizden dost da olmaz, destek de olmaz.”⁴⁸ Ancak bu teamüle karşın Muâviye kılıcının zoruyla halife olma hedefine ulaşmıştı. Bunun anlamı sonradan Müslüman olanların hilafete geçmesi anlamına geliyordu. Hz. Peygamber’in ilk halkasından sahâbiler ve çocukları hayatta olmalarına rağmen Mekke’nin fethinden sonra Müslüman olan birisi halife olmuştur. Kılıcının gücüyle halife olan Muaviye’nin kendinden sonra bir sistem ihdas etmesi konusunda elinde yeteri kadar güç bulunmaktaydı. Yine de yaptığı tasarrufun meşru olması için Medine ehlinin biatını alma ihtiyacı hissetmiştir. O, işi zora başvurmadan Medine ileri gelenlerinin onayını alarak tamamlamak istemiş ancak bu yolla istediğini elde etme konusunda başarılı olamamış, tehdit silahını kullanmıştır. Bu zorlamanın neticesinde insanlar Yezîd’in veliahtlığını kabul etmişlerdir. Bunu Muâviye’nin zorla elde ettiği hilafeti kendi soyunda kalmasına dönük tamamlayıcı bir

⁴⁷ Saim Yılmaz, “Veliaht”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, ts.), 43/28.

⁴⁸ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-siyâse*, 119.

girişim olarak görmek lazımdır. Bu durum aynı zaman da sonradan Müslüman olanların idareyi kendi lehlerine daimi hâle getirmenin çabası olarak da görülebilir.

5. SİSTEME YAPILAN ELEŞTİRİLER

Veliahtlık sistemine eleştiri Medine merkez olmak üzere Hicaz bölgesinden gelmiştir. Yezîd'in veliaht tayin edilmesine kadar her bir halife farklı biçimde seçilmişti. Diğer bir ifadeyle İslâm devletinde başa geçme konusunda oturmuş bir sistem bulunmamaktaydı. Bu işin sistemleşmesi adına teşebbüste bulunan kişi Muâviye b. Ebî Süfyan'dır. O, kendisinden önceki halifelerin yönetime gelme şeklini ve bunun sebep olduğu durumu şöyle ifade etmiştir: “Ey insanlar! Biliyorsunuz ki Hz. Peygamber vefat etti, arkasında bir halife tayin etmedi. Fakat Müslümanlar Ebû Bekir'i halife seçtiler. Ona yapılan biat, doğru bir biatti. O, Allah'ın kitabı ve Peygamber'in sünneti ile amel etti. O vefat edince, Ömer halife seçildi. Ömer de Allah'ın kitabı ve Peygamber'in sünnetiyle amel etti. Ölümü yaklaştığında bu iş için Müslümanlardan altı kişilik bir şûra oluşmasını ve halifeyi onların seçmesini istedi. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in yapmadığını yaptı. Ömer ise Ebû Bekir'in yapmadığını yaptı. Tabii ki onlar yaptıklarını Müslümanları düşünerek yaptılar. İnsanların içine düştükleri bu ihtilafı görünce ben de Yezîd'e biat almak istedim. Çünkü ben de insanlara insaf gözüyle baktım.”⁴⁹ Muâviye, Hz. Peygamber ve iki halifenin uygulamalarının farklılık arz ettiğini, ortak amacın ise maslahat olduğunu ifade etmiştir.

Değişimlerin hemen kabul edilmesi sosyolojik olarak kolay bir durum değildir. Bu doğal bir durum olmakla beraber işin farklı boyutları bulunmaktadır. İlk dört halife Hz. Peygamber'in Mekke döneminden itibaren yanında bulunmuş kişilerdi. Muâviye'nin halife olması tulekadan birsinin bu göreve gelmesiydi. O, Kureyş'ten olmakla beraber diğer dört halifeden farklı bir konumdaydı. Muâviye Mekke'nin fethine kadar Müslümanlara karşı mücadele etmiş, başka çareleri kalmayınca da babasıyla beraber Müslüman olmuştur. Bunun anlamı sonradan Müslüman olanların hilafete gelmesiydi ki bu durum önceki teamüllere tersti. Muâviye halife olmaya yönelik mücadelesini Hz. Peygamber'in ilk halkasında bulunan sahabîlerin hayatta olduğu dönemde başlatmış ve istediğini elde etmişti.⁵⁰ Yezîd'i veliaht olarak tayin ettiğinde ise ilk halka sahabeden çok azı hayatta kalmıştı. Ancak onların çocukları hayattaydı ve Hicaz bölgesinde toplumda bir karşılıkları bulunmaktaydı. Muâviye mücadelesinin tamamlayıcı unsuru olarak yeni sis-

⁴⁹ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1/211-212.

⁵⁰ Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi* (İstanbul: Ensar, 2014), 3/76.

temi kendi oğlu Yezîd üzerinden gerçekleştirmek istiyordu.⁵¹ Medine, Hz. Ali'nin Cemel Vak'ası'ndan sonra başkenti Kûfe'ye taşınmasıyla siyasî ağırlığını kaybetmiş, Muâviye'nin devletin merkezini Şam olarak belirlemesinden sonra da aynı siyasî durumu devam etmiştir. Velihtın Şam'dan seçilmesi Medine'nin durumunu perçinleyen bir adım olacaktı. Meselenin diğer boyutu ise Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olanlar devletin yöneticisi konumuna gelmiş ve onlar üzerinden hilafet yürütülmek istenmiştir. Dolayısıyla Medine'den yeni sisteme yönelik bir muhalefetin olması anlaşılır bir durumdur.

Meselenin diğer bir boyutu ise Hicaz'da ortaya çıkan İslâm'ın karşılaştığı kültürleri etkilediği gibi aynı zamanda onlardan da etkilenmesiydi. İslâm'ın yayıldığı dönemde Müslümanların karşılaştığı bölgeler ekseriyetle saltanat sistemiyle yönetilmekteydi. Her ne kadar bu sistem Hicaz bölgesinde uygulanmasa da İslâm topraklarına katılan ve artık çoğunluğu teşkil eden Irak, Suriye ve Mısır gibi yeni bölgelerde mevcut bir uygulamaydı. Kureyşiliğin, halife olmanın şartı olarak görülmesi Hicaz bölgesi dışında kalan bölgelerin kabul ettiği bir durum iken, yönetimin hanedanlığa dönüşmesi ise Hicaz bölgesinin kabul etmek zorunda kaldığı yeni bir uygulama olarak değerlendirmek gerektiği kanaatindeyiz. Aslında halifenin Kureyş'ten olması yönetimin bir kabileye has görülmesi anlamına gelir. Hilafetin Kureyş içinden tek bir kola indirgenmesi alanın daha da daraltılması anlamına gelmekte olup söz konusu kabilenin dışında kalanların devre dışı bırakılmasını beraberinde getirmekteydi. Nitekim Emevî halifeleri yönetimin kendi çocukları üzerinden devam etmesi için çaba sarf etmişlerdir. Bu değerlendirmelerin ardından Yezîd'in veliahtlığına muhalefet edenlerin itirazlarını ele almak gerekir.

5.1. Sahâbe Uygulaması Olan Şûranın Terk Edilmesi

Medine'de sözü dinlenen Hüseyin b. Ali, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Abdurrahman b. Ebi Bekir ve Abdullah b. Zübeyr, Muâviye'nin Yezîd'e biat alma girişimine karşı durmuşlardır. Muâviye, söz konusu kişileri ikna ettiği takdirde biat konusunda sıkıntının olmayacağını farkındaydı. Bunun için onlardan bazalarına emrine itaat etmeleri için mektup göndermiş,⁵² istediği sonucu alamayınca da onlarla bizzat görüşmüştür.⁵³ Yezîd'e biat etmek istemeyenlerin itiraz noktalarından birisi, sahâbe uygulaması olan şûranın terkedilmesiydi. Abdullah b. Zübeyr bu durumu şö-

⁵¹ İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye b. Ebi Süfyan* (Ankara: Otto, 2020), 198.

⁵² İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1/199-200.

⁵³ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1/204.

le ifade etmiştir: “Peygamber vefat etti, insanlara Allah’ın kitabını bıraktı. Müslümanlar ise Ebû Bekir’i seçtiler, daha sonra Ebû Bekir de Kureyşlilerden soy bakımından kendisine en uzak olan Ömer’i halife seçti. Ömer de bu işi Müslümanlardan seçtiği altı kişilik şûraya bıraktı. Şûrada oğlu Abdullah da bulunuyordu, o da senin oğlundan daha hayırlıdır. Eğer istersen insanları Peygamber’in yolunda bırak. Kendilerine uygun olanı seçsinler. Şayet istersen Ebû Bekir’in yaptığı gibi Kureyşlilerden halife seçersen, istersen de Ömer’in yaptığı gibi Müslümanları bir araya getirip seçim yaparsın, oğlundan da bu işi uzak tutarsın, bunları yapmalısın.”⁵⁴ Konuşmasına bakıldığında Abdullah b. Zübeyr, Hz. Peygamber ve ilk iki halifenin uygulamasını referans göstermiştir. Her ne kadar ashâb uygulaması kaynak gösterilmişse de burada farklı uygulamaların olduğu görülmektedir. Aslında bu itiraz noktasının ciddi bir haklılık payının olmadığını söyleyebiliriz. Zira kaynak gösterilen uygulamalara bakıldığında, Hz. Peygamber herhangi bir halife adayı belirlemeden vefat etmiş, Hz. Ebû Bekir’in seçilmesinin aceleye geldiği Hz. Ömer tarafından da belirtilmiştir.⁵⁵ Hz. Ebû Bekir kendisinden sonra bu göreve Hz. Ömer’i layık görmüş, kafasındaki aday net olmasına rağmen yine de kararını aşıptan bazılarıyla paylaşmıştır. Hz. Ömer’in sinirli oluşu konusundaki endişelerin yersiz olduğunu izah etmeye çalışmış, sert bir üslup kararını eleştiren Talha b. Ubeydullah’a kararının isabetli olduğunu net bir şekilde ifade etmiştir.⁵⁶

Hatta Hz. Ebû Bekir halife olarak Hz. Ömer’in gösterilmesine razı olmayan ashâba sitemde bulunmuştur.⁵⁷ Bu durum Hz. Ebû Bekir’in Hz. Ömer’in halifeliliği konusunda istişarede tam mutabakat sağlayamadığı söylenebilir.

Hz. Ömer’i şûra kurmaya götüren etken, toplumda kendi kriterlerine göre bir adayın olmayışıdır. O, hayatta olmaları durumunda Ebû Ubeyde b. Cerrah’ı veya Huzeyfe’nin azatlısı Salim’i halife tayin edeceğini beyan etmiş,⁵⁸ bu dünyada toplumun yükünü çektiği gibi ahirette de onların sorumluluğunu yüklenmek istemediğini bildirmiştir. Ayrıca halife seçilme potansiyeli olan önde gelen sahabilerin çeşitli sıkıntılara sebep olacaklarını düşünmüş ve onları uyurma ihtiyacı hissetmiştir.⁵⁹ Neticede Hz. Ömer’in şûrayı oluşturmasının idealize edilmiş istişareden değil ideal adayı bulamayışından kaynaklandığı söylenebilir.

⁵⁴ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-siyâse*, 1/212; Halife b. Hayyât, *et-Târih* (Dimaşk: Darü’l-Kalem, 1397), 186.

⁵⁵ Suheyli, *er-Ravzü’l-ünûf*, 7/589.

⁵⁶ Taberî, *Târihu’l-ümem ve’l-mülûk*, 3/433.

⁵⁷ Taberî, *Târihu’l-ümem ve’l-mülûk*, 3/429.

⁵⁸ İbn Sâd, *Tabakât*, 3/319; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-siyâse*, 38; Taberî, *Târihu’l-ümem ve’l-mülûk*, 4/192.

⁵⁹ İbn Sâd, *Tabakât*, 3/319; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-siyâse*, 41.

Hız. Ali ise gerek isyancıların baskısı gerekse de Medine’de bulunan bir kısım kişilerin ısrarı üzerine halife olmuştur.⁶⁰ Ancak o, herkesin biatini alamadığı gibi hilafetinin sonuna kadar bu sorunla uğraşmak zorunda kalmıştır. Netice ilk dört halifenin seçilmesi idealize edilmiş bir şûra sonucu olmayıp, günün şartları ve önceki halifelerin kararları belirleyici olmuştur. Bundan dolayı bu itirazın haklılık payının oldukça zayıf olduğu söylenebilir.

5.2. Hicaz Bölgesinin Saltanata Alışık Olmaması

Veliahtlık sistemine yapılan eleştirilerden bir tanesi de Hicaz’ın saltanat sistemine alışık olmamasıdır. Ancak İslâm devleti oldukça büyümüş, daha önce Bizans ve Sâsânî devletlerinin hâkimiyeti altında bulunan birçok bölge Müslümanların kontrolüne geçmişti. Bu bölgeler saltanat sistemine aşinaydılar.⁶¹ Hicaz bölgesinde de yöneticiliğin babadan oğula geçme biçimi vardı ancak bu mutlak olmayıp birebir saltanat da sayılmazdı. Toprakları genişleyen İslâm coğrafyasında Medine hem nüfus hem de yüzölçümü olarak küçük bir yer tutmaktaydı. Siyasi gücün de Medine’nin dışına çıktığını hesaba katarsak onların itirazının sayısal olarak fazla bir etkisinin olmadığını söyleyebiliriz. Yine de meşruiyet kazanma adına kendileri de sahabî olan Hız. Hüseyin, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Zübeyr gibi şahsiyetlerin biatini almak önemliydi. Nitekim Muâviye bizzat Medine’ye gelerek onları ikna etmeye çalışmış, söz konusu kişiler Mekke’ye gidince arkalarından giderek zorla da olsa onları Yezîd’in veliahtlığına ikna etmiştir.⁶²

Oğlu Abdullah’ı halife tayin etmesi telkinine karşı Hız. Ömer, bunu sert bir dille reddetmiş; Hız. Ali kendisinden sonra oğlu Hasan’a biat edilmesi meselesini halkın takdirine bırakmıştı. Muâviye, Yezîd’e biat edilmesi için Medine’ye geldiğinde Abdullah b. Ömer ona şöyle demiştir: “Bu hilafet işi ne Kayser ne Herakles ne de Kisra krallığı gibi babadan oğula geçer. Şayet öyle olsaydı babamdan sonra bana geçerdi. Vallahi babam, beni Şûra ehlerinden altı kişinin arasına bir şartla almıştı. O şart ise hilafetin şartlı olması ve Kureyş’ten ehil olan, Müslümanların razı olduğu muttaki bir kişinin olmasıdır.”⁶³

Hız. Ali ise oğlunun hilafetini ne onaylamış ne de reddetmiştir.⁶⁴ Hız.

⁶⁰ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-siyâse*, 1/65; Üzeyir Köse, “İslâm Hukukunda Devlet Başkanlığı ve Meşru Devlet Başkanına İsyân Suçunun Cezası”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (ts.), 129.

⁶¹ Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi*, 3/72.

⁶² Halife b. Hayyât, *Târîh*, 187; İrfan Aycan, “Emevîler Dönemi İç Siyasi Gelişmeler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999), 157; Adem Demir, *Muâviye b. Ebî Süfyan’a Yöneltilen Eleştiriler* (Kahramanmaraş: SAMER, 2021), 86.

⁶³ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-siyâse*, 1/195.

⁶⁴ Taberî, *Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk*, 5/146; Mes’udî, *Mürücü’z-zehab*, 2/413.

Ali'den sonra oğluna biat edilmesi saltanata geçiş olarak değerlendirilmemelidir. Ancak toplumda hilafetin Hâşimoğullarına geçmesi durumunda başka kabileye mensup birinin bir daha bu göreve gelemeyeceğine dair bir endişenin olduğu da unutulmamalıdır.⁶⁵ Yine de bu durum hilafete geçmenin sistemleşmesine değil doğal olarak Hâşimoğullarının Hz. Peygamber'e yakın olmalarından dolayı böyle bir algı oluşmuş olmalıdır.

Burada göz önünde bulundurulması gereken mesele, Şam, Mısır, Irak, el-Cezire ve İran bölgelerinin saltanata alışık olmalarıdır. Söz konusu bölgelerin siyasi güç anlamında daha etkin olmaya başlaması ve sayısal bakımdan çoğunluğu teşkil etmeleri sistemin kabulünü kolaylaştırmıştır. Kısacası Hicaz dışındaki bölgeler saltanata alışık durumdaydılar. Özellikle Şam'ın devlet yönetimindeki baskınlığını Muâviye "Şam ehli Hicaz ehline hükmetmektedir." şeklinde ifade etmiştir.⁶⁶ Bütün bu gerekçeler çerçevesinde konu değerlendirildiğinde Hicaz'ın bu itirazının da geçerli olmadığını söyleyebiliriz.

5.3. Yezîd'in Bilinen Kötü Huyları

Yezid, Muâviye'nin Şam valiliği esnasında Kelb kabilesine mensup Meysûn bint Bahdel ile evliliğinden dünyaya gelmiştir.⁶⁷ Gerek fasih Arapçayı öğrenmesi gerekse bir bedevî olan annesinin saray hayatına alışamaması gibi nedenlerle çocukluğu dayılarının yanında badiyede geçmiştir. Burada kendisini geliştirdiği gibi bazı nahoş huylar da edinmişti. Özellikle eğlenceye düşkün olması, içki içmesi ve ibadetlere ilgisizliği toplumun dikkatinden kaçmamıştır.⁶⁸ Babası daha sonra iyi bir eğitim alması için çaba sarf etmişse de o, badiyede edinmiş olduğu huylarını terk etmemiştir. Yezid bu huylara sahip olduğu hâlde hilafet makamına geçmesi Medine'de bulunan sahabe çocuklarının önde gelenlerinin tepkisine sebep olmuştur. Nitekim Muâviye'nin ikna etmeye çalıştığı sahabe çocuklarından gelen uyarı Allah'tan korkması yönünde olmuştur.

Kanaatimize göre Hicaz'ın kendi açısından en tutarlı itiraz konusu Yezîd'in kötü huylarıydı. Muâviye, kendisinden sonra çocuğunu veliaht tayin etmek istediği zaman Yezîd'ten başka erkek çocuğu bulunmamaktaydı. Şunu da belirtelim ki bu gerekçe Hicaz'a has olarak değerlendirilmelidir. Hz. Peygamber'in vefatıyla Müslümanlar arasında ciddi sorunlar yaşanmıştır. Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesinden sonra en büyük sıkıntı ridde hadisesiydi. Küçük şehir

⁶⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/233.

⁶⁶ Minkarî, *Vak'atı Şifîn*, 63.

⁶⁷ Ebû'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr İbn Kelbî, *Cemheretü'n-neseb* (Kuveyt: Matba'atü Hükümeti'l-Kuveyt, 1983), 9.

⁶⁸ Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Davud Belazurî, *Ensâbü'l-eşrâf* (Beyrut: Darü'l-Fikir, 1996), 5/286; Ünal Kılıç, "Yezid b. Muaviye'nin Şahsiyetinin Oluşumunda Etkili Olan Unsurlar", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2007), 71.

devletlerinin hâkim olduğu Hicaz ve çevresinde yaşayan kabileler Müslümanların güçlenip burada merkezi bir güç oluşturmaları neticesinde onların egemenliğini kabul etmek zorunda kalmışlardı. Varlıklarını sürdürme adına İslâm devletinin egemenliğine giren kabileler tam anlamıyla iman edip onu içselleştirmemişlerdir. İstemsiz bir şekilde boyun eğen kabileler⁶⁹ Hz. Peygamber'in vefatıyla eski inanç ve bağımsız durumlarına dönmek istemişlerdir. Hz. Ebû Bekir ve Müslümanların dirayetiyle ridde olayları bastırılmıştır. Ridde hadisesi bölgede meydana gelen merkeziyetçi sisteme başkaldırı olarak da değerlendirilebilir. Ancak Müslümanlar bölgenin yeniden bölünmüş şehir devletleri sistemine dönüşüne izin vermemişlerdir.

Ridde hadiseleri önlendikten sonra birlik sağlanmış ve yeni fetih dalgası başlamıştı. Hz. Ebû Bekir döneminde Bizans ve Sâsânî topraklarına dönük gerçekleştirilen fetihler sayesinde yeni bölgeler Müslümanların egemenliğine girmişti. Hz. Ömer döneminde ivme kazanan fetih hareketleri büyük toprak parçalarının ve fazlaca sayıda insanın yeni devletin bir parçası hâline gelmesini sağlamıştır. Bu durum çok ciddi anlamda ganimetin elde edilmesine vesile olmuş, ganimetlerden pay almak için fethedilen topraklarda meskûn olan birçok insan fetihlere iştirak etmiştir. Dolayısıyla fetih hareketleriyle Müslüman olanların yeni din ile bağlantısı ekonomik çıkar üzerinden gerçekleşmiştir. Bu durumda olan kitleler için ekonomik refah sağlayacak bir kişinin dini hassasiyetinin eksik olması fazlaca önemli gözükmemiş olmalıdır. Bundan ötürü fetihler kanalıyla Müslüman olanlar açısından kendilerine iyi ekonomik şartlar sunacak olan Yezîd'in din ile bağdaşmayan bazı huyları çok da irdelenmemiş olmalıdır.⁷⁰ Kûfe ve Basra'nın muhalefeti de yine dini hassasiyetten değil ekonomik saikler çerçevesinde değerlendirilmelidir. Çünkü onlar Hz. Ali döneminde elde etmiş oldukları avantajları yeniden kazanmak istiyorlardı. Hz. Ali devletin merkezini Kûfe'ye taşımış, onlar devletin merkezinde yer alarak birçok olanağa sahip olmuşlardı. Muâviye'nin hilafeti esnasında Kûfe ve Basralıların maruz kaldığı ekonomik baskı onların Hz. Ali evladını destekleyerek eski imkânlarına nail olmaya matuf bir girişim olarak değerlendirilmelidir.⁷¹ Temelde bakıldığında Irak muhalefetine çıkış noktasının ekonomik olduğu söylenebilir.

Genel olarak Hicaz özel olarak da Medine'nin dine olan bağlılığı farklı bir boyutta olduğu söylenebilir. Her ne kadar sahabe ve çocukları arasında değişim meydana gelmişse de dinin ana eksenini korudukları kabul edi-

⁶⁹ 49/16, Bedeviler, "İnadık" dediler. De ki: "Siz iman etmediniz, ama 'boyun eğdik' deyiniz. Henüz iman kalplerinize girmedi. Eğer Allah'a ve Peygamberine itaat ederseniz, Allah işlerinizden hiçbir şeyi eksiltmez." Çünkü Allah, affedicidir; merhamet sahibidir.

⁷⁰ Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi*, 3/72.

⁷¹ Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi*, 3/82-83.

lebilir. İslâmiyet'in hâkim olması adına her türlü eziyete katlanan ashâbtan sonra gelen çocukları dini ilkelerin hayatta uygulanması konusunda hassasiyet sahibiydiler. Onlara göre İslâm devletin başkanı olacak kişi dinin ilkeleriyle hareket etmeli ve temsiliyet konusunda bariz eksiklerinin olmaması gerekmekteydi. Dolayısıyla Yezîd gibi dini hassasiyeti olmayan birinin Müslümanları idare etmemesi gerekiyordu. Muâviye'nin Yezîd'e biat etmesi için gönderdiği mektuba cevaben Hz. Hüseyin: "İçki içen, köpeklerle oynayan bir çocuğa biat alarak, kendi kendini günah çukuruna düşürdüğünü, dinini yok ettiğini ve halkı zayıf düşürdüğünü görüyorum." diye yazmıştır. Muâviye'nin Yezîd'i Kur'an'ı iyi okuyan ve sünneti bilen, hilme sahip biri olarak sunması üzerine Hz. Hüseyin: "İnsanları Yezîd için kandırmaya çalışıyorsun. Sanki görünmeyen birini anlatıyorsun.... Yezîd'in yaptığını sen de yap. Yezîd'i olduğu gibi anlat. Köpekleri boğuşturmasını, adımlarını saymasını, yarışmada eşlerini geçen güvercinlerini, çalgıcı ve eğlenceci kızlara olan ilgisini anlat." diyerek karşılık vermiştir.⁷² Nitekim bu durumun farkında olan Muâviye, oğlu Yezîd'e halk nazarında itibar kazandırma adına İstanbul'u kuşatan orduya yardımcı olarak gönderilen askerlerin kumandanı olarak tayin etmişti.⁷³ Yine bu amaca matuf olarak Yezîd'i hac emiri olarak görevlendirmiştir.⁷⁴

Eleştirilerin daha çok Yezîd'in İslâm diniyle bağdaşmayan huyları olduğu bariz bir şekilde görülmektedir. Medine ehlinin dini ilkeleri daha çok önemsedğini gösteren olaylardan diğer bir tanesi ise Yezîd'in daveti üzerine Şam'a giden heyetin tutumunda görülmektedir. Kerbela Olayı'ndan sonra Yezîd gerek tepkileri dindirmek gerekse Abdullah b. Zübeyr'e karşı Medine'nin desteğini sağlamak, bunun mümkün olmaması durumunda ise onların tarafsız kalmasını sağlamak amacıyla Medine valisinden şehrin ileri gelenlerinin Şam'a gönderilmesini talep etmişti. O, gelen misafirlere iltifatta bulunmuş ve maddi anlamda onlara yüklü miktarda mal vermişti. Medine'ye dönen heyet Yezîd'in yaşam biçimine şahit olmuş, onun halife olamayacağına kanaat getirerek Abdullah b. Hanzale'ye biat etmişlerdir.⁷⁵ Şam'a giden heyetin Yezîd'in kendilerine dünyalık ikramlarda bulunmasına karşılık onu halifelğe layık biri olarak görmemeleri Medine ehlinin önceliğinin dini ilkeler olduğu tezini desteklemektedir.

Bütün değerlendirmelerden sonra Hicaz muhalefetine en geçerli itirazının Yezîd'in İslâm'la uyuşmayan huyları olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Hi-

⁷² İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1/203-204.

⁷³ Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*, 5/232.

⁷⁴ Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*, 5/286.

⁷⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/70; Halife b. Hayyât, *Târih*, 237.

caz merkezli din anlayışında İslâm'ın ilkelerinin yaşanması yer alırken, Hicaz dışındaki bölgelerde ekonomi daha fazla baskın gözükmektedir.

Yezîd'in veliaht olarak tayin edilmesine itiraz edenler sahabeden olup toplum tarafından itibar gören insanlardır. Aynı zaman da Abdullah b. Ömer, Hüseyin b. Ali ve Abdurrahman b. Ebi Bekir'in babaları halifelik yapmışlardı. Aynı tavra sahip olan Abdullah b. Zübeyr'in de iktidara dair hesapları olduğu aşikârdır. Nitekim Muâviye her ne kadar itiraz eden bu kişilerden biat almışsa da Yezîd halife olduğunda biat sorununun yine ortaya çıkacağının farkındaydı. Oğluna verdiği nasihatte söz konusu kişilere karşı nasıl bir tavır takınması gerektiğini söylemiştir.⁷⁶

Ümeyyeoğullarına mensup olup Yezîd'in veliahtlığına itiraz eden iki kişinin de halifelik beklentisi içinde olduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Hz. Osman'ın oğlu Said,⁷⁷ halifelik beklentisini dillendirmiş, Mervan ise bu işin çoluk çocuğa bırakılmaması gerektiğini belirtmiştir. Nitekim Muâviye, Mervan'ı Medine valiliğinden almıştır.⁷⁸

Yukarıdaki bütün değerlendirmeler ve İslâm tarihinde yaşanan nahoş olaylar göz önünde bulundurulduğunda halife seçme işinin bir sisteme bağlanması olumlu olarak değerlendirilebilir. Nitekim Muâviye kendisinden sonra birini halife bırakmak istediğini dillendirdiği zaman insanlar memnun olmuşlardır. Medineliler bu fikre olumlu bakmakla birlikte ısrarla adayın kim olacağını bilmek istemişlerdir. Yezîd isminin telaffuz edilmesiyle itirazlar yükselmiştir. Ancak sistem, bu yolla başa geçen ilk kişinin gerisinde kaldığından dolayı hak ettiği biçimde değerlendirilmediği kanaatindeyiz. Veliahtlık gündeme geldiği ilk zamanlarda Yezîd'in kötü huyları sistemin önüne geçmiştir. Tartışmanın odak noktası onun İslâm'la uyuşmayan yaşam biçimi olmuştur. Veliahtlık için Yezîd'in ismi telaffuz edilince tartışmalar onun kötü huyları çerçevesinde cereyan etmiştir. Halife olduktan ve sonraki dönemlerde ise sebep olduğu facialar ön plana çıkmıştır. Veliahtlık sistemi, Kerbela Olayı, Harre Vakası⁷⁹ ve Kâbe'nin tahrip edilmesi olaylarıyla birlikte ele anılmıştır. İlk adaya dönük tartışmalar sisteme de mal edilmiştir. Dolayısıyla veliahtlık sistemi ilk adayın icraatlarına kurban gitmiş ve gereği gibi değerlendirilememiştir. Örneğin Ömer b. Abdülaziz de aynı sistemle halife seçilmiş ancak onun hilafete geçme şekli tartışılmamış, aksine beşinci halife olarak anılmış ve İslâm dünyasının büyük takdirini kazanmıştır.

⁷⁶ Belazuri, *Ensâbü'l-êsrâf*, 5/144.

⁷⁷ Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*, 5/305; Saim Yılmaz, *Emeviler'de Veliahtlık* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996), 44.

⁷⁸ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 198.

⁷⁹ Mus'ab b. Abdullah b. Mus'ab b. Sabit b. Abdullah b. Zübeyr Ebû Ubeyd, *Nesebü Kureyş* (Kahire: Darü'lü-Me'arif, 1431), 127.

SONUÇ

Hız. Muhammed'in peygamber olarak geldiği toplumda oligarşik bir yönetim biçimi bulunmaktaydı. Kabile reislerinden oluşan bir heyet Mekke şehir devletini yönetmekteydi. Hicaz'ın diğer bölgelerinde de durum farklı değildi. Kusay b. Kilab'tan sonra Mekke'de bir kişinin otoritesine dayalı sistem görülmemiştir. Hız. Peygamber ise böyle bir yönetim biçimini Medine'de uygulamaya başlamıştır. Daha önceki sistemde kabilecilik toplumsal yapının ve yönetimin esas yürütücüsü olarak görülmüştür. İslâmiyet'le beraber ümmet yapısına dönüşen toplum artık tek kabile gibi kabul görmüş dolayısıyla bir devlet başkanının olması anlaşılır bir durumdur.

Hız. Peygamber hayatta olduğu süre zarfında yöneticilik konusunda tartışma yaşanmamıştır. O'nun kendisinden sonra kimseyi halife olarak tayin etmemesi devlet başkanının seçilmesinin sistemleşmesini geciktirdiği söylenebilir. İlk dört halife, Hız. Hasan ve Muâviye farklı biçimlerde hilafet makamına geçmişlerdir. Muâviye'ye kadar halife olmanın en belirgin şartı Hız. Peygamber'in ilk halkasından olmaktı. Muâviye'nin hilafete geçmesiyle bu şartın geçerliliğini yitirdiği söylenebilir.

Muâviye, güç kullanarak elde ettiği halifeliği sistematik bir hale getirerek kendi soyu üzerinden sürdürmek istemiştir. Yeni sistemde hilafet makamında bulunan şahıs kendisinden sonra halife olacak kişiyi veliaht olarak belirtecekti. Aslında mevcut halifenin vefatına yakın kendisinden sonra halife olacak kişiyi tayin etmesi beklenen bir teamül olarak görülmektedir. Nitekim Hız. Ebû Bekir kendisinden sonra Hız. Ömer'i halife tayin etmiş, Hız. Ömer'den de kendisinden sonra halife tayin etmesi istenmiştir. Hız. Ömer, kendince ideal bir aday bulamadığı için seçilme ihtimali olan altı kişinin içinde bulunduğu bir şûraya işi havale etmiştir. Hız. Osman, hilafeti esnasında yaşanan sıkıntılar nedeniyle öldürülmüş olmasından dolayı böyle bir imkânı olmamıştır.

Muâviye'nin kendisinden sonra birini halife tayin etmesi teamüle aykırı gözükmemektedir. Nitekim Hız. Ebû Bekir kendisinden sonra Hız. Ömer'i halife tayin etmiştir. Ancak iki uygulama arasında fark bulunmaktadır. Hız. Ebû Bekir'in halife tayin ettiği kişi akrabası değildi. Hız. Ömer ve Hız. Ali'ye çocuklarını halife olarak tayin etmeleri talebi gelmişti. Hız. Ömer bu teklifi net bir şekilde reddederken, Hız. Ali olumlu veya olumsuz bir şey söylememiştir. Muâviye'nin İslâm dininin ilkelerine göre yaşamayan oğlunu halife tayin etmesi uygulamanın en problemli yönü gözükmemektedir. Muâviye, Yezîd'i halife yapmaması yönünde gelen uyarıları dikkate almamış, halifeliğin verdiği gücü de kullanarak oğluna biat etmeyenlere tehdit yoluyla kararını onaylatmıştır.

Veliahtlık, İslâm devletinde başkanının seçilmesini bir sisteme bağlamış dolayısıyla muğlaklığı ortadan kaldırmıştır. Sistem, Yezid'in İslâm dinine uymayan huyları ve iktidarı döneminde sebep olduğu faciaların gölgesinde kalmıştır. Tartışmaların odağı sistem değil Yezid olmuştur. Çünkü aynı sistem yaklaşık yetmiş yıl Emevîler ve beş yüz elli yıl Abbasiler döneminde uygulanmıştır. Ayrıca diğer birçok İslâm devlet ve beyliklerinde de sistem tatbik edilmiştir.

Fethedilen bölgelerin büyük bir kısmı, hâlihazırda hanedanlık esasına dayalı yönetim biçimleriyle idare edildiği için halifenin belirlenmesinde veliahtlık usulüne geçilmesi, Müslümanların siyasi yapı itibarıyla yakın çevrelerindeki dünyayla bütünleşme sürecine işaret etmektedir.

KAYNAKÇA

- Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi*. İstanbul: Ensar, 10. Basım, 2014.
- Apak, Adem. *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.
- Atalan, Mehmet. “Hz. Muhammed’in Vefatından Sonraki Hilafet Tartışmaları”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2004), 55-68.
- Aycan, İrfan. “Emevîler Dönemi İç Siyasi Gelişmeler” 39/1 (1999), 147-174.
- Aycan, İrfan. *Saltanata Giden Yolda Muâviye b. Ebî Süfyan*. Ankara: Otto, 2. Baskı., 2020.
- Belazurî, Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Davud. *Ensâbü'l-eşraf*. Beyrut: Darü'l-Fikir, 1996.
- Çelikkol, Yaşar. *İslam Öncesi Mekke*. Ankara: Ankara Okulu, 2016.
- Demir, Adem. *Muâviye b. Ebî Süfyan'a Yöneltilen Eleştiriler*. Kahramanmaraş: SAMER, 2021.
- Dineverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend. *el-Aḥbârü't-tıvâl*. Mısır: Vüzeratü's-Sekâfeti ve'l-irşâdü'l-Kavmî, 1960.
- Dineverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe. *Me'arif*. Kahire: el-Heyetü'l- Misriyetü'l-Ammeti li'l-Kütüb, 1992.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *el-Fıkhü'l-ekber*. Mektebetü'l-Furkan, 1999.
- Ebû Ubeyd, Mus'ab b. Abdullah b. Mus'ab b. Sabit b. Abdullah b. Zübeyr. *Nesebü Kureyş*. Kahire: Darü'lü-Me'arif, 1431.
- Halife b. Hayyât. *et-Târîḥ*. Dimaşk: Darü'l-Kalem, 1397.
- Hatipoğlu, Mehmet Said. *Siyasi-İctimai Hâdiselerle Hadîs Münasebetleri*. Ankara: Otto, 2. Basım, ts.

- İbn Abdürrabih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed. *el- 'İkdü'l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1. Basım, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Mısır: Şirketü Mektebe ve Matba'at-i Mustafa el-Babî el-Halebî, 1955.
- İbn Kelbî, Ebû'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr. *Cemheretü'n-neseb*. Kuveyt: Matba'atü Hükümeti'l-Kuveyt, 1983.
- İbn Kuteybe, Ebî Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-İmâme ve's-siyâse*. Beyrut: Dâru'l-edvâ, 1990.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Kâhire: Mektebetü'l-Hanci, 2001.
- İbnü'l-Esir, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târih*. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1997.
- Kılıç, Ünal. "Yezid b. Muaviye'nin Şahsiyetinin Oluşumunda Etkili Olan Unsurlar". *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2007), 69-89.
- Köse, Üzeyir. "İslâm Hukukunda Devlet Başkanlığı ve Meşru Devlet Başkanına İsyan Suçunun Cezası". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (ts.), 107-140.
- Mes'udî, Ebû'l-Hasan b. Ali. *Mürücü'z-zeheb*. Müessesetü Daü'l-Hicre, ts.
- Minkarî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Yahyâ b. Bekr et-Temîmî. *Vağ'ati Şifîn*. Ankara: Ankara Okulu, 2017.
- Öner, Abdülkerim. *Râşid Halifelerden Hz. Ebû Bekir*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2024.
- Severcen, Şefaettin. *Hz. Muhammed İslam Daveti Mekke*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Suheyli, Ebu Kasım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed. *er-Ravzü'l-ünüf*. Beyrut: Dar-ü İhyai't-Turasi'l-Arabî, 2000.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. 3 Cilt. Müessesetü'l-Halebî, 1431.
- Şulul, Kasım. *Ana Hatlarıyla Siyer-i Nebî*. İstanbul: Ensar, 2014.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir. *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*. Mısır: Darü'l-Marife, 2. Basım, 1967.
- Turguti, Abdylkader. "Hilafet Tartışmalarının Siyasi Mezheplerin Oluşumuna Etkisi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2016), 149-176.
- Vakıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî el-Eslemî el-Medenî. *Kitabü'r-Ridde*. Beyrut: Darü'l-Ğarbî'l-İslamî, 1990.

Yılmaz, Saim. *Emevîler’de Veliahtlık*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.

Yılmaz, Saim. “Veliaht”. *İslâm Ansiklopedisi*. C. 43. İstanbul: TDV, ts.

Yiğit, İsmail. “Sıffin Savaşı”. *İslam Ansiklopedisi*. 37/107-108. İstanbul: TDV, 2007.

BENÎ HİLÂL KABİLELERİNİN KUZHEY AFRİKA'YA GÖÇ TARİHİ VE BÖLGENİN KÜLTÜR MEDENİYETİNE KATKISI

THE HISTORY OF THE MIGRATION OF THE BANÎ HİLÂL TRIBES TO NORTH AFRICA
AND THEIR CONTRIBUTION TO THE CULTURE AND CIVILIZATION OF THE REGION

ALİ YILMAZ

DOÇ. DR., GİRESUN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

İSLAM TARİHİ ANABİLİM DALI

ASSOCIATE PROFESSOR, GİRESUN UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

DEPARTMENT OF ISLAMIC HISTORY

GİRESUN, TÜRKİYE

alibedir28@hotmail.com

 <http://orcid.org/0000-0002-8574-4580>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1618759>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

13 Ocak / January 2025

Kabul Tarihi / Accepted

13 Haziran / June 2025

Yayın Tarihi / Published

Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Haziran / June

Atıf / Cite as: Yılmaz, Ali, "Benî Hilâl Kabilelerinin Kuzey Afrika'ya Göç Tarihi ve Bölgenin Kültür Medeniyetine Katkısı [The History of the Migration of the Banî Hilâl Tribes to North Africa and Their Contribution to the Culture And Civilization of the Region]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 12/1 (Haziran/June 2025): 107-133.

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.

Lisans / License: Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası [CC BY-NC 4.0] /Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International [CC BY-NC 4.0].

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr



BENÎ HİLÂL KABİLELERİNİN KUZHEY AFRIKA'YA GÖÇ TARİHİ VE BÖLGENİN KÜLTÜR MEDENİYETİNE KATKISI

Öz

Hiz. Ömer zamanında başlayan Kuzey Afrika'nın İslamlaşma serüveni, Hiz. Osman zamanında yoğunlaşarak devam etmiştir. Kuzey Afrika'ya ilk yerleşen müslümanlar Ehl-i beyten olup ilk etapta onların peygamber sevgisi Müslüman olmalarını kolaylaştırmıştır. Hiz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra bir süre inkıtaya uğrayan fetih hareketleri Emevîlerin iktidara gelmesi ile daha çok karadan gerçekleşerek yoğunlaşmıştır. Bu tarihten sonra Kuzey Afrika yerli halkı Berberiler, kalabalık bir şekilde İslam'ı kabul etmeye başlamışlardır. Müslüman Arapların Kuzey Afrika'da iskân etmeye başlamalarıyla İslamlaşma süreci daha da hızlanmıştır. Kuzey Afrika, Müslüman Araplardan önce işgal edilmesine rağmen onların emperyal düşüncelerinden dolayı o coğrafyada Hristiyanlar iskânı düşünmemişlerdir. Tarihi süreçte her ne kadar Rüstemiler, Hâricî karakterli olsalar bile coğrafyanın hâkim unsuru Hevvâr ve Zenâte kabilelerini de yanlarına alarak ilk Müslüman devleti kurmuşlardır. Kuzey Afrika'ya yerleşen ikinci Müslüman grup yukarıdaki kabilelere muhalif olan Sanhâce kabilesinin desteğini alıp müstakil devletlerini kuran Fatımî Devleti olmuştur. Zaman içerisinde Senhâcilerle arası açılan Fâtımîler, batı tarafında yerli halkla mücadele kabiliyeti olan Benî Hilâl kabile gruplarını bu topraklara göndermişlerdir. Benî Hilâl kabilelerinden olan insanlar, ilk İslamlaşma sürecinden sonra siyasi erkle sürekli problem yaşamışlardır. Hiz. Ebû Bekir zamanında ridde olaylarına isimleri karışmıştır. Onlar, ilk siyasi olaylar olan Cemel ve Siffin Savaşlarında net duruş sergileyememişlerdir. Daha sonra bedevî özelliklerinden dolayı ne Emevîler ne de onların yıpratılmasında kendilerine destek sağlamamalarına rağmen Abbâsiler zamanında devlet bürokrasisinde kendilerine görev verilmemiştir. İsmailî Karmatilerle olan beraberlikleri ve siyasi erke isyanları da kendilerine bir fayda sağlamamıştır. Bedevî karakterli bu kabilenin gelişine kadar daha çok şehir merkezlerinde yerleşen Müslümanlar onlarla beraber Kuzey Afrika'nın nüfus yoğunluğu olan bölgelere yerleşerek yerli halkın da İslam'la ve Müslümanlarla tanışmasını hızlandırmıştır. Benî Hilâl kabileleri daha çok olaylara ekonomik yaklaşp kuzey Afrika'da bağımsız bir devlet kurma istekleri olmamaları nedeniyle yerli halkla daha kolay anlaşmışlardır. Benî Hilâl, kendi kabile grubundan olmalarına rağmen Fâtımîlere karşı Karmatilerle beraber olmuşlar, onların Karmatilere karşı galibiyetinden sonra kendilerine destek vermişler ve sonraki süreçte Afrika'da muarızlarına karşı onları desteklemişlerdir. Özellikle Zirî Devleti'nin Hristiyanlarla olan mücadelelerinde kendilerine destek vererek bir yandan yerli Berberilerin, diğer taraftan bu devlet içerisinde güçlü konumundan dolayı bölgede bulunan Arap kabilelerinin teveccühünü kazanmışlardır. Fâtımîlerin zaman içerisinde yıkılmasıyla birlikte Kuzey Afrika'da Sünniliğin taşıyıcı unsuru olma görevinde aktif rol üstlenmişlerdir. Bu bağlamda oldukları yerlerde kurulan müstakil devletle çok sorun yaşamamışlar, verimli arazilerde iskân hareketlerini hızlandırarak bölgenin vazgeçilmez haline gelmişlerdir. Siyasal erk sahipleri onların ekonomik olarak güçlenmelerine göz yumarak kendilerine karşı gelen gruplara onların sayısal ve bedevî özelliklerinden istifade yoluna gitmişlerdir. Kuzey Afrika'nın tarıma elverişli topraklarına yerleşen Benî Hilâl grubu kabileleri, kendi ekonomik refahlarının reklamını yaparak ister kendi kabile gruplarının ister diğer Arap unsurların Kuzey Afrika'ya göç edip yerleşmelerine öncülük etmişlerdir. Bölgede kurulan Berberi asıllı Muvahhid Devleti'nin yıkılışından sonra oluşturulan Merinî, Hafsî ve Zeyyanî devletleri birbirlerine üstünlük sağlamak için sayısal ve özgül ağırlıkları olan Benî Hilâl grubu kabilelerinden azami ölçüde istifade etmişlerdir. Bu bölünmeyi fırsata çeviren Benî Hilâl kabileleri, adı geçen üç devletle ilişkilerini iyi tutup kendilerine hangi devlet daha iyi fırsat tanımışlarsa onların tara-

finda yer almışlardır. Bu devletlerden herhangi birine şartsız bağlanmayarak kendi menfaatleri hangi tarafa destek vermeyi gerektiriyorsa onlara destek olmuşlardır. Diğer yandan bulundukları bölgelerde Berberilere üstünlük taslamayarak bir yandan mevcut devletle ilişkileri iyi tutmuşlar, diğer yandan o devlete sıkı bağlanmayarak yerli halka yarı bağımsız yaşama karakterini aşılamışlardır. Berberileri mevcut iktidarla mesafeli tutarak yerli halkı istedikleri gibi sevk ve idare etmişlerdir. Kısaca Benî Hilâl kabileleri, dini, kültürel ve ekonomik açıdan Kuzey Afrika'da İslam'ın yayılmasına, geniş kitlelerce benimsenmesine katkı sağlamışlardır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Kuzey Afrika, Berberi, Benî Hilâl, İslamlaşma

THE HISTORY OF THE MIGRATION OF THE BANÎ HİLÂL TRIBES TO NORTH AFRICA AND THEIR CONTRIBUTION TO THE CULTURE AND CIVILIZATION OF THE REGION

Abstract

The process of Islamization in North Africa began during the time of Hz. 'Umar and intensified during the time of Hz. 'Uthmân. The first Muslim settlers in North Africa were from the Ahl al-Bayt, and initially their love for the Prophet facilitated their conversion to Islam. After the martyrdom of Hz. 'Uthmân, the conquest movements experienced a temporary halt, but with the rise of the Umayyads, these movements resumed more vigorously and predominantly through land conquests. Following this period, the indigenous Berber population of North Africa began to accept Islam en masse. The settlement of Arab Muslims in North Africa accelerated the process of Islamization. Although Christians had occupied the region earlier, they never contemplated permanent settlement there because of their imperial priorities. Throughout history, although the Rustamids had a Khawarij character, they established the first Muslim state by incorporating the dominant local tribes, al-Ḥawāra and al-Zanāta. The second group of Muslims to settle in North Africa was the Fatimid State, which received support from the opposing Sanhāja tribe to establish their own independent state. Over time, relations between the Fatimids and the Sanhāja deteriorated, prompting the Fatimids to send the Banî Hilâl tribal groups, known for their combat capabilities, to these lands. The people of the Banî Hilâl tribe faced continuous political problems after the initial Islamization process. They were even implicated in the ridda (apostasy) uprisings during Hz. Abū Bakr's time and failed to take a clear stance during the early political conflicts, such as the Battles of Jamal and Siffin. Because of their Bedouin ways neither the Umayyads nor, later, the Abbasids-despite exploiting them-ever appointed them to administrative office. Their alliance with the Ismaili Karmatians and their political rebellions brought them no benefit. Until the arrival of these Bedouin tribes, more urban Muslims had settled in densely populated areas of North Africa, which accelerated the local population's introduction to Islam and Muslims. The Banî Hilâl tribes adopted an economic approach to events and, lacking a desire to establish an independent state in North Africa, found it easier to communicate with the local population. Despite being from the same tribal group, the Banî Hilâl allied themselves with the Karmatians against the Fâtimids. After the Karmatians' victory, they supported them and subsequently assisted them against their enemies in Africa. Especially in the struggles of the Zirid State against the Christians, they supported the local Berbers and gained the favor of the Arab tribes in the region due to their strong position within the state. With the decline of the Fatimids over time, the Benî Hilâl tribes actively assumed the role of carriers of Sunni Islam in North Africa. In this context, they experienced few issues with the independent states established

in their regions, rapidly accelerating settlement efforts in fertile lands and becoming indispensable in the region. Political authorities overlooked their economic strengthening, utilizing their numerical and Bedouin characteristics against groups that opposed them. The Banī Hilāl tribes settled in the agriculturally viable lands of North Africa, promoting their economic prosperity and facilitating the migration and settlement of both their own tribes and other Arab groups in the region. After the collapse of the Berber-origin Muwahhid State, the newly established Marinid, Hafsid, and Zayyanid states took maximum advantage of the numerical and specific weight of the Bani Hilāl tribes to gain superiority over one another. Capitalizing on this division, the Banī Hilāl tribes maintained good relations with these three states and aligned themselves with whichever state offered them the best opportunities. By not unconditionally committing to any of these states, they supported whichever side aligned with their interests. Simultaneously, they avoided asserting dominance over the Berbers in their regions, maintaining good relations with the existing state while instilling a semi-independent lifestyle among the local people. By keeping the Berbers distanced from the current power, they managed to guide and control the local population as they wished. In summary, the Banī Hilāl tribes contributed significantly to the spread and widespread acceptance of Islam in North Africa in religious, cultural, and economic terms.

Keywords: Islamic History, North Africa, Berbers, Banī Hilāl, Islamization

GİRİŞ

Kuzey Afrika ile Asya kıtalarının kesişim noktasında olup Hristiyanların hâkimiyetinde olan Mısır, Hz. Ömer zamanında Amr b. el-Âs tarafından fethedilmeye başlanmıştır. Müslüman Araplar tarafından 20/641 yılında fethedilen ilk Mısır toprağı Fermâdır. Bu tarihten sonra lokal fetihlerle birlikte stratejik bir öneme haiz Babilon, Bizans imparatoru Herakleios'a rağmen çoğu topraklar sulh yoluyla İslam beldesi haline gelmiştir. Amr b. el-Âs, Mısır topraklarında sulhu sağladıktan sonra 20-21/642-643 yıllarında batıya doğru fetihleri ilerleterek halkı Berberî olan Berkâ, sonra da Traplusgarp'ı fethetmiştir.¹

Hz. Osman döneminde Kuzey Afrika'nın fethine daha da ağırlık verilmiştir. Bu coğrafya, Abdullah b. Ebî Serh'in komutanlığında 26/647 yılında Subeytula Savaşı'nın kazanılması ile birlikte İslam yurdu olmaya başlamıştır. Müslümanların Bizanslılarla 33/654 yılında yaptığı Zâtü's-Selâsil savaşında bölgede Hristiyanların hâkimiyeti sarsılmak üzereyken Hz. Osman'ın şehit edilmesi ile birlikte fetih hareketleri fetret devrine girmiştir.² Hz. Ali dönemi daha çok iç karışıklıklarla geçtiğinden bölgede fetih adına kayda değer bir gelişme olmamıştır. Kuzey Afrikada Müslüman Arap fetihleri, Hz. Osman döneminin tecrübesi ile Muaviye b. Ebî Süfyan döneminde yoğunlaş-

¹ Abdurrahman b. Abdillâh b. Abdilhakem Ebû'l-Kâsım el-Mısırî, *Futûhu Mısır ve'l-Mağrib* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1415), 197.

² Ebû'l-Fida İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihaye*. (Cize: Hicr li't-Tibaa ve'n-Neşr, 1997), 9/166, 10/270.

mıştır. Kuzey Afrika fetihlerine, Amr b. el-Âs ve Abdullah b. Serh dönemlerinde askeri operasyonlarda aktif görev alan Ukbe b. Nâfi'nin valilik yılları olan ve 50-55/670-675 ve 62-63/683-683 senelerinde ağırlık verilmiştir. O, kendisinden önce fethedilen yerlerde anlaşmalar yapıp Mısır'a döndükten sonra Berberîlerin irtidat etmelerini önleyip Müslümanların o coğrafyada kalıcı olması için Kayrevan şehrini kurmuştur.³

Ukbe b. Nâfi'nin ilk valiliğinden alınması sonrası Ebü'l-Muhâcir, Kartaca'yı fethetmiştir. Yedi yıl boyunca yerli Berberîlerle yakın dostluklar kuran Muhâcir, özellikle Berberîlerin Evrebe kolunun çoğunun Müslüman olmasını sağlamıştır. Muaviye'nin ölümünden sonra Yezid b. Muaviye, Ebü'l-Muhâcir'i görevden alarak onun yerine ikinci kez Ukbe b. Nâfi'yi Ifrikiye valiliğine atamıştır. Ukbe, kısa sürede diğer önemli Kuzey Afrika şehirlerini de fethetmiş, bunun sonucu olarak Berberîlerde İslamlaşma daha da hızlanmış ve 12 bin kişilik Berberî nüfus İslam ordusuna katılmıştır. Fetihlerle birlikte Müslüman Araplar, Kuzey Afrika'ya yerleşmeye başlamıştır. Kuzey Afrika fetihleri, denizde Bizanslar ve diğer gayrimüslim unsurlar etkin olduğundan daha çok karadan gerçekleşmiştir.⁴

Müslüman Arapların Kuzey Afrika'nın fethinde kısa zamanda başarılı olmalarının iki sebebi vardır. Birincisi; Bizanslılar bu toprakları işgal ettikten sonra bölgede iskân politikası uygulamaması; diğeri ise Berberî halkı sömürülmeye uygun millet olarak görüp emperyal düşüncelerinden dolayı halkta Hristiyanlara karşı oluşan nefrettir. Hristiyanların Avrupa'dan iskân için bölgeye nüfus getirmemesi dışarıdan gelen idarecilerin bölgeden çıkarılmalarını kolaylaştırmıştır.⁵

Kuzey Afrika'ya yerleşen ilk Müslüman Araplar Ehl-i beytten olup,⁶ bunların Hz. Muhammed'in akrabası olmaları nedeniyle Berberîler tarafından sempati ile karşılanmışlardır. Ehl-i beyt Arapların Allah'ın dinini yaymanın ötesinde bu topraklara hâkim olma gibi bir düşünceleri olmamıştır. Haricilerin İbaziye kolu, Emevî baskısı nedeniyle Kuzey Afrika'da iskan etmek için bu topraklara gelmişlerdir. Hariciler, verdikleri mücadele sonrası Kuzey Afrika'nın etkin kabilelerinden Hevvâre ve Zenâte kabilelerini de yanlarına alarak bugünkü Libya topraklarına hâkim olmuşlardır. Tâhert'te Rüstemi

³ Halife b. Hayyat Ebu Amr eş-Şeybani, *Tarihu Halife b. Hayyât* (Beyrut: Darü'l-Kalem, 1397), 210.

⁴ Ebuül-Kasım Sa'dullah, *Tarihu'l-Cezayiri's-Sekâfi* (Cezayir: Dârü'l-Besâir, 2007), 6/317; Ebü'l-Kasım Sa'dullah, *Muhâdarât fî tarihi'l-Cezayiri'l-Hadis* (Cezayir: Şeriketü'l-Vataniyye li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1990), 85.

⁵ Mübarek b. Muhammed Milî, *Tarihu'l-Cezayir fi'l-kadim ve'l-hadis* (Cezayir: Muessesetü'l-Vataniyye li'l-Kitab, 1986), 1/372.

⁶ Milî, *Tarihu'l-Cezayir*, 1986, 2/169.

Devleti'ni kurmaya muvaffak olan Rüstemîler, Harici düşünce yapısında olmasına rağmen Kuzey Afrika'da İslam'ın yayılmasına katkıları olmuştur.⁷

Kuzey Afrika'ya yerleşen diğer muhalif grup da Şiîlerdir. Gizli bir şekilde Kuzey Afrika'ya gelip Alioğullarının karizmasını ön plana çıkaracak Zenâte ve Hevvâre kabilelerine muhalif Sanhâce kabilesinin desteğini alarak coğrafyada taban oluşturmuşlardır. Şiîlerin bu çabaları, 296-593/909-1171 yılları arasında Mısır merkezli Fâtımî Devleti'ni kurmalarıyla neticelenmiştir. Onlar, Kuzey Afrika'da beraber hareket ettikleri Sanhâce kabilesini yönetime ortak etmişlerdir. Sehhâcîler daha sonra Fâtımîlerle irtibatını kesip Abbâsî Devleti'ne bağlanmış ve 362/973 yılından sonra Kuzey Afrika'nın kuzeyini yönetmeye başlamışlardır.⁸ Sanhâcîler, Fâtımî Devleti'nden ayrılıp Abbâsî Devletine bağlanmaları kendilerini yeni arayışlara itmiştir. Fâtımîler, Senhâcîlerin batıda etkinliğini azaltmak için Benî Hilâl kabilelerini onların üzerlerine göndermiştir. Benî Hilâl kabileleri, her ne kadar Senhâcîlerle mücadele için gönderilmiş olsalar bile daha verimli Kuzey Afrika topraklarına yerleştikten sonra devlet kültürleri olmadığından bu kalabalık topluluk coğrafyanın tarıma elverişli diğer topraklarına yerleşmişlerdir.

Bölgeye idari olarak olmasa da ekonomik olarak hâkim olan Benî Hilâl kabileleri, Mısır'da hüküm süren Fatımîler Devleti ile ilişkilerini kopararak 512/1119 yılından itibaren Berberî Muhammed b. Tûmert tarafından kurulan Muvahhidler Devleti'ne bağlanmışlardır. Muvahhidler Devleti, kendilerine gösterdikleri yakınlıktan dolayı devlet içerisinde rahat hareket etmişlerdir. Bu rahatlatma akraba kabileler ve diğer Arap unsurlar için cazibe merkezi oluşturmuş ve bölge kalabalık göç olarak yoğun Arap iskânına imkan sağlamıştır.⁹ Bu yoğun iskân hareketi dolayısıyla Müslüman Araplar, demografik olarak Berberîlere hâkim olmaya başlamışlardır.¹⁰

1. BENÎ HİLÂL'İN GÖÇ YAZGISI

Arap Sâmi kabileleri, geleneklerinin bir gereği olarak yer değiştirmeye yatkın özelliktedir. Bunun sebeplerinden ilki Arap yarımadasındaki ekonomik yapı ve su problemi, diğeri ise Arap yarımadasındaki kabileler arası süren uzun savaşlardır. Bu kabileler, daha rahat edeceklerine inandıkları toprak parçalarına göç etmişlerdir. Benî Hilâl'in göç serüveninin ilki, ulaşılabilirliği kolay ve tarıma elverişli bölgelere olmuştur. İslam öncesi Arapların

⁷ Ali Yılmaz - Yavuz Selim Göl, "Hâricî/İbâdîlerin Hilâfet ve Hakem Söylemleriyle İmtihani ve Hâricî Paradigmanın İflası", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/1 (2024), 288-289.

⁸ Mahmoud Benras, *Tesîsü'n-nakdi fî bilâdi'l-Mağrib* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2021), 11.

⁹ Ebû'l-Hasan İzzüddin Ali b. Muhammed eş-Şeybânî İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fî't-târih*, thk. Abdusselam Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1998), 8/201,9/206.

¹⁰ Mübarek b. Muhammed Milî, *Tarihu'l-Cezayir fî'l-kadim ve'l-hadis* (Cezayir: Muessesetü'l-Vataniyye li'l-Kitab, 1986), 1/110.

Kuzey Afrika ile düşük seviyede bazı ilişkiler olsa bile kayda değer bir göç yoğunluğundan söz etmek mümkün değildir.

Benî Hilâl, İslam öncesi değişik coğrafyalara yaptıkları göçlerde iskân etmek için uygun zemin bulamamışlardır. Buna rağmen bedeviliklerinden dolayı kendilerini kontrol altına almak zor olduğundan gittikleri yerlerde savaşçı özellikleri sebebiyle iyi karşılanmışlar ve mücadelelerde kendilerinden faydalanılmıştır. Benî Hilâl'in anlaşmalılarıyla birlikte herhangi bir savaşa kalktıklarında tahminlerin ötesinde organize olup çoğalmaları düşmana korku dosta güven vermiştir.¹¹

Hız. Muhammed sonrası Benî Hilâl kabilelerinin Arap Yarımadasında yer değiştirmeleri, ya İslam fatihleri arasında asker olarak katılmaları ya da meşru devlete karşı isyanları sebebiyle destek verdikleri tarafın kaybetmesi dolayısıyla mecburi dışlanma sonucu olmuştur. Müslüman fatihlerle başlayan göçleri sınırlı olup bu göçleri daha çok şehir merkezli olmuştur. Fâtımîler dönemindeki göçleri ise; daha çok vatan edinmek için yoğun bir şekilde şehir ve kırsal ayrımı yapmayıp bir daha geri dönmek üzere yapılmıştır.¹²

Benî Hilâl'in Hulefâ-yi Râşidîn döneminden sonra meşru devlete karşı ilk ciddi isyanları, Karmatîlerle başlamıştır. Kûfe'de İsmâîlî dâisi Hamdan b. Eş'as Karmat'a (öl.293/906) nispetle Karmatîler diye anılmıştır. Benî Hilâl, Karmatîlerin Abbâsîlere karşı 255/869 yılında başlattığı Zenc isyanında onlara açık destek vermişlerdir. Karâmita'nın bağlı bulunduğu tarafın yenilgisinden sonra Abbâsî Devleti tarafından sürekli gözetim altında tutulmuşlardır.¹³

Çıkarlarına uygun geldiği için Karmatîlerle birlikte hareket eden Benî Hilâl, onların mağlubiyetinden sonra Fâtımîler tarafında yer almaya başlamışlardır. Fâtımî lider Azîz billah el-Fâtımî, Mısır'ın kırsalı olan Said bölgelerine göç etmeleri için Benî Hilâl kabilelerine yardımcı olmuştur. Fâtımîler, bu hareketle Said bölgesinde çoğu Yemen asıllı Tay, Cüheyne ve Belî Araplarını onların sert ve bedevi yapısından istifade ederek kontrol altına almaya çalışmışlardır.¹⁴

Bu göçü kendi adlarına fırsata çeviren Benî Hilâl, Arap yarımadasında kalan akraba kabilelerin hızlı ve kalabalık bir şekilde Mısır'a gelmelerini

¹¹ Muhammed Süleyman Tayyib, *Mûsuatü'l-kabaili'l-Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1431), 2/526, 3/445.

¹² el-Merrâkuşî İbn Azârâ, *el-Beyânü'l-muğrib fi ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, thk. C.S Kulan - Lifi Brfensal (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1983), 110,124; Tayyib, *Mûsuatü'l-kabaili'l-Arabiyye*, 2/7, 3/449, 484.

¹³ Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir Makrizi, *el-Beyân ve'l-i'rab amma bi-arzi Mısır mine'l-Arab*, thk. Abdülmecid Abidin (İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1989), 128-137.

¹⁴ Abdurrahman İbn Haldûn, *el-İber ve divânu'l-mübtedei ve'l-haber fi târihi'l-Arabî ve'l-Berber ve men asarahum min zevi's-şeni'l-ekber (Tarihu İbn Haldûn)*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 6/17.

teşvik etmişlerdir. Fâtımîler bu göçü teşvik ederken hedefi büyük bir kabile olan Benî Hilâl'in Hicaz bölgesinden uzaklaştırarak coğrafyaya daha kolay nüfuz edeceklerini öngörmüşlerdir. Ne var ki Benî Hilâl'in Mısır'a göçünden hemen sonra Fâtımî Devleti, Mısır bölgesinde öngörülme-yen büyük bir ekonomik kriz yaşamıştır. Bu kriz sebebiyle kabileler arasında savaşlar ve beraberinde veba başta olmak üzere salgın hastalıklar meydana gelmiştir. Bu ekonomik krizin asıl sebebi Fâtımîlerin Mısır'da henüz kriz yönetimine dair hazırlıklı olmamasındandır. Bütün bunların üzerine bölgede meydana gelen kuraklık, krizi daha da içerisinden çıkılmaz hale getirmiştir. Bu krizden nüfus yoğunluğu fazla olan Benî Hilâl kabileleri de etkilenmiş, buhran sebebiyle bölgede en fazla anarşi çıkaran gruplar olmuştur. Fâtımîler, kendi topraklarında problem çıkaran Benî Hilâl kabilelerinden kurtulmak, Kuzey Afrika'da güçlenmeye başlayan Zîrîleri kontrol altına alabilmek ve o coğrafyayı Sünnîlere kaptırmamak için bu toprakları kendilerine verme vadinde bulunarak onları batıya toplu göçe teşvik etmiştir.¹⁵

Benî Hilâl'in Kuzey Afrika'ya geçişlerindeki diğer bir sebep de Fâtımîlerin Sünnî Zîrî Devleti'ne (361-542/972-1148) karşı onların nüfus yoğunluklarının avantajından dolayı tampon sınır bölgelerinde bir set oluşturma düşüncesidir. Beklenildiği gibi Benî Hilâl kabilelerinin gelişi ile Zîrî Devleti'nde iç kargaşalar başlamış ve bu kaotik ortam devletin yıkılışına sebep olmuştur. Ne var ki Fâtımîler, çöküş sonrası bu toprakları kendi hükümlerine altına alamamışlardır. Bölgedeki verimli topraklar, Benî Hilâl'in kullanımına geçmiştir.¹⁶

Benî Hilâl'in göç serüveninden önce Kuzey Afrika'daki çok kalabalık olmayan Müslüman Araplar, Zîrîlerin egemenliği altında yaşıyorlardı. Benî Hilâl, Zîrîlere bağlı Berberî unsurlara karşı tedhiş uygularken bazı Berberî kabilelerle iyi geçinmişlerdir. Benî Hilâl bir taraftan Zîrîlerle iyi ilişkiler içerisinde bulunurken aynı anda asabiyet unsurunu iyi kullanarak Zîrî Devleti'ne bağlı Arap kabilelerini yanlarına çekip merkez durumuna gelmişlerdir. Onlar, bölgedeki Hristiyan unsurlara karşı Zîrîlerle birlikte mücadele edip politik davranarak Berberîlerin teveccühünü de kazanmışlardır. Fâtımîlerin tarih sahnesinden silinmesinden sonra onlar yerli Berberî halk ile beraber hareket ederek Sünnîliğin Kuzey Afrika'da yerleşmesine katkı sağlamışlardır. Buradan da anlaşılıyor ki; Benî Hilâl ile Fâtımîlerin arasındaki ilişki Şîilik/İsmâîlilik tandanslı olmayıp karşılıklı çıkarlar üzerine inşa edilmiş geçici bir birlikteliktir.¹⁷

Berberîlerle iyi ilişkiler içerisinde olan Benî Hilâl kabileleri, Kuzey Afrika'yı

¹⁵ Şahabeddin Ahmed Sallâvî, *el-İstikâ li ahbari düveli'l-Mağribi'l-Aksâ* (Kazablanka: Dâru'l-Kitab, ts), 2/163.

¹⁶ İbn Haldûn, *el-İber*, 6/18.

¹⁷ Melikü'l-Müeyyed İmâdüddin İsmâîl b. Ali b. Mahmûd el-Eyyûbi Ebû'l-Fida, *el-Muhtasar fi ahbâri'l-*

kendi aralarında bölüşmüşlerdir. Bu konseptin içerisindeki Zağbe ve Riyâh kabileleri Berka ile Trablus bölgelerine yerleşmişlerdir. Diğer Benî Hilâl kabileleri ile Benî Süleym kabileleri de Tunus ve batı topraklarında yerleşmişlerdir. Sonuçta Benî Süleym kabilesi Tunus'a, Benî Hilâl Cezayir, Trablus-garp ve Fas topraklarına hâkim olmaya çalışmışlardır. Böylece Libya'da Berga, Tunus'ta Benzart, Tunus-Cezayir sınırında Teberka ve Cezayir'de Mesîle şehirlerine rengini verip şehirleşme adına coğrafyaya mührünü vurmuşlardır.¹⁸ Yerleştikleri yerlerde Berberî halkla kız alış-verişi, ticaret ve tarım konusunda ortak çalışmalar yaparak yakınlaşmışlar ve kendilerini öteki saydırmamaya özen göstermişlerdir.

Arap yarımadasından Kuzey Afrika'ya göç eden Benî Hilal kabile üyelerinin sayıları hakkında değişik rakamlar verilmektedir. Bu sayı, 40 binden başlayıp 1 milyona kadar çıkmaktadır. Kanaatimiz odur ki aralarındaki bu büyük fark, sayımların değişik tarihlerde yapılmış olmasındandır. Anakronizm yaparak kabilenin geliş güzergahlarında sayılıp başka bir kıtaya geçtiği ve rakamların birbirlerine yakın olması gerektiği düşünülebilir. Hâlbuki yaklaşık bin yıl önce kesin rakamlara takılma yerine göç süreci içerisinde değerlendirildiğinde belki bu göç serüveni bir asır sürmüştür.¹⁹

Fâtımîler tarafından yapılan büyük göçten sonra bu coğrafyaya yerleşen kabileler kendi akrabalarını da getirerek rakamlarda değişik değerlendirmelere sebep olduğunu yukarıda belirtmiştir. Benî Hilâl kabileleri, Arap yarımadasında nüfus yoğunluğu ile bilinen kabileler olduğundan bu rakamları abartılı buluyoruz. Benî Hilâl kabileleri Murabıtlar, Muvahhidler ve Merînîler zamanında Endülüs'te savaşlara katılmışlardır. Hatta 621/1224 yılında Endülüs garnizonlarında Benî Hilal askerlerinin sayısı 5 bin olarak verilmektedir.²⁰

1. 1. Benî Hilâl Öncesi Kuzey Afrika'da Arapların Meskûn Olduğu Coğrafya

Kuzey Afrika topraklarının İslam ile tanışması her ne kadar Habeşistan hicretlerine kadar götürülse bile Müslüman Araplarla onların ilk ciddi ilişkilerinin Hz. Ömer döneminde başladığını yukarıda söylemiştik. Müslüman Araplar, fethettikleri Kuzey Afrika topraklarında düzenli bir iskân politika-

beşer (Mısır: Matbaatü'l-Hüseyniyye, ts.), 3/189; Sallâvî, *el-İstiksâ*, 2/188, 3/163; Tayyib, *Mûsuatü'l-kabaili'l-Arabiyye*, 13/222.

¹⁸ İbn Haldûn, *el-İber*, 6/6; Hasan Muhammed el-Fasî Vezzân, *Vasfu İfrikiyye*, thk. Muhammed Hacci (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1983), 1/48.

¹⁹ Vezzân, *Vasfu İfrikiyye*, 1/53.

²⁰ Ahmet Kavas, "Hilâl (Benî Hilâl)", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 18/18.

sı uygulamış, insanlara İslam dinini öğretmek veya süreç içerisinde onlardan kız alış-verişi yapanlar bu topraklarda kalmışlardır.

Benî Hilâl öncesi Müslüman Arapların Kuzey Afrika'nın nerelerinde iskân ettiğini tespit etmek zordur. Yukarıda saydığımız gruplar dışında Araplar, yerli halkın içerisine girerek bilinçli bir Araplaştırma yoluna gitmemişlerdir. Müslüman Araplar, yerli halkla kaynaşma yerine Kayrevan²¹ ve Tâhert²² gibi müstakil şehirler kurarak izole bir şekilde buralarda yaşamayı tercih etmişlerdir. Garnizon şehir diyebileceğimiz bu şehirlerin inşasından sonra Araplar fetih amacı olmadan bu şehirlere göçmeye başlamışlardır. Arap asabiyeti gereği bölgeye gelen Yemenî ve Kaysî Araplar arasında hâkimiyet savaşları başlamıştır. Arap kabileleri arasındaki bu çatışmalara yer yer Berberiler de katılmışlardır.²³ Bu huzursuzluklardan dolayı İslam'ın taşıyıcı unsuru olan Arapların bir kısmı aralarındaki çekişmeden dolayı, bir kısmı Endülüs'e göç nedeniyle bir kısmı da geldikleri topraklara geri dönmüştür. Bu çatışmaların izdüşümü olarak Kuzey Afrika'ya Arap göçü zayıflamış, bu topraklar sürekli bir iskân yeri için düşünülmeyip bir geçiş merkezi kabul edilmiştir.²⁴

Benî Hilâl öncesi Trablus, Sirt ve Gebîz bölgelerine fetih hareketlerinden sonra Temîm kabilesi mensuplarıyla Barka bölgesine bazı Arap kabilelerinin yerleştikleri kayıtlarda mevcuttur.²⁵ Adı geçen bölgeler, Mısır'ın batısında olup Cezayir ve Mağrib bölgesi sınırları içerisinde bulunmaktadır. Müslüman Arap kabileleri Kayrevan valisine bağlı bir emir/şeyh tarafından idare edilmişlerdir. Bu yerleşimci Müslüman Arap kabileleri, küçük gruplar olduğundan yeni medeniyetin taşıyıcıları olarak Berberîlere göre daha maharetli olduklarından aralarında herhangi bir sorun yaşanmamıştır. Târik b. Ziyâd'ın Endülüs'e ilk ayak bastığı 92/711 yılında İslam fatihleri arasında Arapların sayıları çok az olduğu bu savı doğrulamaktadır. Zira onun ordusunda 7 bin mücahidin yalnızca 300 kadarı Araplardan olup diğer askerler yerli Müslüman Berberîlerden oluşmaktaydı. Bu aritmetik, İslam fethinden sonra Benî Hilâl öncesi Kuzey Afrika'da yerleşik Arap unsurun sayılarının az olduğunu doğrulamaktadır.²⁶

²¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/17, 62.

²² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/70.

²³ Muhammed Abdi A'nân Mısri, *Devletü'l-İslâmî fi'l-Endelüs* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1997), 1/134; Salim b. Abdullah Halef, *Nüzûmu hükmi'l-Umeviyyin ve rusûmuhum fi'l-Endelüs* (Medine: İmâdetü'l-bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslamiyye, 1997), 207.

²⁴ İbn Haldûn, *el-İber*, 6/6.

²⁵ İbn Haldûn, *el-İber*, 6/6.

²⁶ Ebû Muhammed el-Endelûsî İbn Hazm, *Cemheratü ensâbi'l-Arab* (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1983), 180.

2. BENÎ HİLÂL KABİLESİNİN GEÇMİŞİ VE İLK DÖNEM İSLAM DEVLETLERİYLE İLİŞKİLERİ

Arap Yarımadasının demografik olarak en kalabalık kabilelerinden biri- si olan Benî Hilâl, Hilâl b. Âmir b. Sa'sa'a b. Bekir b. Hevâzin b. Kays Aylan b. Mudâr silsilesini takip eden kabile topluluğudur.²⁷ Kuzey Afrika'da beraber hareket ettikleri Benî Süleym kabilesi lideri Süleym, kabilesinin dördüncü dereceden atası Hevâzin'in kardeşidir. Dolayısıyla bu iki kabile grubu, Mu- dar Şa'bı kabileleri arasında yer alarak Hz. Muhammed'in de büyük dedesi olan Adnânî koluna mensuptur. Benî Hilâl kabileleri tebliğden önce Arap yarımadasında isminden çokça zikredilen kabileler arasındadır.²⁸ Bu bağ- lamda değerlendirildiğinde bu iki kabilenin alt kolları ya da Arap geleneği gereği onların anlaşmalı (hılף) kabileleri beraber hareket etmişlerdir.²⁹

Bu kabilelerin coğrafi açıdan ana yurtları Necid, Hicaz ve Tâif ile Gazvân dağları arasındaki bölgelerdir. Konjonktürel olarak III/IX. yüzyıldan itiba- ren Kuzey Afrika başta olmak üzere bulundukları yerden diğer bölgelere göç etmişlerdir. Bu kabile gruplarından Benî Süleym, Benî Hilâl'e göre daha nü- fuzlu olmasına rağmen karizmaları anılan tarihlerde o kadar güçlü olmadı- ğından Kuzey Afrika'da belirleyici güç Benî Hilâl grubu olmuştur.³⁰ Bedevî yapılarıyla ön planda olan Benî Hilâl kabileleri, Cahiliye Dönemi Ficar Sa- vaşı, risaletten sonra Bi'ri Maûne ve Huneyn savaşlarında Hz. Muhammed'e karşı blokta savaşmışlardır. Bu kabilelerin İslam'a girişleri, 9/629 yılında Mekke'nin fethinden sonra Hz. Muhammed tarafından gönderilen seriyye ile olmuştur. Bu kabile grubu son dönem İslam'ı kabul edenlerden olduğu için Hz. Ebû Bekir döneminde İslam devletine zekât vermeyi reddedip ridde hareketlerine katılmışlardır. Hatta bu süreçte Yahudilerle de iletişime geçip değişik komplolar üzerinde çalışma yapmışlar, giriştikleri harekette başarılı olamamışlardır. Bu kabileler, kendilerine bir istikamet belirleyemediklerin- den Cemel ve Sıffin savaşlarında herhangi bir taraftan yana tavır almamış-lardır. Onlar, davranışlarında net bir tavır sergileyemediklerinden ne Emevî ne de Abbâsî devletlerinde askeri ve bürokratik olarak kendilerine herhan- gi bir görev verilmemiştir. İktidar tarafından dışlanan bu grup, mevcut oto- riteye karşı meydana gelen ayaklanmalarda sürekli muhalif tarafta yer al- mışlardır. Hatta Benî, Hilâl kabilelerinin Karimatî İsmailîlerle olan ilişkilere-

²⁷ İbn Hazm, *Cemheratü ensâbi'l-Arab*, 73; Hakan Temir, *Nesep Atlası* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2021), 56.

²⁸ Ebû'l-Abbas Ahmed Kalkaşendî, *Nihayetü'l-Arab fî ma'rifeti ensâbi'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-Küttâbi'l-Lübânîyyin, 1980), 272; Tayyib, *Mûsuatü'l-kabaili'l-Arabiyye*, 2/11.

²⁹ İbn Hazm, *Cemheratü ensâbi'l-Arab*, 75,261; Hakan Temir, *Arap Yarımadası'nda Kabile Hayatı* (İs- tanbul: Siyer Yayınları, 2020), 77.

³⁰ Ebû'l-Abbas Ahmed Kalkaşendî, *Kalâidü'l-Cimân fî't-ta'rîfi bi kabâili Arabi'z-Zaman* (Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-Misri, 1982), 119.

ri bazı müelliflerce onların İsmailî oldukları tahmininde bulunmasına sebep olmuştur.³¹ Hz. Muhammed'in zevcelerinden Zeynep bnt. Huzeyme ve Meymûne bnt. Haris Benî, Hilâl kabilesindendir.³²

Benî Hilâl kabileleri, Arap yarımadasının doğusunda meydana gelen Karmatî hareketi başladığında meşru devlete karşı onların isyanlarına destek vermişlerdir. Suriye ve Irak'ta yaşayan Benî, Hilâl kabileleri, ticaret ve hac kervanlarının yolunu kesip 361-363/972-974 yıllarında hacılardan elde ettikleri ganimetlerle hayatlarını idame ettirip bir takım katliam yapmışlardır.³³ Karmatîlerin Hacerülesved'i Bahreyn'e götürdüğü sırada onlarla sefere katılmışlardır. Bu desteğin sebebi, Karmatîlerle dini anlayış bakımından yakınlıkları değil; Abbâsî Devleti'nde bekledikleri askeri veya bürokratik görevlerde yer almamaları dolayısıyla onların otoritesi altına girmek istememeleridir. Karmatîlerin kendilerine olası bir siyasal oluşumda makam vadettiklerinden yaklaşık 15 yıl kadar merkezi İslam otoritesine karşı isyan halinde olmuşlardır. Bu kargaşa döneminde Müslümanlar hac yapamamışlardır.³⁴ Bunlar, sadece Emevî ve Abbâsî devletlerine karşı değil Umman, Şam ve Bahreyn bölgelerinde Karmatîlerle bir olup Fâtımîlere karşı çetin mücadeleye girmişlerdir.³⁵

2. 1. Benî Hilâl Öncesi Berberîlerin Kuzey Afrika'da Kurulan Müslüman Arap Devletlerle İlişkileri

Benî Hilâl kabilelerinin Kuzey Afrika'ya göçünden önce bölgede kurulan İslam devletleri şunlardır: Benî Salih el-Himyeriyyîn Devleti; 91-473/709-1080 yıllarında Fas'ın güney kırsalında teşekkül edip devletin kurucusu Yemenli Kahtânî Araplarından Salih b. Mansûr el-Himyerî'dir. Salih, ilk defa Ukbe b. Nâfi'nin ordu komutanı olarak beraberinde Arap akraba topluluğu ile birlikte Kuzey Afrika fetihlerine katılmıştır. O, çevresinde dindarlığı, askeri ve siyasi kişiliği ile meşhur olmuş bir Müslümandır. Salih, Berberî kabilelerinden Sanhâce ve Ğamâre kabilelerine İslam'ı ve Arapçayı öğretmek için büyük çaba harcamıştır. Bu yüzden o, yerli Berberîlerle önemli bir ilişki içerisinde olup kendi devletini 91/709 yılında kurmaya muvaffak olmuştur.³⁶

Bu devlet, Kuzey Afrika'da Müslüman Arap devletlerinin en uzak coğrafyasında olmasına rağmen verimli topraklara sahip olup Emevî halifesinin

³¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Tarihu'r-rusul ve'l-mülûk* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1967), 3/563.

³² Ahmed b. Yahya b. Câbir Belâzûrî, *Ensâbu'l-êşrâf*, thk. Süheyl Zekkar - Riyad Zirikli (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 9/88.

³³ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 3/325.

³⁴ Taberî, *Tarih*, 11/119.

³⁵ Taberî, *Tarih*, 9/132.

³⁶ İbn Haldûn, *el-İber*, 6/283.

hükümünü onaylaması nedeniyle onlara bağlılığını bildirmiştir. Himyerîler, Emevî Devleti yıkılışından sonra Abbâsî Devleti'ne bağlanmayarak kısmen bağımsız bir devlet olarak mevcudiyetini sürdürmüştür. Salih'in ölümünden sonra kendi oğulları tarafından saltanata evirilen yönetim şeklinde mevcudiyetini bir süre devam ettirmiştir. Bu devlet, İdrîsî Devleti'nde olduğu gibi Abbâsî Devleti'nin yönetiminden memnun olmayan Müslüman Arapların bir sığınma yeri olmuştur. Kuzey Afrika'nın iç bölgeleri olan bu günkü Moritanya, Senegal, Nijer gibi devletlerin dillerinin Arapçalaşması konusunda merkezi bir rol oynamıştır.³⁷

İdrîsî Devleti, Benî Hilâl kabilelerinin ağırlıklı olarak Kuzey Afrika'ya göç akınından önce 172-374/789-985 yılları aralığında coğrafyada kurulan ikinci İslam devletidir. İdrîsî Devleti, Emevîler ve Abbâsîler döneminde Hz. Ali oğullarının takibe maruz kalması nedeniyle değişik İslam topraklarından bu bölgeye göç edenler tarafından kurulmuştur. İdris b. Abdullah b. Hasan, yanına birçok taraftarını alarak günümüzdeki Fas bölgesine göç etmiştir. Hz. Ali'nin soyundan geldiklerinden kendilerine seyyidlik payesi verilmesi coğrafyada taban bulmalarını kolaylaştırmıştır. İdris, Fas'taki yerli Berberî kabileler seyyidlikten dolayı kendisini kabul ettirmiş, Fas şehrini kurmaya başlamıştır. Bu şehirleşme sürecinden sonra oğlu II. İdris ile Fas merkezli devletin kuruluşu tamamlanmıştır. Emevîlere karşı birlikte mücadele edip Abbâsî Devleti'nin kurulmasından sonra hükümetin dışında kalan Alioğulları taraftarları Fas'taki bu yapılanmadan haberleri olunca buraya göç etmeye başlamışlardır. Buraya gelen Arap kabilelerinin başında Kays, Ezd, Mizhec, Yahsûb ve Sadeh gelmektedir. Bu göç sırasında gelen Arap nüfusunun 4. bin aile kadar olduğu tahmin edilmektedir.³⁸

İdrîsî Devleti içerisinde yer alan yerli Berberîler, her ne kadar samimi Müslüman olsalar bile hem dil hem de diğer saiklerle özgül ağırlıkları zayıflamış, devlette kendisinden bahsettirecek, toplumu yönlendirecek din âlimi yetiştirememişlerdir. Bu yüzden devlet teşkilatlanmasında yerli Berberîlerden yetişkin insan kaynağı olmadığından kadı, vezir ve divan kâtabi gibi önemli görevlere mecburen göç edip gelen diğer Müslüman Araplar getirilmiştir. Devletin idari kadrosunun özellikle kâtiplerin Araplardan olması devletin ana dilinin Arapça olmasını sağlamıştır. Berberîler, hem dinlerinin kitabının dili olması hem de işlerini deruhte edebilmek için Arapça'ya ilgi duymuşlardır.³⁹

Son bahsedeceğimiz devlet de 183-296/800-909 yılları arasında coğrafyada

³⁷ İbn Haldûn, *el-İber*, 6/283; Sallâvî, *el-İstiksâ*, 5/22.

³⁸ Sallâvî, *el-İstiksâ*, 2/170.

³⁹ Muhammed b. Abdullah el-Kudâî el-Belensî İbnü'l-Abbâr, *el-Hülletü's-seyrâ*, thk. Hüseyin Mu'nîs (Kahire: Dâiretü'l-Maârif, 1985), 1/226; İbn Azârâ, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 1/82, 210.

hüküm süren Ağlebî Devleti'dir. Emevî Devleti ve sonrasında kurulan Abbâsî Devleti'nin de Kuzey Afrika'da hâkimiyet tesis etmeleri çok kolay olamamıştır. Zira Kuzey Afrika'da kurulan Müslüman Arap Devletlerinin hepsi kendilerine doğrudan bağlı olmamışlardır. Abbâsîler, Kuzey Afrika'yı denetim altında tutmak için bu devleti kurdurtmuştur. İbrahim b. Ağleb tarafından kurulan bu devlet aracılığıyla komşu diğer devletlerin Abbâsîlere karşı ayaklanmalarının önüne geçilmeye çalışılmıştır. İbrahim b. Ağleb, devletini kurduktan sonra Tunus merkezli karizmatik liderleri Bağdat ve diğer yerlere sürgün etmiştir. Sadece Abbâsî Devleti ile sorunları olmayan Kaysîler başta olmak üzere diğer müttefik Arap kabileleri Ağlebî topraklarında kalmışlardır. Kuzey Afrika'da biri merkezi Abbâsî Devletine bağlı Ağlebî Devleti, diğeri ise Alioğullarının kurduğu ve Abbâsî Devletine bağlı olmayan İdrisî Devleti bir müddet bu coğrafyada varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu bölünmenin izdüşümleri tarih boyunca devam etmiş, Kuzey Afrika'da çoğu topraklar Osmanlı Devletine bağlanırken Fas topraklarında kurulan devletler bağımsız hareket etmiştir. Bu aykırılığına rağmen Ağlebî Devleti de Müslüman Arap kabilelerinin ağırlıkta olması sebebiyle Tunus bölgesinin Araplaşmasına katkı sağlamıştır.⁴⁰

2. 2. Benî Hilâl Kabilelerinin Kuzey Afrika'da Kurulan Berberî Devletlerle İlişkileri

İlk İslam fetihleri sonrası Kuzey Afrika'daki müstakil devletler yukarıda ifade edildiği gibi Müslüman Araplar tarafından kurulmuştur. Bölge, İslam öncesi daha çok Bizans ve diğer gruplar tarafından idare edilmiştir. Bu coğrafyada kurulan İslam devletlerinden sonra siyasi açıdan kendilerine güven gelen Berberîler, kendi devletlerini inşa etmeye başlamışlardır. Bu devletlerin ilki 447-541/1056-1147 yılları arasında Kuzey Afrika ve bir süre de Endülüs'te hüküm süren Murâbitlar Devleti'dir. Bu devlet kısa ömürlü olduğu için Benî Hilâl ile aralarındaki ilişkiye ait bilgiye ulaşılamamıştır. Bu devlet Muvahhidlerle yapılan savaşı kaybedince yerine 554-668/1150-1269 yıllarında hüküm süren Muvahhidler Devleti kurulmuştur. Kuzey Afrika bölgesinin sahilinin hemen tamamına sahip olan bu devlet, Kuzey Afrika'yı hatta Endülüs'ü bile bir ara yönetmiştir. Kuzey Afrika'da kalabalık Zenâte ve Sanhâce kabilelerinin kurduğu emirlikleri olan Zîrî ve Hammâdîler döneminde Arap unsur resmi olarak iş başında olmasalar bile Araplarla anlaşarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Fakat yönetim Muvahhidlere geçince devlet Berberîlerin kontrolü altına geçmiştir. Muvahhiderin ilk halifesi

⁴⁰ Abdülvahid b. Ali et-Temîmî Merrâkuşî, *el-Mu'cib fî Telhisi ahhârî'l-Mağrib min ledün fethi'l-Endelüs ila ahiri asri'l-Muvahhidîn*, thk. Selahaddin Hevvârî (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2006), 255; Ebû Bekir b. Abdullah b. Eybek Devâdârî, *Kenzu'd-durar ve câmiu'l-gurar*, thk. Selahuddin Müneccid (Kahire: Bâbî'l-Halebî, 1961), 6/23; Milî, *Tarihu'l-Cezayir*, 1986, 2783,117.

Abdülmü'min b. Ali'nin 534-558/1148-1162 tarihleri arasında bölgeyi ele geçirme sürecinde her ne kadar bazı isyanlar çıkarsalar bile başarılı olamayıp ona biat etmişlerdir. Arap kabileler, Muvahhidler bölgede güçlenince bu durumun kendileri aleyhine olacağını gördüklerinden onlara karşı birleşmeye çalışmışlardır. Hatta Araplar kendi aralarında Abdülmü'min b. Ali'nin biraz daha güçlenmesi durumunda Arapları Kuzey Afrika'dan çıkarılacağı endişesi bile taşımaya başlamışlardır.⁴¹ Bu yüzden birçok Arap kabilesi Benî Hilâl ismi altında toplanarak Muvahhidlere karşı mücadele etmişlerdir.⁴²

Devletin kuruluş aşamasında Setîf bölgesinde Muvahhidlerle Araplar arasında çetin savaşlar olup Abdülmü'min'in b. Ali orduları bu mücadelede Araplara karşı galip gelmişlerdir. Savaş sonucu Arap kabilelerinden elde ettikleri ganimetleri kendileri almayıp Araplara dağıtarak onlara iyi davranmışlardır. Hz. Muhammed'in Huneyn Savaşı sonrası Cîrâne'deki esirleri serbest bırakması onların Müslüman olmalarını kolaylaştırdığı gibi Arap kabileler kendilerine yapılan bu jest karşısında tekrar Muvahhid Devleti'ne bağlılıklarını bildirmişlerdir. Bundan sonra Araplarla iyi ilişkiler dönemi başlayıp onların savaş yeteneklerinden istifade etmişlerdir. Devlet erkanı, Araplarla birlikte yaşamaya devam ederlerse sürekli kendileri için tehdit oluşma ihtimaline karşı onları devletin değişik yerleşim yerlerine hatta Endülüse bile gönderme kararı almışlardır.⁴³

Çoğu Arap kabileleri Muvahhidlere biat etmelerine rağmen az da olsa hala itaat etmeyip mücadeleye devam eden kabileler de olmuştur. Örneğin Benî Camî' er-Reyâhiyyin kabilesi bunlardan birisidir. Bu bilgileri Muvahhid devlet adamlarının bizzat onlara yazdıkları mektup ve şiirlerden anlıyoruz. Bu küçük kabilenin bertaraf edilmesi ile Muvahhidler, Araplarla ilgili bir risk kalmadığına inansalar bile Muvahhidler Devleti'nin yıkılışı, kendilerini dışlanmış sayan Araplar tarafından olmuştur. Zira Arap Karakuş el-Ermeni kabilesi Mısır ve Mayurka tarafından yaptığı saldırılarda devlet içerisinde gayri memnun Arapları da asabiyet gereği kendi yanlarına çekerek Muvahhidler Devleti'nin yıkılışını hazırlamıştır. Her ne kadar Muvahhidler Devleti Araplara karşı iyi davranmış olsalar bile Arap asabiyeti galebe çalarak yine siyasette belirleyici unsur olmuştur.⁴⁴

Kuzey Afrika'da Muvahhidler Devleti yıkıldıktan sonra Berberî Devleti üçe bölünmüştür. Bu devletler; Fas bölgesinde 596-1465/1196-1465 tarihleri arasında hüküm süren Merînîler, Tunus bölgesinde 625-981/1228-1574 tarihle-

⁴¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/206.

⁴² Tayyib, *Mûsuatü'l-kabaili'l-Arabiyye*, 3/459.

⁴³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/206.

⁴⁴ Ebû Abdillâh Zehebî Muhammed b. Ahmed ez-, *Tarihu'l-İslâmî ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 12/147; Tayyib, *Mûsuatü'l-kabaili'l-Arabiyye*, 3/459.

rinde hüküm süren Hafsîler ve Cezayir bölgesinde 632-956/1235-1550 yılları arasında hüküm süren Zeyyânîlerdir (Abdülvâdîler). Muvahhidler Devleti zamanında Kuzey Afrika'da birlik sağlandığı için uygun zemin buluncaya kadar onlara biat edip varlıklarını devam etme üzerine politika sürdüren Benî Hilâl ve diğer Arap kabileleri, devletin üç bölünmesini kendileri için fırsata çevirmişlerdir. Benî Hilâl kabileleri, bu üç devletten hangisi kendilerine fazla imkân sağlamışsa onlarla anlaşma yapmışlardır. Anlaşma dışı kalan diğer iki devlet de ayakta kalabilmek için Arapları dolayısıyla Benî Hilâl'i doğrudan karşlarına almamışlar, kendi yanlarına çekmek için sürekli iletişim içerisinde olmuşlardır. Bu yüzden Arapların her üç devletin hâkim olduğu topraklarda devletlerarası geçişkenlikleri bir hayli kolay olmuştur.⁴⁵

Benî Hilâl içerisinde bulunan Benî Âmir b. Zağbe kabilesi Zeyyânîlerle (Abdülvâdîlerle) Tlemsen bölgesinde iş birliği içerisinde olmuştur. Zamanla Zeyyânî lideri Osman b. Yağamrasan ile Benî Amir b. Zağbe kabilesi lideri Dâvûd b. Attâf arasındaki ilişkiler bozulmuştur. Bunun üzerine Davut b. Attâf, Hafsî lider Ebû Zekeriya b. Sultan Ebi'l-İshâk el-Hafsî'ye gidip sınırlarında yerleşerek kendisine destek vermiştir. Ebû Zekeriya bu kabileye coğrafyanın verimli toprakları başta olmak üzere yeni fırsatlar sunmuştur. Kısaca bu üç devlet kendi aralarında rekabet içerisinde olduklarından mutlaka savaşçı bedevi Arapları kendi taraflarına çekmeye çalışmışlardır. Bu çabalarının altında yatan sebep daha çok ittifak merkezli değil Arap kabilelerini maddi imkânlarla satın alınabilecek bir grup olarak görmeleridir. Araplar bu durumu iyi değerlendirerek her ne kadar bizzat devlet bürokrasisinde olmasa bile dolaylı olarak devletin yönetiminde bulunup bölgede üç devletin ayakta kalabilmesi için belirleyici unsur olmuşlardır.⁴⁶

2. 3. Benî Hilâl'in Kuzey Afrika'da Berberî Hâkim Kabilelerle İlişkileri

Kuzey Afrika'da yerleşik Berberî Zenâte ve Sanhâce kabilesi, birbirleriyle akraba olup bu topraklarda hâkim unsur idiler. Sanhâce kabilesinin diğer adı el-Burnûs'tur.⁴⁷ Sanhâce Kabilesi, kendi topraklarına hâkim olan Fâtımîlerle iyi ilişkiler içerisinde olup devlet içerisinde başlangıçta sorun çıkarmamışlardır.⁴⁸ Sanhâce, Fâtımîlerin bu topraklardan ayrılıp Mısır'a yerleşmelerinden sonra Kuzey Afrika'da onlar adına coğrafyayı yönetmeye baş-

⁴⁵ Ebû'l-Fida, *el-Muhtasar fî ahhbârî'l-beşer*, 3/189; Sallâvî, *el-İstiksâ*, 2/188, 3/163; Tayyib, *Mûsuatü'l-kabaili'l-Arabiyye*, 13/222.

⁴⁶ Sallâvî, *el-İstiksâ*, 4/33; Milî, *Tarihu'l-Cezayir*, 1986, 2/378; Tayyib, *Mûsuatü'l-kabaili'l-Arabiyye*, 3/621.

⁴⁷ Tayyib, *Mûsuatü'l-kabaili'l-Arabiyye*, 3/193.

⁴⁸ İbn Azârâ, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 1/202.

lamışlardır. Fâtımîlerin iyice zayıflamasından sonra onlarla olan resmi bağılıklarını kesip kendi kabile adlarıyla anılan Sanhâce Devleti'ni kurmuşlardır. Fakat bu devlet kısa zaman içerisinde ikiye ayrılmıştır. Tunus bölgesinde Zirîler, Cezayir tarafında ise Hammâdiler adıyla varlıklarını sürdürmüşlerdir. Fâtımîlerle iyi ilişkiler içerisinde olan diğer Berberî kabilesi Kutâme, Fâtımîlerin Mısır'dan çekilmesinden sonra onlarla birlikte kendi memleketlerini terk ederek Mısır'a yerleşmişlerdir.⁴⁹ Berberîlerin devletin ayrışma sürecinde Benî Hilâl, bu ayrılığı fırsata çevirerek her iki devlet içerisinde daha etkin hale gelmişlerdir.⁵⁰

Kuzey Afrika'nın hâkim kabilelerinden birisi de el-Butur diye bilinen Zenâte'dir. Bu kabile başlangıçta Fâtımîlerle iyi ilişki kuramayıp onlarla sürekli mücadele içerisinde olmuşlardır.⁵¹ Ebu'l-Yezid b. Keydâd tarafından 332-335/943-945 yılları arasında Fâtımîlere karşı savaşmışlardır.⁵² Bu iki kabile, akraba olsa bile Fâtımîlere karşı tutumları nedeniyle iyi ilişkiler içerisinde olamamışlardır. Bu yüzden Fâtımîler bölgeden çekildikten sonra aralarındaki mücadele daha da artmıştır.⁵³ Benî Hilâl, Kuzey Afrika'ya Fâtımîler tarafından gönderildikleri için bölgeye gelişlerinden sonra onlara olan düşmanlıkları nedeniyle Zenâtîlerle düşmanca tavır içerisinde bulunmuşlardır. Sanhâce ve Kutâme başta olmak üzere diğer Berberî kabilelerle Zenâte kabilesine karşı bu topraklarda kalanlarla iş birliği yapmışlardır. Hatta Benî Hilâl, Sanhâcîler daha çok sahil kesimlerinde bulunduklarından stratejik olarak sahillere sürekli saldıran Normanlara karşı kendileriyle birlikte mücadele etmişlerdir. Akdeniz üzerinden devamlı saldırıya maruz kalan Berberî kabileler, Benî Hilâl kabilelerini mücadelecilik özelliklerinden dolayı kendi aralarında sevimli insanlar olarak kabul etmişlerdir.⁵⁴

Kuzey Afrika'nın etkin kabilelerinden Kutâme, Fâtımîlerle iyi ilişkiler içerisinde olmalarından dolayı Zenâte'ye karşı birlikte hareket etmeye başlayıp Benî Hilâl kabilelerini Kuzey Afrika'nın iç taraflarına sürmüşlerdir. Benî Hilâl ile aralarında çok çetin savaşlar olmuştur. Berberî lider el-Mansûr b. Nâsır, 481-498/1087-1104 yıllarında Araplarla anlaşma yaparak onlara arazilerden elde ettikleri mahsulün yarısını verme karşılığında kendi topraklarında kiracı duruma düşmüşlerdir.⁵⁵

İbn Haldûn'a göre Zenâte kabilesi diğer Berberî kabilelere göre daha güç-

⁴⁹ Sallâvî, *el-İstiksâ*, 1/121.

⁵⁰ İbn Azârâ, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 1/77; Mısri, *Devletü'l-İslâmî fi'l-Endelüs*, 1/427.

⁵¹ İbn Azârâ, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 1/202; Tayyib, *Mûsuatü'l-kabaili'l-Arabiyye*, 3/793.

⁵² Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin Mesû'dî, *et-Tenbih ve'l-ışraf* (Kahire: Dâru's-Savî, ts.), 289.

⁵³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/307.

⁵⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/201; Ebû'l-Fida İmâduddin Sâhibu Hamad Marrâkişî, *el-İstibsâr fi acaibi'l-emsâr* (Bağdat: Dâru's-Şuûnî's-Sekâfiyye, 1986), 175; İbn Haldûn, *el-İber*, 6/228; Mîlî, *Tarihu'l-Cezayir*, 1986, 2/160.

⁵⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/201; İbn Haldûn, *el-İber*, 6/227, 7/83.

lû, savaşçı ve bedevi yaşam tarzları bakımından Araplara daha fazla benzemekteydiler. Kuzey Afrika bölgesinde Benî Hilâl ile savaş göze alan tek kabile onlar olmuştur. Benî Hilâl'in oluşturduğu edebiyat kültüründe bu olay müstakil olarak anlatılmaktadır. Sonuç itibarıyla Benî Hilâl, Sanhâce ve Kutâme kabilelerinin yardımıyla Zenâte'ye galebe gelmiştir. Bu galibiyet sonucunda Zenâte kabilesi iç bölgeler yani çöl bölgelerine gitmek zorunda kalmıştır. Benî Hilâl kabilelerinin diğer bölgelerdeki bir stratejisi de bölgedeki Berberî kabilelerini tahakküm altına alma yerine değişik kolları mevcut Berberî kabilelerle anlaşma yaparak toplumda bir sultanın boyunduruğunda değil adeta her kabile sanki bağımsız bir federatif yapı gibi varlığını sürdürmelerine de katkı sağlamıştır. Birbirlerine organik bağlarla bağlı olmadıklarından Kuzey Afrika'da devlet kuranlar bu durumu lehlerine kullanmışlardır.⁵⁶

3. DİN, KÜLTÜR VE MEDENİYET TAŞIYICI OLARAK BENÎ HİLÂL

Bilim insanları Benî Hilâl kabilelerinin Kuzey Afrika'ya katkılarını dini, sosyal ve ekonomik açılardan ele almışlardır. Bazıları, İslam medeniyetinin Kuzey Afrika'ya taşınması, bölgenin Araplaşması ve dilin etkin kullanımı konusunda taşıyıcı görev üstlendiğini savunmuşlardır. İçerisinde oryantalistlerin ağırlıkta bulunduğu diğer görüşe göre ise bedevi karakterli Benî Hilâl kabilelerinin, Kuzey Afrika'ya medeniyet, din ve dil taşıyıcısı olarak herhangi bir olumlu katkısı olmamıştır.⁵⁷ Her iki akım Benî Hilâl ile üzerinde birleştikleri tek nokta bu kabilenin bedevi yapıya sahip oldukları konusudur.

Benî Hilâl kabileleri, toplumdaki dini akımların herhangi birisinde ön plana çıkmamışlar, olayları sürekli ekonomik açıdan değerlendirip durumsal olarak vaziyet almışlardır. Tarihi süreç içerisinde Kureyş kabilesine mensup Fâtımîlerden yana tavır almaları gerekirken Karmatîlerle birlikte kendi ırkdaşlarına karşı savaşmada bir beis görmemişlerdir. Karmatîlerle birlikte yaptıkları mücadelede başarısız duruma düştüklerinde yine durumsal bir değerlendirme yaparak Fâtımîlerin yanına geçmişlerdir.⁵⁸ Yani onların bedevi kimlikleri ön plana çıktığından çevresinde de bu özellikleri bilinip ilmi açıdan belli bir görüş belirtmeyip folklorik bir İslam düşüncesine sahip olmuşlardır. Zira Hz. Muhammed'in bu kabileden iki kadınla evlenmesinin altında böyle bir maksat aranması mümkündür.⁵⁹ Benî Hilâl'den Abdullah b. Asram isimindeki bir şair bu konuyu kendi lehlerine kullanmak için bir

⁵⁶ Ebû'l-Kâsım el-Mısri, *Futûhu Mısır ve'l-Mağrib*, 197; İbn Azâra, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 1/252.

⁵⁷ Mîli, *Tarihu'l-Cezayir*, 1986, 1/187; Sa'dullah, *Tarihu'l-Cezayiri's-Sekâfi*, 6/314.

⁵⁸ Taberî, *Tarih*, 9/132.

⁵⁹ Belâzüri, *Ensâbu'l-eşraf*, 9/88; Kalkaşendi, *Nihayetü'l-Arab fî ma'rifeti ensâbi'l-Arab*, 272; Tayyib, *Mûsuatü'l-kabaili'l-Arabiyye*, 2/11.

şiiirinde: “Sen Emevîlerin kayınbiraderi benim kayınbiraderimsin. Hz. Muhammed ve aynı zamanda Abbâsîlerin de dayısıyım.” diyerek övünmüştür.⁶⁰ Müslüman şemsiyesi altında mütalaa edilen Benî Hilâl, bazen Şiîler bazen de Sünnîler tarafından savaşçı özelliklerinden dolayı kendilerinden istifade edilmeye çalışılmış, Kuzey Afrika’da taraf olduğu topluluğun galibiyetinde katkısı olmuştur.

Fatimî-Karmatî savaşındaki yenilgilerinden sonra Fâtımîlerin bu savaşçı kabileden faydalanmak istemeleri onların kendi dini düşüncelerine yakınlıklarından dolayı olmamıştır. Onların ekonomik beklentileri öncelediğini bilen Fâtımîler, Kuzey Afrika’da tampon bölgede ancak böyle gözü kara bir kabile ile sınırlarını koruyacaklarına inanmışlardır. Fâtımîler, bu kabileye birlikte olmaları karşılığında verdikleri toprak parçalarında hâkim oldukları süreçte İsmâîlî akideyi öncelemişlerdir. İbn Haldûn’a göre Karmatîlerden sonra Fâtımîlerle iyi ilişkiler içerisinde bulunmayı onların İsmâîlîliği öncelemesine ve asabiyet olarak Kureyşî olmasına bağlamaktadır. Ancak Benî Hilâl, bulundukları coğrafyada Şiîlik ya da varyantlarını öncelemeden dini düşüncelerini ön plana çıkarmayıp olaya hep ekonomik açıdan yaklaşmışlardır. Bu da bizim görüşümüzü desteklemektedir. Benî Hilâl Kuzey Afrika’ya geçtiğinde bu kabilelerin yaptığı tedhiş hareketlerinden dolayı bazı ilim adamları onların İsmâîlî akideye yakınlığına bağlamaktadır. Zîrîlere karşı yaptıkları mücadelenin merkezinde onların Abbâsî Devleti’ne dolayısıyla Sünnî olmalarına karşı değil devletteki ana unsurun Berberî olmaları nedeniyle Arap üstünlüğünü yerleştirme hedefini gütmüşlerdir.⁶¹

3. 1. Kuzey Afrika’da Benî Hilâl Kabilelerinin Sosyal Değişime Etkileri

Berberîler, yaşadıkları topraklarda Fenikeliler ve Bizanslılar tarafından işgal edilmesine rağmen kendi örf, din ve kültürlerini genel olarak korumuşlardır. Onların dini anlayış, örf-adet ve kültürlerindeki değişim İslam’ı kabul etmeleriyle başlamıştır. Bu değişimin sebebi, yurtlarına gelerek onlara galebe çalan Müslüman Arapların emperyal düşünceleri olmamalarından kaynaklanmaktadır. Arapların özellikle de bedevî karakterli Benî Hilâl kabilelerinin Berberîlerle kültür benzeşmesi, onların örflerinin ve geleneklerinin Arap kültürü lehine transformasyonunu sağlamıştır. Bazı araştırmacılar bu değişimi galip-mağlup etkileşimi bağlamında değerlendirseler bile coğrafyanın ve yaşam tarzlarının birbirlerine benzeşmesinden kaynaklandığını söy-

⁶⁰ Taberî, *Tarih*, 3/545; Ebu’l-Mumzîr Hişâm b. Sâib Kelbî, *Cemheretü’n-Neseb* (Beyrut: Alemlü’l-Kütüb, 1986), 368.

⁶¹ İbn Haldûn, *el-İber*, 6/18.

lemek daha doğrudur. Berberîlerin çoğunun İslam dinini benimsemeleri, fetihlerden sonra özellikle Benî Hilâl kabilelerinin onları yok sayarak müstakil bir devlet kurup onları tahakküm altına alma düşüncelerinin olmaması onlarda kültür transferine sebep olmasında asıl etkindir.⁶²

İbn Haldun, bölgede ağırlığı olan Hevvâre kabilesinin kültür, bedevilik ve göçe yatkın özelliklerinden dolayı kültürel etkileşimini hızlandığını belirtmektedir. Benî Hilâl kabile grubu içerisinde değerlendirilen Benî Süleym kabilesinin Tunus'un Bêce bölgesinde ikametlerinden sonra yeni kültüre ilgilerinin arttığını, Araplar gibi giyinmeye, at binmeye ve hayvan edinmeye başladığını söylemektedir. Yeni kültür, beraberinde Arap dilinin de cazip hale gelmesini sağlamıştır. Berberîler, kendilerine göre daha uygar saydıkları Arapların dillerini önceleyerek Berberîceyi terk edip fasih Arapça konuşmaya başlamışlardır. Kureyş suresinde ifadesini bulan kış ve yaz seyahat geleneklerini de benimseyerek aslında kendilerinin Arap ırkının devamı olduğuna inanmaya başlamışlardır.⁶³

Arap olmayan bütün Müslümanlarda olduğu gibi Berberî kabileleri de İslam'la şereflendikten sonra peygamberin yaşam tarzlarına ilgi duyup bir kısmı Arap geleneği olan birçok kültürel giyim-kuşam ve yaşayış tarzlarını ona benzetmeyi ibadet saymaya başlamışlardır. Bu iyi niyetli yaklaşım, zaman içerisinde Berberîlerin kendilerini Arap saymaya başlamalarını sağlayan etkenlerin başında gelmektedir. Berberîler, Hz. Muhammed'in isim ve sıfatlarını çocuklarına koymalarını erdem kabul ederek çocuklar başta olmak üzere Muhammed, Ahmed ve Abdullah gibi yeni Müslüman olanlara cahiliye ismi yerine koyduğu isimleri kullanmaya başlamışlardır. Zaman içerisinde coğrafyanın özellikle Tunus'un hem şehirlerinde hem de köylerinde Araplaşma temayülü konusunda bir yarışa girilmiş, dışarıdan coğrafyaya gelen yabancı birisinin toplumdaki Berberî-Arap ayrımını yapamaz hale getirmiştir.⁶⁴

Günümüzde bile bu coğrafyada Arap-Berberî ayrımı yapmanın zor olduğunu unutmamak gerekir. Kuzey Afrika'nın Cezayir'i de içerisine alan Orta Mağrib bölgesi, Araplaşma olayını çöllerden daha fazla yaşamışlardır. Çünkü Benî Hilâl kıyı şeridinden daha çok iç kesimlerde ikamet etmişlerdir. Bütün bunlara rağmen güneyin dağlık sarp yerleşim yerlerinde Evrâs ve Kabâil bölgeleri bu konuda daha tutucu ve muhafazakâr davranmışlar, kendi kültürlerini diğer bölgelere göre korumayı başarmışlardır. Bu sosyal yapı, Cezayir'de halen asimile bir toplum haline gelmiş ve homojenlik kaybedi-

⁶² İbn Haldûn, *el-İber*, 6/135.

⁶³ İbn Haldûn, *el-İber*, 6/135.

⁶⁴ İbn Azârâ, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 1/42; Mili, *Tarihu'l-Cezayir*, 1986, 2/42; Vilyam Cims Duyurent, *Kıssatü'l-Hadâra*, çev. Zeki Necib Mahmud (Beyrut: Dâru'l-Cil, 2002), 13/128.

lererek Arap-Berberî ayırımı yapmanın çok zor olduğu bir hale dönüşmüştür. Uzak Mağrib dediğimiz Fas mıntıkasında bu etkileşim konusunda Cezayir'in benzeri olduğunu söyleyebiliriz. Halen, bölgelerde marjinal gruplar hariç bir Arap-Berberî çatışmasına rastlamak mümkün değildir.⁶⁵

3. 2. Benî Hilâl'in Kuzey Afrika'da Siyasete Etkileri

Benî Hilâl kabilelerinin Kuzey Afrika'ya göçlerinden itibaren siyasi olayların belirleyicisi olmaları nedeniyle devletlerde sürekli ağırlıkları devam etmiştir. Benî Hilâl'in bölgedeki hedefi daha çok ekonomik alanda olduğundan coğrafyada doğrudan devlet kurma yerine maddi çıkarları zedelenmeye başlayınca taraf değiştirip sürekli pozisyonlarını domine etmeye çalışmışlardır. Fâtımîler, Benî Hilâl'i Mısır'ın Said bölgesine yerleştirmesinden sonra bu bedevi kabile üretim alanında becerikli bir hikâyesi ve geçmişi olmadığından savaş haricinde sürekli üretmeden tüketen bedevi karakteri, Fâtımîlerde büyük sorunlar yaşatmıştır. Hatta Fâtımîler, Mısır'da iken meydana gelen kuraklık, salgın hastalıklar, ekonomik ve toplumsal krizlerin sebebi olarak Benî Hilâl'i göstermiştir. Yerli halkın memnuniyetini sağlamak ve sınır bölgelerinde tampon görevi için Fâtımîler, Benî Hilâl'i batı sınır bölgesine göçmelerini teşvik etmişlerdir. Fâtımîlerin onları batıya gönderirken hedefi Sanhâcilerden intikam almak iken Benî Hilâl'in hedefi bölgenin zengin tarımsal alanları ve diğer imkânlarından azami ölçüde istifade etmektir. Aynı şekilde Benî Hilâl'in Karmatîlerle işbirliği içerisinde olmaları onların siyasi ya da itikadi görüşlerini benimsediklerinden değil maddi olarak Abbâsîlerden alamadıkları imkânları onlardan elde etmek içindir. Bu yüzden Fâtımîler, Sanhâcî Devleti'nden intikam alsalar bile bölgede hâkim olamamışlardır. Benî Hilâl bölgeye hâkim olduktan sonra Fâtımîlere mihnet duymayıp kendi imkânlarını zenginleştirme üzerine yerli halkla işbirliği içerisine girmişlerdir.⁶⁶

Benî Hilâl, Zîrî Devleti topraklarına göçtüklerinde devletin ekonomik politikasını değiştirmişlerdir. Zîrî Devleti, daha çok sahil kıyısında hâkim olmuşlardır. İç kısımlardaki tarım topraklarını Benî Hilâl'e terk edip ekonomisinin merkezine deniz ticareti ile ilgili alanları almıştır. Bundan dolayı Zîrî Devleti denizle ilgili ekonomi oluştururken bu konuda daha maharetli Normanlarla savaşmak zorunda kalmışlardır. Bu çatışma sonucunda devlet zayıflamış, Benî Hilâl Zîrîlere yardımcı olmaya çalışsa bile tarım kendilerinin ellerinde olmadığından devlet zayıflamıştır. Benî Hilâl, konjonktüre uy-

⁶⁵ Kalkaşendî, *Kalâidü'l-Cimân fi't-ta'rifî bi kabâilî Arabî'z-Zaman*, 117; Bessâm Aselî, *Silsiletü Cihadi Şa'bi'l-Cezayir* (Dâru'n-Nefâis, 1990), 6/66; Tayyib, *Mûsuatü'l-kabaili'l-Arabiyye*, 3/567.

⁶⁶ Zehebi, *Tarih'ul-İslâm*, 12/146; İbn Haldûn, *el-İber*, 6/6; Sallâvî, *el-İstiksâ*, 2/164, 178; Mısırî, *Devletü'l-İslâmî fi'l-Endelüs*, 3/298.

gun olarak çoğu zaman Zîrîlere destek verseler bile bazen de Normanlarla birlikte olup Zîrî Devleti'ne karşı savaştıkları da bir gerçektir.⁶⁷

Benî Hilâl kabileleri, Kuzey Afrika'ya geldikten sonra coğrafya sürekli siyasi istikrarsızlığa uğramıştır. İslam ordusunda bulunan fatihler bölgeye geldikten sonra sûfi meşrepleri ile Berberîlerle hiçbir zaman kendilerini bir güç olarak görmeyip herhangi ciddi bir çatışmaya girmemişlerdir. Onların gelmesinden sonra Araplar bölgede hâkim ve belirleyici unsur olmaya başlamışlardır. Benî Hilâl sonrası herhangi Berberî devlet uzun ve kalıcı bir şekilde devamını sağlayamamış, tedhiş olayları sebebiyle ömürleri kısa olmuştur. İbn Haldûn bu konuda şöyle bir yorum yapmaktadır: "Araplar, geçmişinde istikrar ve barış ortamını çok sevmeyen bedevi karakterli olduklarından bu asabî karakterlerini Kuzey Afrika'ya da taşımışlardır. Benî Hilâl, bir coğrafyaya yerleşip sürekli bir yerde kalmalarını kendileri için zayıflık sayarak ne kadar hareketli olurlarsa o kadar bulundukları toplumda ağırlıklarını hissettirip aranan insanlar topluluğu olmuşlardır. Onlar, Arap yarımadasında sürekli muhalif bir grup adına hareket edip kendileri bizzat ortaya çıkarak kargaşayı başlatan taraf olamamışlardır. Kuzey Afrika'da da her zaman var olan bir devlet adına hareket ederek kaotik ortamdan beslenen bu kabile grubu, kendilerini harekete geçirecek muharrik bir güç ile birlikte olmuşlardır. Bütün bu olumsuzluklara rağmen Kuzey Afrika'da yerleşmeye başladiktan sonra Avrupa'dan gelen işgalci grubun hâkim olmasını önlemede güçlü bir askeri unsur olduklarını tespit etmek gerekmektedir."⁶⁸

3. 3. Benî Hilâl'in Kuzey Afrika'da Ekonomiye Etkileri

Tarihi kaynakların çoğu Benî Hilâl'in Kuzey Afrika'ya gelişlerini siyasi istikrarsızlığın öznesi olarak görmektedirler. Benî Hilâl kabileleri, yerli Berberîlerin mallarını yağmalamışlar, binalarını yıkmışlar ve bölgelerin güzelliklerini ortadan kaldırmaya çalışmışlardır. Bunun yanında devlet ricalinin saraylarını yıkip kadınlara sarkıntılık yaparak onlardan bazılarını cariye olarak almışlardır.⁶⁹ Bu politikaları sadece belirli bir bölgede değil, gittikleri her yerde uygulamaya çalışmışlardır. Abdolvahid el-Murakkişî'nin bildirdiğine göre: "Benî Hilâl bölgeye gelinceye kadar İskenderiye'den Kayrevan'a kadar sahil yolu üzerine denizden gelebilecek yabancı saldırıları önlemek için kaleler birbirlerine yakın yapılarak saldırıda önlem almalarını sağlamıştır. Bu güzergâh üzerinde hanlar da yapılarak kervanların işleri kolaylaştırılmıştır. Ancak Benî Hilâl sonra-

⁶⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/101.

⁶⁸ İbn Haldûn, *el-İber*, 6/6.

⁶⁹ İbn Haldûn, *el-İber*, 1/188.

sı yapılan bu ümran hareketleri akamete uğramış ve bundan sonra kervanlar emniyet içerisinde bu yolu kullanamaz hale gelmişlerdir.⁷⁰

İbn Ebî Dinar, Benî Hilâl kabileleri bölgeye geldikten sonra, Temîm İbn Muizz b. Bedîs 483/1090 yılında bölgede yaşayan insanların o zamana kadar görmedikleri bir kıtlık ve felaket yaşadıklarını belirtmektedir. Bölgedeki insanlar da sanki bu kabilenin uğursuz bir topluluk olduğu, zira bunların Mısır'ın Said bölgesine yerleşmelerinde de kıtlık ve salgın meydana gelmesini onların uğursuz bir topluluk algısı yarattıklarını belirtmektedir.⁷¹ Bölgeden geçen gezginlerden olan Ticânî, İbn Battûta, Abderî ve diğerleri bölgelerden sürekli geçtiklerini ama bölgenin adeta geçmişe benzemediğini, o güzel yeşilliğin ortadan kaybolduğunu ve bölgenin âdeta bir istikrarsızlığa دچار olduğunu bildirmektedirler.

Bütün bu değerlendirmelere rağmen Benî Hilâl kabilelerinden saydığımız bazı grupların hepsi aynı olmayıp bu konuda en tedhişçi Benî Süleym kabilesi olduğunu da belirtmek gerekmektedir. Bazı yazarlar bu krizleri sadece Benî Hilâl'e bağlamayıp yerli Berberî kabilelerden Zenâte ve Sanhâce kabilelerini de kusurlu görmektedirler. Zira yerli olmaları nedeniyle bu krizleri daha akılcı bir şekilde yönetip sulhu sağlama sorumlulukları bulunmaktadır. Berberî kabileleri ayırmayıp birlik olsalardı bu Arap kabileleri bölgede bu kadar belirleyici olamayacaklarını iddia etmektedirler.⁷²

SONUÇ

Hız. Ömer döneminde Mısır'ın fethedilmesi ile başlayan Kuzey Afrika'nın İslamlaşması süreci tarih içerisinde gelişerek devam etmiştir. Müslüman Araplar, Kuzey Afrika'da fethettikleri topraklardaki iskânı fethe katılan askerlerin yerleşmesi ile sınırlı kalmış, zaman içerisinde Emevî Devleti'nin baskısından kurtulmak için Ehl-i beyten Müslümanların iskânı ile yerleşim hızlanmıştır. Bu süreçte İslam'ı kabul eden Kuzey Afrika Berberîleri, Peygamber akrabalarına olan sevgi ve saygısından dolayı bunlarla etkileşim içerisine girmişlerdir. Bu etkileşim, inandıkları kutsal kitabın dilini öğrenmek için gelişerek devam etmiştir. Kuzey Afrika'nın esas Araplaşması, Mısır'da kurulan Fatımî Devleti'nin Hicaz bölgesinde Karmatîlerle olan mücadelelerinde birlikte hareket eden Benî Hilâl kabilelerini Mısır'ın Sevad bölgesine yerleşmelerinden sonra yoğunlaşmıştır. Bu ilk göç dalgasında Fâtımîlerin maksadı problemlili

⁷⁰ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 6/368; Merrâkuşî, *el-Mu'cib*, 250; İbn Azârâ, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 1/389.

⁷¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Dînâr Kayrevânî, *Kitabu'l-mu'nis fi ahbâri İfrikiye ve Tûnis* (Tunus: Matbaatu'd-Develti't-Tûnisiyye, 1286), 83.

⁷² Ahmed b. Ali Makrizî, *İltiâ'zu'l-Hunefâ bi Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtımiyyine'l-Hulefâ*, thk. Cemalüddin Şeyyâl - Muhammed Hilmi (Meclisu'l-A'la li-Ş-Şuûni'l-İslamiyye, ts.), 2/315; Siccîni, *Gazvu Benî Hilâl*, 118.

kabileleri Arap yarımadasının dışına çıkarma ve Sünnî Zîrîlerle aralarında tampon bölge oluşturma düşüncesinden kaynaklanmaktaydı. Benî Hilâl'in maksadı ise verimli arazilere yerleşip kendilerine yurt edinme ve ekonomik olarak refaha ulaşmaktı. Benî Hilâl kabileleri ile yerli Berberî kabileler arasında bu tarihten sonra karmaşık ilişkiler ve bu etkileşimlerin dini, sosyal, kültürel ve ekonomik etkileri ortaya çıkmaya başlamıştır.

Benî Hilâl'in bölgeye gelişi ve yerleşmesi coğrafyada önemli değişikliklere yol açmıştır. Bu tarihten sonra Kuzey Afrika'da meşhur Berberî kabileleri Sanhâce ve Kutâme kabileleriyle iyi ilişkiler içerisinde olurken; Zenâte kabilesi ile sürekli bir mücadele içerisinde bulunmuştur. Benî Hilâl kabilelerinin bedevî yapısından dolayı yerli Berberîlerle entegre olmada zorlanmamışlar, kültürler arası benzeşme Araplar lehine sonuçlanmıştır. Kuzey Afrika'da kurulan Berberî devletler nüfus yoğunluğu sebebiyle Benî Hilâl kabileleriyle genellikle iyi ilişkiler içerisinde olmaya özen göstermişlerdir. Kuzey Afrika'nın Araplaşması ve İslamlaşmasında farklı yoğunluk ve etkilerle süregelen bu süreç içerisinde bölgenin demografik ve kültürel yapısını olumlu etkilemişlerdir. Bununla birlikte çok güçlü olmayan Berberî kabilelerinin yerinden edilip tarıma elverişli yerlere yerleştirilmeleri bazı Berberîlerin marjinalleşmesine sebep olmuştur.

Benî Hilâl kabileleri, Hicaz bölgesinde devlet tecrübesi yaşamadıklarından Kuzey Afrika'da yönetime istekli olmamaları Berberîler tarafından bölgede hüsnü kabul görmelerini kolaylaştırmıştır. Her ne kadar onlar, müstakil bir devlet kuramamış olsalar bile içerisinde bulunduğu devletlerle ister Normanların saldırılarında ister diğer kardeş devletlerinin anlaşmazlıklarında bedevî ve savaşçı özelliklerinden dolayı yardım istenilip aranan topluluk olmuşlardır. Muvahhidler Devleti'nin yıkılmasından sonra kurulan Hafsî, Merinî ve Zeyyanîler zamanlarında bu devletlerin anlaşmazlıklarında durumsal hareket ederek bir devleti desteklerken diğer devletlerle de ilişkileri kesmemişlerdir. Berberî devletler ayakta kalabilmek için kalabalık Benî Hilâl kabilelerinin yardımına ihtiyaç duymuşlardır. Diğer asker Araplar genellikle şehirlerde mukim olmalarına rağmen Benî Hilâl kabileleri hem şehir hem de nüfus yoğunluğu fazla olan kırsala dağılarak kız alışverişi ve diğer ilişkilerle onların Kuzey Afrika toplumunda kabul edilmesinde ve entegrasyonunda önemli rol üstlenmişlerdir.

Benî Hilâl kabileleri, Kuzey Afrika'daki iki yönlü miras bırakmışlardır. Onların göç olgusu, bir yandan toplumda kültürel ve sosyal dönüşümlere yol açmış, daha homojen bir Arap-Berberî kimliği oluşmasını sağlamıştır. Diğer yandan varlıkları özellikle Araplaşmaya direnç gösterenlerle kargaşa ve çatışmalara sebep olmuştur. Bu çift yönlü miras günümüz kültürel ve

sosyal dinamiklerini etkilemeye devam etmiştir. Kısaca Benî Hilâl'in Kuzey Afrika'ya göçü, bölgenin Araplaşması başta olmak üzere sosyal ve kültürel anlamda çok yönlü etkileri olmuştur.

KAYNAKÇA

- Aselî, Bessâm. *Silsiletü Cihadi Şa'bi'l-Cezayir*. yy: Dâru'n-Nefâis, 1990.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Câbir. *Ensâbu'l-eşrâf*. thk. Süheyl Zekkar - Riyad Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Benras, Mahmoud. *Tesîsü'n-nakdi fî bilâdi'l-Mağrib*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2021.
- Devâdârî, Ebû Bekir b. Abdullah b. Eybek. *Kenzu'd-durar ve câmiu'l-gurar*. thk. Selahuddin Müneccid. Kahire: Bâbi'l-Halebî, 1961.
- Duyurent, Vilyam Cims. *Kıssatü'l-Hadâra*. çev. Zeki Necib Mahmud. Beyrut: Dâru'l-Cil, 2002.
- Ebû Amr, Halife b. Hayyat eş-Şeybani. *Tarihu Halife b. Hayyât*. Beyrut: Darü'l-Kalem, 1397.
- Ebü'l-Kâsım, Abdurrahman b. Abdillakem el-Mısrî. *Futûhu Mısır ve'l-Mağrib*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1415.
- Ebü'l-Fida, Melikü'l-Müeyyed İmâdüddin İsmâil b. Ali b. Mahmûd el-Eyyûbî. *el-Muhtasar fî ahhâri'l-beşer*. Mısır: Matbaatü'l-Hüseyniyye, ts.
- Halef, Salim b. Abdullah. *Nüzûmu hükmi'l-Umeviyyîn ve rusûmuhum fî'l-Endelüs*. Medine: İmâdetü'l-bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslamiyye, 1997.
- İbn Azârâ, el-Merrâkuşî. *el-Beyânü'l-muğrib fî ahhâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. thk. C.S Kulan - Lîfî Brfensal. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1983.
- İbn Haldûn, Abdurrahman. *el-İber ve divânu'l-mübtedei ve'l-haber fî târihi'l-Arabî ve'l-Berber ve men asarahum min zevi's-şeni'l-ekber (Tarihu İbn Haldûn)*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed el-Endelûsî. *Cemheratü ensâbi'l-Arab*. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1983.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmâdüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihaye*. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1997.
- İbnü'l-Abbâr, Muhammed b. Abdullah el-Kudâi el-Belensî. *el-Hülletü's-seyrâ*. thk. Hüseyin Mu'nis. Kahire: Dâiretü'l-Maârif, 1985.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzüddin Ali b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Abdusselam Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1998.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Ahmed. *Kalâidü'l-Cimân fi't-tarîfi bi kabâili Arabi'z-Zaman*. Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-Mısrî, 1982.

- Kalkaşendî, Ebû'l-Abbas Ahmed. *Nihayetü'l-Arab fî ma'rifeti ensâbi'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-Küttâbi'l-Lübnânîyyîn, 1980.
- Kavas, Ahmet. "Hilâl (Benî Hilâl)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/15-19. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Kayrevânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Dînâr. *Kitabu'l-mu'nis fî ahbâri İfrîkiye ve Tûnis*. Tunus: Matbaatu'd-Develtî't-Tûnîsiyye, 1286.
- Kelbî, Ebu'l-Mumzir Hişâm b. Sâib. *Cemheretü'n-Neseb*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1986.
- Makrizî, Ahmed b. Ali. *İttiâzu'l-Hunefâ bi ahbâri'l-eimmeti'l-Fâtımiyyine'l-hulefâ*. thk. Cemalüddîn Şeyyâl - Muhammed Hilmî. Meclisu'l-A'la liş-Şuûni'l-İslamiyye, ts.
- Makrizî, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir. *el-Beyân ve'l-i'rab amma bi-arzi Mısr mine'l-Arab*. thk. Abdülmecid Abidin. İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1989.
- Merrâkuşî, *el-İstıbsâr fî acaibi'l-emsâr*. Bağdat: Dâru's-Şuûnî's-Sekâfiyye, 1986.
- Merrâkuşî, Abdülvahid b. Ali et-Temîmî. *el-Mu'cib fî Telhîsi ahbâri'l-Mağrib min ledün fethi'l-Endelüs ila ahiri asri'l-Muvahhidîn*. thk. Selahaddin Hevvârî. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2006.
- Mesû'dî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin. *et-Tenbîh ve'l-işrâf*. Kahire: Dâru's-Savî, ts.
- Mısrî, Muhammed Abdi Anân. *Devletü'l-İslâmî fi'l-Endelüs*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1997.
- Mîlî, Mübarek b. Muhammed. *Tarihu'l-Cezayir fi'l-kadim ve'l-hadis*. Cezayir: Muessesetü'l-Vataniyye li'l-Kitab, 1986.
- Mîlî, Mübarek b. Muhammed. *Tarihu'l-Cezayir fi'l-kadim ve'l-hadis*. Cezayir: Muessesetü'l-Vataniyye li'l-Kitab, 1986.
- Sa'dullah, Ebû'l-Kasım. *Tarihu'l-Cezayiri's-Sekâfi*. Cezayir: Dâru'l-Besâir, 2007.
- Sa'dullah, Ebû'l-Kasım. *Muhâdarât fî tarihi'l-Cezayiri'l-Hadis*. Cezayir: Şeriketü'l-Vataniyye li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1990.
- Sallâvî, Şahabeddîn Ahmed. *el-İstiksâ li ahbari düveli'l-Mağribi'l-Aksâ*. Kazablanka: Dâru'l-Kitab, ts.
- Siccînî, Feyza Muhammed Salih Emin. *Gazvu Benî Hilâl ve Benî Süleym li'l-Mağrib*. Kahire: Kilopatira li't-Tibaa, 2007.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tarihu'r-rusul ve'l-mülûk*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1967.
- Tayyib, Muhammed Süleyman. *Mûsuatü'l-kabaili'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1431.
- Temir, Hakan. *Arap Yarımadası'nda Kabile Hayatı*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2020.

Temir, Hakan. *Nesep Atlası*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2021.

Vezzân, Hasan Muhammed el-Fâsî. *Vasfu İfrîkıyye*. thk. Muhammed Hacci. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1983.

Yılmaz, Ali - Göl, Yavuz Selim. "Hâricî/İbâdîlerin Hilâfet ve Hakem Söylemleriyle İmtihanı ve Hâricî Paradigmanın İflası". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/1 (2024), 279-304.

Zehebî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ahmed. *Tarihu'l-İslâmî ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

KIRAATLERİN KIRAAT İMAMLARINA NAKLEDİLMESİ MESELESİ ÜZERİNE BAZI TESPİTLER

OBSERVATIONS ON THE TRANSMISSION OF QIRĀ'ĀT TO THE QIRĀ'ĀT İMĀMS

CAFER YERLİKAYA

DR. ÖĞRETİM ÜYESİ KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
KUR'ÂN'I KERİM OKUMA VE KIRAAT İLMİ ANABİLİM DALI
FACULTY MEMBER, UNIVERSITY OF KAHRAMANMARAŞ SUTCU İMAM FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF READING THE QUR'ÂN AND QIRĀ'ĀT SCIENCE
KAHRAMANMARAŞ, TÜRKİYE

caferbaha@gmail.com

 <http://orcid.org/0000-0003-1733-2637>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1641064>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
16 Şubat / February 2025

Kabul Tarihi / Accepted
16 Haziran / June 2025

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as: Yertlikaya, Cafer, "Kıraatlerin Kıraat İmamlarına Nakledilmesi Meselesi Üzerine Bazı Tespitler [Observations on the Transmission of Qirā'āt to the Qirā'āt İmāms]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 12/1 (Haziran/June 2025): 135-165.

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.

Lisans / License: Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası [CC BY-NC 4.0] /Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International [CC BY-NC 4.0].

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr



KIRAATLERİN KIRAAT İMAMLARINA NAKLEDİLMESİ MESELESİ ÜZERİNE BAZI TESPİTLER

Öz

Kıraat ilminin üzerinde görüş farklılıklarının meydana geldiği konularından biri de kıraatlerin kıraat imamlarına kadar tevâtüren nakledilmesi meselesi olmuştur. Araştırmacılar ve günümüz akademisyenleri, kıraatlerin kendilerine nispet edildiği imamlara kadar olan isnâdında ve naklinde tevâtürün meydana gelmesi hakkında fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Bu araştırmada, kıraatlerin imamlara naklinde tevâtür şartlarının meydana gelip gelmediği, kıraatlerin isnâdı, bazı rivayetler, tevâtür ve icmâ kavramı incelenmiştir. Bu bağlamda mushaf/lar/ın cemedilmesi, istinsahı, kıraatlerin imamlara nispet edilmesi ve nakleden ravileri noktasında bazı tahliller yapılmıştır. Kıraat imamları ve kıraatleri nakleden raviler, hayatları ve senet sayıları bakımından incelemeye tabi tutulmuştur. Konu, bazı rivayetler, kıraat ilmiyle ilgili tabakat kitapları, ilk dönem kıraat eserleri, akademik çalışmalar ve diğer ilmi disiplinlerden yararlanılarak izah edilmeye çalışılmıştır. Kur'an kıraatlerinin nakledilmesinde altın silsile olarak tanımlanan *sahabe* birinci ravi tabakasını ve bir kısım sahabeler ile birlikte *tâbiîn* ileri gelenleri ikinci tabakayı oluşturmuştur. Kur'an-ı Kerim nazil olmaya başladığı andan itibaren, ezberlenmeye ve yazılmaya başlamış ve bu durum Hz. Peygamberin vefatına kadar devam etmiştir. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman dönemlerinde mushaflar cem ve istinsah edilmiş, yazılan mushaflarla birlikte kıraatini öğretecek hocalar da bu ilim merkezlerine gönderilmiştir. Sahabe, mushafları yazarken birtakım kıstaslara göre hareket etmiştir. Hz. Ömer, mushaflar istinsah edilmeden önce bazı sahabeleri önemli ilim merkezlerinde Kur'an eğitim ve öğretimi için görevlendirmiştir. Bu sahabeler, mushaflar istinsah edildikten sonra da resm-i mushafa uygun olarak eğitim ve öğretim faaliyetlerine bulundukları yerde devam etmişlerdir. Kur'an eğitim ve öğretimi, Hz. Peygamber'in zamanından kıraat imamlarına kadar olan süreçte aktif bir şekilde devam etmiştir. Hz. Osman, mushafların istinsahını beş yıllık bir çalışmayla tamamlamıştır. On iki bin sahabe ve tâbiîn, resm-i mushaf üzerinde icmâ etmiştir. İstinsah öncesi ve sonrasında fetihlere katılan sahabe, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Kur'an öğretmek ve İslâm'ı yaymak için birçok şehre gittikleri nakledilmektedir. Küfe'ye yirmi dördü Bedir ehlinde 1500, Dımaşk'a on binden fazla, Humus'a 500, Mısır'a 300 sahabinin yerleşerek orada vefat ettiği bildirilmektedir. Bunların dışında sahabenin, Taif, Yemen, Yemâme, Bahreyn, Medâin, Merv gibi birçok şehire kadar gittiği nakledilmektedir. Kıraatleri nakleden sahabe, gittikleri yerlerde ilim meclisleri oluşturmuştur. Ebûd-Derdâ, Muâz b. Cebel, Ebû Musa el-Eş'arî, Abdullah b. Mes'ûd gibi sahabeler, sayıları tespit edilemeyecek kadar talebe yetiştirmiştir. Sadece Ebûd-Derdâ, Şam'da bin beş yüz kişilik ders halkaları oluşturarak talebe yetiştirmiştir. Sahabe, kurduğu ders halkalarıyla Kur'an'ı ve kıraatlerini, kendilerinden sonraki tâbiîn nesline öğretmişlerdir. Tâbiîn nesli de aynı sahabe gibi öğrendikleri kıraatleri kendilerinden sonraki kuşaklara aktarmışlardır. Günümüze kadar tevâtüren nakledilen kıraatlerden on kıraat imamının yedisi tâbiînden olmakla birlikte, birçoğu kıraatleri tâbiîn imamlarından öğrenmişlerdir. Medine'de: Abdullah b. Ayyaş el-Mahzûmî, Abdurrahman b. Hurmuz el-'Arac, Saïd b. el-Müseyyib, Urve b. ez-Zübeyr, Yezid b. Ruman, Abdurrahman b. el-Kâsım, İbn Şihab ez-Zühri, Ömer b. Abdulaziz, Mekke'de: Mücahid b. Cebr, Dirbas, Ata ve Tavus, Küfe'de: Zirr b. Hubeyş, Alkame, el-Esved b. Yezid, Mesrûk b. el-Ecdâ, Ebû Vail, el-Haris b. Kays, Abdurrahman es-Sülemî, Abdullah b. Hubeyb, Amr b. Abdillâh es-Sebi'i Basrâda: Hasan el-Basrî, İbn Sîrîn, Katade, Yahya b. Ya'mer, Nasr b. 'Asım, Abdullah b. Ebî İshak el-Hadramî, Şam'da: Mugire b. Ebî Şihab el-Mahzûmî, Halid b. Saïd gibi birçok tâbiîn âlimleri, Müslümanların üzerinde icmâ ettiği kıraatleri öğretmişlerdir. Tâbiîn nesli, icmâ kavramının yaygın olarak kullanıldığı ve isnâdın sistemleşmediği bu dönemde, binlerce insana kıraat öğretmiştir. Diğer taraftan tevâtür

kavramı da bu dönemde henüz kullanılmaya başlamamıştı. Bu terim ise ancak hicri ikinci asra kadar temellendirilebilmektedir. Bu bağlamda bazı İslâm âlimleri, kıraatleri üzerinde icmâ oluşan ve oluşmayan kıraatler şeklinde tasnif etmişlerdir. Tenvîr istilâhı, haberin kesinliği ve zan ifade etmemesi bağlamında ilk kez kelâm ve usûl-i fıkıh ilimlerinde kullanılmıştır. Bazı âlimler, kıraatlerde isnâd sayısı üzerinden hareket ederek tenvîrlüğü tespit etmeye çalışmanın hadis ilminin usûl ve yöntemi olduğunu belirtmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, İcmâ, Tenvîr, İsnâd, İmam.

OBSERVATIONS ON THE TRANSMISSION OF QIRĀ'ĀT TO THE QIRĀ'ĀT İMĀMS

Abstract

One of the issues on which there have been differences of opinion in the science of qirā'āt has been the issue of the transmission of qirā'āts by tawātūr to the qirā'āt imāms. Researchers and today's Academicians have disagreed about the occurrence of *tawātūr* in the attribution and transmission of qirā'āts to the imāms, to whom they are attributed. This study examines whether the conditions of *tawātūr* are met in the transmission of qirā'āt to the imāms. It also explores the attribution of Qirā'āt, selected narrations, and the concepts of *tawātūr* and *ijmā'*. In this context, some analyses have been made regarding the compilation of the mushaf/s, their copying, attribution of the qirā'āts to the imāms and the narrators who transmitted them. The imāms of qirā'āt and the narrators who transmitted qirā'āts were subjected to examination in terms of their lives and the number of isnād chains. The subject is addressed using relevant narrations, biographical works (ṭabaqāt) on Qirā'āt, early classical sources, academic research, and interdisciplinary approaches. In the transmission of the Qur'ān's qirā'āts, the companions, defined as the golden line, formed the first narrator layer and the elders of the tābi'īns, along with some companions, formed the second layer. From the moment the Holy Qur'ān was revealed, it began to be memorized and written down, and this continued until the death of the Prophet. During the reigns of Abū Bakr and 'Uthmān, the mushafs were collected and copied, and teachers who would teach the qirā'āt of the mushafs were sent to these centers of knowledge along with the written mushafs. The companions followed certain criterias when writing the Qur'ān. Before the mushafs were copied, Hz 'Umar assigned some of his companions to teach and educate the Qur'ān in important centers of learning. These companions continued their education and teaching activities in accordance with the official mushaf, where they were, even after the mushafs were copied. Qur'ān education and teaching has continued actively from the time of the Prophet to the qirā'āt imāms. 'Uthmān completed the treatment of mushafs with a five-year study. Twelve thousand companions and of tābi'īn agreed on the official mushaf. It is narrated that the companions who participated in the conquests before and after the copy went to many cities after the death of the Prophet to teach the Qur'ān and spread Islam. It is reported that 1500 companions, twenty-four of them from the people of Badr, settled in Kūfa, more than ten thousand in Dimashq, 500 in Homs, 300 in Egypt and died there. Apart from these, it is reported that the companions went to many cities such as Tā'if, Yemen, Yamāma, Bahrain, Madā'in, and Marw. The companions who transmitted the qirā'āts formed knowledge assemblies in the places they went. Companions such as Ebū'l-Derdā', Mu'adh b. Jabal, Abū Mūsā al-Ash'ari, 'Abdullāh b. Mas'ūd trained students in numbers that cannot be determined. Only Ebū'l-Derdā' formed teaching circles of one thousand and five hundred people in Damascus and trained students. The companions taught the Qur'ān and its qirā'āts to the generations of

tâbi'in after them through the study groups they established. Of course, the generation of the tâbi'ins passed on the qirâats they learned to the generations after them, just like the companions. Although seven of the ten qirâat imâms that have been transmitted to us by tawâtur are tâbi'in, many of them learned their qirâats from tâbi'in imâms. In Medina: 'Abdullâh b. 'Ayyâsh al-Makhzûmî, 'Abdurrahmân b. Hurmûz al-'Araj, Sa'id b. al-Musayyib, 'Urwa ibn az-Zubair, Yazîd b. Rûmân, 'Abdurrahmân b. al-Kâsım, Ibn Shihâb az-Zühri, 'Umar b. 'Abd al-'Azîz, In Mecca: Mujâhid b. Jabr, Dirbâs, 'Atâ and Tâwûs, In Kûfa: Zirr ibn Hubeysh, 'Alqamah, al-Aswad ibn Yazîd, Masrûq b. al-Ajda', Abû Wâ'il, al-Hârith ibn Qays, 'Abdurrahmân as-Sulamî, 'Abdullâh b. Hubeyb, 'Amr b. 'Abdullâh al-Sabî'i In Basra: al-Hasan al-Başrî, Ibn Sîrîn, Qatâda, Yahyâ b. Ya'mer, Nasr b. 'Âsim, 'Abdullâh b. Ebî İshâk al- Hâdramî, In Damascus: Many tabiîn scholars such as Mughîra ibn Abî Shihâb al-Makhzûmî and Khâlid ibn Sa'id taught the qirâats on which the Muslims had consensus. The generation of tâbi'in taught qirâât to thousands of people during this period when the concept of *ijmâ'* was widely used and *isnad* was not systematized. On the other hand, the concept of *tawâtur* had not yet begun to be used during this period. This term can only be traced back to the second century of the Hijri era. In this context, some Islamic scholars have classified qirâats, as qirâats that consist of consensus and those that do not. The term *tawâtur* was first used in the sciences of *kalâm* and *usûl al-fiqh* in the context of the certainty of the news and the fact that it does not express conjecture. Some scholars state that trying to determine *tawâtur* by acting on the number of *isnâds* in qirâats is the procedure and method of the science of *hadith*.

Keywords: Qirâât, *Ijmâ'*, *Tawâtur*, *Isnâd*, *Imâm*.

GİRİŞ

Kur'an kıraatleri ve kıraat ilmi, Hz. Peygamber'den (a.s.) günümüze kadar olan süreçte *nakledilmesi, tilaveti, tedrisatı, isnâdı, tevâtürlüğü* gibi farklı hususlarda değişik görüş ve yorumların yapıldığı bir alan olmuştur. Yedi harf bağlamında Hz. Peygamber'den nakledilen kıraatler, önemli ilim merkezlerinde sahabe tarafından geniş halk kitlelerine öğretilmiş *şifahî* ve *kitabî* olarak daha sonraki kuşaklara aktarılmıştır. Sahabeden kıraati öğrenen tâbiîn nesli de tevarüs ettikleri bu kıraat birikimini aynen öğrendikleri şekilde bir sonraki tebeu't-tâbiîn nesline ulaştırmışlardır. Kıraat imamları ise, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn döneminde yetişmişler, kıraatleri kendilerinden sonrakilere öğrendikleri gibi öğretmişlerdir. Öğrettikleri bu kıraatler de geniş halk kitleleri tarafından kendilerinin ismiyle anılır ve öğrenilir hale gelmiştir. Ancak kıraat imamlarının yaşadığı dönemden sonra gelen kıraat âlimleri ve günümüzde kıraat alanında araştırma yapan akademisyenler, kıraatlerin naklinde sıhhat açısından her tabakada ravilerin tevâtürlük yeter sayısına ulaşp ulaşmadıkları konusunda görüş ayrılıklarına düşmüştür. Bu durum ise kıraat ilminin üzerinde

farklı bakış açılarının olduğu bir mesele olmuştur.¹ Kıraatler hadis ilmindeki gibi senet bakımından incelemeye tabi tutularak, kıraatlerde tevâtür meydana gelmediği belirtilmiştir. Bununla birlikte bir kıraatin geçerli ve Kur'an olarak kabulünde, *kıraatlerin sıhhat kriterleri* içerisinde tevâtür kriteri birçok âlim tarafından şart koşulmaktadır. Diğer taraftan tevâtür şartı, İslâm âlimlerinin üzerinde görüş ayrılıklarının ortaya çıktığı bir mesele olarak ortaya çıkmıştır. İslâm alimlerinden büyük bir çoğunluk, okunan bir kıraatin Kur'an olarak kabul edilme kıstaslarına tevâtür şartını ilave ederken, diğer bir kısmı ise sahihliği yeterli bulmakta ve tevâtürlük kriterini şart koşmamaktadır. Bu araştırmada kıraatlerin, imamlara nakledilmesinde *sahabe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn* döneminde tevâtür açısından yeter sayıya ulaşmaları açısından bir inceleme yapılmıştır. Bu bağlamda kıraat imamlarına farklı okuyuşları nakleden *sahabe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn* isnâd tabakaları incelenmiş, bu senetler hakkında bazı tahliller yapılmıştır.

Kur'an-ı Kerim, Medine döneminde ümmete kolaylaştırma ruhsatına binaen yedi harf üzerine indirilmiş ve bu bağlamda Kur'an farklı kıraatlere göre tilavet edilmiştir. Hz. Peygamberin vefatından sonra Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman döneminde mushaf/lar/ın cem ve istinsah edilmiş, mushafların gönderildiği bölgelere onu okutacak ve öğretecek muallimler gönderilmiştir. Nakledilen ve okunan bu mütevâtir kıraatlerin büyük bir kısmında tüm kıraat imamlarının ittifakı meydana gelirken, bu okuyuşların çok az bir kısmında *usûl* ve *ferşî* ihtilaflar meydana gelmiştir. Mütevâtir kıraatler dışında kalan, sıhhat kriterlerine sahip olmayan kıraatler ise *âhad* veya *şaz* kıraatler olarak isimlendirilmiştir. Bu kıraat ihtilaflarından *usûl ihtilafları* fonetik seslendirmelerle ilgili olup ferşî ihtilaflara oranla daha fazladır. *Ferşî ihtilaflar* ise daha az olmakla birlikte kelimedeki, müzekker-müennes, hareke, emir-mazi fiilleri, mezîd-sülâsî fiil değişiklikleri gibi manaya etki eden fakat anlamda zıtlık meydana getirmeyen farklılıklardır. İslâm âlimleri, bu farklı kıraatlerin kıraat imamlarına kadar nakledilme sürecinde, isnâdlarının tevâtür yeter sayısına ulaşması hususunda görüş ayrılıklarına gitmişlerdir. Bazı araştırmacı ve akademisyenler, kıraatlerin kıraat imamlarına kadar olan naklinde tevâtürlüğünün sorgulanabilir olduğu, fakat kıraat imamlarından günümüze kadar nakledilmesinde tevâtürün meydana geldiğini ileri sürmektedir. Bu bağlamda konunun araştırılması, tahlil edilmesi ve incelenerek farklı bir bakış açısı ortaya konulması amaçlanmıştır. Mushafların cem ve istinsahının hangi kriterlere göre yapıldığı ve bu aşamada icmâ kavramının hangi

¹ Süleyman Ateş, "Kıraatlarda Tevatür Meselesi" (Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-IV (Kıraat İlmi ve Problemleri), 13 Ekim 2001), 326-327; Mehmet Ünal, "Kıraatlerin Tevatürü Meselesi ve Şia'nın Buna Bakışı", *Milel ve Nihal inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi* 8/3 Eylül-Aralık (2011), 92-93.

manada kullanıldığı tespit edilmeye çalışılmış ve icmâ-tevâtür kavramları kısa bir semantik incelemeye tabi tutulmuştur. Diğer taraftan mesele, kıraatlerin ittifak ve ihtilaf yönleriyle tahlil edilirken, kıraatlerin sıhhat kriterleri açısından da analize tabi tutulmuştur. Kıraatlerin sıhhat kriterleri, mushafın cem ve istinsahında sahabe uyguladığı usul ve yöntem, rivayetler bağlamında kısaca tahlil edilerek farklı bir bakış açısı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Yapılan bu araştırma, mushaf(lar)ın yazımında sahabe tarafından uygulanan kriterler, kavram incelemesi, kıraatlerin sıhhat kriterleri bağlamında icmâ/tevâtür, kıraat imamlarının isnâd ve ravileri bağlamında tevâtür yeter sayısı incelemesiyle sınırlı tutulmuştur.

Kıraatlerin nakli ve tevâtürü hususunda birçok makale, tez ve araştırma mevcut olup; Süleyman Ateş'in "Kıraatlarda Tevâtür Meselesi", Bayraktutan'ın "Kıraatlerde Tevâtür Olgusu" ve "Semantik Analiz Yöntemi Açısından Tevâtür Kavramı" ve "Tevâtür Kavramını Kullanan İlimler" isimli çalışmaları, Mehmet Ünal'ın "Kıraat Kriterleri Bağlamında Kıraatlerin Tevâtürü Meselesi ve Şia'nın Buna Bakışı", Sıtkı Güllü'nün "Kıraatlerde Tevâtür Olgusu" ve Hüseyin Hansu'nun, "Mütevâtir Haber" isimli çalışmaları sayılabilir. Yapılan bu çalışmada ise Kur'an kıraatlerinin Hz. Peygamber'den kıraat imamlarına kadar olan naklinde tevâtür yeter sayısına ulaşip ulaşmadığı farklı bir yaklaşımla incelenmeye çalışılmıştır. Daha önce akademik düzeyde özellikle kıraatlerin isnâdı, kıraat imamlarına nispet edilmesi ve tevâtürün meydana gelmesi hususunda ifade edilen farklı görüşler, konunun başka bir perspektiften değerlendirilerek inceleme düşüncesine ve böyle bir çalışmanın yapılmasına neden olmuştur.

1. MUSAFLARIN YAZILMASINDA UYGULANAN ŞARTLARLA İLGİLİ BAZI TESPİTLER

Hız. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) hilafeti döneminde meydana gelen Yemâme savaşında (11/632) sayıları hakkında ihtilaf olmakla birlikte birçok hafızın şehit olması, Müslümanlar arasında Kur'an'ın kaybolma endişesine yol açmış ve bu durum Kur'an'ın cemedilmesine neden olmuştur.² Hız. Ebû Bekir ve Hız. Ömer'in (ö. 23/644) teşvik ve gayretleriyle, Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665 [?]) kurulan komisyonun başına getirilerek *mushaf* derlenmiş, cemedilme

² Muhammed b. Muhammed İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-âşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 7; Ahmet Önkâl, "Müseylimetü'l-Kezzâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/32/90-91; Nebi Bozkurt, "Hâfız", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: T.D.V. Yayınları, 1997), 15/74-78; Ziya Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Sürecinde Ortaya Çıkan Problemler* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 118-119. Şehit olan hafızların sayısı konusunda İslâm alimleri arasında ihtilaf olup en fazla 700, en az 70 olduğu bildirilmektedir.

çalışması ise bir yıl sürmüştür.³ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) ve Buharî'den nakledilen haberde, evvel emirde Hz. Ebû Bekir ve Zeyd b. Sâbit, mushafın cemedilmesine rıza göstermemişler fakat Hz. Ömer'in (r.a.) onları ikna etmesiyle bu işe rıza göstermişlerdir. Hz. Ömer, (r.a.) mushafın yazılması esnasında komisyona bizzat yardımcı olduğu ve aktif görev yaptığı gibi, Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) birçok kişiyi bu iş için görevlendirildiği bildirilmektedir.⁴ Zeyd b. Sâbit'in, "*Kur'ân'ı hurma liflerinden, ince taşlardan, adamların göğüslerinden, sahifelerden ve Resûlullah (a.s.)'ın okuduğu benim de içtiğim; (lekad câekum rasûlün min enfüsiküm...) âyetini araştırıp buluncaya kadar, yazmaya başladım*"⁵ ifadesinde komisyonun âyetleri tespit ederken yazılı metinlerin ve ezber kontrolünün yapıldığını, diğer bir ifadeyle âyetlerin isnâdının Hz. Peygamber'e ulaştığı araştırılarak tespit edildiğini *şifâhî* ve *kitâbî* olarak komisyona arz edilen vahyin teyit edilerek kaydedildiği belirtilmektedir. Mushafları cemedden komisyonun ileri sürdüğü bu şartlar daha sonra, Hz. Osman (ö. 35/656) zamanında yazılan mushafların, istinsahı esnasında da ileri sürülen şartlar olmuştur. Bu bağlamda, "kıraatlerin sıhhat kriterleri" olarak ileri sürülen kıstaslardan *isnâd* ve *yazılı metin* şartının resmi olarak ilk kez cem ve istinsah olayında ortaya çıktığını belirtmek mümkündür.⁶ Cem olayına tüm sahabinin ellerindeki vahiy dokümanlarını getirerek iştirak ettiklerini, Kur'an'ın okunuşa göre imla edilmesinde yardımcı olduklarını ifade etmek gerekir. İslâm âlimleri Kur'an'ın nakli ve tespitinde şifâhî naklin esas ve öncelikli olduğunu belirtmektedir.⁷ Bu bağlamda sahabeden ileri gelenler ve kalabalık bir Müslüman topluluğu, şifâhî okuyuş ve getirilen vahiy metinlerinin Resûlullah tarafından öğretildiğinin araştırılmasıyla cemettikleri bu mushaf, daha sonra Hz. Osman'ın istinsah faaliyetine de kaynaklık etmiştir. Kısaca Zeyd b. Sâbit başkanlığındaki komisyon, yazım için belirlenen birtakım kriterlerle vahiy iki kapak arasına

³ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü fedâilî'l-Kur'an*, thk. Mervan el-Atiyye Muhsin Harabe (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.), 281; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhari, *Sahihu'l-Buhari* (Dimeşk-Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2002), Fedailu'l-Kur'an: 3/3986-3988; Ebû Amr Osman b. Saïd Dâni, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kirââtî's-seb'i'l-meşhûra*, thk. Muhammed Sadûk el-Cezâirî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 34-36; Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an* (Kâhire: Dâru't-Turâs, 1984), 1/233-234; Kaddûrî' el-Hamed Ganim, *Resmu'l-Mushaf dirâsetun lügaviyyetun târihiyyetun* (Bağdat: el-Lecnetu'l-Vataniyye, 1982), 100-103; Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, 125.

⁴ Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, 126.

⁵ Ebû Bekir Abdullah b. Süleyman İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, thk. Muhibbiddin Abdussecân Vâiz (Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 159-164; Buhari, *Sahihu'l-Buhari* Fedailu'l-Kur'an 3/3986-3988; Ömer Aslan, "Kur'an İlimlerinde Hz. Ömer", *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, ed. Ali Aksu (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Fakültesi, 2018), 3/3/315.

⁶ Cafer Yerlikaya, "Kur'an ve Kıraatlerin Özdeşliği Üzerine Bir İnceleme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (Aralık 2025), 49-51.

⁷ İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/6.

olarak mushafı cemetmişlerdir.⁸ Buna göre sahabenin yaptığı bu ilk mushaf çalışması bir tespit olayıdır. Mushafın cemedilmesinde belirlenen tespit şartları ve bu çalışmayla ilgili şu sonuçları çıkarmak mümkündür:

- a. Kur'an'ın Resûlullah'ın onayladığı şekilde yazıldığına dair iki şahit⁹
- b. Yazım esnasında Kur'an'ın şifahî okunuşunun dikkate alınması¹⁰
- c. Hafızların ölümü ile Kur'an'ın kaybolma endişesinin duyulması,¹¹
- d. Zeyd b. Sâbit'in son arz'a şahit olmasının dikkate alınması¹²
- e. Zeyd b. Sâbit'in kişisel yeteneklerinin yanında, hafız ve vahiy kâtibi olması,
- f. Tüm Müslümanların ellerindeki vahiy belgeleriyle çalışmaya dahil olması,
- g. Cemedilen mushaf üzerinde icmâ/tevâtür meydana gelmesi,
- h. Çalışmanın bir yıl sürmesi,¹³

Yukarıda ana hatlarıyla kısaca nakledilmeye çalışılan rivayet/ler, mushafın cemedilmesinde sahabenin bu çalışmaya katılarak onayladıkları, yardım ve destek verdikleri hususunda ipuçları vermektedir. Sahabe cemedilen mushafa ve yapılan çalışmaya itiraz etmemiştir ki bu durumu *icmâ* kavramıyla ifade etmek mümkündür. Hz. Ebû Bekir'in hilafetinde cemedilen mushaf, tüm Müslümanlarca Kur'an olarak kabul edilerek Hz. Ömer zamanında da aynı şekilde müracaat kaynağı olmuştur. Bu duruma aşağıda ele alınan başlıkta kısaca temas edilmiştir. Bununla birlikte Hz. Osman'ın hali felâhinde mushafın istinsah edilmesine kadar geçen zaman içerisinde, tilaveti neshedilen kıraatlerin okunması ve bu okuyuşların yazıldığı mushafın yasaklanmadığı nakledilen rivayetlerden anlaşılmaktadır.¹⁴

Hz. Osman döneminde, daha önce yasaklanmayan okunuşlarına izin verilen ve hatta namazda okunduğu rivayet edilen kıraatlerdeki farklılıklar/ihtilaflar, ümmet arasında artmıştır. Azerbaycan ve Ermenistan seferi (25/647) sırasında Müslümanlar kendi aralarında, okudukları kıraatler üzerinde büyük anlaşmazlıklara düşmüşlerdir. Huzeyfe b. Yemân, (ö. 36/656) bu duruma bizzat şahit olmuş hadiseyi Hz. Osman'a anlatarak anlaşmazlıklara bir

⁸ Mehmet Dağ- İbrahim Tetik, *Nüzûl Dönemi Kur'an Tarihi* (İstanbul: Kuramer Yayınları: 59, 2023), 69-70.

⁹ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 157; Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 114-122.

¹⁰ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 159-164; Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/233-234; Muhammed Mustafa Azamî, *Vahyedilişinden Derlenişine "Kur'an Tarihi"* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 123.

¹¹ Demirci, *Kur'an Tarihi*, 120; Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, 117. Şen, bu sürenin 15 ay olduğunu belirtmektedir.

¹² Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriin ve murşidu't-tâlibîn*, thk. Ali b. Muhammed el-İmrân (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 53; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/7-8.

¹³ Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, 117. Şen, bu sürenin 15 ay olduğunu belirtmektedir.

¹⁴ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'an*, 325; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 283-380.

çare bulmasını istemiştir.¹⁵ Kıraat ihtilaflarına çözüm araması bağlamında Musab b. S'ad'tan nakledilen haber Hz. Osman'ın nasıl bir çaba içerisine girdiğini ve mushaflar imla edilirken hangi usûl ve yöntem ile istinsah edildiğini göstermektedir. Diğer taraftan bu usûl ve yöntemler daha sonraları sistemleşen, kıraatlerin Kur'an olarak kabulünde öne sürülen "Kıraatlerin tespit kriterleri" ne mehzaz olarak kabul edilebilecek şartları ihtiva etmesi bakımından da önemlidir: "Hz. Osman, Übey b. Kâ'b (ö. 33/654), Abdullâh b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) ve Muâz b. Cebel'in (ö. 17/638) kıraatlerini dinledikten sonra insanlara hitap ederek şöyle dedi: "Nebi'niz (a.s.) vefat edeli on beş yıl oldu ve sizler Kur'an hakkında anlaşmazlığa düştünüz. Ben, Resûlullah'tan (a.s.) Kur'an ile ilgili işitmiş olduğunuz her şeyi bana getirmenize karar verdim." İnsanlar, Hz. Osman'a üzerinde âyetlerin yazılı olduğu kürek, leğen kemikleri ve levhaları getirmeye başladı. Ona kim bir şey getirdiyse, Hz. Osman (r.a.); "Resûlullah'tan (a.s.) işittin mi?" diye soruyordu. Sonra Hz. Osman (r.a.), "İnsanların en fasihi (en iyi Arapça bilen, irabı en iyi bilen) kimdir?" diye sordu. İnsanlar, "Said b. el-Âs'tır" dediler. Daha sonra, "İnsanların en iyi yazanı kimdir?" diye sordu. "Zeyd b. Sâbit'tir" dediler. Hz. Osman (r.a.), "Zeyd yazsın, Said dikte ettirsin/imlâ etsin." dedi. Râvi sözüne devamlı: "Mushaflar yazıldı. Osman (r.a.), mushafları değişik bölgelelere gönderdi. Bu yaptığından dolayı onu ayıplayan hiç kimseyi görmedim." demiştir.¹⁶ Diğer taraftan Hz. Osman, ihtilaflara çözüm bulmak amacıyla Hz. Ömer'den Hz. Hafsa'ya (ö. 45/665[?]) intikal eden ilk mushafı kendisine göndermesini istemiştir. Hafsa (r.a.) mushafı Hz. Osman'a göndermiş ve mushaflar çoğaltılınca kendisine iade edilmişti.¹⁷ Yukarıda işaret edilen rivayet/ler, cemedilen mushafın istinsah faaliyetinde temel referans alındığını ve yeni bir mushaf çalışması yapıldığını göstermektedir. Diğer taraftan vahiy komisyonundaki on iki kişi arasında görevli bulunan Kesîr b. Eflâh ve Mâlik b. Ebû Amir'den nakledilen rivayetler, ne tür bir çalışma ve mushafların nasıl istinsah yapıldığını açıklamaları bakımından çok önemlidir.¹⁸ Yine Hz. Osman'ın kölesinden nakledilen (*lem yetesenneh/lem yetesenne*) ve (*lâ tebdîle li'l-Halk/ lâ tebdîle lihalkillah*) gibi kelimelerin yazılmasıyla ilgili haber ve rivayetler, mushafların nasıl istinsah edildiği hakkında bazı ipuç-

¹⁵ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'an*, 282; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 204; Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Talib el-Kaysî, *el-İbâne an meâni'l-kıraat*, thk. Abdu'l-Fettâh İsmail Selbî (Kahire: Dâru Nahda, 1960), 64.

¹⁶ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/206, 208-209, 210-211. "Bu haberin başka bir rivayetinde, "Hz. Osman (r.a.); Kur'an'ın yazıldığı belgeleri getiren adamları teker teker çağırıyor, getirdiklerini Resûlullah'tan (s.a.s.) işiterek imlâ edip etmediklerini soruşturuyor" şeklindeki ifadelerle nakledilmiştir. Benzer bir haber Hz. Ali'den de nakledilmiştir." İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/206.

¹⁷ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 196; Buhari, *Sahihu'l-Buhari*, *Fedâilü'l-Kur'an*: 3/3987.

¹⁸ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 204, 213-214; Azamî, *Kur'an Tarihi*, 131-132.

ları vermektedir.¹⁹ Mushaflar, beş yıl süren (25-30/647-652) uzun bir çalışmanın ardından istinsah edilmiştir.²⁰ Burada dikkat çeken husus ise; mushaf cemedilmesinin ilk kez yapıldığı için daha zor ve uzun sürmesi gerekirken, ikinci mushaf çalışması ve istinsahının daha uzun sürede yapılmış olmasıdır. Çoğaltılan mushaflar ilk mushaftan birebir aynen yazılmış kopyalar olsaydı bu kadar uzun bir sürede yazılmaması ve ilk mushaf yazıldığında bu nüsha temel alınarak tüm şahsi mushafların evvelemirde de yasaklanması gerekirdi. Yukarıda işaret edilen haber ve rivayetler, bu istinsah faaliyetinin beş yıl gibi bir süreçte yapılmasına neden olan amilleri izah eder mahiyettedir. Kanaatimizce her iki mushaf çalışması arasındaki amiller ve fark; ikinci çalışmada daha geniş çaplı olarak tüm Müslümanların elinde bulunan bilgi ve belgelere ulaşarak katkısını sağlamak, itiraza yer vermemek için ellerindeki vahiy dokümanlarının tekrardan geniş çaplı bir araştırma ve titizlikle yazılarak, herkesin işin içine çekilmesidir. Vahiy dokümanını getiren, vahyi Resûlullah'tan (a.s.) işittiği ve yazdığı iki şahitle tespit ediliyor ve kendisinden taahhüt alınıyordu. Gerekğinde vahiy ispat edilene kadar bekletiliyordu.²¹ Böyle titiz bir çalışmayla ve tüm sahabenin katılımıyla yazılan mushaf üzerinde itiraz meydana gelmemiş ve icmâ/tevâtür oluşmuştur. Mushafların cemedilmesi, "Kur'an'ın kaybolma endişesine yönelik", istinsah edilmesi ise okuyuşlardaki ihtilafları ortadan kaldırmak, "kıraatlerde ve mushaflarda birlik sağlamak" amacıyla yapıldığı belirtilmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken önemli olay, mushaflar yazıldıktan sonra, sahabenin tamamının *resmü'l-mushaf* ve ona göre okunan kıraatler üzerinde icmâ etmiş olmasıdır.²² Yukarıda nakledilen bazı haber, rivayet ve bilgilerden hareket ederek bazı çıkarımlar yapmak mümkündür:

a. Hz. Osman zamanında kıraat ihtilafları artmış, ümmet arasında anlaşmazlıklar ortaya çıkmış, Azerbaycan seferinde çıkan olaylar ise bu soruna bir çare bulunmasını mecburi kılmıştır.

b. Hz. Osman, ilk mushafı referans alarak, yeni bir mushaf çalışması yapmıştır. Her iki mushafın yazılış süreleri, bu iki çalışmanın birbirinden farklı yönleri olduğunu teyit etmektedir.

c. Zeyd b. Sâbit başkanlığındaki komisyon on iki kişiden oluşturulmuştur.

¹⁹ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'an*, 286-287.

²⁰ İbn Ebi Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 196, 204, 209, 213-215; Azamî, *Kur'an Tarihi*, 131-133; Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı -Mushaf Tarihi ve İmlası* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 66-67; Nebi Bozkurt- Nevzat Kaya, "İstinsah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/369-371; Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, 187.

²¹ İbn Ebi Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 204; Azamî, *Kur'an Tarihi*, 131-132.

²² İbn Ebi Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 180-186; el-Kaysî, *el-İbâne*, 32; Cafer Yerlikaya, *Kıraatlerin Sıhhat Kriterlerinin Değerlendirilmesi* (Kahramanmaraş: KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 102-104.

- d. Cem olayı ortalama bir yıl (on beş ay), istinsah beş yıl sürmüştür.
- e. Vahiy belgeleri, Said b. el-‘Âs’ın kıraatleri okuması, irab etmesi, diktesi ve Zeyd b. Sâbit’in yazısıyla kayıt altına alınmıştır.
- f. Komisyonrakiler, vahiy belgesinde ihtilaf çıkması veya ikinci şahitle tespit edilememe durumunda vahye açıklık getirilinceye kadar bekletmiş, kesinleştikten sonra yazılmıştır.
- g. Âyetler yazılırken ihtilaf durumunda Kureyş lehçesine göre yazılması kararlaştırılmış, ihtilaf yoksa getirildiği ve tespit edildiği şekilde yazılmıştır.
- h. Getirilen vahiy belgelerinin Resûlullah’a isnâdı araştırılmış, yazılı ve sözlü olarak iki şahitle kayıt altına alınmıştır.
- k. Hz. Osman, gelen herkesten vahyi Resûlullah’tan işitip işitmediğini araştırmış, kendilerinden bu konuda taahhüt almıştır.
- l. Âyetler yazılırken son arz’a uygunluğu gözetilmiştir.
- m. Sahabe, mushaflar üzerinde icmâ etmiştir.

Sonuç olarak mushafın ilk kez cemedilmesi, Hz. Osman ve sahabenin mushafları istinsahı üzerinde, daha farklı çıkarımlar yapmak da mümkündür. Komisyonunun âyetleri tespitinde iki şahitle yazılı ve sözlü vahiy belgelerini getirme şartlarını ileri sürmeleri (*isnâd*), mushaflar yazıldıktan sonra da üzerinde sahabenin icmâsı (*resm-i mushafa uygunluk*) olarak resmileşerek ortaya çıkmaktadır. Bu durumda “kıraatlerin sıhhat kriterlerinin” ilk kez sahabe tarafından mushaflar cem ve istinsah edilirken tespit kriterleri olarak belirlendiği ve uygulandığını söylemeyi mümkün kılmaktadır.²³ Bu şartlar bazı farklılıklarla ilk kez cemedilme esnasında da tespit kriterleri olarak ileri sürülmüştür. Burada asıl dikkat çeken ve vurgulanmak istenen husus, gerek mushaf/lar/ın cem gerekse istinsah edilme esnasında tüm sahabenin getirdikleri vahiy belgeleriyle *şifâhî* ve *kitâbî* olarak mushaf/lar/ın yazılmasına katılması ve üzerinde icmâ etmesidir. Bu durum ise daha evvelemerde icmâ veya tevâtürün meydana geldiğini göstermektedir. Burada sened aramanın gereksiz bir çaba anakronik bir yaklaşım olduğu belirtilebilir. Aşağıda da ifade edileceği üzere bazı İslâm âlimleri ve araştırmacılar bu hususa dikkat çekmişlerdir. Sahabeden sadece Abdullah b. Mes’ûd başlangıçta bazı sebeplerden dolayı icmâya katılmamış daha sonra ittifaka dahil olmuştur.²⁴ Sonuç olarak sahabe, gerek cem ve gerekse istinsah faaliyetinde Kur’an kıraatlerini dikkate alınarak mushafları yazmış ve okunuşlarıyla birlikte bu nüshaları kendilerinden sonraki kuşak olan *tabiîn* nesline aktarmıştır. Diğer bir ifadeyle mushaf/lar/ın yazılmasından sonra yalan söylemesi mümkün olmayan kalabalık bir topluluk *resm-i mushaf* ve ona uygun okunan kıraatler

²³ Yerlikaya, *Sıhhat Kriterleri*, 102-104.

²⁴ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu’l-Mesâhif*, 180-186; el-Kaysî, *el-İbâne*, 32.

üzerinde icmâ/ittifak etmişler ve bu okuyuşları sonraki nesillere aktarmışlardır. Bu bağlamda, kıraat birikiminin tabiîn nesline aktarımı/nakli ve kıraat imamlarının isnâdı müstakil bir başlık altında ele alınmıştır. Diğer taraftan sahabenin yaptığı mushaf üzerindeki *icmâ*, daha sonraki dönemlerde *tevâtür* kavramıyla ifade edilmeye başlamıştır. Bu bağlamda ilk dönemlerde *icmâ* kavramının *tevâtür* anlamında kullanıldığı ve ıstılah haline geldiği bildirilmektedir. Tüm sahabenin onayı anlamını taşıyan *icmâ* terimi ile daha sonraları kavramsallaşan *tevâtür* kavramlarının incelenmesi konunun temellendirilmesi açısından önem arz etmektedir.

2. KIRAATLERİN NAKLEDİLMESİ BAĞLAMINDA İCMÂ VE TEVÂTÜR KAVRAMLARI

İcmâ sözlük anlamı itibariyle; “karar vermek, bir şeye azmetmek, ittifak etmek” manalarına gelmektedir.²⁵ *İcmâ* kavramının *karar vermek* ve *azmetmek* anlamları, bireysel olarak bir kişinin icra edebileceği bir faaliyeti ifade etmekte kullanılabilir. *İttifak etmek* anlamı ise birden fazla kimsenin bir olay, bir konu veya bir görüş üzerindeki onayları ve görüş birliği ettiği anlamında kullanılmaktadır. *İcmâ* kavramının kıraat ilmi ve mushaf/lar/ın cem ve istinsah edilmesi sırasında Müslümanların mushaflar ve kıraatler üzerindeki ittifakını belirtmek amacıyla kullanılan bir terim olarak ortaya çıktığı, haber ve rivayetlerden hareketle söylemek mümkündür.²⁶ Bu terim daha sonraları fıkıh usûlü içerisinde *ittifak* anlamı bağlamında kavramsallaşmış ve *edille-i şer’iyye*’den sayılarak *İslâm Dini*’nin kaynakları arasında sayılmıştır. Fıkıh usûlünde *icmâ*: “Resûlullah’ın (a.s.) vefatından sonra, asırlardan veya zamanlardan birinde, bir şer’i hüküm hakkında İslâm ümmeti müçtehitlerinin ittifakı” olarak tanımlanmıştır.²⁷ Kıraat ilminde *icmâ* kavramına “resm-i mushaf ve kıraatler üzerindeki ittifak” anlamında sahabe ve tabiîn tarafından kullanıldığı gözlemlenirken, bu kavram daha sonraki dönemlerde tamamen terk edilmese de yerini hadis ilmi terimleri arasında sıkça kullanılan *tevâtür* kavramına bırakmıştır. Fıkıh ilmi hariç, kıraat ve diğer ilmi kaynaklarda *icmâ* veya *mucmeu aleyh* kavramları daha az kullanılmaya başlamıştır. *İcmâ* kavramı daha çok fıkıh ve kelam ilmi içerisinde mütalaa edilen bir terim olmuştur. Fıkıh âlimleri *icmâyı*, *sarih* ve *sükûti* olarak ikiye ayırmışlardır. Fıkıh âlimlerinden bazıları *sükûti icmâyı* kaynak olarak görür-

²⁵ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arap* (Kahire: Darü’l-Meârif, 1993), 1/679; Ali Marâşî İbn Fadlullah, *Mevâhibu’l-aziz fi şerhi’l-veciz fi’l-usûl*, thk. Ahmet Yaseki (İstanbul: Akpınar Huzur Yayıncılık, 2021), 511; Abdülkerim Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, çev. Ruhi Özcan (İstanbul: Emek Matbaacılık, 1982), 232; Zekiyyüddin Şa’ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 104-105.

²⁶ el-Kaysî, *el-İbâne*, 32.

²⁷ Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, 232; Şa’ban, *Usûlü’l-Fıkıh*, 105.

ken, diğerleri ise görmemiştir.²⁸ Bununla beraber sahabenin *sükûti icmâsını* kesin deliller arasında sayanlar olmuş, *sarih icmâ* ise âlimler tarafından kesin delil olarak kabul edilmiş, böyle bir *icmâya* uymayı vacib, muhalif davranmayı haram saymışlardır.²⁹ Fıkıh alimleri, *icmâyı* herhangi bir asırda yaşayan müçtehit imamların bir konu üzerindeki ittifakı olarak saymışlardır. İlk dönem kıraat eserleri hariç tutulacak olursa, fıkıh kaynaklarında çok sık geçen bu kavram, diğer ilmi kaynakların birçoğunda sahabenin kıraatler ve mushaflar üzerindeki *ittifakı/icmâsı* yönüyle fazla dikkate alınmadığı, bu terim yerine daha sonraları kavramsallaşan *tevâtür* ıstılahını kullandıkları gözlemlenmektedir. *Usûlü'l-fıkıh* kitaplarında *sahabe icmâsı* “kitâb” başlığı altında incelenmektedir. Diğer taraftan fıkıhçılar kitâbı: “Kur’ân, Yüce Allah tarafından Hz. Muhammed’e (a.s.) Arapça olarak indirilmiş bize kadar *tevâtür* yoluyla nakledilmiş, mushaflarda yazılı, Fâtiha sûresi ile başlayıp Nâs sûresi ile sona ermiş kelimadır”³⁰ şeklinde tarif etmişlerdir. Yine bu tarifte de *icmâ* kavramı yerine *tevâtür* kavramının kullanıldığı görülmektedir. Gerek *kıraat* ilmi gerekse *fıkıh* ilminde yapılan araştırmalarda *icmâ* ile *tevâtür* kavramları “ittifak etmek” ve “kesin bilgi” anlamında kullanılmıştır.³¹ Müçtehit imamlar, bir kıraatin Kur’an olarak kabul edilebilmesi için *tevâtür/icmâ* şartını ileri sürmüş, fikhî meselelerde içtihadı temel teşkil edecek kesin bilgi olarak kabul etmiştir. Herhangi bir meselede sahabenin *sarih icmâsı* kesinlik ifade etmekteyken, Kur’an kıraatleri ve resm-i mushaf üzerindeki *icmâsı* da daha kuvvetli bir şekilde mutlak katiyet ve kesinlik ifade eder.³² Başka bir ifadeyle sahabenin okuduğu bir kıraat üzerinde *icmâ* meydana gelmiş ve *resm-i mushafta* imlâ edilerek bivechin yazılmış ise, okunan kıraat Kur’an olarak kabul edilmekte, eğer bu şartlar oluşmadıysa Kur’an olarak kabul edilmemektedir.

Tevâtür kelimesi sözlükte “aralarında boşluk/zaman olmak şartıyla, peş peşe gelen şey olarak” olarak tarif edilmekte, “araya zamanın girmesi ve geçmiş olmasıyla beraber, haberin sekteye uğramadan peş peşe gelmesi ve devam etmesi” şeklinde de tanımlanmaktadır. Böyle bir haberin *tevâtür* olarak tanımlanması, nakli yapanların kendi aralarında birleşme olmadan farklı zamanlarda, birbirinin ardından bilgiyi ulaştırmalarından dolayıdır.³³ *Tevâtür* kavramının, ilk kez ne zaman ve kim tarafından çıkarıldığı bilinmemekle beraber, tarihsel olarak hicri ikinci asra kadar dayandığı belirtil-

²⁸ Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, 237.

²⁹ Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, 232; Şa’ban, *Usûlü'l-Fıkıh*, 108.

³⁰ Şa’ban, *Usûlü'l-Fıkıh*, 51.

³¹ Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri)* (Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008), 61, 155, 128-136.

³² Yerlikaya, *Sıhhat Kriterleri*, 117-119.

³³ Hansu, *Mütevâtir Haber*, 89.

mektedir. *İcmâ* ve *tevâtür* arasında haberin kesinliği bakımından bir yakınlık olduğu ve ilk dönemlerde bu manada kullanıldığı kabul görmüş, haberin nakledilmesinde belirli bir sayıda tarikten, diğer bir ifadeyle yeterli sayıda farklı yollardan gelme şartı ise, üzerinde mutabık kalınamayan bir husus olmuştur.³⁴ Bilgi ve haberin kesinliğinin belirlenmesinde, isnâd ve senet yaklaşımlı bir değerlendirme yapılmış bu durum ise daha çok hadis ilminin usûl ve yöntemleri içerisinde mütalaa edilmiştir. Diğer taraftan “Hz. Peygamber’in vefatından itibaren kıraatlerin sıhhatini belirlemede sahabe, tâbiîn ve ilk dönem kaynaklarında *icmâ* kavramının kullanıldığı, üzerinde *icmâ* oluşmayan kıraatler için *âhad* ve *şaz* kavramlarının kullanıldığı gözlemlenmektedir.”³⁵ *İcmâ* kavramı genel olarak, “üzerinde tereddüt olmayan kesin bilgi ve haber ifade eden rivayetlerde” kıraat ıstılahı olarak kullanılmış ve bir kısım kaynaklarda ise böyle bir bilgi, bazen *mütevâtir* kavramı, bazen *meşhur* ve *müstefiz* kavramıyla ifade edilmiştir.”³⁶ *İcmâ*, kesin bilgi ve haberin meydana gelerek tevâtüren nakledilebilmesi için meydana gelen bir ittifaktır. *İcmâ*, tevâtür teriminin ortaya çıkmasından önce Müslümanların ittifakı anlamında kullanılan bir kavramdır. Tevâtür kavramı kelâm, fıkıh ve hadis ilminde kesin bilgi anlamında kullanıldığı gibi bu kavram kıraat ilminde de kullanılmıştır.³⁷

Kıraat ilmi Kur’an ile doğrudan ilişkili bir ilim olup, İslâmî ilimlerle de ilişkisinin olması tabi bir durumdur. Kelâm, fıkıh ve hadis ilimleri gibi kıraat ilminin de kendine has ıstılahları ve usûlü olmakla birlikte, İslâmî ilimlerin usûl ve kavramlarıyla aralarında interdisipliner bir ilişki ve karşılıklı etkileşim olduğu rahatlıkla belirtilebilir. *Tevâtür* kavramı, farklı İslâmî ilimlerde bu türden ortak kullanılan ıstılahlardan biri olmuştur.³⁸ Kelâmcılar mütevâtiri: “Âdeten yalan üzerinde anlaşmaları mümkün görünmeyecek kadar çok sayıda kimsenin baştan-sona yine kendileri gibi râvilerden aktardığı, kesin bilgi veren haber”³⁹ olarak, fıkıh alimlerinden Serahsî ise: “Resûlullah’a ulaşınca kadar, sayılarının çokluğu ve mekânlarının farklı olması nedeniyle yalan üzerine birleşme ihtimalleri düşünüleemeyen bir topluluğun yine kendileri gibi bir topluluktan rivâyet ettikleri haberdır” şeklinde kapsamlı bir tanım yapmıştır.⁴⁰ Burada önemli bir hususu da belirtmek yerinde olacaktır. Kur’an kıraatlerinin tevâtürlüğü kelâm, fıkıh gibi İslâmî ilimlerin ve dinin

³⁴ Hansu, *Mütevâtir Haber*, 71-76, 92.

³⁵ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'an*, 320-325.

³⁶ Hansu, *Mütevâtir Haber*, 61, 155, 128-136; Yerlikaya, *Sıhhat Kriterleri*, 120.

³⁷ Osman Bayraktutan, “Tevâtür Kavramını Kullanan İlimler”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11 (Haziran 2019), 93.

³⁸ Osman Bayraktutan, *Kıraatlerde Tevatür Olgusu* (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 89-91, 221-222; Hansu, *Mütevâtir Haber*, 214.

³⁹ Bayraktutan, “Tevâtür Kavramını Kullanan İlimler”, 95.

⁴⁰ Bayraktutan, “Tevâtür Kavramını Kullanan İlimler”, 104.

hüküm ve itikadi konularının belirlenmesi ve temellendirilmesi açısından büyük önem taşımaktadır. Bilginin mutlak katiyet ve kesinlik ifade etmesi, iman ve inanç esaslarının belirlenmesinde kelam ilmi açısından önemlidir. İslâm âlimleri, mütevâtir bir haberin kesin bilgi olarak kabul edilebilmesi için bazı özelliklere sahip olması gerektiğini belirtmektedir:

1. Tevâtür yeter sayısı; haberi, uydurma ihtimalini ortadan kaldıracak kadar kişinin nakletmesidir. Ancak âlimler, (4, 5, 10, 12, 20, 40, 70 ve 313) gibi kişi sayısında mutabık kalamamıştır.

2. Râvilerin sayısının her isnâd tabakasında aynı veya daha fazla olması,

3. Haberin konusu duyularla algılanabilecek şekilde olmalıdır. Haber kaynağı *akıl değil, duyular* olmalıdır.⁴¹

Burada üzerinde durulması gereken husus, *kıraat ilmi* ve *hadis ilminde* kullanılan bazı kavramların benzerlikleri, bu istilahların birbirinden ayrılan ve ittifak eden ortak yönlerinin belirlenmesi önemli bir durum olarak ortaya çıkmaktadır. Hadis ve kıraat ilminde bilginin nakledilmesinde *sened* ve *isnâd* açısından benzerlikler olmakla beraber, ayrılan yönleri de bulunmaktadır. Hadis ilminde *mervînin* veya *haberin* kesinliği *senet* ve *isnâdın* sayısı ve sıhhatiyle belirlenirken,⁴² kıraatlerin tevâtürlüğüne kıraat imamlarının *isnâd* sayısı açısından yaklaşılması bazı mütevâtir kıraatlerin, “*tevâtürlüğünün sorgulanabilir olduğu*” düşüncesine götürmesi bakımından sorun oluşturmaktadır.⁴³ Yukarıda belirtilen tarihi süreç dikkate alındığında böyle bir yaklaşımı, anakronik olarak değerlendirmek mümkündür. Haberin kesinliğini belirlemede şartlardan biri olan tevâtür yeter sayısı ile ilgili olarak Koçyiğit; “*Esasen, haberin rivayetinde herhangi bir kasıt olmaksızın, sayısı belli olmayan kimselerin ittifak etmeleri, buna mukabil bu kalabalığın, yalan üzerinde birleşmeleri ihtimali de olmaması sebebiyle, bu sayının tespiti çalışmak lüzumsuzdur*” şeklindeki yaklaşımı dikkat çekicidir.⁴⁴ Tevâtür kavramı, daha çok hadis ilmindeki “isnâd sayısı yaklaşımı” tanımlama üzerinden düşünülüp, farklı kıraatlerin *senet* ve *isnâd* açısından değerlendirmeye tabi tutularak kıraatlerde tevâtürlük konusunun sorgulanabilir hale getirildiğini belirtebiliriz.⁴⁵ Diğer taraftan mütevâtir bir haber konusunda *kelâm*, *fıkıh usûlü* ve *hadis alimleri* arasında bir ittifaktan da söz etmek mümkün değildir. Bu durumda, mütevâtir haberin tespitinde sayı belirleme yerine ya-

⁴¹ Hansu, *Mütevâtir Haber*, 91-94.

⁴² Bayraktutan, “Tevâtür Kavramını Kullanan İlimler”, 111.

⁴³ Süleyman Ateş, “Kıraatlarda Tevâtür Meselesi” (Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları-IV (Kıraat İlmi ve Problemleri), 13 Ekim 2001), 326-327; Mehmet Ünal, “Kıraatlerin Tevâtürü Meselesi ve Şia’nın Buna Bakışı”, *Milel ve Nihal inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi* 8/3 Eylül-Aralık (2011), 92.

⁴⁴ Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 87.

⁴⁵ Ateş, “Kıraatlarda Tevâtür”, 326-330; Ünal, “Kıraatlerin Tevâtürü ve Şia”, 93-94.

lan söylemeleri muhal olan bir topluluğun haberde şek ve şüphe olmadan, nakledilmesinin daha doğru bir yaklaşım olduğu belirtilmektedir.⁴⁶ Abdulhamid Birışık, *mütevâtir* kavramına “kendisiyle mutlak manada amelin vacip olduğu, ricali araştırılmayan haber” şeklindeki İbn Hacer’e atfen yaptığı tarifiyle farklı bir yaklaşımda bulunmuştur.⁴⁷ Birışık, “Kıraatlerin sadece söz ve yazıyla nakledilmeyip, tevâtüründe şüphe olmayan Kur’an metni üzerinde edâ ve telaffuza yönelik bir iş olduğunu” belirtmiştir.⁴⁸ Kıraatlerin tevâtürlüğü, hadis ilmindeki *isnâd* ve *senet* yaklaşımıyla değerlendirildiğinde tüm kıraatlerin mütevâtirliği tartışılır hale gelmektedir. Bu bağlamda kıraatlerin nakliyle hadislerin naklinin birbirinden ayrılan bazı hususları ihtiva ettiği ortaya çıkmaktadır. Mushaf/lar/ın yazıldığı andan itibaren birçok sahabinin/kârinin, Kur’an öğretmesi için değişik beldelere gönderildiği bilinen bir husustur.⁴⁹ Tabiîn’in ileri gelenlerinden Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 73/692 [?]) Kûfe’de tam kırk yıl talebe yetiştirdiği ve kıraat öğrettiği rivayet edilmektedir.⁵⁰ Sülemî, birçok öğrenci yetiştirmiş olmakla beraber, bu talebeleri arasında Âsım b. Behdele (ö. 127/745) ismi ön plana çıkmıştır. Diğer bir ifadeyle Sülemî, kırk yıl boyunca binlerce talebe yetiştirmiş, ama Âsım bu talebeler içerisinde kıraati daha iyi öğrenerek öğretmiş, dolayısıyla öğrendiği kıraat hocasına değil de kendisine nispet edilmiştir. Bu bağlamda Âsım’a nispet edilen ve nakledilen kıraat tek bir kanalla değil,⁵¹ binlerce kişi ve şehir halkı “Hz. Peygamber → Hz. Ali → es-Sülemî” kanalıyla gelen kıraati öğrenmiş ve okumuş ama kıraat Âsım’a atfedilerek nakledilmiştir. Kıraat âlimleri, bu usûl ve yöntemle kıraat/ler/i rumuzlarla sembolize ederek, isimlendirilmesini ve nakledilmesini kolaylaştırılmayı hedeflemiştir. Diğer taraftan es-Sülemî, Hz. Ali’nin yanı sıra Osmân b. Affân, (ö. 35/656) Zeyd b. Sâbit, (ö. 45/665 [?]) Abdullah b. Mes’ûd (ö. 32/652-53) ve Übey b. Kâ’b’tan (ö. 33/654 [?]) da kıraat öğrenmiştir.⁵² Bu durum diğer kıraat imamları için de geçerli bir durum olmuş, kıraat imam/lar/ı tercih ettiği, öğrendiği ve öğrettiği kıraat/ler/i sadece hocasından tek başına almamış, kendisiyle beraber bir şehir halkı da o kıraati aynı hocadan öğrenmişlerdir. Fakat kıraat imamı bu konuda kitapları ve öğrencilerinin çokluğu nedeniyle daha ön plana çıktığı için öğrendiği ve öğrettiği kıraat, kendisine nispet edilmiştir. Ebûd-Derdâ’nın (ö. 32/652 [?]) Şam, İbn Mesûd’un Kûfe, Muâz b. Cebel’in

⁴⁶ Salih Suphi, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, çev. M. Yaşar Kandemir (Ankara: Gaye Matbaacılık, 1981), 121-122.

⁴⁷ Abdulhamid Birışık, *Kıraat İlmî ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2014), 90-91.

⁴⁸ Birışık, *Kıraat İlmî*, 91.

⁴⁹ Ünal, “Kıraatlerin Tevatürü ve Şia”, 93-94.

⁵⁰ Ünal, “Kıraatlerin Tevatürü ve Şia”, 93-94.

⁵¹ Ateş, “Kıraatlarda Tevatür”, 326, 331.

⁵² Ebû Bekir İbn Mücâhid, *Kitâbu’s-sebâ fi’l-kıraat*, thk. Şevki Dayf (Kahire: Dâru’l-Mearif, 2009), 92; Yerlikaya, *Sıhhat Kriterleri*, 219.

(ö. 18/639) Filistin bölgesinde binlerce talebe yetiştirdiği nakledilmektedir. Bu durumla ilgili bazı haberlere ve hususlara, kıraat imamlarının isnâdları başlığı altında temas edilerek açıklama yapılmıştır.

3. KIRAATLERİN İMAMLARA İSNÂDİ VE TEVÂTÜR YETER SAYISI

Kıraat ilminde kıraatin *imama*, *kariye* veya *mukriye* isnâdı ile hadis ilminde mervînin/müsnedin *râvi* veya *müsnide* isnâdı arasında birbirine benzeyen ve ayrılan noktalar bulunduğunu belirtmek yerinde olacaktır. Kur'an kıraatlerinin, isnâd yaklaşımı olarak tevâtüren nakledilmesi meselesinde *isnâd* ve *senet* kavramlarının incelenmesi önem arz etmektedir. Bu bağlamda ele alınan kavramlardan biri olan *isnâd* sözlükte “dayanmak, yaslanmak, itimat etmek” manasında “sünûd” kökünden türemiş bir kelimedir. Buna göre *isnâd* “temellendirmek, dayamak; sözü söyleyenine kadar ulaştırmak, bir sözün, bir rivayetin geliş yolunu haber vermek, ilk kaynağa kadar götürmek” demektir.⁵³ Hadis ilminde *isnâd* veya *senet*, nakledilen bir bilginin veya haberin kaynağını ortaya koymaktadır. Haberin nakli, *isnâd* ve *bilgi/mervî* bölümü olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. *Mervî* bir söz veya *davranış* olabileceği gibi Hz. Peygamber’in bir konudaki *takriri* de olabilir. Burada *senet* veya *isnâd* o haberin güvenilirliğini ve doğruluğunu ortaya koyan temel referanstır. Haber ne kadar çok ve farklı *senet/isnâd* ile nakledilirse bilginin kesinliği o kadar kesinlik kazanmaktadır. Hadis ilminde *isnâd* terim olarak “*Rivayet için kullanılan lafızlarla râvi veya râvileri anarak hadis metnini ilk söyleyenine ulaştırmak, hadis metnini nakleden râvileri rivayet sırasına göre zikretmek*” anlamına gelir.⁵⁴ Hadis ilminde *isnâd* için yapılan bu tarifin bir benzerini *kıraatlerin isnâdı* için de yapmak mümkündür. Bununla birlikte her iki ilim dalının *isnâd* ve *senet* yaklaşımı birbirinden farklıdır. Bu farklılığın ise sadece kıraat ve hadis ilmi arasında meydana gelmediği *siyer* gibi bazı ilim dallarında da kullanılan *senet* ve *isnâdın*, hadis ilminin nakil ve rivayet sisteminden farklılıklar gösterdiği ifade edilmektedir.⁵⁵ Diğer taraftan *isnâdın* ilk defa ne zaman, nerede ve kim tarafından uygulandığı bilinmemekte, ancak isnâd hakkında ilk araştırma yapanın Şa’bi (ö. 104/722) olduğu söylenmekte ve İbn Sirîn’in (ö. 110/729) ise bu konuda görüş bildirdiği kabul edilmektedir.⁵⁶

Senet ve *isnâd* ortak kavram olarak kullanan *kıraat* ve *hadis* ilminin fark-

⁵³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arap*, 3/2114; Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1993), 79; Raşid Küçük, “İsnad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/23/154-159.

⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arap*, 3/2114; Koçyiğit, *Hadis Usûlü* (1993), 80; Küçük, “İsnad”, 23/23/154-159.

⁵⁵ Şaban Öz, *Siyer Usûlü* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 41-44.

⁵⁶ Küçük, “İsnad”, 23/154-159.

lı birçok tanımı yapılmış olmakla birlikte kıraat, “Kur’ân kelimelerinin edası ve ihtilâflarının keyfiyetini nakledenlere dayandıran bir ilim”⁵⁷ olarak tanımlanırken, Koçyiğit ise hadîşçiler arasında yaygın olan görüşe göre *hadisi* : “Hadîs, nübüvvetten önce ve nübüvvetten sonra Hazreti Peygamber’den rivayet edilen bütün söz, fiil ve takrirlerinden ibarettir” şeklinde tarif etmiştir.⁵⁸ Her iki ilmi disiplinin tariflerinde de belirtildiği üzere kıraat ilmi; *Kur’ân ve kıraatlerini*, hadis ilmi; *Hiz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirlerini* konu edinmektedir. Burada her iki ilimde temel ortak nokta *rivayet eden/râvi ve rivayet edilen/mervî* kavramları olurken gerek kıraatleri gerekse hadisleri nakledenler ise *sahabe* ve *tabiîn* kuşağı olarak ortaya çıkmaktadır. Bunların dışında *arz, sem’a, eda, şaz, âhad* gibi birçok benzer kavram bu ilmi disiplinlerde kullanılmıştır. Bununla birlikte, bu terimlerin her iki ilmi disiplinde birbirinden ayrılan bazı mana ve özellikleri ihtiva ettiğini de belirtmek yerinde olacaktır.

Kıraatlerin tevâtürlüğünü izah ve tespiti için genellikle hadis ilminin usûlünden hareketle *sened* veya *isnâd* sayısı yaklaşımlı bir değerlendirme yapılmaktadır.⁵⁹ Kıraatlerin kıraat imamlarına naklinde tevâtürlüğü ve isnâd yeter sayısını izah edebilmek ve temellendirebilmek için, öncelikle kıraatlerin imamlara nispet edilmesinin nedeni, kendilerine kıraat/ler/in nasıl nakledildiğinin ve ahzettiklerinin tespiti ve hadisten ayrılan yönlerini belirlemek gerekmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi Hz. Peygamber, Kur’ân, fıkıh gibi bazı ilimlerde öne çıkan yetiştirmiş sahabileri, Kur’ân’ı ve İslâm’ı öğretmeleri için değişik kabilelere ve İslâm beldelerine göndermiştir. Birçok sahabe Kur’ân’ı ezberlemiş ve Hz. Peygamber, Kur’ân’ı çok iyi öğrenen ve ezberleyen bazı sahabilerin isimlerini bizzat zikrederek kendilerinden Kur’ân öğrenilmesini emretmiş ve bu isimler ise altın silsile olarak kıraat ilminin tabakat kitaplarında yer almıştır.⁶⁰ İslâm halifeleri de mushaf/lar/ın yazılması ve cem edilmesinden sonra her beldeye Kur’ân’ı öğretmek üzere mushaf ile birlikte bir görevli tayin etmiştir.⁶¹ Hz. Ebû Bekir döneminde *ridde olayları* ve *mushafın cemiyle* uğraşılmış ve tüm sahabe cem olayına destek vermiştir ki bu durum Kur’ân’ın kalabalık bir topluluk tarafından belirlenen birtakım kriterlere göre tespit edilerek yazıldığını ifade etmesi bakımından önemlidir. Hz. Ebû Bekir döneminden sonraki Hz. Ömer (r.a.)’ın hilafetinde çok aktif bir Kur’ân öğretimi olduğu görülmektedir. Hz. Ömer döneminde birçok ül-

⁵⁷ Ahmed b. Muhammed el-Bennâ Dimyâtî, *İthâfü Fudalâi’l-Beşer bi’l-Kırâati’l-Erbaati Aşera*, thk. Muhammed İsmail Şa’ban (Kahire: Mektebetü’l-Külliyâtî’l-Ezheriyyeti, 1987), 1/67.

⁵⁸ Koçyiğit, *Hadis Usûlü* (1993), 15.

⁵⁹ Ateş, “Kırâatlarda Tevatür”, 326-327; Bayraktutan, “Tevâtür Kavramını Kullanan İlimler”, 111.

⁶⁰ Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebi, *Ma’rifetu’l-Kurrâi’l-Kibâr ‘Ale’t-Tabakâti ve’l-Aşâr*, thk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 102-106.

⁶¹ el-Kaysî, *el-İbâne*, 48-49.

ke fethedilmiş, değişik medeniyetler ve kültürlerle karşılaşmış, ortaya çıkan sorunlara ise Ömer (r.a.), istişarelerle çözümler üreterek İslâm devletini kurumsal yapıya sokmuştur.⁶² Hz. Ömer, mushafın cemi, Kur'an'a âyetler dışında açıklama için herhangi bir şey yazılmaması, Kur'an eğitim ve öğretimi için birçok *kurrâ'*nın değişik ülkelere gönderilmesi gibi birçok meselede hassas davranmış ve ön açıcı faaliyetler yapmıştır.⁶³ Kur'an öğretim ve eğitimi için *suffe* dışında Hz. Peygamber döneminde de varlığı bildirilen ilkokul seviyesinde öğretim yapılan *küttâb* denilen yerleri devam ettirmiştir.⁶⁴ Hz. Ömer, buralara eğitim öğretim için maaşlı görevliler tayin etmiş, köle veya hür tüm çocukların faydalanmasını sağlamış, Kur'an-ı Kerim, Arapça ve spor eğitimi vermeleri için valilerine emirler göndermiştir.⁶⁵ Diğer taraftan Hz. Ömer, büyük ilmi merkezlere İslâm dini ve Kur'an eğitim-öğretimi için sahabileri göndermiştir. İçlerinde Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin (ö. 42/662-63) de bulunduğu⁶⁶ on sahabiyi Basra'ya, Abdullah b. Mes'ûd'u (ö. 32/652-53) Kûfe'ye göndermiş, Muâz b. Cebel, (ö. 18/639) Ubâde b. Sabit (ö. 34/654) ve Ebüd-Derdâ'ya (ö. 32/652 [?]) ise Hıms'a/Humus'a gitmeleri talimatını vermiştir. Ubâde, Hıms'ta kalmış, Ebüd-Derdâ Şam'a, Muaz b. Cebel ise, Filistin'e gitmişti. Muaz kısa bir zaman sonra vefat etmiş, Ebüd-Derdâ uzun yıllar Şam'da Kur'an öğreterek talebeler yetiştirmiştir. Öyle ki Ebüd-Derdâ'nın özel bir sistemle bin beş yüz civarında talebe yetiştirdiği, aynı öğretim sistemiyle Ebû Musa el-Eş'arî'nin de Basra'da üç yüz kişiye Kur'an eğitimi verdiği bildirilmektedir.⁶⁷ Sahabe, Hz. Peygamber ve halifeler döneminden itibaren mushaf/lar/ın cem edilmesi ve istinsahı, Kur'an eğitim ve öğretimine büyük önem vererek değişik bölgelerde öğreticilik görevini üstlenmişlerdir. Özellikle Ebüd-Derdâ'nın *Kur'an eğitim sistemi* ise dikkat çekici olup bu yöntemle her sahabe yüzlerce ve binlerce talebe yetiştirmiştir. Diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber'den kıraati alan sahabe, kendilerinden sonra binlerle ifade edilen tabiîn kuşağına, yaşlı, genç herkese Kur'an öğretmişlerdir. İbnu'l-Cezerî, Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) "*el-Kıraat*" isimli eserine atıfta bulunarak, "Sahabe ve diğerlerinden kıraat vecihlerini nakledenler: sahabeden Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, Talha, S'ad, İbn Mes'ûd, Huzeyfe, Salim, Ebû Hureyre, İbn Ömer, İbn Abbas, Amr b. el-Âs ve oğlu Abdullah, Muâviye, İbnü'z-Zübeyr, Abdullah b. Sâib, Âişe, Hafsa, Ümmü Seleme bun-

⁶² Muhsin Kocak, "Ömer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV. Yayınları, 2007), 34/34/51-53.

⁶³ Kaddûrî' el-Hamed Ganim, *Muhâdarâtun fî Ulûmi'l-Kur'an* (Amman: Dâru Ammâr, 2003), 61.

⁶⁴ Şakir Gözütok, *Hz. Peygamber Döneminde Eğitim ve Öğretim* (İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2017), 123, 141-150.

⁶⁵ Mustafa Fayda, "Hz. Ömer", ed. Ali Aksu (Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Fakültesi, 2018), 1/34/51-53.

⁶⁶ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 180.

⁶⁷ Azamî, *Kur'an Tarihi*, 126-127; Ganim, *Muhâdarât*, 61.

ların tamamı muhacirdendir. Ensârdan Übey b. K'ab, Muâz b. Cebel, Ebü'd-Derdâ, Zeyd b. Sâbit, Ebû Zeyd, Mecma' b. Cârîye, Enes b. Mâlik'tir, Allah onların hepsinden razı olsun.” şeklinde sahabeden birçok ismin Kur'an kıraatlerini rivayet ettiğini haber vermiştir.⁶⁸ Hz. Peygamber'in vefatından sonra fetihlere katılan sahabe, cihad sonrası bu beldelerde Kur'an ve ilim öğretmek, İslâm'ı yaymak amacıyla Medine, Mekke, Kûfe, Basra, Kahire, Dımaşk, Humus ve el-Cezîre gibi şehirlere gittikleri nakledilmektedir. Kûfe'de yirmi dördü Bedir ehlinde olan 1500, Dımaşk'ta 10 binden fazla, Humus'da 500, Mısır'da ise 300 sahabinin yerleştiği ve vefat ettiği bildirilmektedir.⁶⁹ Bu sahabelerin dışında Tâif, Yemen, Yemâme, Bahreyn, Medâin, Merv, Nîşâbur, İsfahan ve Semerkant gibi yerlere daha az sahabinin gittiği belirtilmektedir.⁷⁰ Takdir edileceği üzere bu güzide topluluk gittikleri ve yaşadıkları bölgelerde, hayatları boyunca sadece birkaç kişiye Kur'an ve kıraatlerini, İslâmı öğretmemiş, sayıları bilinemeyecek kadar talebe yetiştirdiklerini Muâz b. Cebel, Ebû Musa el-Eş'ari ve Ebü'd-Derdâ örneklerinden çıkarabiliriz. Hz. Ömer'in zamanında dini eğitim ve Kur'an öğretimi için görevlendirilen bu sahabeler, Hz. Osman döneminde de aynı bölgelerde görevlerini yerine getirdiklerini, Kur'an eğitimi yeni gelen mushaflar ve kıraatlerine göre devam ettirdikleri görülmektedir.⁷¹

Halifeler döneminde farklı şehirlere Kur'an eğitim ve öğretimi için gönderilen sahabe, kendilerinden sonraki tabiin nesline kıraatleri öğretmişlerdir. Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî (ö. 437/1045): “Osman (r.a.), mushafları yazdığı anda büyük şehir merkezlerine göndermiş, mushafa uygun olanı okumalarını, uymayanı terk etmelerini emretmiştir. Her şehir halkı, mushaf hattına uygun olan kıraatlerden mushaf gönderilmeden önce okudukları kıraat vechi üzere, kendilerine gönderilen mushaflarını okudular. Mushaf/ların hattına muvafık olmayan kıraatlerini ise terk ettiler. Bu sebepten dolayı şehirlerin kıraati mushaf hattına muhalif olmamakla birlikte farklıdır. Mushaf hattına uymayan herkesin kıraati düşmüştür” demektedir.⁷² Kaysî'nin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere binlerce kişi ile izah edilebilecek her şehir halkı, sahabe ve tabiin nesli tarafından mushaflara uygun öğretilen ve üzerinde icmâ edilen kıraatleri okumakta ve okutmaktadır. Burada bir şehir halkının okuduğu Kur'an kıraat/ler/inde *senet* ve *isnâd* yaklaşımı değerlendiril-

⁶⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 6-7.

⁶⁹ Mehmet Efendioğlu, “Sahabe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/491-500.

⁷⁰ Efendioğlu, “Sahabe”, 35/491-500.

⁷¹ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 180-182, 241; el-Kaysî, *el-İbâne*, 48-49; Muhammed Veleddin Ebbâh Muhtâr, *Târihu'l-Kirâati fi'l-Meşriki ve'l-Mağribi* (İsıkû: Matbaatu Beni İznesin, 2001), 12-14.

⁷² el-Kaysî, *el-İbâne*, 49.

dirme yerine, “tevâtür sayısını tespitine çalışmak lüzumsuzdur”⁷³ ve “ame-
lin vacip olduğu, ricâli araştırılmayan haber”⁷⁴ şeklindeki tevâtür yaklaşımı,
isabetli gözükmekte ve “mütevâtir bir haber ve bilgide sened aranmayaca-
ğı, arandığı taktirde hemen her haberin âhâd seviyesine düşebileceği” ifade
edilmektedir.⁷⁵ Bu bağlamda kurrâ ve imamlar büyük ilim merkezlerinde sa-
yıları belirlenemeyecek derecede insanlara Kur’an öğretmişlerdir. Bu durum-
da Kur’an kıraatlerinde isnâdların yazılarak çoğaltılmasına gerek görülme-
yerek ittifaklardan ziyade ihtilaflarda senet aranmış, her ihtilaflı okuyuş ise
yine farklı şehirlerde yine sayılamayacak kadar insan tarafından okunmuş-
tur ki sened aranmasına gerek kalmamıştır.⁷⁶ Kıraatler, *tevâtür* kavramının
henüz kullanılmadığı ve şehirlerde binlerce insanın okuduğu, isnâda da ge-
rek duymadığı yaygın olarak herkes tarafından okunmuş, hüsnü kabul gör-
müş ve üzerlerinde icmâ meydana gelmiştir. Diğer taraftan ilk kez *tevâtür*
kavramının kullanımı, hicri ikinci asra kadar temellendirilebilmektedir.⁷⁷
Bu duruma göre kıraatlerde tevâtür ve senet/isnâd aramanın anakronik bir
yaklaşım olduğunu değerlendirmek mümkündür. *Tevâtür* kavramı habe-
rin kesinliği ve zan ifade etmemesi bağlamında ilk kez *kelâm* ve *usûl-i fı-
kîh* ilimlerinde kullanılmıştır.⁷⁸ Her şehir, sahabe ve tabiîn neslinden nak-
ledilen ve üzerinde icmâ edilen kıraatleri şek ve şüphe olmadan aralarında
itiraz veya bir reddetme olmadan okumuşlardır. Tabiînden, Kur’an ve kı-
raatleri okumak ve okutmak konusunda sahabenin yetiştirdiği kişilerden
Medine’de; Abdullah b. Ayyaş el-Mahzûmî, Abdurrahman b. Hurmuz el-
‘Arac, Saîd b. el-Müseyyib, Urve b. ez-Zübeyr, Yezid b. Ruman, Abdurrah-
man b. el-Kâsım, İbn Şihab ez-Zührî, Ömer b. Abdulaziz, *Mekke’de*; Müca-
hid b. Cebr, İbn Abbas’ın kölesi Dirbas, Ata ve Tavus, *Kûfe’de*; İbn Mesûd’un
talebeleri arasında Zirr b. Hubeyş, Alkame, el-Esved b. Yezid, Mesrûk b. el-
Ecda’, Ebû Vail, el-Haris b. Kays, Amr b. Şurahbil öne çıkarken, Hz. Osman,
Hz. Ali ve Hz. Zeyd’in kıraatlerini ise Abdurrahman es-Sülemî, Abdullah
b. Hubeyb ve Amr b. Abdillâh es-Sebî’i insanların üzerinde icmâ ettiği kı-
raatleri okutmuşlardır.⁷⁹ *Basra’da*; Hasan el-Basrî, İbn Sîrîn, Katade, Yahya
b. Ya’mer, Nasr b. Âsım, Abdullah b. Ebî İshak el-Hadramî, *Şam’da*; Mugire
b. Ebî Şihab el-Mahzûmî kıraati Osman’dan (r.a.) almış, Halid b. Saîd ise kı-

⁷³ Koçyiğit, *Hadîs Usûlü* (1993), 87.

⁷⁴ Ünal, “Kıraatlerin Tevatürü ve Şia”, 93-94.

⁷⁵ Koçyiğit, *Hadîs Usûlü* (1993), 87; Birişik, Abdulhamit, “Kıraat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklo-
pedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 25/25/425-432.

⁷⁶ Ünal, “Kıraatlerin Tevatürü ve Şia”, 93-94.

⁷⁷ Hansu, *Mütevâtir Haber*, 71-76, 92.

⁷⁸ Bayraktutan, “Tevâtür Kavramını Kullanan İlimler”, 93.

⁷⁹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 8-9; Remzi Ateşyürek, *el-Kisâî’nin Kıraatı ve Kıraatının Huccetleri* (Ondokuz-
mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 29-30.

raati Ebû'd-Derdâdan almıştır.⁸⁰ İsmi zikredilen bu tabiîn neslinin ileri gelenleri tabakat kitaplarında da isimleri zikredilen kıraat âlimleridir. Abdurrahman es-Sülemî'nin kırk yıl ve Zirr b. Hubeyş'in Kûfede uzun yıllar ders okuttuğu nakledilmektedir. Takdir edileceği üzere bu âlimler kırk yılda sadece imam Âsım'ı yetiştirmemiş, onun dışında tüm şehir halkına Kur'an ve kıraatleri öğretmişlerdir. Ancak kıraatler bu imamlara nispet edilmiştir. Kaysî, kıraatlerin kıraat imamlarına nispet edilmesini ise, "tabiîn ve tebeu't-tâbiînin yaşadığı hicri ikinci ve üçüncü asırda kurrâ imamlardan kıraat rivayetleri çoğalmıştır. Âlimler, ezberlemeyi kolaylaştırmak üzere mushafa uygun kıraatleri kısaltmak ve kıraatleri zabt altına almak istemiştir. Seçtikleri ve kısaltma yaptıkları meşhur kurrâ imamlarda ise; sikalık, güvenilirlik, din güzelliği, ilmi yeterlilik gibi birtakım özellikler aramışlardır"⁸¹ şeklinde izah etmiştir. Bu vasıflara sahip kıraat âlimleri, kıraatlerin zaptına, hıfzına, kitabetine ve öğrenci yetiştirilmesine önem gösterdiklerinden dolayı kıraat konusunda öne çıkan ve kendilerine uyulan imamlar oldular. Bu kurrâ imamlar, bulundukları beldelerde sahabe ve tabiînin geniş halk kitlelerine öğrettikleri ve okuttukları bu kıraatleri daha da yaygın hale getirme hususunda öne geçmişlerdir. Bulundukları beldelerde kalabalık halk kitleleri bu imamlar ve kıraatleri üzerinde *icmâ* etmiştir. Kıraatler ise onların isimleri ile ve kendilerine nispet edilmesiyle nakledile gelmiştir.⁸² Burada şu hususa dikkat çekmek yerinde olacaktır. Eğer kıraat âlimleri, kıraatlerin her ittifak ve ihtilafında *hadis ilmi*'nin isnâd ve senet sistemiyle okunuşları nakletselerdi, kıraatlerin isnâdının/senedinin yazılmasından dolayı rivayet/ler, çok karmaşık ve nakledilemeyecek bir hale gelebilirdi. Kıraat âlimleri bu karışıklığı ortadan kaldırmak ve kıraatlerin hıfzını kolaylaştırmak için birçok sened ve isnâdı çoğaltmak yerine muhtasar hale getirerek, sayılamayacak kadar çok isnâdı, kıraat imamlarının isimleri ve hatta ebced harfleriyle sembolize etmişlerdir.⁸³ Başka bir ifadeyle kıraatlerin nakli, öğrenilmesi, öğretilmesi, kıraat imamlarının harflerle sembolize edilmesi, indirâc usûlü ve vücûhat şemalarının kullanılmasının kıraatlerin kendine has nakil sisteminden kaynaklandığı ve senedlerin (eğitim ve öğretimde) temsili/sembolik bir değer taşıdığı ifade edilebilir.

Kıraatlerin kendilerine nispet edildiği ve sembolize edildiği imamlar, ilim merkezlerinin her birinde sahabe ve tabiîn neslinin halefleri ve temsilcileri olmuştur. *Medîne*'de Müslim b. Cündeb, Şeybe b. Nisah, Ebû Ca-

⁸⁰ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-sebâ*, 9-10; İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, 8-9; Ebû Ali el-Hasan b. Abdî'l-Gaffâr en-Nahvî Fârisî, *el-Huccetu li'l-kurrâi's-sebâti*, thk. Bedruddîn Kahveci Beşir Cevicâti (Beyrut: Dâru'l-Me'mûne li't-Turâs, 1984), 5-6.

⁸¹ el-Kaysî, *el-İbâne*, 86.

⁸² el-Kaysî, *el-İbâne*, 86-89; İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/8-9; Fârisî, *el-Huccetu*, 5-6.

⁸³ Yerlikaya, *Sıhhat Kriterleri*, 203-261.

fer el-Ka'ka' ve Nâfi', *Mekke*'de Humeyd b. Kays, İbn Muhaysın, İbn Kesîr, *Basra*'da İsa b. Ömer (r.a.) es-Sekafî, Hasan el-Basrî, Âsım el-Cahdarî, Ebû Amr ve iki talebesi Yakûb el-Hadramî, Yahya b. el-Mübarek el-Yezidî, *Kûfe*'de İbn Mes'ûd'un talebesinden kıraat okuyanlar Yahya b. Vessâb, İbrahim en-Nehaî, el-'Ameş Süleyman b. Mihran'dır. Âsım b. Ebî'n-Nücûd, Hz. Ali, Hz. Osman ve Zeyd b. Sâbit'ten kıraat okuyan Abdurrahman es-Sülemî'ye ve ibn Mes'ûd'un talebesi Zirr b. Hubeyş'e talebe olmuştur. *Kûfe*'de bu alimlerden sonra ise Hamza ve talebesi Kisâî yetişmiştir. *Şam*'da Abdullah b. Âmir, *Bağdat*'da hicri üçüncü asırda Halef b. Hişâm ismi öne çıkmış kıraatini ise Hamza, Âsım ve iki râvisi, Ebû Amr, Nâfi', Kisâî ve Ebû Cafer'den almıştır.⁸⁴ Diğer taraftan bu âlimler, yetiştirdikleri talebe ve şehir halklarının yanında kıraat alanında da günümüze kadar ulaşan telif eserler yazmışlardır. Yazılan bu eserlerden bazıları ise isimleri kaynaklarda geçtiği halde nerede oldukları bilinmemektedir.⁸⁵

Hz. Peygamber'den kıraat imamlarına kadar Kur'an kıraatlerinin nakli ve büyük ilim merkezlerinde ilmi faaliyetlerde bulunan sahabe ve tabiîn neslinin isimleri kıraat isnâdlarında yerini almıştır. Kıraat âlimleri, telif etmiş oldukları kıraat eserlerinin başında kıraatleri kendilerine ulaştıran bu ravileri ve sened zincirlerini verdikten sonra kıraatlerin ittifak ve ihtilaflarını nakletmişlerdir. Aşağıdaki kıraat imamlarının isnâdları, İbn Mücâhid'in "*Kitâbu's-Sebâ*" ve İbn Mihran'ın "*el-Mebsût*" isimli eserleri dikkate alınarak verilmiştir. Buna göre kıraatlerin kendilerine nispet edildiği on kıraat imamı ve isnâdları şu şekilde oluşmuş ve nakledilmiştir:⁸⁶

1. Nâfi' (70-169/690-785) Kıraati ve Isnâdî:

- {Nâfi' → Abdurrahman b. Hurmuzî'l-Arac → Ebû Hureyre ve İbn Abbas → Resûlullah}
- {Nâfi' → Ebû Cafer Yezid b. El-Ka'kâ'a → Ebû Hureyre ve İbn Abbas → Resûlullah}
- {Nâfi' → Ebû Cafer Yezid b. El-Ka'kâ'a → Abdullah b. Ayyaş el-Mahzûmî → Übeyy b. Ka'b → Resûlullah (a.s.)}
- {Nâfi' → Şeybe b. Nasah → Aişe ve Ümmü Seleme → Resûlullah (a.s.)}

⁸⁴ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-sebâ*, 10; el-Kaysî, *el-İbâne*, 86-89; Bayram Demircigil, *Hasan-ı Basrî Kıraati ve Kur'an Tefsirine Katkısı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 32-37; Cafer Yerlikaya, "Halef Kırâati Özelinde Kırâatlerle İlgili Bazı Tahlil ve Tespitler", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (31 Aralık 2020), 310, 319-320.

⁸⁵ Tarih sırasına göre tasnif edildiğinde bu konuda birçok eser bulunmaktadır. Kıraat âlimlerinin eserleri için bkz. ez-Zehabi, *Ma'rifetu'l-Kurrâ*, 1/68; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-Nihâye*, 1/230-238, 262-265, 289-290, 380-381, 474-478; Nebil, *İlmü'l-Kıraat*, 99-102; Yerlikaya, *Sıhhat Kriterleri*, 198-201.

⁸⁶ Kıraati nakleden veya eser telif eden her müellif, kitabının başında kıraat isnâdını belirtir, daha sonra usul-ferşi ihtilaf ve ittifakları naklederler.

- {Nâf'i → Müslim b. Cündeb el-Hüzeli → Abdullah b. Ayyaş → Übeyy b. Ka'b → Resûlullah (a.s.)}

- {Nâf'i → Yezid b. Rûmân → Abdullah b. Ayyâş → Übeyy b. Ka'b → Resûlullah (a.s.)}⁸⁷

2. İbn Kesîr (45-120/665-738) Kiraati ve İsnâdı:

- {İbn Kesîr → Mücahid b. Cebr → İbn Abbas → Übeyy b. Ka'b → Muhammed (a.s.)}

- {İbn Kesîr → Dirbas → İbn Abbas → Übeyy b. Ka'b → Muhammed (a.s.)}⁸⁸

3. Ebû Amr (70-154/689-771) ve Kiraati ve İsnâdı:

- {Ebû Amr → Mücahid → İbn Abbas → Übeyy b. Kab → Resûlullah (a.s.)}

- {Ebû Amr → Said b. Cübeyr → İbn Abbas → Übeyy b. Kab → Resûlullah (a.s.)}

- {Ebû Amr → Yahya b. Ya'mer → İbn Abbas → Übeyy b. Kab → Resûlullah (a.s.)}⁸⁹

4. İbn-i Âmir (9-118/630-736) Kiraati ve İsnâdı:

- {Abdullah b. Âmir → el-Mugîre b. Ebî Şihâb → Osman b. Affan → Resûlullah (a.s.)}⁹⁰

5. Âsım b. Behdele (?-127/?-745) Kiraati ve İsnâdı:

- {Âsım → Ebû Abdurrahman es-Sülemî → Osman b. Affan/Âli b. Ebî Tâlib/ Zeyd b. Sâbit/İbn Mesud ve Übeyy b. K'ab → Resûlullah (a.s.)}

- {Âsım → Zirr b. Hubeyş → Abdullah b. Mesud → Resûlullah (a.s.)}⁹¹

6. Hamza b. Habîb (80-156/699-773) Kiraati ve İsnâdı:

- {Hamza → İbn Ebî Leyla → El-Minhal B. Amr → Said B. Cübeyr → İbn Abbas → Übeyy b. Kab → Resûlullah (a.s.)}

- {Hamza → Humran b. Ayan → Ubeyd b. Nudayla → Alkame → Abdullah → Nebi (a.s.)}⁹²

⁸⁷ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-sebâ*, 54-63.

⁸⁸ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-sebâ*, 65.

⁸⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-sebâ*, 99-101; Osman Egin, *Ebû Amr ve Kırâatı* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996), 30-36.

⁹⁰ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-sebâ*, 85-87; Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn en-Nisâbü'rî İbn Mihrân, *el-Mebsût fi'l-Kiraati'l-Aşr*, thk. Sebi' Hamza Hâkimî (Dimeşk: Matbûâtı Mecma'i'l-Lügati'l-Arabiyye, 1980), 28-38.

⁹¹ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-sebâ*, 92; Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 125-137.

⁹² İbn Mücâhid, *Kitâbu's-sebâ*, 73; Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 137-142.

7. Kisâî (120-189/738-805) Kıraati ve İsnâdı:

- {Kisâî→ Hamza→ İbn Ebî Leyla→ el-Minhal B. Amr→ Said B. Cübeyr→ İbn Abbas→ Übeyy b. Kab→ Resûlullah (a.s.)}
- {Kisâî→ Hamza→ Humran B. Ayan→ Ubeyd B. Nudayla El-Huzai→ Al-kame→ Abdullah b. Mesud→ Nebi (a.s.)}⁹³

8. Ebû Cafer (?-130/?-748) Kıraati ve İsnâdı:

- {Ebû Cafer→ Abdullah b. Abbas→ Resûlullah (a.s.)}
- {Ebû Cafer→ Ali b. Ebî Talib→ Resûlullah (a.s.)}
- {Ebû Cafer→ Ebû Hureyre→ Resûlullah (a.s.)}⁹⁴

9. Ya'kûb el-Hadramî (117-205/735-821) Kıraati ve İsnâdı:

- {Ya'kûb el-Hadramî→ Sellâm b. Süleyman Ebî'l-Munzir→ Âsım b. Behdele→ Abdurrahman es-Sülemi→ Osman, Ali ve diğer sahabeye okudu→ Nebi (s.a.s.)}
- {Ya'kûb el-Hadramî→ Sellâm b. Süleyman→ Ebû Amr→ Mücahid ve Said b. Cübeyr→ İbn Abbâs→ Übey b. Ka'b→ Nebi (a.s.)}⁹⁵

10. Halef b. Hişam (150-229/767-844) Kıraati ve İsnâdı:

- {Halef b. Hişam→ Ya'kûb b. Muhammed→ Ebû Bekir b. Şu'be→ Âsım}
- {Halef b. Hişam→ Süleym b. İsa→ Hamza b. Habib→ Muhammed b. Ebî Leyla}
- {Halef b. Hişam→ İshak b. Muhammed→ Nâf'i b. Abdurrahman→ Ebû Cafer}
- {Halef b. Hişam→ Süleym b. İsa→ Hamza b. Habib→ Muhammed b. Ebî Leyla}⁹⁶

Kıraat imamlarının yaşadığı yıllar dikkate alındığında, Halef, Ya'kûb ve Kisâî hariç diğer yedi kıraat imamının en son sahabenin vefat ettiği (h.110) yılına ulaştığı görülmektedir.⁹⁷ On kıraat imamından yedisinin tabiinden olduğu bildirilmekle birlikte, kıraat imamları (bir iki imam hariç) kıraat/ler/i sahabeden doğrudan öğrenmemiş, ancak sahabenin yetiştirdiği kıraatte ileri seviyede olan bazı tabiîn âlimlerinden öğrenmişlerdir ki bu durum isnâd

⁹³ İbn Mücahid, *Kitâbu's-sebâ*, 98-99; İbn Mihrân, *el-Mebsût*, 69-77; Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 142-145.

⁹⁴ İbn Mihrân, *el-Mebsût*, 8-11; Tayyar Altıkulaç, "Ebû Cafer el-Kâri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/116.

⁹⁵ İbn Mihrân, *el-Mebsût*, 78-79; Tayyar Altıkulaç, "Ya'kûb el-Hadramî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/282-284.

⁹⁶ İbn Mihrân, *el-Mebsût*, 83-85; Tayyar Altıkulaç, "Halef b. Hişam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/237.

⁹⁷ Zehebî'ye göre en son sahâbi h.110 yılında vefat etmiştir. (Efendioğlu, "Sahabe", 35/491-500.)

zincirlerinde görülmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi sayıları binlerle ifade edilen sahabe, değişik İslâm beldelerine gitmiş,⁹⁸ bu sahabilerden Kur'an'ı iyi bilenler ise önemli şehir merkezlerinde mushaf hattının dışına çıkmayan üzerinde icmâ edilen kıraatleri tabiîn nesline öğretmişlerdir. Bu bağlamda kıraat imamlarının doğum ve ölüm tarihleri dikkate alındığında kıraatlerin rivayeti, eğitimi ve öğretiminde bir inkıta ve sektenin meydana gelmediği görülmektedir. Mesela, en son kıraat imamı Halef, (h. 150-229) kıraatini oluştururken, tüm kıraat imamlarının kıraatlerini öğrenmiştir. Kendisi imam Hamza'nın (h. 80-156) talebesi imam Kisâ'den (h. 120-189) kıraati bizzat almış ve Hamza'nın da birinci ravisidir. Kıraat ilminde ismi zikredilen kıraat imamları, kıraatlerin kolayca ezberlenerek nakledilmesinde, okunuşların kendilerine nispet edildiği otorite ve uzman şahsiyetlerdir. Bu kıraat imamları, sadece kıraat alanında değil *Arapça*, *Hadis* gibi diğer ilim alanlarında da uzman olan âlimlerdir.

Sonuç olarak daha önce de ifade edildiği üzere, kıraatler ve hadislerin rivayet edilişleri gerek usûl ve yöntem gerekse rivayet edilen mervî bakımından birbirinden ayrılan hususiyetlere sahiptir. Yukarıda tarihi süreç ve isnâdlar hakkından verilen bilgiler bağlamında *kıraat ilmi ve hadis ilminin* isnâdı, usûlü, rivayetleri arasındaki benzerlik ve ayrılıkları hususunda bazı farklılıklar bulunduğu çıkarımı yapılmaktadır ki buna göre:

- Kıraat ve hadislerin rivayetinde *sahabe* birinci, *tabiîn* ikinci tabakayı oluşturmaktadır.
- Kur'an nazil olduğu andan itibaren, yazılarak ve okunarak (şifahî ve kitabî) nakledilmiştir. Böyle bir durum hadisler için mümkün olmamıştır.
- Kur'an-ı Kerim ve kıraatleri sahabe tarafından ezberlenmiş, yazılmış ve özel nüshalar oluşturularak şek ve şüpheye meydan verilmemiştir.⁹⁹ İlk dönemde bazı istisnalar hariç hadislerin yazılmasına ve Kur'an dışında bir şey yazılmasına müsaade edilmemiştir.
- İslâm alimleri, Kur'an ve mütevâtir kıraatlerde *lafzi tevâtür* olduğunu, hadislerde *lafzi tevâtürün* çok az meydana geldiği ve daha çok mana boyutuyla nakledildiği belirtilmiştir.
- Kıraat imamlarına isnâd edilen kıraatlerin senetleri, müellife ait kıraat eserinin başında zikredilmiştir. Kıraat ittifak ve ihtilafları verilirken ise isnâd ve senet tekrarına yer verilmemiştir. Bunun yerine kıraat imam/larının isim veya sembolleri verilmiştir. Hadislerin naklinde ise böyle bir du-

⁹⁸ Efendioğlu, "Sahabe", 35/491-500.

⁹⁹ Kur'an ve kıraatlerin özdeşliği tartışılan bir konudur. Bununla birlikte, mütevâtir kıraatlerin Kur'an olduğu belirtilmektedir. Bu kıraatleri inkâr edene ise küfürle hüküm verilmektedir. Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'an*, 325-327.

rum söz konusu değildir. Bu şekilde senedi terkedilerek nakledilen rivayetler hadisçiler tarafından tenkit edilmiştir.

- Kıraat farklılık ve ittifakları nakledilirken, kıraat imamının ismi veya sembolünün verilmektedir ki bu durum şehirlerin okuduğu kıraatlerin imama nispetini ve isnâdını simgelemektedir. Hadis ilminde ise böyle bir durum söz konusu değildir.

- Kıraat isnâdında *râvi* “okuduğu Kur’ân kıraatinin tamamını Fatihâdan Nas’ kadar, *arz* ve *sema* ile nakleden kişi”, hadis ilminde ise *râvi* “Hz. Peygamberin söz, *fil* ve *takrir*lerinden birini nakleden” kişi olup, hadislerin tamamını rivayet eden anlamına gelmemektedir.

- Kıraatlerin ittifak, ihtilaf ve usûl kuralları, vücuhat şemalarıyla matematiksel hale getirilmiş, hıfzı kolaylaştırılarak bir nakil sistemiyle rivayet edilmiştir. Hadis ve diğer ilimlerde rivayetler ve haberler için böyle bir nakil sistemi tespit edilememiştir.”¹⁰⁰

Diğer taraftan bazı İslâm âlimleri, Kur’an’ın tevâtürlüğünü kabul etmekle beraber bazı kıraatlerin “*bir kısım tariklerinde*” tevâtür unsurlarının meydana gelmediğini belirtmiş ve bu okuyuşları sahih olarak isimlendirmiştir.¹⁰¹ İbnü’l-Cezerî başlangıçta kıraatlerin sıhhat şartlarından tevâtür şartını ileri sürerken daha sonra bu görüşünden vazgeçmiştir. Mekî b. Ebî Tâlib, Ebû Şâme ve İbnü’l-Cezerî bazı kıraat tariklerinin Kur’an olarak kabulünde tevâtürlüğü şart koşmamışlar, sahih olmasının yeterli olacağını belirtmişlerdir. Bu meselenin ise başlı başına müstakil bir araştırma konusu olduğunu ve bu çalışmanın sınırlarını aştığını belirtmek gerekir.

SONUÇ

Hz. Peygamber’e ilk vahiy gelmeye başladığı andan itibaren âyetler yazılarak hıfzedilmiş, kitabî ve şifahî olarak nakledilmiştir. Resûlullah’ın (a.s.) vefatından sonra, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman döneminde mushaf/lar cem ve istinsah edilirken görevli komisyon, belirlenen birtakım kıstaslara göre vahyi tespit etmişlerdir. Bu kıstaslar ise Kur’an kıraatlerinin *sıhhat kriterleri* olarak kabul edilen ve herkes tarafından genel kabul gören ilk tespit çalışmaları olmuştur. Gerek bir yıl süren cem gerekse beş yıl süren istinsah faaliyetine tüm sahabe iştirak etmiş ellerinde bulunan Kur’an ile ilgili dokümanları ve özel nüshalarını getirerek mushaf çalışmasına iştirak etmiş ve yardımcı olmuşlardır. Sahabe ve tabiîn yazılan ve istinsah edilen mushaf/lar üzerinde icmâ etmiştir. Hz. Ömer, hilafeti döneminde Kur’an ve kıraatleri en iyi bilen bazı sahabileri önemli ilim merkezlerine göndermiş, bu sahabi-

¹⁰⁰ Yerlikaya, *Sıhhat Kriterleri*, 243-244.

¹⁰¹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/13.

ler görevlendirildikleri merkezlerde Hz. Osman'ın hilafeti zamanına kadar yıllarca Kur'an okutmuş, binlerce talebe yetiştirmişler, şehirlerin kıraatleri bu sahabilerin öğrettikleri kıraatlere göre şekillenmiştir. Hz. Osman, hilafeti esnasında mushafları istinsah ettikten sonra her mushaf ile birlikte bir görevliyi, daha önceden Kur'an öğretimi yapılan bu şehirlere göndermiştir. Burada görev yapan sahabe, yeni gelen mushaflara göre binlerce talebe yetiştirmeye devam etmiş ve bu ilim merkezlerinde öğretilen kıraatleri okumuş ve okutmuşlardır. Sahabe tarafından yetiştirilen tabiîn nesli âlimleri de aynı şekilde Kur'an'ı kendilerinden sonraki nesle ve şehir halklarına öğretmişlerdir. Tabiîn'in yetiştirdiği bu âlimlerden bazıları, kıraatlerin kendilerine nispet edildiği kıraat imamları olarak öne çıkmışlardır ki bunların birkaçı hariç hepsi tabiîndendir. Kıraat imamlarının yaşadığı asra kadar kıraatler hakkında kesin haber bağlamında *tevâtür* kavramı kullanılmamış, Müslümanların okunan kıraatler üzerindeki ittifakı *icmâ* ıstılahıyla ifade edilmiştir. Resm-i mushafa uygun ve üzerinde icmâ meydana gelen kıraatler, tüm ilim merkezlerinde Müslümanlar tarafından okunmuş, okutulmuş, öğrenilmiş, öğretilmiş, ezberlenmiş, yazılmıştır. Öğrendikleri ve okudukları kıraatlerde kesin bilgi meydana geldiği için *tevâtür* kavramının kullanılması na gerek de duyulmamıştır. Diğer taraftan *tevâtür* kavramı o dönemde kavramsal olarak henüz ilmi disiplinler tarafından da kullanılmamaktadır. Bu dönemde kıraatler, bazı âlimler tarafından genel olarak *üzerinde icmâ oluşan ve oluşmayan kıraatler* olarak iki kısım şekilde tasnif edilmiştir. Diğer taraftan *tevâtür* ve *isnâd* kavramları daha sonradan kavramsallaşarak sistemleşmiştir. Sonradan çıkan bu kavramlarla kıraatlerin *tevâtürlüğünü* sorgulamak anakronik bir yaklaşım olarak gözükmektedir. Şehirlerde okunan kıraatlerin *isnâd* ve *senetleri*, kıraatlerin kolay ezberlenebilmesi, öğrenilmesi, öğretilmesi ve nakledilebilmesi için muhtasar hale getirilerek, o merkezlerdeki kıraat imamlarına nispet edilmiştir. Her şehirde kıraat imamlarına nispet edilen kıraatler, yaşlı, genç tüm şehir halkı tarafından okundundan dolayı, kıraatlerde sened araştırılması ve tespitine ihtiyaç duyulmamıştır. İlim merkezlerindeki tüm şehir halkının sahabe ve tâbiînden öğrenerek okuduğu kıraatlerde, *tevâtürün* gerçekleşmesindeki *haber*in kesinliği, *haber*in duyularla bilinmesi ve *sayılamayacak kadar insan tarafından okunma*, şartları oluşmuştur. Mekki b. Ebî Tâlib'in ifade ettiği "mushaflar yazıldıktan sonra, sahabe ve tâbiînden on iki bin Müslümanın okunan Kur'an ve kıraatler üzerindeki icmâsı/ittifakı", binlerce sahabe, tabiîn ve tüm şehirlerdeki Müslümanların aynı kıraatleri okumaları ve nakletmeleri, Hz. Peygamber ile kıraat imamları arasında *tevâtür* şartlarını sağladığını söylemeyi mümkün kılmaktadır.

Kaynakça

- Altıkulaç, Tayyar. “Ebû Cafer el-Kârî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/116. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Altıkulaç, Tayyar. “Halef b. Hişam”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/237-238. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Altıkulaç, Tayyar. “Ya’kûb el-Hadramî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/282-284. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Aslan, Ömer. “Kur’ân İlimlerinde Hz. Ömer”. *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*. ed. Ali Aksu. 3/311-319. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Fakültesi, 2018.
- Ateş, Süleyman. “Kırâatlarda Tevatür Meselesi”. Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları-IV (Kırâat İlmi Ve Problemleri) program adı: Tartışmalı İlmi Toplantı, İstanbul, 13 Ekim 2001.
- Ateşyürek, Remzi. *el-Kisâî’nin Kırâatı ve Kırâatının Hüccetleri*. Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Azamî, Muhammed Mustafa. *Vahyedilişinden Derlenişine “Kur’ân Tarihi”*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Bayraktutan, Osman. *Kıraatlerde Tevatür Olgusu*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Bayraktutan, Osman. “Tevâtür Kavramını Kullanan İlimler”. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11 (Haziran 2019), 91-136.
- Birişik, Abdulhamid. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2014.
- Birişik, Abdulhamit. “Kıraat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/426-433. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Bozkurt, Nebi. “Hâfız”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 15/74-78. İstanbul: T.D.V. Yayınları, 1997.
- Bozkurt, Nebi - Kaya, Nevzat. “İstinsah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/369-371. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Buhari, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahihu’l-Buhari*. Dimeşk-Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Dağ, Mehmet - Tetik, İbrahim. *Nüzûl Dönemi Kur’ân Tarihi*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2023.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *Câmi’u’l-beyân fi’l-kırââtîs-seb’i’l-meşhûra*. thk. Muhammed Sadûk el-Cezâîrî. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005.
- Demirci, Muhsin. *Kur’ân Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- Demircigil, Bayram. *Hasan-ı Basrî Kıraati ve Kur’ân Tefsirine Katkısı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ. *İthâfû Fudalâi’l-Beşer bi’l-Kırââtî’l-*

- Erbaati Aşera*. thk. Muhammed İsmail Şa'ban. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyyeti, 1987.
- Efendioğlu, Mehmet. "Sahabe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/491-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Egin, Osman. *Ebû Amr ve Kırâatı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.
- Fârisî, Ebû Ali el-Hasan b. Abdî'l-Gaffâr en-Nahvî. *el-Hucetu li'l-kurrâî's-sebâti*. thk. Bedruddîn Kahvecî Beşir Cevicâtî. Beyrut: Dâru'l-Me'mûne li't-Turâs, 1984.
- Fayda, Mustafa. "Hz. Ömer". ed. Ali Aksu. 1/23-43. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Fakültesi, 2018.
- Ganim, Kaddûrî' el-Hamed. *Muhâdarâtun fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Amman: Dâru Ammâr, 2003.
- Ganim, Kaddûrî' el-Hamed. *Resmu'l-Mushaf dirâsetun luğaviyyetun târihiyyetun*. Bağdat: el-Lecnetu'l-Vataniyye, 1982.
- Gözütok, Şakir. *Hz. Peygamber Döneminde Eğitim ve Öğretim*. İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2017.
- Hansu, Hüseyin. *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri)*. Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008.
- İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekir Abdullah b. Süleyman. *Kitâbu'l-Mesâhif*. thk. Muhibbid-din Abdussecân Vâiz. Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Fadlullah, Ali Mar'aşî. *Mevâhibu'l-'azîz fî şerhi'l-vecîz fî'l-usûl*. thk. Ahmet Yaseki. İstanbul: Akpınar Huzur Yayıncılık, 2021.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arap*. Kahire: Darü'l-Meârif, 1993.
- İbn Mihrân, Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn en-Nisâbü'rî. *el-Mesbût fî'l-Kıraati'l-Aşr*. thk. Sebi' Hamza Hâkimî. Dimeşk: Matbûātu Mecmai'l-Lügati'l-Arabiyye, 1980.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekir. *Kitâbu's-sebâ fî'l-kıraat*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Mearif, 2009.
- İbnu'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fî'l-kırââtî'l-aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnu'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed. *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn*. thk. Ali b. Muhammed el-İmrân. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd. *Kitâbü fedâili'l-Kur'ân*. thk. Mervan el-Atiyye Muhsin Harabe. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.

- Kaysî, Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Talib el-. *el-İbâne an meâni'l-kıraat*. thk. Abdu'l-Fettâh İsmail Selbî. Kahire: Dâru Nahda, 1960.
- Kocak, Muhsin. "Ömer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/51-53. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Koçyiğit, Talat. *Hadîs Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1993.
- Koçyiğit, Talat. *Hadîs Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Küçük, Raşid. "İsnad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/154-159. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı -Mushaf Tarihi ve İmlası*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Muhtâr, Muhammed Veleddin Ebbâh. *Târihu'l-Kırâati fi'l-Meşriki ve'l-Mağribi*. Isıskû: Matbaatu Benî İznesein, 2001.
- Önkâl, Ahmet. "'Müseylimetü'l-Kezzâb'". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/90-91. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Öz, Şaban. *Siyer Usûlü*. İstanbul: Endülü's Yayınları, 2019.
- Suphi, Salih. *Hadîs İlimleri ve Hadîs İstihlâları*. çev. M. Yaşar Kandemir. Ankara: Gaye Matbaacılık, 1981.
- Şa'ban, Zekiyyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Şen, Ziya. *Kur'an'ın Metinleşme Sürecinde Ortaya Çıkan Problemler*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Ünal, Mehmet. "Kıraatlerin Tevatürü Meselesi ve Şa'nın Buna Bakışı". *Milel ve Nihal* 8/3 (Aralık 2011).
- Yerlikaya, Cafer. "Halef Kırâati Özelinde Kırâatlerle İlgili Bazı Tahlil ve Tespitler". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (31 Aralık 2020), 307-344.
- Yerlikaya, Cafer. *Kıraatlerin Sıhhat Kriterlerinin Değerlendirilmesi*. Kahramanmaraş: KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Yerlikaya, Cafer. "Kur'an ve Kıraatlerin Özdeşliği Üzerine Bir İnceleme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (Aralık 2025), 40-59.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Ma'rifetu'l-Kurrâ'i'l-Kibâr 'Ale't-Tabakâti ve'l-Aşâr*. thk. Tayyar Altıkulaç. 4 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Zerkeşî, Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru't-Turâs, 1984.
- Zeydan, Abdulkarim. *Fıkıh Usûlü*. çev. Ruhi Özcan. İstanbul: Emek Matbaacılık, 1982.

TEKLÎF-İ MÂ LÂ YUTÂK KONUSUNDA FARKLI BİR EŞ'ARÎ YAKLAŞIM: İBN TÛMERT (ö. 524/1130)

A DIFFERENT AS'ARITE APPROACH TO *TAQLÎF MÂ LÂ YUṬÂQ*: İBN TÛMERT
(d. 524/1130)

ZEYNEP HÜMEYRA KOÇ

DR. ÖĞR. ÜYESİ, KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

KELAM ANABİLİM DALI

ASSISTANT PROFESSOR DR., KİLİS 7 ARALIK UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

DEPARTMENT OF KALÂM

KİLİS, TÜRKİYE

humeyra.koc@kilis.edu.tr

 <http://orcid.org/0000-0002-0750-2658>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1655063>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

10 Mart / March 2025

Kabul Tarihi / Accepted

26 Mayıs / May 2025

Yayın Tarihi / Published

Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Haziran / June

Atıf / Cite as: Koç, Zeynep Hümeysra, "Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk Konusunda Farklı Bir Eş'Arî Yaklaşım: İbn Tûmert (ö. 524/1130) [A Different As'Arîte Approach to *Taqlîf Mâ Lâ YuṬâq*: İbn Tûmert (524/1130)]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 12/1 (Haziran/June 2025): 167-193.

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.

Lisans / License: Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) /Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0).

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr



TEKLÎF-İ MÂ LÂ YUTÂK KONUSUNDA FARKLI BİR EŞ'ARÎ YAKLAŞIM: İBN TÛMERT (ö. 524/1130)

Öz

Kelamda insan, imtihan için yaratılan bir varlık olarak ele alınmıştır. Bu sebeple insanın gerek ontik gerekse epistemik donanımı açısından, çevresel faktörleri de içine alacak şekilde, imtihanı mümkün kılan bir yapıda yaratıldığı kabul edilmiştir. İnsana ilahî yardım hem akıl hem de vahiyle söz konusudur. Akıl, insanın doğruyu bulmasında gereklilik olarak kabul edilirken vahiy, insanı teklifin muhatabı yapmıştır. Bu aşamada teklif, mahiyeti ve tarafları açısından tartışma konusu yapılmış aynı zamanda insanın sorumlu olması ve ilahî adalet açısından ahlaki bir zeminde ele alınmıştır. Kelam literatüründe, Allah, nübüvvet ve ahiret konusundaki alt başlıklar insanla ilişkili olması bakımından teklif konusunu da içine almaktadır. Bu çalışmalara bakıldığında teklif konusunda ana temanın imkân kavramı olduğu görülmektedir. Tartışmalar söz konusu kavram etrafında şekillenmekle birlikte, söylem gruplarının Allah ve insan tasavvurları konuyu belirleyici mahiyet taşımaktadır. Mu'tezile'de ve Hanefî/Mâtürîdî gelenekte teklifin imkân zemini akıldır. Onlara göre insanın akıl sahibi olması ve Allah'ın adaleti teklifi belirlemektedir. Kişinin sorumlu olması ancak aklın işlevselliği ile mümkündür. Akıl fitratında yaratılan insan, aynı zamanda güç ve irâde sahibidir. Çünkü aklın işlevselliği, tercih edebilmeyi (*irâde*) ve tercihini eyleme geçirebilmeyi (*kudret*) gerektirmektedir. Bu sebeple söz konusu paradigmaya sahip düşünürler, teklif-imkân ilişkisi açısından insanın güç yetiremeyeceği şeylerden sorumlu olmadığını iddia etmişlerdir. Onlara göre ilahî irâde, insanı imkân alanı dışında bir şeyle sorumlu tutmaz. Mükellefin güç yetiremediği şeyle sorumlu tutulması anlamına gelen *teklif-i mâ lâ yutâk*, hem insan fiilleri hem de ilahî fiiller konusunda ele alınan önemli bir sorunsaldır. Eş'arî kelam okulunda ise akıl yürütmenin önemi ve gerekliliği vurgulanmış bile olsa aklın şer'i konularda hüküm koyamayacağından hareketle insanın güç yetiremediği bir şeyle sorumlu tutulabileceği iddia edilmektedir. Eş'arîler'de esas olan insanın değil Allah'ın kudretidir. Onlara göre Allah için imkânsız söz konusu değildir. Dolayısıyla teklif, insanın imkân alanıyla ilgili değildir. Bu sebeple, iki zıt şeyin bir araya getirilmesinin emredilmesi imkânsız olmadığı gibi kişinin gücü üstündeki şeyle sınanması da imkânsız değildir. Ayrıca bu adaletsiz bir eylem de değildir. Allah, kişiyi gücünü aşan bir şeyle sınayabilir. Dolayısıyla insanın güç yetirilemeyen şeyle mükellef tutulması (*teklif-i mâ lâ yutâk*) -pratikte karşılığı olmasa da aklen caizdir. Bu sebeple, Allah tasavvuru ve insan fiilleri konusundaki düşünce farklılıklarının yansıdığı *teklif-i mâ lâ yutâk* sorunsalı, kelam ekollerini ayırıcı başlıklardan biridir. Fakat bir gerçeklik olarak, söylem gruplarında usul dışındaki meselelerde karşımıza homojen bir yapı çıkmaktadır. Örneğin Eş'arî olarak kabul edilen İbn Tûmert (ö. 524/1130), *teklif-i mâ lâ yutâk* konusunda Eş'arîler'in genel kanaatini benimsememektedir. Mâlikî ve Zâhîrî fıkıhına ayrıca Mu'tezilî kelâmına hakim olan İbn Tûmert'in anlayışında Şii akide-nin motifleri de görülmüne rağmen Eş'arî yaklaşımı benimsediği bilinmektedir. Kendisinin kelâmî görüşlerini *E'azzü mâ yuṭlab* isimli eserinden takip edebildiğimiz İbn Tûmert, insanın gücü yetmeyen şeyle sınanabileceği iddiasını eleştirir. O, teklifin vucûbiyetini imkânla ilişkilendirmektedir. İnsanın hitabı anlaması (*idrâk*) ve içeriğini oluşturan emir ve nehyi yerine getirebilecek güce sahip olması (*istitâat*) gerekmektedir. Ona göre emir ve nehyi, mükellefin gücünü aşan bir içeriğe sahip olursa *teklif-i mâ lâ yutâk* söz konusu olur; bu ise imkânsızdır (*muhâl*). Dolayısıyla Allah insana, gücü üstünde sorumluluk yüklemeyi. O, bu hükmüne, Allah tarafından hiç kimseye gücü üstünde bir teklif olmayacağını ifade eden *lâ yukellifullâhu nefsen illâ vus'âhâ* (2/286) ayetini delil göstermektedir. Buna göre araştırmamız, İbn Tûmert'in teklif yaklaşımını, şeriatın birçok yönden akılla tespit edilemeyeceğini

savunmasına rağmen insanın gücü üstünde bir şeyle sorumlu tutulmadığını iddia etmesi açısından konu edinmektedir. Çalışma, Müslüman düşünce tarihinde tasavvur ve fikirlerin değişim-gelişim sürecini ve kalam okullarının homojen bir yapıda olmadığını görmek açısından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Eş'arî, İbn Tûmert, Teklif, Teklif-i mâ lâ yutâk.

A DIFFERENT AS'ARITE APPROACH TO TAQLİF MÂ LÂ YUṬĀQ: IBN TÛMERT (d. 524/1130)

Abstract

In Kalam, the human being is considered to be a being created to be tested. For this reason, it is accepted that human beings possess an inherent structure that enables their trial, encompassing both ontic and epistemic faculties along with environmental factors. Divine help to human beings is available through both reason and revelation. While reason is accepted as a necessity for man to find the truth, revelation designates man as the recipient of the divine obligation. At this stage, the offer was discussed in terms of its nature and parties, and it was also discussed on an ethical ground in terms of human responsibility and divine justice. In the theological literature, the subtopics concerning God, prophethood, and the afterlife inherently encompass the concept of the divine obligation due to their relevance to human beings. When these studies are examined, it is seen that the main theme in the subject of offer is the concept of possibility. Although the debates are shaped around this concept, the conceptions of God and human beings of the discourse groups have a determinative nature on the subject. In Mu'tazila and the Hanafi/Māturīdī traditions, the foundation of possibility for the divine obligation is reason. According to them, man's intellect and God's justice determine the offer. It is only possible for a person to be responsible through the functionality of the intellect. The human being, endowed with reason by nature, also possesses power and will. This is because the functionality of the intellect requires the ability to choose and to put one's choice into action. For this reason, thinkers of this paradigm claimed that human beings are not responsible for what they cannot afford in terms of the offer-possibility relation. According to them, the divine will does not hold human beings responsible for anything outside the realm of possibility. *Taklif mā lā yuṭāq*, which means holding the servant responsible for something he is not able to do, is an important problem that is addressed in terms of both human actions and divine actions. In the Ash'arite school of theology, even if the importance and necessity of reasoning is emphasized, it is claimed that human beings can be held responsible for what they are unable to do, since reason cannot rule on matters of sharia. According to the Ash'arites, the essential thing is not man's power but Allah's power. According to them, the impossible is out of the question for God. Therefore, the offer is not related to the sphere of human possibility. For this reason, it is not impossible to command two opposites to be brought together, nor is it impossible to test a person with what is beyond his power. Nor can this be considered an act of injustice. Allah can test a person with what he is not capable of. For this reason, the problematic of *taklif mā lā yuṭāq*, which reflects the differences of opinion on the conception of God and human actions, is one of the distinctive topics of the schools of theology. However, as a reality, in discourse groups, we do not encounter a homogeneous structure in issues other than *usūl*. For example, Ibn Tūmart (d. 524/1130), who is considered to be an Ash'arite, does not adopt the general opinion of the Ash'arites on the issue of *taklif mā lā yuṭāq*. It is known that Ibn Tūmart, who was well-versed in Mālikī and Zāhirī jurisprudence as well as Mu'tazilī theology, adopted the Ash'arite approach, although there are also Shi'ī motifs in his understanding. Therefore, it is intellectu-

ally permissible to oblige a person with that which is beyond one's ability (*taklîf mā lâ yuṭāq*), even if it has no practical equivalent. Ibn Tūmart, whose theological views can be traced in his work entitled *E'azzū mā yuṭlab*, criticizes the claim of testing human beings with what they are incapable of. He relates the necessity of the offer to the possibility. The human being must understand the address and have the power to fulfill the commands and prohibitions that make up its content. According to him, if the command and prohibition have a content that exceeds the responsible person (*mukallaf*) capacities, there would be *taklîf mā lâ yuṭāq*, which is impossible (*muhāl*). Therefore, Allah does not burden man with responsibilities beyond his capacity. He cites the verse *lā yukallifullāhu naḥsān illā vus'ahā* (2/286) as evidence for this judgment. Accordingly, our research focuses on Ibn Tūmart's *taklîf* approach in terms of his claim that although he argues that the *sharī'a* cannot be determined by reason in many aspects, human beings are not held responsible for anything beyond their power. The study is important in order to see the process of change and development of conceptions and ideas in the history of Muslim thought and the fact that the schools of theology are not homogeneous.

Keywords: Kalām, Aş'arî, Ibn Tūmart, Offer/*taklîf*, *Taklîf mā lâ yuṭāq*.

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim'de insan, imtihana tabi tutulmak üzere yaratılan bir varlık olarak tanımlanmıştır.¹ Fıtratı bu imtihana uygun olan İnsana ilahî yardım hem akıl hem de vahiyle söz konusudur.² Akıl, insanın doğruyu bulmasında gereklilik olarak kabul edilirken vahiy, insanı teklifin muhatabı yapmıştır. Bu aşamada teklif, mahiyeti ve tarafları açısından tartışma konusu yapılmış aynı zamanda insanın sorumlu olması ve ilahî adâlet açısından ahlakî bir zeminde ele alınmıştır.

Güç yetiremeyeceği şeyle insanın sorumlu tutulması anlamına gelen *tekliḥ-i mā lâ yutāk*, hem insan fiilleri hem de ilahî fiiller konusunda ele alınan önemli bir sorunsaldır. Mu'tezile'de ve Hanefî/Mâtürîdî gelenekte teklifin imkân zemini akıldır. Akıl fıtratında yaratılan insan, aynı zamanda güç ve irâde sahibidir. Çünkü aklın işlevselliği, tercih edebilmeyi ve tercihini eyleme geçirebilmeyi gerektirmektedir. Bu sebeple söz konusu paradigmaya sahip düşünürler, teklif-imkân ilişkisi açısından insanın güç yetiremeyeceği şeylerden sorumlu olmadığını iddia ederler. İnsana yüklenen sorumlulukların hiçbirisi onun kapasitesinin üstünde değildir. Bu iddialarına ilahî kelimadan getirdikleri en önemli delil, Allah'ın insandan yapamayacağı, gücünün yetmediği şeyi istemediğine dair ayettir (*lā yukallifullāhu nefsen illā vus'ahâ*).³ Eş'arî kelim okulunda ise akıl yürütmenin önemi ve gerekliliği vurgulanmış olmakla beraber aklın şer'i konularda hüküm koyamayacağından hareketle

¹ el-Ankebût 29/3; ez-Zümer 39/49; el-İnsân 76/2-3; eş-Şems 91/7-10 vb.

² bk. el-Enâm 6/11; el-Hicr 15/10; en-Nahl 16/2, 44, 10, 64, 89; el-İsrâ 17/15; ez-Zümer 39/65; Fâtır 35/24.

³ el-Bakara 2/286.

insanın güç yetiremediği bir şeyle sorumlu tutulabileceği iddia edilmektedir. Dolayısıyla insan fiilleri ve Allah tasavvuru açısından düşünce farklılıklarının yansıdığı *teklîf-i mâ lâ yutâk* sorunsalı, ekolleri birbirinden ayırıcı başlıklardan biridir.⁴ Fakat her söylem grubunda olduğu gibi Eş'arî gelenekte de düşünürlerin usul dışında farklı değerlendirmeleri kayıtlıdır. Örneğin Eş'arî olarak kabul edilen İbn Tûmert (ö. 524/1130), *teklîf-i mâ lâ yutâk* konusunda Eş'arîler'in genel kanaatini benimsememektedir. Araştırmamız, İbn Tûmert'in teklif yaklaşımını, şeriatın birçok yönden akılla tespit edilemeyeceğini savunmasına rağmen insanın gücü üstünde bir şeyle sorumlu tutulmadığını da iddia etmesi yönüyle konu edinmektedir.⁵ Bu bağlamda İbn Tûmert'in anlaşılması ve mukayese için kelam okullarının teklif ve imkânı ile ilgili yaklaşımları bahse konu olacaktır. Bu sebeple Eş'arî düşünce temel alınarak öncesinde Mu'tezilî ve Mâtürîdî yaklaşımda teklif konusunda nele-re dikkat çekilmiş, konu hangi kavramlar temelinde tartışılmış görmek gerekmektedir. Kavramsal analiz ve teklifin geçerlilik şartları ele alınmadan *teklîf-i mâ lâ yutâk* konusundaki fikirler anlaşılamayacaktır. Müslüman düşünce tarihinde, fikirlerin gelişim sürecini, kavramların kullanımını, etkileşimini ve usul dışında birtakım konularda kelam okullarının homojen bir yapıda olmadığını görmek açısından konu önem arz etmektedir.

1. TEKLÎF

Teklif, insanın iradesine zor gelmesine rağmen kendisi için gerekli olan şeylerden sorumlu tutulması anlamına gelmektedir. Bir anlamda emir ve nehiy hitabının muhataba yönelmesi, muhatabın yapma/yapmama açısından külfet içeren şeylere sevk edilmesi ve muhatabın uygun olan karşılığı vermesidir. Muhatap ise memur, aklen sorumlu tutulabilir kimse anlamında *mükellef* olarak tanımlanmıştır.⁶ İmtihani içine alan teklif, sonuç olarak ödül ya da cezaı gerektirmektedir. Bu açıdan teklif olgusu, Allah-insan

⁴ İlgili bir çalışma olarak bk. Nezir Maviş, "Naslar ve İnsan Fitratı Bakımından Teklif-i Mâ Lâ-Yutâk'ın Konumu", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2022), 89-116.

⁵ İbn Tûmert hakkında yapılan farklı çalışmalar için bk. Abdullah Ömer Yavuz, "İbn Tûmert'in Mezhebî Kimliği", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (Aralık 2017), 2069-2101; Merve Boynueğri, "İbn Tûmert'in Bilgi Anlayışı", *Anasay* 6/21 (2022), 141-159; Kasım Coşkun, *İbn Tûmert'in Kelâmî Görüşleri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y. Lisans Tezi, 2023); Adnan Adıgüzel, *el-Mehdî İbn Tûmert ve Muvahhidler Devleti'nin Kuruluşu* (Ankara: A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y. Lisans Tezi, 1998); Adem Yerin, "Sünnî Çevrelerde Mehdilik İnancının Siyasî Amaçları için Kullanılışına Tarihten Bir Örnek: İbn Tûmert el-Berberî ve Mehdilik İddiası", *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018).

⁶ bk. Rağıp İsfahânî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Mustafa Yıldız (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), 865; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* "klf" md.; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 206 vd; Cürçânî, *Kitabu't-Ta'rifât* (Mısır: Matbaatu'l-Hurriye, 1306), 65; Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhît bi't-teklîf*, thk. Ömer es-Seyyid Azmi (Kahire, 1965), 11; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furtûq f'l-luğa: Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü*, trc. Veysel Akdoğan (İstanbul: İşaret Yayınları, 2013), 316.

arasındaki bir ilişki olup, niteliği bakımından ahlakîdir. Bu ahlakiliği sağlayan öncelikli faktör ise teklifle muhatap alınan insanın, ontolojik birtakım özelliklere sahip olmasıdır. İlahî kelim, insanın en güzel şekilde ve sorumluluk yüklenebilecek bir fıtratta yaratıldığını bildirir.⁷ Bu da teklifin imkân zeminini oluşturmaktadır. Kelamcılar teklifi, imkân ve mahiyeti açısından akıl, hüsün-kubuh, bilgi teorisi, insanın ve Allah'ın fiilleri konularında ele almakla birlikte müstakil başlıklarda da tartışmışlardır.

Mu'tezilî kelamcılar için teklif konusu, teklifin sahibi olarak Allah'ı ve teklifin muhatabı olarak insanı adalet ve imtihan temelinde ele almayı gerektirmektedir. Güç ve irade sahibi olarak aklını kullanabilen insan, kendine özgü bir yapıya sahiptir. İnsanın diğer canlılardan farklı olmasını sağlayan bu yapı (*imkân*), onu teklifin muhatabı yapmaktadır.⁸ Mu'tezile'ye göre akıl sahibi insan neyin iyi neyin kötü olduğunu bilebilir. Dolayısıyla, söz konusu fıtrata sahip bir varlık olan insan, gerçek anlamda yaptıklarının failidir ve yaptıklarından sorumludur. Bu anlamda teklif, mükellefin sorumlu olduğu konuları ve mahiyetini bilmesi açısından epistemik zeminde tartışılmıştır.⁹

Mu'tezile, iyi ya da kötünün akıl tarafından tespitini ve aklın hüküm koyabileceğini kabul etmekle birlikte vahyi de gerekli görmektedir. Örneğin Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*'de, sem'i meseleleri aklî istidlâlle bilmenin mümkün olmadığına dair bir başlık açmıştır.¹⁰ Buna göre o, teklifi, aklî ve şer'i olarak ayırma tabi tutar.¹¹ Şer'i olarak Allah tarafından sorumlu tutulan insan aynı zamanda aklî tarafından sorumlu tutulmaktadır. İyi ve kötünün mahiyetini bilme hususunda akla yetki veren Mu'tezile'nin teklifi varlığın yapısına uygunluğu doğrultusunda izah etmesi, teklifi ahlakî çerçevede değerlendirdiğini göstermektedir. Bu bağlamda aklî teklif, özgür ama sorumlu olan insanın ahlakî ortaya koymasının imkânıdır. Çünkü Mu'tezile'ye göre teklifin varlığı, teklifin var olma amacını da gerekli kılar. Bu sebeple teklif bir amaç matuftur. Allah, insanlara iyi ve yararlı olanı teklif etmiştir. Peygamber ve kitap göndermesi buna delâlet etmektedir.¹²

Mu'tezile'de teklifin sıhhatinin şartı, insanın güç sahibi olması/*kâdir* ve gücün fiilden önce olmasıdır (*istitâat kable'l-fiil*). Kudret, Mu'tezilî kavram örgüsünde bireyin farklı tercihlerde bulunabilmesine ve bu tercihi gerçekleştirmesine imkân tanıyan bir kavram olarak fiilin meydana gelmesinin mümkün olduğunu (*sıhhatu'l-fiil*) göstermektedir. Teklifin ön koşulu olan bu ilkeyi; yolcu, gücü yetmeyen, ayakta duramayan ve hasta kimselere na-

⁷ el-İsrâ 17/70; el-Ahzâb 33/72; et-Tîn 95/4.

⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, "et-Teklif" 11/310-311; a.mlf. *Şerh*, 570.

⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, "et-Ta'dil ve't-tecvir" 6/102.

¹⁰ bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, "Nübüvvât ve Mu'cizât" 15/26-29, 44-45.

¹¹ bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, "et-Ta'dil ve't-tecvir" 6/58.

¹² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, "et-Teklif" 11/391; a.mlf., *Şerh*, 340, 577.

maz, hac, zekat gibi ibadetlerin kolaylaştırılmasıyla delillendirmişlerdir. Bu, insanın gücü nispetinde sorumlu tutulacağını göstergesidir. Çünkü fiilin meydana gelme imkânından bahsedilmezse fiil zorunlu (*vâcib*) olur. Bir kişi aynı tür fiilden iyiye de kötüye de güç yetirebilmelidir. Böylelikle fiil sahibi kâdir olarak nitelenir. Çünkü fiilin failine aidiyetinden bahsedilmezse ahlâkî fail söz konusu olamaz. Onlara göre mükellefin güç yetirmesi (*temkinu'l-mükellef*), mükellefin güç yetirebileceğini bilmesi, mükellefin ne yapması gerektiğini bilmesi, mükellefin yaptığı fiilin karşılığını alacağını bilmesi (*istihkâk*) ve hangi durumda yapılan fiilin sevap içerdiğini bilmesi teklifin geçerliliğini sağlayan şartlardır.¹³

İnsanın yaptıklarından sorumlu olmasının ancak bu şekilde mümkün olduğunu savunan Mu'tezilî yaklaşım, insanın güç yetiremediği şeyle sınanmasını da aynı sebeple imkânsız olarak kabul eder. İnsanın güç yetiremediği şeyle sınanmasının aklen bir açıklaması yoktur. Dolayısıyla onlara göre *teklif-i mâ lâ yutâk* zulümdür ve bu sebeple kötüdür (*kabîh*). Bunun Allah'a isnadı ise O'nun fiillerinin kötü ve abes olduğu anlamına gelecektir. Halbuki Allah için bu mümkün değildir. Ayrıca teklifin sonucu olarak, kişinin sevap ve ikabı kazanması için fiilin belli bir yönde insanın kendi irade ve kudretiyle gerçekleşmesi gerekmektedir.¹⁴

Mâtürîdî kalamcıları da teklif konusunu imtihan temelinde ele almışlardır. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), Allah'ın insanları iyiyi kötüyü idrak eden ve iyiyi kötüden ayırmasını bilen temyiz yeteneğiyle yarattığını, dolayısıyla insanın mükellef olduğunu ifade etmiştir. İnsanın bünyesine yüklenen söz konusu hasletler onun iyi olanı yapmasını, kötü olandan uzaklaşmasını sağlayacaktır.¹⁵ Mâtürîdî, iyi ve kötü olanın bilinmesi konusunda akla yetki vermekle birlikte vahyin gerekliliğini; çünkü aklın fiile ait iyi ya da kötü değerini tüm ayrıntılarıyla bilemeyeceğini savunmaktadır. Akıl bu konuda Allah tarafından gönderilen peygamberlerle desteklenmektedir. Buna göre Allah iyi olanı emretmiş, kötü olanı yasaklamıştır; o şey Allah emrettiği için iyi ya da yasakladığı için kötü değildir.¹⁶ Bu da ahlâkî değerlerin Allah'ın iradesinden bağımsız objektif bir varlığının olduğunu ortaya koymaktadır.

Kudret/istitâat, failin güç yetiren bir varlık olması açısından Mâtürîdî teklif yaklaşımının da önemli kavramlarından. Onlara göre insan, ken-

¹³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, "et-Ta'dîl ve't-tecvîr" 6/129; "eş-Ser'iyât" 17/126; a. mlf. *Şerh*, 151-152.

¹⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, "et-Teklif" 11/367, 391 vd.; a.mlf., *Şerh*, 510 vd.

¹⁵ Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM, 2015), 338 vd.

¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 170, 476; Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed Nesefî, *Tebssıratu'l-edille fi usûlil-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/12-28.

disine verilen güç ve iradesiyle yapıp etmelerini gerçekleştirmesi sebebiyle gerçek faildir.¹⁷ Mâtürîdîler'e göre fiil yapabilme gücünden yoksun olan kişinin teklifin muhatabı olması aklen mümkün değildir. Dolayısıyla Hanefî-Mâtürîdî çizgideki alimler için *teklîf-i mâ lâ yutâk* söz konusu değildir.¹⁸ Mâtürîdî yaklaşım da konuyu imkân açısından ele alır ve bunun aklen mümkün olmadığını ifade eder. Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin de görüşü olan kudretin hem taat hem de masiyete elverişli olduğunu, bir şeye gücü yetenin zıddına da gücünün yetmesi gerektiğini savunur. Eğer bu şekilde olmazsa fiil irâdeten değil tab'an gerçekleşmiş olacaktır. Bu ise cebr anlamına geldiği için insanın yaptıklarından sorumlu olmasından bahsedilemez. Böylelikle yaratmanın nesnesi olarak eşya ve insanın tabiatı ontolojik açıdan, emir ve nehiy de epistemolojik açıdan anlamsız (*batıl*) olacaktır. İnsanın fiil meydana getirecek gücü olmadığına emir ve nehyin muhatabı olması da anlamsız olacaktır. Çünkü teklif, yapıldığında mükafatı, terk edildiğinde ise cezayı gerektirmektedir. Buna göre eğer kişi güçten yoksunsa mükellef olması tutarsız bir durumdur.¹⁹ Rasyonel olarak kudret ve imkân temelinde hareket eden Mâtürîdî yaklaşım, kişinin gücü yetmeyen şeyle denenmesinin mümkün olmadığını ayetlerle de delillendirmektedir.²⁰ Ayrıca mükellefe mümkün olmayan bir şeyin teklifi, hikmetin zıddı olan abes bir eylemdir. Buna göre ayette bahsi geçen gücümüzün yetmediği şeyle sorumlu tutulmamak adına edilen dua da anlamsız kalacaktır.²¹ Halbuki hikmetsiz bir eylem veya ifade Allah'a isnat edilemez. Bu bağlamda Mâtürîdîlere göre insan gücü yetmeyen şeyle sınamamaz ve insana din konusunda yüklenen bir zorluktan bahsedilemez.²²

1. 1. Eş'arî Yaklaşımında *Teklîf*

Eş'arî yaklaşımında, Mu'tezile'deki aklî ve şer'î teklif ayrımı söz konusu değildir. Eş'arîler'e göre iyi ya da kötü ontolojik bir değere sahip değildir. Yani şeylerin veya fiillerin kendisine ait iyilik ya da kötülük değeri yoktur. Bu sebeple şeylerin iyi ya da kötü olduğunu akıl tespit edemez. Vahyin gelmesinden önce iyi-kötü bilgisi insan için söz konusu değildir. Şeriat, iyi ya da kötü-yü hem belirlemekte hem de açıklamaktadır. Buradan hareketle izin verilen

¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 389 vd., 350; Nesefî, *Tebsîratu'l-edille*, 2/176.

¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Mikail İpek, "Mütekaddim Mâtürîdî Kelâmında Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk", *İslamî İlimler Özel Sayısı* (Ekim, 2023), 31-63.

¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 398 vd., 402; Ebû'l-Muin en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm: Matürîdî Akaidi*, trc. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek, 2010), 27; a.mlf., *Tebsîratu'l-edille*, 2/176.

²⁰ el-Bakara 2/185, 286; Âl-i İmrân 3/97; et-Talak 65/7; el-Hacc 22/78. bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 389 vd., 407.

²¹ el-Bakara 2/286.

²² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 333; Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, 77-78; Nûreddin es-Sâbüni, *Matürîdiyye Akaidi*, trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 141.

fiillere iyi/hasen, yasaklanan fiillere ise kötü/kabîh olarak değer biçilmiştir. Dolayısıyla değerlerin varlık sebebi ilahî irâdedir. Böylelikle bir eylemin iyi ya da kötü olarak değer ifade etmesi emir ve nehiye ilişkilidir. Eş'arî kelimelere göre Allah'ı bilmek aklen mümkün olmakla birlikte şer'an gereklidir. İnsan, aklını kullanarak vahye muhatap olmaksızın âlemin hâdis olduğunu ve hâdis olan bu âlemin bir ihdâs edicisinin var ve bir olduğunu bilir ve buna iman ederse mü'min ve muvahhiddir; lakin bir karşılık olarak sevap söz konusu değildir. Ayrıca insana ilk gerekenin akıl yürütme (*nazar*) olması da ancak şer'i hükümle bilinebilir. Dolayısıyla tebliğ ulaşmayan, peygamber öğretisiyle karşılaşmayan bir kimse sorumlu değildir ve yaptıkları karşılığında bir ceza gerekmez. Çünkü onlara göre ceza ve mükafat gerektiren sorumluluklar aklen bilinemez.²³

Eş'arî yaklaşımın Tanrı tasavvuru hüsün-kubuh konusundaki yaklaşımlarını belirlemiş görülmektedir. Onlar hüsün-kubuh konusunda Allah'ın irade ve kudretinden hareket etmektedir. Eş'arîler'e göre Allah kendi mülkünde mutlak iradesi ve kudretiyle bütün varlıklara istediği şekilde hükmetmektedir. Bu, Allah'ın adaletidir. Aksi durum Allah'ın iradesine sınır getirmek olacaktır. Yani iyi ya da kötünün ontolojik varlığından ve bunun akıl tarafından tespit edilebileceğinden bahsetmek Allah'ın özgürlüğüne sınır koymak anlamına gelmektedir. Bu sınır, akla aykırı olan bir eylemin Allah tarafından yapılamayacağını savunmak demektir. Bu noktada teklifte bir amaç ve faydadan da bahsetmek anlamsızdır. Anlamı itibarıyla kişiye külfet olması gereken teklif, bir karşılığı olması açısından maslahat içeriyor demek makul değildir.²⁴ Dolayısıyla Eş'arîler'e göre hak etmişlik, teklif ve adaletle ilişkili değildir. İmam Eş'arî, Allah'a zorunluluk yüklememek için insanın yapıp etmelerine bir karşılık vermesini gerekli görmez. Buradan hareketle Allah'ın çocuklara acı çektirmesini de caiz görür. Ona göre Allah'ın bu şekilde davranması âdil olması demektir.²⁵

Eş'arîler'in Tanrı tasavvuru teklif konusundaki yaklaşımlarını belirleyen önemli bir kavramsallık içermektedir. Allah'ın bilmesi, dilemesi, irâdesi, kudreti ve hükmü gibi konu başlıkları hem Allah'ın sıfatları hem de teklif bahsinde ortak temalardır. Onlara göre mutlaklık temelinde Allah'ın âlim olması, O'nun olmuş ve olacak olan imkân dahilindeki her şeyi sınırsız bir bilgiyi-

²³ bk. Eş'arî, *el-Luma'*, 129; Bağdâdî, *Usûl*, 24, 51, 202; İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016), 44-45, 216 vd.; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/310.

²⁴ bk. Bağdâdî, *Usûl*, 24-25, 131, 149-169, 206 vd.; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 216 vd.; Ebû Hamid el-Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol: el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, çev. Kemal Işık (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971), 128-129, 136; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 54; Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, nşr. Abdurrahman Umeyra (Beirut, 1989), 111, 288.

²⁵ bk. Eş'arî, *el-Luma'*, 128; Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol*, 136.

le bilmesi demektir. Allah dışındaki her şey sonradan Allah tarafından yaratılmıştır. İnsan ve fiilleri de Allah tarafından yaratılmıştır (*hâdis*). Dolayısıyla Allah'ın âlim olmasının zorunlu bir sonucu olarak insan fiilleri de Allah tarafından önceden belirlenmiştir. Allah'ın ezeli bir bilgiyle her şeyi bildiğinin kabulü olarak insan fiillerinin faili Allah'tır. Allah her şeyi önceden bildiği ve tespit ettiğine göre insanın özgür ve irade sahibi olduğunu söylemek çelişecektir. Bu sebeple Eş'arîler'in tasavvurunda Tanrı'nın âlim olması insanın yaptıklarının gerçek faili olmadığını ortaya koymaktadır. Bu da teklifin muhatabı olan insanın yaptıklarından sorumlu olması gerektiği konusunda bir çelişki içermektedir. İnsan fiilleri "Allah'ın irade ettiği her şey" ifadesinin nesnesidir. Allah, dilediğini yapan ve dilediği şekilde hükmeden olarak kendi mülkünde istediği şekilde tasarrufta bulunur. Yani ona hiçbir şekilde bir şey vacip değildir. Onlara göre bu yaklaşımları Allah'ın adaletiyle çelişmez; çünkü O'nun fiilleri insani anlamda adalete konu değildir.²⁶

Eş'arîler'in Tanrı tasavvurunun oluşumunda Allah'ın kâdir olması da bilmesi ve irâde sahibi olmasıyla ilişkili olarak insanın fiillerinin faili olup olmaması açısından ele alınmıştır. Aynı bağlamda, mutlak kudret sahibi olanın sadece Allah olduğundan hareketle insanın Allah tarafından yaratılan bir kudretle eylemde bulunduğu ifade edilmiştir. Allah, insanın bir eylemi yapabilmesi için güç ve tercihi (*kudret ve ihtiyâr*) o anda yaratır. Allah tarafından yaratılan (*ibda ve ihdâs*) fiil insan tarafından kesb edilir. Fiilin insan tarafından kesb edilmesi ise insanın o fiile mahal olmasından başka bir şey değildir. İnsanın övülmesi ya da yerilmesi de bu sebeptedir. Fiilin ortaya çıkmasında ise insanın hiçbir tesiri yoktur. Fiil, insanın hiçbir tesiri ve katkısı olmaksızın yaratılmış bir irade ve güçle meydana gelmiş olmaktadır. İnsan fiilleri ile ilgili bu düşünce *kesb teorisi* olarak İmam Eş'arî'ye nispet edilmiştir.²⁷

Eş'arî yaklaşımın güç/istitâat açısından insanla ilgili yaklaşımı teklif konusunda ayırıcı bir temadır. Eş'arî terminolojide istitâat, Allah tarafından insana verilen fakat insanın eylemleri üzerinde hiçbir etkisi olmayan güç anlamında insan için kullanmıştır. Onlara göre istitâat fiille beraber (*istitâat mea'l-fiil*) vaciptir. Yani hadis kudret makdûrunu öncelemez. Bu, hem istitâatin fiil olarak Allah'a nispeti anlamına hem de insanın fiilden önce kudret sahibi olmadığı anlamına gelmektedir. İnsana verilen kudret tek bir eyleme (*makdûr*) taalluk eder. Yani Mu'tezile'nin savunduğu gibi insana aynı anda

²⁶ bk. Eş'arî, *el-Luma'*, 60, 65 vd.; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 223; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/346. Mu'tezile ise teklifi Allah'ın adaleti ile ilişkilendirmiş ve aslah olarak değer biçmiştir. Onlara göre Allah, adaleti gereği teklife muhatap kıldığı insana dönük bütün fiillerinde en doğru/en uygun/en faydalı (*aslah*) olanı yaratmak zorundadır (*vücûb ale'llâh*). Kâdi Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdulkerim Osman (Kahire, 1988), 301.

²⁷ bk. Eş'arî, *el-Luma'*, 47, 48, 61, 124; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/82-98, 108-114, 134.

iki zıt eylemi gerçekleştirebilecek kudret verilmez. Bu sebeple insan sadece kendisine güç verilen eylemi gerçekleştirebilir. Bu da ancak Allah'ın inayetiyle söz konusudur. Kişinin iki zıt eylemden birini gerçekleştirmesi, Allah'ın o fiili gerçekleştirmek için lazım olan irade ve kudreti insanda yaratmasıyla mümkündür. Hadis kudret baki değildir. Söz konusu eylem gerçekleştikten sonra kişiden kudret kaldırılır. Her bir eylem için yeni bir kudret yaratılır. Dolayısıyla kişinin kesb etmesi Allah'ın o eylem için istitâat yaratmasına bağlıdır. İstitâat olmazsa kişinin fiili kesb etmesi muhaldir. Her ne kadar eylem Allah'ın kudretiyle meydana gelse de eylemin müktesibi olan insan faildir.²⁸ Bu bağlamda, Eş'arî'nin istitâat anlayışının, insana alan açmaması sebebiyle ahlaki açıdan önemli bir açmazı beraberinde getirdiği ifade edilmiştir.²⁹

Eş'arî'ye göre, insanın güç yetirilemeyen şeyle mükellef tutulması (*teklîf-i mâ lâ yutâk*) -pratikte karşılığı olmasa da aklen caizdir. Allah, kişiyi güç yetiremediği bir şeyle sınavabilir. Ona göre teklifin imkânı, insanın yapması mümkün olmayan ya da acz içinde bulunduğu şeylerle ilgili değildir. İnsanın zıddıyla meşgul olduğu için terk ettiği ve güç yetiremediği şeylerdir. Dolayısıyla Allah'ın iki zıt şeyin bir araya getirilmesini emretmesi imkânsız (*müstehil*) ve hikmetsiz (*sefeh*) bir eylem değildir.³⁰ İki zıddın birlikte teklifi, insanın güç yetiremeyeceği şeyle mükellef olmasının bir çeşididir. Ayrıca makdûrâtan olmayan şeylerin gerçekleşmesi de mümkündür. Hatta bayılmış veya ölmüş bir kimsenin mükellef olup olmadığı konusunda farklı cevaplar bile vakidir. Onlar, oturan bir kişinin ayağa kalkmasının emredilebileceğini, imkânsız olanın teklif edilebileceğine delil olarak gösterirler. Bu, ayağa kalkmaya gücü olmayan kimseye dair delildir. Yani kişinin gücü olmasa da ona ayağa kalk şeklinde bir emir yönlendirilebilir. Dolayısıyla muhal olanın teklifi imkânsız değildir. İki zıddın bir araya gelmesi nasıl imkânsız ise gücü olmayanın ayağa kalkması da aynı şekilde muhaldir. Kişiye teklif edilen şey, güç yetirebileceği ayağa kalkma eyleminin emredilmesidir. Böylelikle bu emrin muhatabının emri yerine getirmesi, terk etmemesi gerekmektedir. Oturan bir kişiye ayağa kalkması emrediliyor fakat ayağa kalkmaya gücü yetmiyorsa, kendisine nehyedilen oturma eylemine güç yetiriyor demektir. Onlara göre teklifin bağlamı bu şekildedir ve akla uygundur. Hüsün-kubuh meselesinde olduğu gibi ilahi iradenin muhali emrede-

²⁸ bk. Eş'arî, *el-Luma'*, 107-112; Bağdâdî, *Usûl*, 167; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 182-186; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/346 vd.

²⁹ bk. Mahmut Ay, "Eş'arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2004), 97-98; Abdulsasir Süt, "İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelamî Arka Planı: Teklif-i mâ lâ Yutâk Örneği", *Mukaddime*, 6/2 (2015), 300.

³⁰ Eş'arî, *el-Luma'*, 113 vd.; İbn Fûrek, *Mücerred Makâlât*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrût: Dar el-Machreq, 1987), 112; Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2/174.

bileceğini temellendiren teklif anlayışlarına göre; iki zıddın aynı anda yapılmasını emreden teklifin sahibi olmasından hareketle, teklif edilen şeyin ilahi iradenin isteği (*murâd*) olduğunu ifade ederler. Cüveynî bunu şu şekilde örneklendirir: Allah, kâfire imanı teklif eder; fakat kâfir O'nun ilminde şakîdir. Dolayısıyla Allah kâfirden imanın var olmasını dilemez. Bu çıkarımın aklen mümkün olduğunu, şer'an da vuku bulduğunu ifade eder. Buna göre Allah, Ebu Leheb'e teklifte bulunmuş, Hz. Peygamber'in getirdiğini tasdik ederek iman etmesini emretmiştir. Fakat bir gerçeklik olarak Ebu Leheb iman etmemiştir. Allah, Ebu Leheb'in iman etmeyeceğini bilerek ona teklifte bulunmuştur. Bu da onlara göre iki zıddın aynı anda teklifinin mümkün olduğunu göstermektedir.³¹ Burada Eş'arîler'in Allah'ın bilen olması konusundaki yaklaşımlarıyla teklif-i mâ lâ yutâk hakkındaki değerlendirmeleri mutabık görünmektedir. Allah, her şeyi bilen olarak yarattıklarının durumlarını da bilmektedir ve kişinin kâfir olacağını bilse bile ona imanı teklif edebilir. Buna göre Eş'arîler'de, Allah'a bir şeyin vacip olup olmamasından, Allah'ın kâdir ve âlim olmasından hareketle insana alan tanımayan bir teklif yapısı söz konusudur diyebiliriz.

Eş'arîler, insanın gücü üstünde şeyle mükellef olabileceğine "Rabbimiz, güç yetiremeyeceğimiz şeyi bize yükleme"³² ayetini delil gösterir. Onlara göre ayetin ifadesine göre insanların bu talepleri, insanın gücü üzerinde yükümlü tutulabileceğinin mümkün olduğunu göstermektedir. Bu durum mümkün olmasaydı Allah'tan böyle bir talep söz konusu olmazdı.³³ Burada Eş'arîler'in Allah'ın kâdir olması konusundaki yaklaşımlarıyla teklif-i mâ lâ yutâk hakkındaki değerlendirmeleri mutabık görünmektedir. Eş'arîlere göre Allah'ın kudreti imkânsıza taalluk edebilir, onu Mu'tezile'nin yaptığı gibi imkânla sınırlamazlar.³⁴ Böylece insan fiillerini de Allah yarattığı için imkânsız olanın teklif edilmesi caizdir.

Bu bağlamda Eş'arî anlayışın Tanrı tasavvurundaki söz konusu kabullerden hareketle teklif yaklaşımları insanın denenmesiyle çelişiklik içermektedir. Halbuki onlara göre kişiye (*mükellef*) ilk gereken (*evvelü'l-vâcibât*), Allah'ı, sıfatlarını, birliğini, adaletini, hikmetini bilmeye (*ma'rifetullâh*) götüren akıl yürütmedir (*nazar ve istidlâl*). İkinci aşamada yapılması gereken akıl yürütme, Allah'ın elçi göndermesi, teklifin imkânı ve gerekliliği üzerinedir. İnsanın daha sonra yapması gereken ise şer'i meselelerin ayrıntısı ve şartları hakkında bilgi edinmek ve uygulama konusunda nazar etmektir.³⁵

³¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 190-191.

³² el-Bakara 2/286.

³³ bk. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 190 vd.; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/348.

³⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 193; krş. Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğnî*, "el-Mahlûk" 8/116.

³⁵ Bağdâdî, *Usûl*, 210.

Nazar ve istidlalin gerekliliği (*vücûb*) ve insanın sorumlu olduğunun kabulü iddiaları Allah tasavvurlarıyla çelişmektedir. Nazar ve istidlalin gerekliliğini (*vücûb*) insanın ontolojik yapısına (*akıl*) değil de dine bağlamaları, söz konusu vücûbiyetin akılla bilinmeyeceğini söyleyerek makuliyetin sınırları dışında bir teklif anlayışı ortaya koymalarına imkân tanımıştır. Teklif, insanın yapıp etmelerinden sorumlu olması adına emir ve nehyi dolayısıyla ilahi kelamı, nübüvveti ve ahireti anlamlı hale getiren bir prensiptir. İnsan eylemlerinin Allah tarafından yaratıldığını, insanın irade ve güç sahibi olduğunu savunmanın Allah'ın mutlaklığına hâlel getireceğini savunmak kendi içinde de çelişmektedir. İnsanın yapıp etmelerinde hem iyi hem de kötü eylemler söz konusudur. Eğer failin Allah olduğu iddia edilirse kötü fiiller de Allah'a nispet edilmiş olacaktır. Fiilin insana nispet edilmemesi, insan sorumluluğuna; Allah'a nispet edilmesi ise kötü eylemin faili olması açısından Allah'ın adaletine aykırıdır. Ayrıca Allah'ın ezeli olarak âlim ve kâdir olmasından hareketle insanın yapıp etmelerini insana nispet etmek *cebr* demektir. Cebrin olduğu yerde ise denenmeden bahsedilemez. Zira insanın gücü üstünde olan şeyle sınanması, imtihanın imkânı açısından önemli bir sorunsaldır. Bu sebeple, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî sonrasında kendisini Eş'arî çizgi-
de tanımlayan bazı âlimlerin teklif-i mâ lâ yutâk konusunda farklı yaklaşım sergiledikleri görülmektedir. Örneğin Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027), Neseî'nin aktarımıyla, ehl-i hakka göre teklif-i mâ lâ yutâk'ın mümkün olmadığını ifade etmiştir. Çünkü teklifin gerektirdiği mâna acziyetle beraber imkânsızdır.³⁶ İbn Tûmert de aynı minvalde teklif konusunu ele alan Eş'arî bir âlimdir.

2. İBN TÛMERT

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Tûmert el-Berberî es-Sûsî (ö. 524/1130), Mağrib İslam düşüncesine katkı sağlayan önemli bir isimdir. İbn Tûmert'in, Hâricilik'ten, Cehmiye'den, Selefilik'ten ve filozoflardan etkilen-
diği, Mâlikî ve Zâhirî fıkına ve Mu'tezilî kelâmına hâkim olduğu yanı sıra akidesinde Şîî motiflerin de görüldüğü bilinmekle birlikte genel kanaat olarak Eş'arî usulünü benimsediği kabul edilmiştir.³⁷ Eş'arî tabakâtında beşinci, Şâfiî tabakâtında altıncı tabakadan kabul edilen İbn Tûmert'in salih, zâhid, insanları doğru yola davet eden, inancı sağlam ve ilim sahibi bir Eş'arî aynı zamanda adil bir yönetici olduğu ifade edilmektedir.³⁸ Suphî, Eş'arî doktrinin

³⁶ bk. Neseî, *Tebîratu'l-edille fî usûlîd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/165.

³⁷ İbn Tûmert'in mezhebi kimliği hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yavuz, "İbn Tûmert'in Mezhebi Kimliği", 2069-2101.

³⁸ bk. es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. M. Abdülfettah el-Hulv – M. Muhammed et-Tanâhî

tamamlanma aşamasında Gazâlî (ö. 505/1111) ve Şehristânî (ö. 548/1153) ile birlikte İbn Tûmert'in de ismini sayar.³⁹ Onu tarihi süreçte önemli kılan yönü ise Kuzey Afrika'nın Selefi zihinden Eş'arî yaklaşıma geçişine katkısıdır. Kuzey Afrika'da Eş'arîliğin İbn Tûmert sayesinde yayıldığı kabul görmüştür. Uygulamalarına bakıldığında İbn Tûmert'in Tinmelel (Merakeş/Fas yakınları) halkına genelde Eş'arî din anlayışını benimsettiği kayıtlıdır.⁴⁰ Fakat İbn Tûmert'in öncülük ettiği Muvahhidler hareketine bu ismi verme sebebinin Mu'tezile ile olan bağından kaynaklandığı da iddia edilmiştir.⁴¹

Kuzey Afrika ve Endülüs tarihinde, Muvahhidler Devleti'nin (1130-1269) kurulma sürecinde adından söz edilen İbn Tûmert, Murâbitlar Devleti'nin yerine Muvahhidler Devleti'nin kurulma aşamasında bölgedeki güvenliği ve organizeyi sağlamak amacıyla eklektik kelam anlayışıyla dikkat çeken bir isimdir. Onu önemli kılan faktör, fikirlerini kaleme almaktan çok yazdıklarının uygulayıcısı olmasıdır. Bu sebeple pratikte uygulanabilecek bir teori geliştirme çabasında olduğu görülmektedir. Kelamî fikirlerinin analizi bunu ortaya koyacaktır. Lakin görüşlerinin pratikte uygulanabilirliği kendi amacına hizmet edecek bir anlayış gerektirdiği için birtakım konularda subjektif ve tutarsız olarak değerlendirilmektedir.⁴² Bu konuda en önemli örnek onun mehdilik yaklaşımı ve siyasi uygulamalarıdır. Yaşadığı bölgenin jeopolitik yapısı gereği ve Doğu seyahati sebebiyle farklı âlimlerin ve fikirlerin etkisinde kalması muhtemeldir.

Câbirî, İbn Tûmert'i, Endülüs ilim tarihinde İbn Hazm (ö. 456/1064) ve İbn Bâcce (ö. 533/1139) arasında sayar. Ona göre varlık/olgu/olayla ilgili aklî, eleştirel, felsefî ve entelektüel bakış açısını Endülüs tecrübesine İbn Hazm kazandırmış, İbn Tûmert de atılan bu tohumların yeşermesini sağlamış, İbn Bâcce ise bu paradigmaya derinlik kazandırmıştır. Tüm bu süreç ortaya İbn Rüşd gibi bir ismin çıkmasına imkân tanımıştır.⁴³

İbn Tûmert'in Eş'arî yaklaşımında birtakım farklılıklar olmakla beraber en dikkat çeken konu mehdilik yaklaşımıdır. el-Mehdî el-İmâm el-Mâsum olarak da bilinen İbn Tûmert, mükellefin inanması gerekenler kategorisinde ele aldığı mehdilik inancını batıl olan işlerin ortadan kaldırılmasında bir

(Kahire: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, 1413/1992), 6/117; Yasin Ghanem Jasem el-Aridi el-Şafî el-Eş'arî (cem), *Tabakât el-Eş'âira a'yân ehl es-sünne ve'l-cemâa* (Beyrut: Dâr el-Kütüb el-İlmiyye, 2024), 167; İbn Tûmert, *E'azzü mâ yu'lab*, 16; Ahmed Mahmud Suphî, *fî 'İlmi'l-Kelâm: el-Eş'âira* (Beyrut: Dâru'n-Nahda, 1985), 2/211-213, 220.

³⁹ Suphî, *fî 'İlmi'l-Kelâm: el-Eş'âira*, 2/211.

⁴⁰ es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 6/117.

⁴¹ bk. Mehmed Şerefeddin, "İbn Tûmert", *Dâru'l-Funûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 10/10 (1928), 45-46.

⁴² Ayrıntılı bilgi için bk. Coşkun, *İbn Tûmert'in Kelâmî Görüşleri*, 1; Mehmet Özdemir, "Muvahhidler" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/410-412.

⁴³ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, trc. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi, 2000), 343.

gereklilik olarak görmüştür.⁴⁴ Onun mehdilikle ilgili Hz. Peygamber'e isnat edilen ifadeleri bölgede yayması, mehdinin gerekliliğine dair ortamı hazırlaması ve akabinde mehdiliğini ilan etmesi, sadece akide konusunda değil siyaseten ele alınması gereken bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre mehdilik karizmatik liderin ünvanı olarak görülmüştür. Yapılan çalışmalarda, İbn Tümert'in, imâmet, masum imam ve mehdi konusuna akideye yer vermesinden hareketle, teoride Şii doktrinden hareket ettiği tespit edilmekle birlikte; uygulamada bölgedeki kaostan ortadan kaldırılması, düzenin kurulması ve bağlılığın kalıcılığını sağlama açısından söz konusu kavramları akideye eklemesi dikkate alınmıştır. Her ne sebeple olursa olsun bir Eş'arî olarak İbn Tümert, mehdilik yaklaşımı ve bu yaklaşımın gereği olan uygulamaları sebebiyle eleştirilmiştir; Muvahhidler Devleti'nin kuruluşuna ortam hazırlaması için bölgedeki mehdilik inancını kullanmış olabileceği ifade edilmiştir.⁴⁵

Tedrisini Doğu'da Nizamiyye medreselerinde tamamlamış olan İbn Tümert'in fikirleri hakkında yeterli bilgi elde edebileceğimiz *E'azzü mâ yuṭlab* eserine bakıldığında, eserin genel karakterinin Eş'arî yaklaşımda olduğu, sadece sıfatlar konusunda Mu'tezilî yaklaşımı benimsediği görülmektedir. Özellikle eserin *el-Mürşide* ve *el-Akide* bölümlerinde Mu'tezilî etkinin olmaması, eserin Eş'arî karakterli olduğunu söylemek için yeterli görülmüştür.⁴⁶ Aynı zamanda her mükellefin Allah'ı bilme gerekliliğiyle başlayan *el-Mürşide* risâlesi, İbn Teymiyye tarafından sıfatlar konusunda filozoflardan etkilendiği iddia edilerek eleştirilmiştir.⁴⁷ Ayrıca İbn Teymiyye, İbn Tümert'in Cehmiye gibi davrandığını, günah işleyenleri tekfir ederek öldürdüğü için Hâricîler'e benzediğini ifade etmiştir.⁴⁸ Dönemin Müs-

⁴⁴ İbn Tümert, teklif bilgi ilişkisinde mehdi inancına da yer vermiştir. Ona göre batılı ortadan kaldıran ve hakikati ortaya çıkaran ancak mehdidir. Mehdilik, Araplar, acem, bedevi ve hadarî olan herkes tarafından zarurî olarak bilinir, mehdi gelince de bizzat müşahade edilir. Mehdi, davet ettiği şey konusunda masumdur ve hata etmez. Mehdinin sözlerinde kibir, inat, muhalefet ve tutarsızlık yoktur. Mehdi, doğru ve adil bir şekilde insanlığı idare edecektir. Bu sebeple mehdiye inanmak vaciptir. Bu konuda şüphesi olan kişi kâfirdir. İbn Tümert, *E'azzü mâ yuṭlab*, 238.

⁴⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Abdülmecid en-Neccâr, *el-Mehdî İbn Tümert* (Kahire: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1403/1983), 441-464; Abdullah Ömer Yavuz, "İbn Tümert'in Mezhebi Kimliği", 2093 vd.; Yerinde, "Sünnî Çevrelerde Mehdilik İnanışının Siyasî Amaçlar için Kullanılışına Tarihten Bir Örnek: İbn Tümert el-Berberî ve Mehdilik İddiası", 27 vd.

⁴⁶ F. Griffel, "İbn Tümert's Rational Proof for God's Existence and Unity, and His Connection to the Nizâmiyya Madrasa in Baghdad" *Los Almohades: Problemas y Perspectivas*, ed. Patrice Cressier vd. (Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 2005), 2/802.

⁴⁷ Benzer şekilde Griffel, İbn Tümert'in ezeli ve kadim olan hakkında *el-mevcûdu'l-mutlak* kavramını kullanımından yola çıkarak onun İbn Sina'yı okuduğunu sıfatları nefyinde ondan etkilendiğini ifade etmiştir. Griffel, "İbn Tümert's Rational Proof" 2/788, 803; karşı. İbn Tümert, *E'azzü mâ yuṭlab*, 185, 186.

⁴⁸ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, neşr. Abdurrahman b. Muhammed (Riyad: 1381-86), 35/142-143. Büyük günah meselesinde ve *el-emr-i bi'l-ma'rûf ve'n-nehy-i ani'l-münker* konusunda Hâricî yaklaşımı ve uygulamayı tercihiyle ilgili ayrıca bk. en-Neccâr, *el-Mehdî İbn Tümert*, 258-260, 279; Suphî, *fi İlmi'l-Kelâm: el-Eş'âira*, 2/223.

lûmanları arasındaki tecsîm anlayışı sebebiyle itikadî hassasiyetin zayıfladığını düşünen İbn Tûmert, ayet ve hadislerdeki müteşâbih haberleri tevil etmeden anlamaya çalışan Mâlikî fakihleri ve Murâbitlar yönetimini tekfir etmiştir. Haberî sıfatların tevil edilmeden anlaşılmasının mümkün olmadığını düşündüğü için onların *mücessime* olduklarını iddia etmiştir. Bu yüzden söylemlerinde ‘Murâbitlar’ lafzı yerine *ehl-i tecsîm* ve *ehl-i tekfîr* ifadelerini tercih etmiştir. Bu uygulaması onun büyük günah ve *emr-i bi'l-ma'rûf* konusundaki Haricî yaklaşımı benimsemesiyle ilgili olmakla beraber mehdiliğini ilan etmesiyle de ilişkili görülmüştür. Bölgedeki antropomorfist yaklaşımları *mücessime* olarak ilan etmiş ve bu kimselerle kendisine biat etmemeleri sebebiyle savaşmıştır. Bu aşamada kendisine biat edenler ise *muvaḥhid* olarak tanımlanmıştır.⁴⁹ Görüldüğü üzere, tekfir ve mehdi teolojisi, İbn Tûmert’in siyasî söylemlerine meşruiyet kazandırması ile ilişkili olup, Muvaḥhidler Devleti’nin kuruluşuna zemin hazırlamaktadır. Söz konusu fikir ve uygulamaları araştırmamızın kapsamında değildir.

İbn Tûmert’in zihin dünyasında bilgi değersel bir karşılığa sahiptir. Gerek bilgiye gerekse bilgi sahibi olan faile değer yükleyen ifadeleri söz konusudur. Dolayısıyla insan, şeref ve itibarını yükselten bilgiye ulaşmak için çaba göstermek zorundadır. İbn Tûmert, bilgi bahsiyle başladığı eserine, bilgiye verdiği öneme işaret eden “en yüce talep” (*E’azzü mâ yuṭlab*) ismini uygun görmüştür.

İbn Tûmert dinin pratikteki uygulanmasının imkânı açısından dünyevi bilgiye de değer atfeder. Ona göre dini hayatın en mükemmel şekilde icra edilmesi veya dini bir hayat yaşayabilmek için muhasebe, sarf-nahiv (*luḡa*, *i’râb*, *hesâb*) gibi bilimleri de tedris etmek gerekmektedir. Örneğin namaz vakitleri, zekat miktarı, kurban için zaman ve miktar hesabının bilinmesi, şer’î meselelerin anlaşılması için de dil ve dilin kurallarının bilinmesi gerekmektedir.⁵⁰

İbn Tûmert, kalamî fikirlerini bilgi temelinde inşa etmiş görünmektedir. Ona göre bilgi edinme yolları akıl, duyu (*his*) ve haberdır (*sem*). Eserinde teklifin akıl ve bilgi ilişkisine dikkat çekmektedir. Bu, onun özellikle *el-Kelâm fi’l-’ilm* isimli risalesinde varlık, bilgi, bilgi edinme yolları, bilginin kısımları ve değer temelinde konuyu tartışmasından anlaşılmaktadır.⁵¹ Bu aşamada kalamî görüşlerini epistemik temelde tartışmaya önem veren İbn Tûmert’in teklif yaklaşımı ve *teklîf-i mâ lâ yutâk* konusunda Eş’arî yaklaşımdan ayrılması konu edilecektir.

⁴⁹ Özdemir, “Muvahhidler”, 31/410-412; Arif Aytakin, “İbn Tûmert”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1999), 20/425.

⁵⁰ İbn Tûmert, *E’azzü mâ yuṭlab*, 183.

⁵¹ İbn Tûmert, *E’azzü mâ yuṭlab*, 179, 181.

2.1. İbn Tûmert'in Yaklaşımında *Teklîf* ve *Teklîf-i mâ lâ yutâk*

Allah-insan ilişkisini ortaya koyan bir olgu olarak teklifin ilk merhale-si teklifin sahibini bilmektir. İbn Tûmert, müstersidin “bana gereken ne-dir?” sorgulaması üzerine, Allah’ın varlığını, birliğini ve mutlaklığını bil-menin (*ma’rifetullâh*) mükellef için bir gereklilik (*vâcib*) olduğunu ve bu bilmenin ancak delil ile mümkün olduğunu savunur. Ona göre yaratılışın bir yaratıcı olmaksızın mümkün olmadığını bilmek ancak akıl yürütmeyeyle mümkündür.⁵² Bu sebeple ma’rifetullah için ilahî kelama gerek yoktur.⁵³ İbn Tûmert, yaratıcının varlığının şüpheye mahal vermediğini “Allah hakkında şüphe (edilir) mi? (*efi’llâhi şekkun?*)”⁵⁴ ayetiyle de delillendirir. Allah’ın var ve bir olduğunu bilmek, Allah’ın hiçbir varlığa benzememesi yönüyle muh-des olana benzerliğe götüren her sıfatın olumsuzlanması, ta’dîl ve tecsîm’in reddedilmesi demektir. O, Allah’ı bilme konusunda varlığın delil olduğunu, mahlukâtın Allah’ın varlığına şahitlik yaptığını ifade etmiştir. Buna gö-re akıl varlığı olarak insanın afak ve enfüsteki ayetlerden yani şâhidden ha-reketle istidlal ederek bir yaratıcının var olduğunu bilmesi zorunludur. Çün-kü Allah, varlığı kendinden ve zorunlu olan, olmaması düşünülemezdir (*vâcibu’l-vücûd*). Allah, mutlak olandır; zamansal ve mekânsal olarak sınır-lı değildir (*ğayr-ı takyîd*).⁵⁵ Dolayısıyla bu tahkik, iman ve ihlas, ilim olma-dan doğrulanamaz. İlim olmadan tasdikîn olması imkânsızdır (*müstehîl*). Buna göre tevhidi bilmek ibadetlerden öncedir. Çünkü ibadet ilim üzerine kaimdir, bu sebeple ilim insana vaciptir. İlmi ortaya çıkaran şey ise akıldır. Akıldan başka bir şey Allah’ı bilmeye götürmez.⁵⁶ Dolayısıyla insanın akli istidaatı onu mükellef yapar.

İbn Tûmert, bilgiyi, kapsayıcı bir şekilde dine ve dünyaya dair şeyleri bil-mek olarak ele alır. Ona göre Allah’ı, tevhidi, peygamberleri ve onların getirdi-ğini bilmek dine dair şeyleri bilmeyi içerir. Allah’ı bilmek, O’nun ulûhiyetinin mahiyetini bilmektir. Bu da ulûhiyetin gereği olan, ulûhiyeti mümkün kılan ve ulûhiyet için imkânsız olan şeyleri bilmeyi gerektirir. İlmin varlığı, teşbi-hin olumsuzlanmasını gerektirir. Peygamberi bilmek, peygamberliğin ma-hiyetini bilmek demektir. Bu da peygamberliğin ispatını, peygambere caiz olanları ve peygamberden olumsuzlanması gerekenleri bilmeyi gerektirir. Allah, ezelde her şeyin nasıl olacağını dilemiş, eşyayı ona göre yaratmıştır. Bu düzen içinde insanlar arasından seçtiği peygamber ve ona mesajı ileten Cibrîl de vardır. Bu sistemde Cebrail, ihtiyarı olmaksızın Allah’ın emrini ye-

⁵² İbn Tûmert, *E’azzü mâ yuṭlab*, 205, 210, 225-226.

⁵³ İbn Tûmert, *E’azzü mâ yuṭlab*, 114, 207 vd., 226.

⁵⁴ İbrâhîm 14/10.

⁵⁵ İbn Tûmert, “el-Ma’lûmât”, “Tevhidü’l-Bârî Subhânehu”, *E’azzü mâ yuṭlab*, 190, 225 vd.

⁵⁶ İbn Tûmert, *E’azzü mâ yuṭlab*, 206; Suphî, *fî ‘İlmi’l-Kelâm: el-Eş’âira*, 2/225.

rine getirir. Peygamber de aynı şekilde görevini bilir ve emre karşı gelmez. Allah, peygamberini sadece aldığı vahyi iletmekle yani tebliğle görevlendirmiştir. Bu, insanlar ilettiklerine inanmasalar bile peygamberin görevidir ve aksine gücü yetmez. Dolayısıyla Allah'ın takdiri olarak vahyin ortadan kaldırılmasına güç yetmez ve bunun için bir delil de söz konusu olamaz. İnsana gereken peygamberliği ve dolayısıyla peygamberin getirdiğini bilmektir. Bu da vahiy, teklif ve teklifin bir karşılığının olduğunu bilmektir. Hesap, sevap ve ıkâb, teklifin karşılığıdır. Vahiy, emir-nehîy ve haberi; teklif ise iman, takva ve vera'yı kapsamaktadır. Bu da dinde ölçülü olmak (*ihtiyâd*) demektir. Teklif, vahyin bir gereğidir (*muktezâ*). İlahi hitap, vahiy olarak emir-nehîy yani teklifi, insanın yapıp etmesi gerekenleri içermektedir.⁵⁷ İbn Tûmert'e göre bilgi edinme yollarından olan haber, şüphe ve zan içermez. Çünkü haber, akıl yürütme yoluyla elde edilen bilgileri kapsamaz ve bu sebeple farklı yorumlara açık değildir. Tevatür olana şüpheyle (*şekk*) ulaşılmaz ve akıl onu delil olarak kabul eder. Fakat âhâd haberi zanla ilişkilendirdiği için şer'î konuda delil olarak kabul etmez.⁵⁸

İbn Tûmert, tüm kelimacılar gibi eşyanın bir hakikati olduğunu ve bu sebeple varlıktan hareketle bilginin mümkün olduğunu kabul eder. Buna göre o, bilginin yanlış olma ihtimalinin imkânsızlığını savunan epistemolojik bir yaklaşım benimsemiştir. O, özün/hakikatin değişmediğinden hareketle, a priori olarak insanların nesneler hakkında belirli bir bilgiye sahip olduğunu varsayar. İbn Tûmert'e göre Tanrı'nın varlığına dair delillendirmede insan, hakikatin değişmediği konusundaki kesinlikten hareketle değişimin Tanrı için mümkün olmadığını bilir. İnsanlar Tanrı'nın varlığı hakkında zorunlu, mümkün ve imkânsız kategorilerini temel alarak, zorunlu ve değişmez bir Tanrı'dan bahsederler. Çünkü hakikat değişmez. Değişmeyen zorunlu olarak bilinir. Zorunlu bilgi, zorunlu bir varlığın kanıtına götürür. Eğer Tanrı'nın ezelde var olması gerektiği (*vucûb*) gerçeği bilinirse, o zaman onun kudret ve azametinde kendisine zaruri olandan değişmesinin mümkün olmadığı da bilinir. Bu, hakikatlerin değişmesinin imkânsızlığı sebebiyledir.⁵⁹

İbn Tûmert'in bilgi teorisinde belirleyici öge akıldır. Ona göre akıl yürütme, en temel irâdî fiildir. Akıl, Allah'ı bilmek için gereklidir. Çünkü Allah, ancak akıl ve burhân ile bilinir. Bu sebeple o, taklidi bilgi kaynağı olarak kabul etmez. Ona göre taklit, cehalettir (*cehl*); bilgiyi ortaya çıkarmaz. Bu sebeple gerçekliğin ispatı taklitle söz konusu değildir. Gerçekliğin şüphe (*şekk*) ile ortaya çıkması da imkânsızdır.⁶⁰

⁵⁷ İbn Tûmert, *E'azzü mâ yu'şlab*, 182-183, 403.

⁵⁸ İbn Tûmert, *E'azzü mâ yu'şlab*, 30, 45-47, 68.

⁵⁹ Griffel, "İbn Tûmert's Rational Proof", 791; krş. İbn Tûmert, *E'azzü mâ yu'şlab*, 219.

⁶⁰ İbn Tûmert, *E'azzü mâ yu'şlab*, 55, 47, 211.

İbn Tûmert'e göre şer'î bilgi ise akıl ile elde edilmez. Fakat söz konusu bilgi için naklin yanında akıl da gereklidir. Çünkü insan, akıl sahibi bir varlık olduğu için muhatap alınmıştır. Mükellef ancak akıl yürüterek emir ve nehyi anlayabilir. Ayrıca şeriatın hükümlerinden asıl ve fer' ayrımını da akılla yapar.⁶¹ Bir anlamda ona göre aklın yetersiz kaldığı yerde nakil devreye girer. İbn Tûmert'in bu yaklaşımı sebebiyle salt nakilci kabul edilemeyeceği ifade edilmiştir.⁶²

İbn Tûmert'e göre aklın şer'î olanı tespit edemeyeceğine dair birkaç mesele vardır: Öncelikle akıl, imkân ve tecvizi kapsamaktadır ki bu da şüphe (*şekk*) içermektedir. Yani ona göre akıl, iki mümkünün çelişik olmasına imkân verebildiği gibi, şer'an yasak olan bir şeyi de caiz olarak görebilir. Bu sebeple şüphe söz konusudur. Şüphe ise kesin bilginin (*yakîn*) zıddıdır. Bir şeyi, zıddından elde etmek ise imkânsızdır (*muhâl*). Ayrıca zorunlu (*vâcib*), mümkün (*câiz*) ve imkânsız (*müstehîl*) olan şeyler, aklen zorunlular (*zarûrâte'l-akl*) kategorisindedir. Şer'î olan bu yolla elde edilemez. Bu sebeple ibadetler ne vâcib ne de imkânsız kategorisindedir; caizdir. Caizliği konusunda da gerekli olup olmamasını anlamak akıl için zordur. Yani akıl, şer'î konuda hüküm koyamamaktadır. Bir diğer mesele tüm âyanların eşit olmasıdır. Biri diğerine öncelikli değildir, eşit olduklarında ikisi de ihtimal dahilinde olduğundan birbiri için engeldir (*temanu'*); *temanu* da batıldır. İlahî irâde mülkünde istediği şekilde tasarruf yapar; akıl için bu söz konusu değildir.⁶³ "Şeriat birçok yönden akılla tespit edilemez" başlığında konuyu tartışan İbn Tûmert'e göre şeriat gelmeden önce şeyler ve fiiller hakkında aklın hüküm vermesi söz konusu değildir. Aklın hüküm vermesi konusundaki tartışmalar şeriatı batıl kılmak anlamındadır. Şeylerin iyi-kötü olduğu bilgisi ilahî irâde ile mümkündür. Teklif şeriatın gelmesiyle başlar; şeriat gelmeden kişi mükellef değildir.⁶⁴ Buna göre İbn Tûmert'in anlayışında aklî teklif söz konusu değildir. O, bir hükmün teklif olabilmesini seçenekler arasında tercih içermemesine (*muhayyer*) bağlar. Emir ve nehiy olarak haber, teklifi belirler. Bu sebeple mükellefin yapıp yapmamakta serbest bırakılmasını ifade eden *mübâh* kavramını teklifle ilgili asıl değil *fürû'* meselelerde ele alır.⁶⁵

Usul konusunda metodolojik vurgulara sahip olduğu eserinden izlenebilen İbn Tûmert, şer'î delilleri Kitap, sünnet ve icma olarak belirlemiş, kıyası usulden kabul etmemiştir.⁶⁶ Bu bağlamda, bilinmeyen veya duyuların ötesinde bulunan bir şeyin (*gâib*), bilinen yahut duyularla algılanan bir şey-

⁶¹ İbn Tûmert, *E'azzü mâ yu'şlab*, 42 vd.

⁶² bk. Coşkun, *İbn Tûmert'in Kelâmî Görüşleri*, 67.

⁶³ İbn Tûmert, *E'azzü mâ yu'şlab*, 45-46, 114, 157.

⁶⁴ İbn Tûmert, *E'azzü mâ yu'şlab*, 66, 205 vd.

⁶⁵ İbn Tûmert, *E'azzü mâ yu'şlab*, 46, 62 vd.; bk. Coşkun, *İbn Tûmert'in Kelâmî Görüşleri*, 73.

⁶⁶ İbn Tûmert, *E'azzü mâ yu'şlab*, 30, 165.

le (şâhid) kıyas edilmesi şeklinde tanımlanan *kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid* yönteminin de batıl olduğunu ifade etmiştir. İbn Tûmert'e göre doğru bir kıyas için gereken, kıyaslanan iki ayrı şeyin benzerliği ve bu benzerlikten yola çıkarak kıyaslanabilmelerinin imkânıdır. Bir anlamda kıyaslanan şâhid ve gâib hakkında verilecek hüküm için ortak bir illetin olması gerekmektedir. Bu, *kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid* yönteminde söz konusu değildir. Şâhid ve gâib olarak ele alınan, biri fail ve kadîm diğeri muhtaç ve muhdes olan varlıklar birbirileriyle kıyaslanamaz; geçersizdir (*bâtıl*). Kıyas ancak birbirine benzeyen (*mümâsil*) veya çeşitli (*muhtelif*) unsurlar arasında mümkündür. Sonuç olarak her şeyi yoktan yaratan Allah'ın eşi ve benzeri yoktur. Bu anlamda şâhid ve gâib arasındaki teşbih batıldır.⁶⁷

İbn Tûmert, bilginin ancak delil üzerine bina edildiğini yani istidlâli temel almaktadır. O, bilginin kuşku ve zan içermediği savunusunu ayetlerle de delillendirmektedir. Ona göre ayetlerde bilgiyi ortaya çıkaran şeyin burhân ve delil olduğu,⁶⁸ kuşku ve zanla bilgi elde edilmeyeceği⁶⁹ sık sık vurgulanmıştır. O, Allah'tan başka ilah olmadığını sadece Allah, melekler ve ilim sahiplerinin (*ulu'l-elbâb*) bildiğini⁷⁰ ifade eden ayetteki şahitliğin ancak bilgi ile mümkün olduğunu savunur. Ayrıca ilahî kelim, bilginin artması için dua edilmesini salık vermektedir (*ve kul rabbi zidnî 'ilmâ*).⁷¹ Allah'ın dileğine hikmeti vermesini⁷² çok büyük bir hayır olarak fazlıyla ilişkilendiren İbn Tûmert'e göre söz konusu ayetler bilginin değerini ortaya koymaktadır.⁷³ Onun bilgiye değer atfetmesindeki temel kavram, şüpheyi izale etmesi ve insanın ikna olmasını sağlaması açısından delildir. Bilgiyi akıl anlamında kullanılarak temyiz vasfını öne çıkaran İbn Tûmert'e göre Allah, bilgiyi kendisiyle her türlü hayrın elde edildiği bir hidâyet sebebi kılmıştır. Bu sebeple insanı hidayete ulaştıran şey bilgidir. O, hidayeti *kendisinde zan bulunmayan kesin bir bilgi* olarak ifade etmektedir. Dalâletin temelinde ise cehl, şek ve bilginin zıddı olarak kabul ettiği zan bulunmaktadır. O, hak ve batılın usulünü, ilim, cehalet, şüphe (*şekk*) ve zan olarak ifade eder. İlim, hidayetin; şüphe ve zan

⁶⁷ İbn Tûmert, *E'azzü mâ yuflab*, 161. Eş'arî âlimlerden Ebû İshak el-İsferâyînî'nin (ö. 418/1027) de benzer yaklaşıma sahip olduğu görülmektedir. Onun çıkarımı, kötülüğü tanımlaması ile ilgili olarak Neseî tarafından aktarılmıştır. İsferâyînî'ye göre failine zarar olarak dönen fiil sadece şâhid âlemde tasavvur edilebilir. Bu tasavvur sebebiyle kötülükten bahsedilmektedir. Fakat gâib için bu tasavvur söz konusu değildir. Dolayısıyla şâhid ve gâib arasında kıyas geçersizdir. Neseî, *Tebssratu'l-edille*, 1/252.

⁶⁸ en-Nisâ 4/174.

⁶⁹ ez-Zuhrûf 43/86.

⁷⁰ Âl-i İmrân 3/18.

⁷¹ Tâ-Hâ 20/114.

⁷² el-Bakara 2/269.

⁷³ İbn Tûmert, *E'azzü mâ yuflab*, 179.

ise cehaletin aslıdır.⁷⁴ Ona göre bilgi (*'ilm*), ilahî kelimada belirtildiği üzere⁷⁵ Allah'ın kendisiyle dilediğini hidayete erıştirdiği bir nurdur. Nur zulûmatın zıddıdır. Buna göre cehalet, dalâletın aslı olan karanlıktır (*zulûmât*).⁷⁶ Akıl yürütme, imanın ve her tür taatin aslıdır. Bu sebeple, insanı Kur'an ve sünnetten uzaklaştıran şey bilgisizliktir. Aynı şekilde taklit, heva, muhdesat, ihtilaf ve kafa karışıklığı gibi bilgiye engel olan şeyler de kişiyi bilgiden dolayısıyla Kur'an ve sünnetten uzaklaştırır.⁷⁷

Teklifin temeline bilgiyi ve ilişik kavramları yerleştiren İbn Tûmert'e göre teklif yaratıcıya aittir. Yaratan-yaratılan farkından dolayı, teklif edenle teklif edilenin eşitliği söz konusu olamaz. Yaratıcının bu teklifi doğrudan yapması da mümkün değildir (*müstehil*); bir aracı (*vâsita*) gerekmektedir. Mükellefin teklifin sonunda alacağı karşılığı bilmesi gerekmektedir (*va'd* ve *va'id*). Yaratıcı tarafından belirlenen va'd ve va'id'in ispatı olmalı, yaptığında ya da terk ve ihmaliinde karşılık olarak verilen sevap ve ikap mükellef tarafından bilinmelidir. Çünkü teklifin gerekenini yapanla yapmayan arasında bir fark olmalıdır. Dolayısıyla motivasyon olması açısından da ele aldığı va'd ve va'id şer'îdir.⁷⁸ Allah'ın emrine aykırı hareket edenler için ayete göre vâid kaçınılmazdır.⁷⁹ Ona göre zıddıyla kaim olması sebebiyle va'd de ispatlanmış demektir. Herkes için geçerli olmak üzere, *taat* emre uymakla, *günah* da emre uymamakla ilişkilidir.

İbn Tûmert'e göre teklifin vucûbiyetini sağlayan mükellefin hayat ve istitâat sahibi olmasıdır. O, akla biçtiği anlamı istitâat konusunda da devam ettirmektedir. İbn Tûmert, varlığı, his ve idrak sahibi olmayan ağaç, taş gibi cisimler (*cemâd*) ve duyu ve idrak sahibi cisimler (*hayevân*) şeklinde kategorize ettikten sonra; akıl yürütebilen ve gayr-i âkil olarak canlıları (*hayevân*) da ikiye ayırır. Onun akıl-istitâat ilişkisinde fiil yapabilmeye referans vardır. Ağaç ve taş gibi cemâdâtın olan varlıkların fiil yapması imkânsızdır. Ancak akıl yürütebilen canlı varlıklar fiil yapabilir. Bu sebeple akıl yürütme eylemini gerçekleştiremeyen canlı mükellef değildir. Akıl varlığı olan muhdes canlılar ancak bilgi ve istitâat ile kemale ulaşırlar. Dolayısıyla muhdes varlık ya idrak etmeye ya da fiil işlemeye engel olan şeylerle karşı karşıya kalabilir. Sağır ve âmâ olmak, görme veya işitme (*idrâk*) engeli ile ilgilidir. Fiil işlemeye engel olan ise acziyet ve bilgi eksikliğidir.⁸⁰

İbn Tûmert istitâatı, bedenle ilgili olan ve olmayan şeklinde ele alır: Or-

⁷⁴ İbn Tûmert, *E'azzü mâ yu'tlab*, 32, 40.

⁷⁵ en-Nisâ 4/174; el-En'âm 6/122; en-Nûr 24/35.

⁷⁶ İbn Tûmert, *E'azzü mâ yu'tlab*, 30, 36-37, 42-43, 273-274.

⁷⁷ İbn Tûmert, *E'azzü mâ yu'tlab*, 15.

⁷⁸ İbn Tûmert, *E'azzü mâ yu'tlab*, 53, 206.

⁷⁹ en-Nûr 24/63.

⁸⁰ İbn Tûmert, *E'azzü mâ yu'tlab*, 197.

ganlar, kuvvet, idrak, akıl, bilgi ve ihtiyar gibi bedenle ilişkili olanlar ve miktar, istidât, alet/ler ve mal gibi harici olup istitâatı etkileyenler. Buna göre, organlarda sorun çıktığında kuvvetin mahallinde zayıf olması, bilginin olmaması ya da cehaletin ve diğer zıtların olması ve insanın ihtiyârının olmaması mükellef olmaya engeldir. Âmâ, topal ve hastaya güçlük olmadığı ayetinden⁸¹ hareketle, bedenle ilgili özrü olan kişilerin ilişkili konularda yükümlü olmadığını ifade eden İbn Tûmert, hem naklen hem de aklen istitâatı ispatlar. Bilgiye ve dolayısıyla akıl ve idrake istitâat konusunda önem verdiği izdirârî ve ihtiyârî ayrımını yapmasıyla da kendini göstermektedir. İnsanın ihtiyarıyla yani kendi seçimiyle değiştiremeyeceği şeyler de söz konusudur. Bunlar akla, âdete ve tabiata aykırı olan şeylerdir. Örneğin zıtların bir araya gelmesi ve cisimlerin insan tarafından yaratılması aklen imkânsızdır. Âdet gereği, bir kimse bir dağı kaldıramaz, aç ve susuz yaşayamaz ve göğe yükselemez. İnsan tabiatı gereği tiksiniyecek şeyi sevemez, sevebilecek şeyden tiksiniyecek. Birini öldürmek ya da yüksekte düşmek gibi şiddet veya meşakkat içeren şeyler de insan gücünün sınırlarını aşmaktadır. Dolayısıyla insanı bu kapsamdaki şeylerle mükellef tutmak caiz değildir. Allah, insana gücü üstünde sorumluluk yüklemeyiz. İbn Tûmert tam bu noktada klasik Eş'arî yaklaşımdan ayrılır. Ona göre emir ve nehiy, mükellefin istitâatını aşan bir içeriğe sahip olsa *teklîf-i mâ lâ yutâk* söz konusu olurdu; bu ise imkânsızdır (*muhâl*).⁸² Hem hüküm hem de delil hakkında sorgulama yapan müsterşid, Allah'ın ezelde eşyayı kendi belirlediği ilkelerle takdir ettiğini ve eşyanın bu takdir üzere olması gerektiğini bilir. Bu sebeple imkânsız olanın mükellefe teklif edilmeyeceği aklen sabittir. Mükellefin teklifi anlayabilmesini örneklendiren İbn Tûmert, akıl-baliğ olsa bile Hz. Peygamberin dilini anlamayan bir yabancı veya sağır ve dilsiz (*ahras*) bir kişinin mükellef olmadığını ifade eder. Bu hükmüne “Allah, kimseye gücünün üstünde bir sorumluluk yüklemeyiz.”⁸³ ayetini delil gösterir. İbn Tûmert'e göre teklifin vucûbiyeti

⁸¹ en-Nûr 24/61.

⁸² İbn Tûmert, *E'azzü mâ yuflab*, 53-56; 197. Eş'arî bir âlim olmasına ve her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu bilmesi gerekliliğini ifade etmesine rağmen eserinde kesb teorisine yer vermeden (krş. Suphî, *fi 'İlmi'l-Kelâm: el-Eş'âira*, 2/232) teklifi anlatan İbn Tûmert, teklîf-i mâ lâ yutâk'ı eleştirmiştir. Kesb teorisini savunan Eş'arîler'in teklif anlayışı, Allah'ın kudretinin fiile taallukunu konu edinmektedir. Bu taalluk faili ve mahallî açısından tartışılmaktadır. Allah, her şeyin yaratıcısı olarak tek faildir. Buna göre, insanın fiillerini de O yaratmıştır. Dolayısıyla, mecazen fail olan insan ancak Allah'ın fiillerine mahal olabilir; çünkü hadis bir güç fiil yaratamaz. İnsanın gücü yetmediği şeyle sorumlu tutulabileceği iddiası bu sebeptir. Buradan hareketle, düşünürlerin Tanrı tasavvurunun yanı sıra kesb teorisini savunmanın zorunlu olarak teklîf-i mâ lâ yutâk'ı da savunmayı gerektirdiği söylenebilir. Çünkü kesb teorisine gereği yaratma açısından fiillerin Allah'a ait olması, kudretin imkânsıza taalluk edebilmesi demektir. Bu sebeple imkânsız teklif mümkündür. İbn Tûmert'e göre ise insan, iradesiyle eylemini gerçekleştirecek güçte yaratılmıştır ve vâid ve vâid fiillerin karşılığıdır. İbn Tûmert, *E'azzü mâ yuflab*, 53, 182-183.

⁸³ el-Bakara, 2/286.

imkânsız içermemektedir.⁸⁴ O, Eş'arî görüşlerinde Gazâlî'den etkilendiği söylenmesine rağmen;⁸⁵ Gazâlî'nin de savunduğu⁸⁶ gücü üstünde sınanmanın imkân açısından kabul edilemeyeceğini iddia etmiştir.

İbn Tûmert, akıl sahibi olduğu için teklifin muhatabı olan insanın teklifi, vucubiyetini, imkân ve gerekliliğini bilmesi gerektiğini ifade eder. Bu bilmenin makuliyeti açısından da güç yetirilemeyen şeyle sınanmanın imkânsızlığı önemlidir. İstîtâat, insana ihtiyarî olarak eylemde bulunabilmek için gerekli olan güçtür. Bu sebeple öncelikle insanın hitabı anlaması ve içeriğini oluşturan emir-nehyi yerine getirebilecek bir güce sahip olması gerekmektedir. Mükellef kullandığı dilin delâlet ettiği manaları iyi bilmelidir. Bu da ancak anlayabilme yetisine (*istitâat*) sahip olması ile mümkündür. Çünkü emir-nehyi/hitabı anlayan muhatabın, istenileni yerine getirmesi gerekmektedir (*vâcib*). Bu bağlamda mükellefin, teklifin geliş yolu olarak nübüvvetin imkânını ve Allah'ın ezelde belirlediği şekilde eşyanın yaratıldığını ve her şeyin ona göre olup bittiğini bilmesi gerekmektedir. Bu bilgi, peygamberlerin ve kitapların hak olması ve aralarında fark olmamasıdır. Mükellef, Allah'ın hükümlerine karşı çıkmaz ve peygamberin getirdiğini tasdik eder. Sevap, bu tasdik karşılığıdır. Teklifin sahibini ve teklifi bilen insan teklifin gereğini yerine getirmesi gerektiğini de bilir. Bu da ancak istitâat sahibi olmakla mümkündür.⁸⁷ O, Allah'ın kendi mülkünde istediği gibi tasarrufta bulunabileceğini kabul etmekle birlikte, insanın gücü yetmeyen şeyle yükümlü tutulmasını kabul etmez. Onun buradaki delili, ilahi kelimanın hiç kimseye gücü üstünde bir teklifin olmayacağına dair (*lâ yukellifu'llahu nefsen illâ vus'ahâ*)⁸⁸ ifadesidir.⁸⁹

SONUÇ

Teklif, akıl fıtratında yaratılan insanın bilgi elde edebilme imkânıyla ilişkilidir. İnsanın gereklerini yerine getirmesi için öncelikle teklifin sahibi ve teklif hakkında bilgi sahibi olması esastır. Kelamcılar tarafından insanın ilk görevinin akıl yürütme yoluyla Allah'ı bilmek olarak kabul edilmesi, mükellefin imanı bilgi üzerine inşa etmesi gerekliliğini gerekçelendirmektedir. Buna göre teklif ve mükellef arasında akıl yürütmeyi temel alan çift yönlü bir ilişki söz konusudur. Teklif, mahiyeti gereği akıl yürütme kapasitesine sa-

⁸⁴ İbn Tûmert, *E'azzü mâ yu'tlab*, 54, 205, 208.

⁸⁵ Görüşlerinin benzerliğinden yola çıkarak İbn Tûmert'in Gazâlî'den çok etkilendiği ifade edilmektedir. Frank Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, trc. İbrahim Halil Üçer - M. Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 139; Suphî, *fî 'İlmi'l-Kelâm: el-Eş'âira*, 2/220-221.

⁸⁶ Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol*, 130.

⁸⁷ İbn Tûmert, *E'azzü mâ yu'tlab*, 209, 237.

⁸⁸ el-Bakara 2/286.

⁸⁹ İbn Tûmert, *E'azzü mâ yu'tlab*, 54.

hip bir varlık gerektirmekte, söz konusu varlık (insan) da ontik yapısı gereği *teklifle* yükümlü olmaktadır. İmtihanın imkân ve makuliyeti açısından bu çift yönlü ilişki mümkün ve gereklidir.

Teklif konusunda ilahî fiilin ahlaka konu olup olmaması önemli bir sorunsaldır. Teklifin ahlakî yönü, hüsün-kubuh, insan fiilleri ve Tanrı tasavvurları gibi yaklaşımlar temelinde ele alınmıştır. Aklın iyi ve kötüyü tespit edebileceği kabulü teklifle ilişkili olarak imkân kavramı temelinde konuyu tartışmaya açmıştır. Buna göre akıl iyi ve kötüyü tespit edebiliyorsa yani Tanrı'dan bağımsız bir ahlak yasasından bahsediliyorsa, teklifin insanın imkân sınırlarında olması gerekmektedir. Bu bağlamda insan ancak gücünün yettiği şeylerle sınanabilir. Eğer ahlakın kaynağı Tanrı ise yani iyi ve kötüyü tespit eden ilahî irade ise o zaman insanı gücü yetmeyen bir şeyle sınayabilir. Konu ayrıca Tanrı'nın "her şeyi" yaratmasının anlam alanı açısından tartışılmıştır. Her şeyi yaratanın Tanrı olduğunu kabul eden ama insanın fiillerini Tanrı'nın yaratmadığını, bunun imtihana ve Tanrı'nın adaletine aykırı olduğunu iddia eden söylem grupları insanın gücü yetmeyen şeyle mükellef tutulmadığını savunmuşlardır. Ahlakın kaynağı olarak ilahî iradeyi kabul edenlere göre ise Tanrı her şeyin yaratıcısı olduğuna göre insanın yapıp etmelerini de O yaratmıştır. İnsan fiillerini Tanrı yaratıyorsa O'nun kudretine sınır getirilemez; dolayısıyla imkânsız O'nun için söz konusu değildir. Bu sebeple onlara göre insanın güç yetiremediği şeyle mükellef tutulması mümkündür. Çünkü onlara göre Tanrı'nın kudreti imkânsıza da taalluk eder. Allah her şeye kadirdir. Onun mülkünde tasarruf söz konusu değildir. Teklifin sahibi olarak Allah, iman etmeyeceğini bildiği kişiye imanı teklif edebilir. Bu sebeple bir emrin zıddıyla teklifi mümkündür. Allah'a hiçbir şey vacip değildir. Dolayısıyla Allah hiçbir şekilde iyiye mükafat vermek kötüyü cezalandırmak zorunda değildir. Bu, O'nun adaletiyle çelişmez aksine O'nun her yaptığı kendi fazlı ve ihsanındandır. *Teklif-i mâ lâ yutâk* şeklinde kavramsallaşan bu tartışmada taraflardan ilki Mu'tezilî ve Mâtüridî âlimler olup diğeri Eş'arî âlimlerdir.

İbn Tûmert, Eş'arî olmasına rağmen *teklif* konusunda farklı düşünceleri olan bir âlimdir. Ona göre teklif, yaratıcı ve yaratılan ilişkisini belirleyen bir olgudur. Teklif, insanın tercihiyle değildir; Allah mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunur. Dolayısıyla teklifin sahibi Allah'tır. Fakat insan teklife kendi seçimiyle cevap verir. Teklif, aynı varlık alanlarında olması mümkün olmadığından yaratıcıdan bir vasıta aracılığıyla insana gönderilir. Teklif için bu şekilde bir davet gereklidir. Teklifin açık seçik olması (*mübeyyen*) ve muhatap tarafından doğru anlaşılması gerekmektedir. Akıl varlığı olan mükellef, dilin delâlet ettiği anlamı idrak edebilmelidir. Bu da mü-

kellefin Hz. Peygamber'in dilini anlaması gerektiğini göstermektedir. Teklîfin makuliyetini sağlayan şey ise bir karşılığının olmasıdır (*va'd ve va'id*). Söz konusu karşılık, yapılması gerekeni yapan ve yapmayan arasındaki farkı ortaya koyacaktır. Böylelikle kendisine davet ulaşmayan kişinin dini yükümlülüğü söz konusu değildir. Mükellefin, teklîfin mahiyetini anlaması ve gerekeni yapabilecek gücü olması gerekmektedir (*istitâat*). Bu sebeple İbn Tûmert'e göre teklîfin içeriği insanın gücü ve eşyanın tabiatı sınırlarındadır. Bunun aksi *teklîf-i mâ lâ yutâk* demektir ki bu imkânsızdır. Dolayısıyla ona göre insan, gücünün yettiği şeylerden sorumludur. İnsan, aklen zorunlu olarak bunu bilir. Bu fikrine, *Allah, kimseye gücünün üstünde bir sorumluluk yüklemeyi* ayetini delil gösteren İbn Tûmert, *teklîf-i mâ lâ yutâk* konusundaki yaklaşımıyla Eş'arî söylemden ayrılır. Ona göre teklif aklen mümkündür ve mümkünle sınırlıdır.

KAYNAKÇA

- Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furûq fi'l-Lugâ: Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü*. trc. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2013.
- Ay, Mahmut. "Eş'arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2004), 91-107.
- Adıgüzel, Adnan. *el-Mehdi İbn Tûmert ve Muvahhidler Devleti'nin Kuruluşu*. Ankara: A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, YL Tezi, 1998.
- Aytekin, Arif. "İbn Tûmert". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/425. İstanbul: TDV Yayınları 1999.
- Bağdâdî, Abdülkâhîr. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Boynueğri, Merve. "İbn Tûmert'in Bilgi Anlayışı". *Anasay* 6/21 (2022): 141-159. doi.org/10.33404/anasay.1145541.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*. trc. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi, 2000.
- Coşkun, Kasım. *İbn Tûmert'in Kelâmî Görüşleri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YL Tezi, 2023.
- Cürcânî, Seyyîd Şerîf. *Kitabu't-Ta'rifât*. Mısır: Matbaatu'l-Hurriye, 1306.
- Cürcânî, Seyyîd Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Hameyn. *Kitâbü'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu*. çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *el-Luma' fi'r-Red alâ Ehl-i Zeyğ ve'l-Bida: Eş'arî Kelâmı*. trc. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

- Eş'arî, Yasin Ghanem Jasem el-Aridî el-Şafîi (cem). *Tabakât el-Eş'âira a'yân ehl es-sünne ve'l-cemâa*. Beyrut: Dâr el-Kütüb el-'İlmiyye, 2024.
- Gazzâlî, Ebû Hamid. *İtikad'da Orta Yol: el-İktisâd fî'l-i'tikâd*. çev. Kemal Işık. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.
- Griffel, Frank. *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*. trc. İbrahim Halil Üçer - M. Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Griffel, Frank. "Ibn Tûmart's Rational Proof for God's Existence and Unity, and His Connection to the Nizâmiyya Madrasa in Baghdad". *Los Almohades: Problemas y perspectivas*, ed. Patrice Cressier, Maribel Fierro, and Luis Molina, 2 vols., 2: 753-813. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 2005.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan. *Mücerredü Makâlâtîş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. nşr. Daniel Gimaret. Beyrût: Dar el-Machreq, 1987.
- İbn Manzûr, Ebu'l Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mûkerrem. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrût: Dârû's-Sadr, tsz.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddîn. *Mecmûu fetâvâ*. neşr. Abdurrahman b. Muhammed. Riyad: 1381-86.
- İbn Tûmert, Muhammed. *E'azzü mâ yu'tlab*. thk. Ammâr Talibî. Cezayir: Âsîmetü's-Sekâfe, 2007.
- İpek, Mikail. "Mütekaddim Mâtürîdî Kelâmında Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk". *İslâmî İlimler Özel Sayısı*. (Ekim 2023): 31-63. doi.org/10.56720/mevzu.1293887.
- Kâdî Abdulcebbar. *el-Muhît bi't Teklîf*. thk. Ömer es-Seyyid Azmi. Kahire, 1965.
- Kâdî Abdulcebbar. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. İbrahim Medkûr, tsz.
- Kâdî Abdulcebbar. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire, 1988.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM, 2015.
- Maviş, Nezir. "Naslar ve İnsan Fıtratı Bakımından Teklif-i Mâ Lâ-Yutâk'ın Konumu". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9/1 (Haziran 2022): 89-116. doi.org/10.46353/k7auifd.1076930.
- Neccâr, Abdülmecîd. *el-Mehdî İbn Tûmert*. Kahire: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1403/1983.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebsıratu'l-edille fî usûli'd-dîn*, 2. cilt. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebsıratu'l-edille fî usûli'd-dîn*. 1. cilt. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2004.

- Nesefî, Ebû'l-Muin. *Bahru'l-Kelâm: Matürîdî Akaidi*. trc. Tamazan Biçer. İstanbul: Gelenek, 2010.
- Özdemir, Mehmet. "Muvahhidler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/410-412. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Sâbûnî, Nûreddîn. *Matürîdiyye Akâidi*. trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Suphî, Ahmed Mahmud. *fî 'İlmi'l-Kelâm: el-Eş'âira*. Beyrut: Dâru'n-Nahda, 1985.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcuddîn. *Tabaķâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. M. Abdülfettah el-Hulv – M. Muhammed et-Tanâhî. Kahire: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, 1413/1992.
- Süt, Abdulnasır. "İlahî Teklifin Ahlakî ve Kelamî Arka Planı: Teklif-i mâ lâ Yutâk Örneği". *Mukaddime*. 6/2 (2015): 283-308. doi: 10.19059/mukaddime.80594.
- Şehristânî. *Milel ve Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.
- Şerefeddin, Mehmed. "İbn Tûmert". *Dâru'l-Funûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 10/10 (1928), 34-48.
- Teftâzânî, Sâdeddîn. *Şerhü'l-makâsîd*. nşr. Abdurrahman Umeyra. Beyrut, 1989.
- Yavuz, Abdullah Ömer. "İbn Tûmert'in Mezhebi Kimliği". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*. 21/3 (Aralık 2017): 2069-2101. doi.org/10.18505/cuid.341050.
- Yerinde, Adem. "Sünnî Çevrelerde Mehdilik İnancının Siyasî Amaçlar İçin Kullanılışına Tarihten Bir Örnek: İbn Tûmert el-Berberî ve Mehdilik İddiası". *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*. edt. Mehmet Traşçı vd. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.

NEW AGE HAREKETİ MELEK TASAVVURUNA KUR'ÂN IŞIĞINDA KELÂMÎ BİR BAKIŞ

A KALÂM PERSPECTIVE ON THE NEW AGE MOVEMENT'S VISION OF THE ANGEL IN
THE LIGHT OF THE QUR'ÂN

İREM CEYHAN

DR. ÖĞR. ÜYESİ, İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
KELÂM ANABİLİM DALI
ASST. PROF. DR., İNÖNÜ UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF KALAM
MALATYA, TÜRKİYE

irem.ceyhan@inonu.edu.tr

 <http://orcid.org/0000-0002-4244-4983>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1651129>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
4 Mart / March 2025

Kabul Tarihi / Accepted
8 Mayıs / May 2025

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as: Ceyhan, İrem, "New Age Hareketi Melek Tasavvuruna Kur'ân Işığında Kelâmî Bir Bakış [A Kalâm Perspective on the New Age Movement's Vision of the Angel in the Light of the Qur'ân]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 12/1 (Haziran/June 2025): 195-216.

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.

Lisans / License: Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası [CC BY-NC 4.0] /Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International [CC BY-NC 4.0].

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



NEW AGE HAREKETİ MELEK TASAVVURUNA KUR'ÂN IŞIĞINDA KELÂMÎ BİR BAKIŞ

Öz

20. yüzyılın ikinci yarısı itibariyle dünyevileşen ve maddiyata önem veren düzene karşı, maneviyatı önceleyen, içerisinde birçok din ve düşüncenin izlerini barındıran akımlar ortaya çıkmaya başladı. Yeni Dini Hareketler (New Religious Movements) olarak isimlendirilen bu akımlar; dinler tarihinde kült olarak isimlendirilirler. Zira hareket mensupları, bulundukları toplumdan sıyrılıp felsefeleri için bir araya gelen insan grupları şekildedirler. Herhangi bir liderleri, ritüelleri ya da bağlayıcı ibadetleri yoktur. Önemli olan birey, bireyin sonsuz gücü ve bireyin tekamülüdür. Reenkarnasyon ve karma ise tekâmül yolundaki katetmeleri gereken merhalelerdir. New Age hareketi, Yeni Dini Hareketlerden biri olarak kabul edilir. Hareket, popüler kültürün hızla yaygınlaşan akımlarından biridir ve insanın hayatını anlamlandırması, birey olarak güçlenmesi, an ve geleceği için umutlanması gibi birçok yönden insanlara perspektifler açarak ilgiyi üzerinde tutmaktadır. Tek bir kaynaktan beslenmeyen ve Yeni Dini Hareketler bünyesinde gelişen bir hareket olduğu için New Age hareketinin, tek bir tanımı ve tek bir yönü yoktur. Herhangi bir lidere sahip olmaması nedeniyle de farklı kollara ve konulara yayılarak varlığını sürdürmektedir. Her yaştan insanın ilgisini çeken bu hareketin kollarından bir tanesi de özellikle kişinin anlamlandırma ve birey olabilmek yolundaki gayretleri sürecinde meleklerle yükledikleri misyonlarıyla da dikkat çeken kısmıdır. Melekleri önceleyen New Age hareketi mensupları için melekler, saf ışıktan yaratılmış, saf sevgi ve Allah'ın uzanan elleridirler. Cinsiyetleri vardır hatta bazı New Age hareketi mensuplarına göre çift cinsiyetlidirler. İnsan suretine bürünebilirler ve kendi suretleriyle insanlara görünebilirler. Bu eylemi tamamıyla kendi inisiyatifleri ile gerçekleştirirler. New Age hareketi mensupları için her şey bir ve tek olduğu için melekler de bir nevi tanrı gibilerdir. Bu bağlamda dualarda melekleri önelemekte bir sakınca yoktur. Aksine bu tercih duaların kabulünü hızlandırır. New Age hareketinde melekler, insanlara her daim müdahale edebilir, uyuyorlarsa uykularından dahi uyandırabilirler. Her insan doğduğunda koruyucu melek ya da meleklerle sahip olur. New Age hareketinin amacı bu meleklerle diyaloga geçebilmektir. Bu sağlandığında insanlar rahatlıkla, meleklerine sorular sorup cevaplar alabilir, hayatlarını şekillendirirken meleklerden her noktada faydalanabilirler. Her bölgenin bir meleği vardır ve o meleklerle istendiğinde irtibata geçilebilir, bulunulan ortamın enerjisi öğrenilebilir. New Age hareketi mensubu kişiler, dünyanın iyileştirilebilmesi için melek şifaları yollayabilir, sadece kendileri değil kendileri dışındaki her şey için de meleklerden istifade edebilirler. Meleklerin kendi aralarında hiyerarşileri vardır, bu hiyerarşiye ve görev dağılımına göre dualar edildiğinde istenen melek çağırılabilir ve istenen bilgiler alınabilir. İslam inanç esaslarından biri olan 'meleklerle iman' akidesinin öznesi olan meleklerle ilgili, zikredilen New Age hareketindeki melek tasavvuru ve meleklerin faaliyetleri ne ontolojik ne de ulûhiyet ve rubûbiyet bağlamında İslam inanç akideleriyle bağdaşır. Aksine New Age hareketinin melek tasavvuru ile ilgili öğretiler; İslam'ın ana omurgası olan tevhidin zedelenmesi, meleklerle Allah'a şirk koşulması, İslam inanç esaslarından biri olan 'meleklerle iman' ile ilgili olmayan tasavvurların geliştirilebilme ihtimalini de beraberinde getirmektedir. Aynı zamanda insanların New Age hareketi ile ilgili kitaplar almaları, eğitimlere katılmaları, melek kartları gibi uygulamalarla maddi olarak da istismar edilebilme gibi ihtimallerini de beraberinde getirmektedir. İslam inanç esaslarının belirlenmesi, temellendirilmesi ve varsa şüphelerin giderilmesi noktasında aktif rol oynayan kelâm ilminin, New Age melek tasavvuru hakkındaki bakışı ve duruşu da oluşmuş olan ya da oluşabilecek yanlış tasavvurların önüne geçilebilmesi, gerek duyulması halinde ise şüphelerin giderilerek yanlış inanışların ortadan kaldırılması noktasında önem arz etmektedir. Bu hedef

doğrultusunda çalışmamız nitel yöntemle dayalı olarak doküman analizi yoluyla ele alınacaktır. Bu süreçte öncelikle literatür taraması yapılacak konu ile ilişkili olan çalışmalar incelenerek betim sel bir tasvirle sunulacaktır. Ardından bu tasvirler ilgili Kur'ân ayetleri temelli bir yaklaşım ile mukayeseli bir şekilde değerlendirilecek ve çalışma tamamlanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İslam, Kur'ân, New Age Hareketi, Melek, Tasavvur.

A KALÂM PERSPECTIVE ON THE NEW AGE MOVEMENT'S VISION OF THE ANGEL IN THE LIGHT OF THE QUR'ÂN

Abstract

As of the second half of the 20th century, movements that prioritize spirituality and include traces of many religions and ideas began to emerge against the worldly and materialistic order. These movements, called New Religious Movements, are called cults in the history of religions. This is because the members of the movement are groups of people who come together for their philosophies. They do not have any leaders, rituals or binding worship. What matters is the individual, the infinite power of the individual and the individual's evolution. Reincarnation and karma are the stages they have to go through on the path of evolution. The New Age movement is considered one of the New Religious Movements. The movement is one of the fastest growing movements in popular culture and attracts attention by opening perspectives to people in many ways, such as making sense of one's life, becoming stronger as an individual, and gaining hope for the present and the future. The New Age movement does not have a single definition and a single direction, as it is a movement that is not fed from a single source and has developed within the New Religious Movements. Since it does not have any leader, it continues its existence by spreading to different branches and subjects. One of the branches of this movement, which attracts the attention of people of all ages, is the part that draws attention with the missions they attribute to angels, especially in the process of the person's efforts to make sense and become an individual. For members of the New Age movement who prioritize angels, angels are created from pure light, pure love and the outstretched hands of God. They have a gender, and according to some members of the New Age movement, they are even androgynous. They can take on human form and appear to humans in their own image. They do this entirely on their own initiative. For members of the New Age movement, since everything is one and only one, angels are like gods. In this context, there is no harm in prioritizing angels in prayers. On the contrary, this preference accelerates the acceptance of prayers. In the New Age movement, angels can intervene in people at all times, even waking them up from sleep if they are asleep. Every human being is born with a guardian angel or angels. The aim of the New Age movement is to establish a dialog with these angels. When this is achieved, people can easily ask their angels questions and get answers, and they can benefit from them at every point in shaping their lives. Every region has an angel and those angels can be contacted at any time and the energy of the current environment can be learned. Members of the New Age movement can send angel healings for the betterment of the world, and they can make use of angels not only for themselves but also for everything outside themselves. Angels have a hierarchy among themselves, and when prayers are made according to this hierarchy and the distribution of duties, the desired angel can be called and the desired information can be obtained. The conception of angels and the activities of angels in the aforementioned New Age movement, which are the subject of 'belief in angels', one of the principles of Islamic belief, are neither ontologically nor in the context of divinity and rubûbiyyah compatible with the Islamic belief principles.

On the contrary, the teachings of the New Age movement's conception of angels bring with them the possibility of damaging tawheed, which is the main backbone of Islam, associating angels with Allah, and developing conceptions that are not related to 'belief in angels', which is one of the principles of Islamic belief. At the same time, there is also the possibility that people may be financially exploited by buying books on the New Age movement, participating in trainings, and applications such as angel cards. The view and stance of the science of theology, which plays an active role in determining and justifying the principles of Islamic belief and eliminating doubts, if any, about the New Age angel conception, is also important in preventing the wrong conceptions that have occurred or may occur, and if necessary, eliminating the doubts and eliminating false beliefs. In line with this goal, our study will be handled through document analysis based on qualitative method. In this process, first of all, the literature will be reviewed and the studies related to the subject will be examined and presented with a descriptive description. Then, these descriptions will be evaluated comparatively with an approach based on the relevant Qur'anic verses and the study will be completed.

Keywords: Kalâm, İslam, Qur'an, New Age Movement, Angel, Vision.

GİRİŞ

20. yüzyılın ikinci yarısı itibarıyla, Batıda Yeni Dini Hareketler başlılığı altında birçok farklı dinin ve kültürün öğelerini içerisinde barındıran; maneviyatı ve spiritüalizmi önceleyen akımlar ortaya çıkmaya başlamıştır. New Age hareketi de Yeni Dini Hareketlerden biri olarak kabul edilir ve ülkemizde de ilgi çeken bir akım olarak karşımıza çıkar. New Age Hareketinin, İslam inanç akidelerinin unsurlarından biri olan “melek” inancını da içerisinde barındırması; toplum nezdinde daha kolay bir şekilde ilgi toplamasına sebebiyet vermiştir. Ancak New Age Hareketinin melek tasavvuru, İslami açıdan tehlikeler barındırmaktadır. İslam inanç esaslarının belirlenmesi, temellendirilmesi ve varsa şüphelerin giderilmesi noktasında aktif rol oynayan kelâm ilminin, New Age Hareketi melek tasavvuru hakkındaki bakışı ve duruşu da oluşmuş olan ya da oluşabilecek yanlış tasavvurların önüne geçilebilmesi, gerek duyulması halinde ise şüphelerin giderilerek yanlış inanışların ortadan kaldırılması noktasında önem arz etmektedir. Bu hedef doğrultusunda makalede, öncelikle New Age Hareketi ile bu hareketin melek tasavvuru betimsel bir analizle sunulacak; ardından da New Age Hareketi melek tasavvuru kelâmî düşüncenin temel kaynaklarından biri olan Kur'an ayetleri bağlamında değerlendirilecektir.

1. NEW AGE HAREKETİ NEDİR?

Anlam arayışı içerisinde olan insan, dönemler içerisinde kendi farkındalığına erişmek, güncel tabirlerle ifade edecek olursak da ruhsal uyanışını sağlayabilmek için türlü yollar aramış ve birbirinden farklı birçok akı-

mın oluşması da böylelikle kaçınılmaz olmuştur. Günümüz literatüründe Yeni Dini Hareketler¹ (New Religious Movements) olarak sınıflandırılan bu güncel akımlardan birisi olan New Age Hareketi, tanımlanması noktasında çok başarılı olunabilen bir akım olmamıştır. Zira çok yönlü bir hareket olan New Age Hareketi, ele alınış yönüne göre farklı şekillerde tanımlanabilmektedir. Bu sebeple de tek bir türü olmadığı gibi tek bir tanımı da yoktur.² Aynı zamanda Dinler Tarihi alanında “kült” kategorisinde ele alınan New Age hareketi; bu bağlamda toplumda genel kabul görmüş ve yaşanan inanışlardan ayrılarak; kendi yaşayış ve felsefesi için bir araya gelmiş olan insanların hareketidir denebilir.³

Amerika menşei bir hareket olan New Age Hareketi; Vietnam savaşı sonrası, dünyevî düzene karşı özellikle gençlerin bireysel olarak kendi mistik ve ruhani tecrübelerini yaşayarak; var olan siyasi, kültürel ve dini duruşlara bir eleştiri mahiyetinde olan, maneviyatı önceleyen bir akım olarak yayılmaya başlamıştır.⁴ Hareket aynı zamanda, birbirinden farklı dini inanışların birçok farklı unsurunu da içerisinde barındırmakta hem semavi dinlerden hem de uzak doğu inanışlarından beslenmektedir.⁵ Bu yönüyle New Age Hareketi, senkretik ve eklektik bir harekettir⁶ ve bünyesinde hem dini unsurları hem şifa öğreti ve uygulamalarını hem de çeşitli felsefi düşünceleri barındıran bir hareket olarak karşımıza çıkmaktadır.

New Age Hareketinin her ne kadar tek bir tanım ve tek bir türü olmasa da hareketin birbirinden farklı olan yönlerinin birleştikleri birçok nokta bulunmaktadır.⁷ Bu bağlamda New Age Hareketi:

- Var olan her şey ve herkesin birbiri ile bağlantılı olduğunu savunan bütüncü bir yaklaşımdır.⁸

- İnsanın kendi uyanışını ve kendini gerçekleştirmesini öncelleyerek bireyselliği ve insanın dönüşümünü vurgular.⁹

¹ M. A. Kirman, *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi* (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2010).

² Cüneyd Aydın, *İnsanın Anlam Arayışı ile Yeni Çağ İnanışları Arasındaki İlişki* (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 43-45; Cüneyd Aydın, *İnsanın Anlam Arayışı ve Yeni Çağ İnançları* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016); Mevlüt Kaya- Cüneyd Aydın, “Yeni Çağ İnanışları Ölçeği”, *OMÜİFD* 35 (2013); Ekber Şah Ahmedî, “Yeni Çağ İnanışlarının Çeşitli Değişkenlerle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma: Bursa Örneği”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/1 (2022).

³ Abdullah Sevgi, *Yeni Dini Akımların Temel Görüşleri ve İslam* (Van: Madde Yayınları, 2011), 23.

⁴ Jeffrey K. Hadden, “Toward Desacralizing Secularization Theory”, *Social Forces* 65/3 (1987), 603.

⁵ Ron Rhodes, *New Age Movement* (Michigan: Zondervan Publishing, 1995), 35; P.L. Zoccatelli, “Çağdaş Dünyada Ezoterizm ve New Age”, *Cogito Dergisi* 46 (2006), 281.

⁶ Süleyman Turan- Faruk Sancar, *Yeni Dini Hareketler, Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutları* (İstanbul: Açılım Kitap, 2014), 10.

⁷ W.J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought* (New York: State University of New York Press, 1996), 63.

⁸ S. MacLaine, *Going Within* (USA: Bantam Books, 1990), 32.

⁹ S. MacLaine, *Dancing in the Light* (USA: Bantam Books, 1986), 376.

-Epistemolojik olarak kaynağı, akıl ve tecrübeden ziyade sezgi ve içgüdülerdir.¹⁰

-Farklı inanış ve kültürleri birbirine sentezleyerek eklektik bir yapıya bürünmüştür.¹¹

-Ruhsal şifa ve spiritüel uyanış, reenkarnasyon, karma gibi kavramlar, hareketin temel yapı taşlarıdır.¹²

New Age Hareketinin inançsal bağlamdaki izdüşümüne bakacak olursak; insanı ve insan ruhunun uyanışını önceledikleri ve bu bağlamda hareket ettikleri görülür. Herhangi bir liderleri, ritüelleri ya da ortak bir ibadet yerleri yoktur.¹³ Ruhun uyanışı tek bir ömürde gerçekleşmeyebilir bu sebeple tekamüle erebilmek için ruh defalarca bedenlenir yani reenkarnasyon inanışına sahiplerdir.¹⁴ Âhiret tasavvuru olmamasından dolayı yeniden bedenlenen ruh, her bir bedenlenmede bir önceki bedenlenmenin kefareti ya da ödülünü karma olarak deneyimlemeye devam eder.¹⁵ Karmaların bilinmesi, karmalardan arınabilmek için de farklı şifa uygulamaları aktif olarak kullanılmaktadır. Yoga yapılarak meditasyona hazır hale gelen birey,¹⁶ meditatif halde çakralarını aktif hale getirir¹⁷ ve enerjisel şifaya kendini açar.¹⁸ Tüm bu süreçlerde bireye yardımcı olan ruhsal rehberler, melekler ve üst benlikler vardır.¹⁹ Ayrıca rüyalar da New Age Hareketinde oldukça önemlidir. Zira birey rüyalarla mesajlar alır ve yönlendirilir.²⁰ Reiki gibi şifa uygulamaları ile de birey şifalanma sürecinde yol almaya devam eder.²¹

Bireyin tekamülü için ilerlenen süreçte insanın gücü sınırsızdır hatta New Age Hareketinde birey bir nevi tanrıdır.²² Bireyin zihni ve ruhu her şeye erişebilir, her şeyi yapabilir. Panteist bir yaklaşımla adeta her şey Tanrıdır ve tan-

¹⁰ Emre Uysal, 20. Yüzyıl New Age Akımı Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 66.

¹¹ S. Bruce, *Religion in Modern Britain* (London: Oxford University Press, 1995), 105.

¹² Gülenay Pınarbaşı, *Kültür Endüstrisi Bağlamında New Age Uygulamalarından-Inançlarından Astrolojinin Facebook Dolayımı İçerik Analizi (2018-2019)* (İstanbul: Maltepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 91-92.

¹³ İsmet Eşmeli- Sena Sultan Topal, "Yeni Dini Hareketler ve Kurtuluş Öğretisi", *Universal Journal of Theology* 7/2 (2022), 15.

¹⁴ Lorna St. Aubyn, *The New Age in a Nutshell: A Guide to Living in New Times* (UK: Gateway Books, 1990), 28.

¹⁵ Aubyn, *The New Age in a Nutshell: A Guide to Living in New Times*, 35.

¹⁶ MacLaine, *Going Within*, 83; Aubyn, *The New Age in a Nutshell: A Guide to Living in New Times*, 112.

¹⁷ Aubyn, *The New Age in a Nutshell: A Guide to Living in New Times*, 4.

¹⁸ Dilek Yücel, *Reikin Oluşumu, Gelişimi ve Türkiye'deki Yansımaları* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 100; Aubyn, *The New Age in a Nutshell: A Guide to Living in New Times*, 47.

¹⁹ Bruce, *Religion in Modern Britain*, 108; Aubyn, *The New Age in a Nutshell: A Guide to Living in New Times*, 62.

²⁰ Betty Bethards, *The Dream Book: Symbols for Self Understanding* (Dublin: New Century Publishers, 2016), 20.

²¹ H. Doi, *Reiki'nin Temelleri*, çev. Tufan Göbekcin (İzmir: Ege Meta Yayınları, 2005), 23.

²² MacLaine, *Dancing in the Light*, 375.

risal güce sahiptir, birey sadece buna ulaşma güçlüğü yaşamaktadır. İşte New Age hareketi, insanı bu zikredilen gayeye götürmeyi amaçlamaktadır.²³

New Age Hareketinin dini bir oluşum mu yoksa felsefi bir hareket mi olduğu noktasında, hareketin önde gelenlerinden biri olan Sir George Trevelyan; hareketin spiritüel yönüne dikkat çekmiş ve hareketin bir din olmadığını söylemiştir.²⁴ Bu konuda fikrini ortaya koyan New Age yazarlarından biri olan Eileen Caddy ise vahiy konusunda düşündüğünde önceleri vahyin Tanrı kaynaklı bir tecrübe olduğunu düşündüğünü ancak artık böyle düşünmediğini vurgulamış; asıl kaynağın üst benlikler olduğunu, insanın da bir nevi Tanrı olduğunu fark ettiğini söylemiştir.²⁵ Her ne kadar oluşumun bir din olmadığı her iki New Age Hareketi önde geleni tarafından zikredilmiş olsa da ortaya çıkışında mevcut dinlere ve mevcut dünyevi duruma sunulan bir tepki olarak zikredilmesi²⁶, bu yaşanan mevcut dinlerden biri olan İslamiyet açısından konuyu tarafımızca önemli hale getirmektedir.

2000'li yıllar itibarıyla Türkiye'de görülmeye ve yayılmaya başlayan New Age Hareketi, kitaplar, seminerler ve konferanslarla kişisel gelişim adı altında kendini göstermekte ve modern tabirle takipçiler kazanarak yayılmaktadır.²⁷ Bu yayılımın hızı, itikadi yönden de bu hareketin ele alınması gerekliliğini ortaya koymuştur. Zira New Age Hareketine dahil olan bireylerin bir kısmı var olan dini ve felsefi düşüncelerin geçersiz kaldığını düşünmelerinden dolayı tamamıyla New Age Hareketinin ruhani spiritüalizmine kendilerini teslim ederlerken; diğer kısım da kalan bireyler ise New Age Hareketine yeni bir yaklaşıma açık bir dünya görüşü ile ilgi duymak, ilgilenmek şeklinde katılmışlardır.²⁸ Bu bağlamda ilk grupta zikredilen bireyler kendi öz inançlarını terk edip harekete mensup olurken; ikinci grupta zikrettiğimiz bireyler ise bir taraftan kendi geleneksel inançlarını muhafaza ederlerken, diğer yönden de New Age Hareketinin öğreti ve öğretilerinin gerçekleşmesine yardımcı olan unsurlara başvurmakta, New Age Hareketinin öğretilerine sempati duymaktadırlar. Her iki yönde kelâmî açıdan sorunlar barındırmaktadır. İlk grup İslamiyet bünyesinden ayrılmayı tercih ederken; ikinci grup ise İslamiyet bünyesinde barınmayan düşünce ve uygulamaları İsla-

²³ Aubyn, *The New Age in a Nutshell: A Guide to Living in New Times*, 115; S. MacLaine, *Out on a Limb* (USA: Bantam Books, 1986), 233.

²⁴ Sir George Trevelyan, "Thoughts and Writings" (Erişim 25 Şubat 2025).

²⁵ Ali Köse, *Milenyum Tarikatları: Batı'da Yeni Dini Akımlar* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 139.

²⁶ Ramazan Biçer, "Heretik Bir New Age Tarikati Dünya Kardeşlik Birliği Mevlânâ Yüce Vakfı", *EKEV Akademik Dergisi* 10/29 (2006), 28.

²⁷ Mustafa Arslan, "Değişim Sürecinde Yeni Dindarlık Formları: 'Yeni Çağ' İnanışları Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi* IV/11 (2006), 20.

²⁸ Elien Barker, *New Religious Movements* (London: HMSO, 1992), 189; Köse, *Milenyum Tarikatları: Batı'da Yeni Dini Akımlar*, 134-135.

miyet bünyesine entegre etme böylelikle de dinin esaslarını zedeleme tehlikesini yanlarında taşımaktadırlar.

2. NEW AGE HAREKETİ'NİN MELEK TASAVVURU

Birbirinden farklı unsurları önceleyerek bir araya gelmiş insanların oluşturduğu kült bir hareket olduğundan bahsettiğimiz New Age Hareketinde, bir grup insan da melekleri incelemekte ve melekleri, New Age Hareketinin ana öğretisi olan ruhsal uyanış için birer aracı görmektedirler. Bu başlıkta sistemli bir şekilde New Age Hareketi melek tasavvurunun keyfiyeti aktarılmaya çalışılacaktır.

New Age Hareketinde melekleri önceleyen kişiler, meleklerin varlığına ve insanlarla olan diyaloglarına oldukça fazla önem verirler. Bu bağlamda birçok yazar ve spiritüalist, melekleri kendi inandıkları şekilde insanlara tanıtmayı görev edinmişlerdir. Bu bağlamda birçok kitap ve makaleler yazarak, konferanslar ve seminerler düzenleyerek, bireysel ve toplu seanslar yaparak yayılmacı bir politika izlemektedirler. Bu yazarlardan biri de *Encyclopedia of Angels*'in²⁹ yazarı Richard Webster'dır. Webster, kitabının girişinde meleklerin tarihçesi hakkında kapsamlı bir giriş verdikten sonra; New Age hareketinin melek tasavvuru üzerindeki etkisine dikkat çekmiştir. Ona göre, New Age hareketi olmasaydı melekler ve melek tasavvurları anakronizm olarak düşünülecek ve önemini kaybedecekti. Ancak yine Webster'ın, iddiasına göre New Age hareketi sayesinde bu gidişat değişmiş ve herkesin meleklerle iletişime geçebilmesinin önü açılmıştır.³⁰ Hatta Webster, kitabının son kısmına bir ek bölüm yazarak “koruyucu melek çağırma ritüelini” de okuyucularıyla paylaşmış ve kitabını bu ritüeli öğrencileriyle de severek yaptığını belirterek tamamlamıştır.³¹ Bir bakıma onun “herkesin meleklerle iletişime geçebilmesinin önünün açılması” iddiasını bizzat kendi kitabıyla da yapmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda ritüelin son kısmında paylaşılan ifadeler dikkat çekicidir.

“Koruyucu meleğinizle bağ kurduğunuzdan itibaren artık bu ritüeli bir daha tekrarlamana gerek kalmayacaktır, çünkü koruyucu meleğiniz ona ihtiyacınız olduğunda size gelecektir. Ancak bazı kişiler bu ritüelden öyle hoşlanırlar ki düzenli tekrar etmek isterler. Bu da onlara koruyucu meleklerinin yanı sıra dört önemli baş melek de iletişim kurma imkânı verir.”³²

Webster'ın, zikredilen eseri dışında baş melekleri ve onlarla nasıl ile-

²⁹ Richard Webster, *Encyclopedia of Angels* (USA: Llewellyn Publications, 2009).

³⁰ Webster, *Encyclopedia of Angels*, 11.

³¹ Webster, *Encyclopedia of Angels*, 190-263.

³² Webster, *Encyclopedia of Angels*, 263.

tişime geçileceğine dair ritüelleri barındıran kitapları da bulunmaktadır.³³ Ayrıca kendisine ait olan web sayfasında da melekleri anlatan makaleler paylaşarak hem kitaplarını tanıtır hem de satın alınabilmesi için insanları yönlendirir.³⁴ Bir diğer New Age Hareketi yazarı olan Diana Cooper da eser ve çalışmalarında meleklerle özel hassasiyet göstermektedir. O, meleklerle ilgili birçok kitap yazmakla kalmamış; ışık melek kartları gibi meleklerle doğrudan iletişim kurmaya olanak sağlayacak 52 ışık meleği kartı bulunan bir deste hazırlamıştır. Cooper, bu kartların kullanılmasıyla meleklerden doğrudan rehberlik ve içgörüler alınabileceğini iddia etmiştir.³⁵ Aynı zamanda Cooper'ın, *Angel Inspiration*³⁶ isimli kitabı New Age melek tasavvurunun ortaya konması dolayısıyla da çalışmamız noktasında oldukça önemli bir kaynaktır.

Cooper, 42 yaşında boşanma evresindeyken, bunalmış bir anında yardım istediğini ve koruyucu meleğinin ona görüldüğünü söyleyerek kitabına giriş yapar. Bu ilk görünmenin ardından Cooper için süreç başlar. Hipnoterapist ve şifa eğitimleri alan Cooper, melek tarafından insanlara melekleri tanıtmaları için görevlendirildiğini, bu görevi kabul ettikten sonra da etrafının meleklerle çevrildiğini, sayısız öğrencisine melekleri anlatmaya başladığı bir yolculuğa çıktığını ifade eder. Bir gün melekler, yeni bir görev daha verirler ona, bu sefer kitap yazarak kendilerini tanıttacak ve böylelikle beraberce insanlara yardımcı olmaya başlayacaklardır. Tüm bu başlangıç süreçlerinden yazarın kitabı yazdığı sürece geldiğimizde ise artık onun melekleri yardıma gönderen, dünyayı şifalandırmak için melekleri yönlendiren biri olduğunu görüyoruz. Ayrıca bu yönlendirme tek taraflı da olmamaktadır, Cooper, meleklerin ihtiyaç halinde onu uykusundan dahi uyandırdıklarını söyleyerek, meleklerle olan ilişkisinin nasıl yürüdüğünü de aktarmaktadır.³⁷

Cooper'ın meleklerle ilgili yazmış olduğu eserlerde New Age melek tasavvurunun nasıllığı ile alakalı birçok veri bulunmaktadır. Buna göre;

-Tüm melekler çift cinsiyetlidir, saf ışıktan yaratılmışlardır ve her insana ilk enkarne olduğunda (New Age Hareketinde reenkarnasyon inancı vardır ve bu sebeple insanlar defalarca yeniden bedenlenirler. İlk yaratım-

³³ Richard Webster, *Spirit Guides & Angel Guardians: Contact Your Invisible Helpers* (USA: Llewellyn Publications, 2002); Richard Webster, *Michael: Communicating with the Archangel for Guidance & Protection (Angels Series, 1)* (USA: Llewellyn Publications, 2004); Richard Webster, *Guardian Angels: How to Contact & Work with Angelic Protectors* (USA: Llewellyn Publications, 2022); Richard Webster, *Oracle of the Angels* (USA: Llewellyn Publications, 2014); Richard Webster, *Gabriel: Communicating with the Archangel for Inspiration & Reconciliation (Angels Series, 2)* (USA: Llewellyn Publications, 2005).

³⁴ Richard Webster, "International Author- Praying with Angels" (Erişim 25 Şubat 2025).

³⁵ Diana Cooper, *Archangel Oracle Cards: A 44-Card Deck and Guidebook* (UK: Hay House Inc., 2021).

³⁶ Diana Cooper, *Angel Inspiration* (Scotland: Findhorn Press, 2007).

³⁷ Cooper, *Angel Inspiration*, 7-11.

da insana verilen melek, insanla beraber tekâmül etmeye gelişmeye devam eder.) bir koruyucu melek verilir. Bu koruyucu melek, insan geliştikçe insanla beraber gelişmeye devam eder.³⁸

-Koruyucu melek, koruduğu insanın talebi olmadan ona yardım edemez. Ancak koruduğu insanın kaderinde acı çekmek ve ölüm yoksa, onu kurtarır ve kollar. Eşzamanlılıklarla ona mesajlar iletir ve koruduğu insanın hayatını mucizelerle doldurur.³⁹

-Melekler, iletişim kurulan başka insanların melekleriyle konuşarak; iletişimin olumlu bir şekilde gerçekleşmesini sağlayabilirler, beyaz tüylerle, korudukları insanla iletişime geçmek istediklerini ona olan sevgilerini iletebilirler.⁴⁰

-Melekler, çocuklar tarafından doğrudan görülebilirler. Çünkü çocuklar ruhlar dünyasına oldukça yakın haldedirler. Ayrıca ihtiyaç halinde melekler, insan suretine bürünebilirler.⁴¹

-Melekler, şarkı söylemeyi sever, arp ve trompet çalarlar. Koroları vardır ve titreşimler yayarlar.⁴²

-Melekler, korudukları insanın hareketlerinden memnun değillerse, insan uyurken üst benlikleri ile toplantılar yapar ve insanın doğru yola yönelmesi için çaba sarfederler.⁴³

-Meleklerin de hiyerarşileri vardır. Koruyucu meleklerin üstünde baş melekler bulunur. Yedi tane baş melek vardır ve her biri bir elemente bağlıdır. Dualarda onlar da çağırılabilir. Geldiklerinde büyük bir ışıltı neşe ve korumayı da beraberlerinde getirirler.⁴⁴

-Her evin, hastanenin, restoranın, otoparkın, akla gelebilecek her alanın kendi meleği vardır ve bunlarla iletişime geçilerek, ortamın enerjisine katkıda bulunulabilir.⁴⁵

-Çakralar, çakraları temsil eden baş meleklerle çağrılar yapılarak onların yardımlarıyla şifalanabilirler.⁴⁶

Görüldüğü gibi Cooper'ın ve takipçilerinin dünyasında melekler, insanlarla iletişim kuran, düşünen, yönlendiren, yol gösteren, kontrol edilip yönlendirilebilen, şifacı ve kendi içlerinde hiyerarşileri olan bir varlık grubu olarak karşımıza çıkmaktadır. Kitapta her bir başlık ayrıntıyla ele alınıp, her bir başlığın sonunda da meleklerle iletişim için ritüel örnekleri sunul-

³⁸ Cooper, *Angel Inspiration*, 15.

³⁹ Diana Cooper, *Angels Answers* (UK: Yellow Kite, 2008), 19.

⁴⁰ Cooper, *Angel Inspiration*, 20-27.

⁴¹ Cooper, *Angel Inspiration*, 59-65.

⁴² Diana Cooper, *A New Light on Angels* (Scotland: Findhorn Press, 2009), 13.

⁴³ Cooper, *A New Light on Angels*, 36.

⁴⁴ Cooper, *Angels Answers*, 23-31.

⁴⁵ Cooper, *Angel Inspiration*, 193.

⁴⁶ Cooper, *A New Light on Angels*, 17.

muştur. Bu yöntem de aslında Webster gibi Cooper'ın da melek iletişimini tüm insanlığa yaymayı ne kadar önemseydiğini bize gösterir. Her iki yazar da bir nevi, varlıksal ayrımı ortadan kaldırıp insan-melek diyalogunu olabildiğince artırarak, New Age Hareketinin ana gayesi olan ruhsal uyanışa hizmet etmektedirler.

Çalışmamızla ilgili bir diğer eser ise New Age Hareketi yazarlarından Doren Virtue'e ait olan *Earth Angels*⁴⁷ kitabıdır. Virtue, konuyu farklı bir bakış açısıyla ele almış ve bedenlenmiş olan meleklerden bahsetmiştir. Ona göre, bazı insanlar melek olduğunun farkında olmayan ama esasında birer bedenlenmiş melek olarak aramızda bulunurlar.⁴⁸ Bunu keşfeden ise bir psişik olan kendisinden başkası değildir. Kendi anlatımına göre; danışanıyla yaptığı görüşme esnasında onun bedenlenmiş bir melek olduğunu fark etmiş ve çalışmalarını bu yönde yoğunlaştırmaya başlamıştır.⁴⁹ Virtue de zikrettiğimiz diğer New Age Hareketi temsilcileri gibi bir koruyucu meleğe sahiptir ve sahip olduğu melekten; rüyasında, meditasyon anlarında, kitap okurken bilgiler alır.⁵⁰ Yazar, kitabında okuyanların da aslında bir yeryüzü meleği olabileceğinden hareketle, sorular sorar, özellikler anlatır ve okuyanların farkındalıklarını artırarak, kendi öz benliklerini bulmalarına yardımcı olma iddiası taşır.⁵¹ Virtue'nin meleklerle ilgili zikredilen kitap dışında birçok çalışması daha bulunmaktadır. Bunların arasında; melek kartları, baş melek şifa kartları, melek kâhin kartları, meleklerinize bağlantı kurun kiti gibi ticari olarak da karşılık bulan birçok ürün bulunur.⁵²

New Age Hareketinde melek denince akla gelen bir diğer yazar da Beki İkala Erikli'dir. Aynı zamanda Türk bir yazar olan Erikli, *Meleklerle Yaşamak*⁵³ isimli kitabına, meleklerle tecrübeler yaşayana kadar hayatının anlamını aradığını ancak onlarla temas etmeye başladıktan sonra ise hayatının mucizelerle dolduğunu belirterek başlar.⁵⁴ Erikli'nin bu eseri 126 basıkı yapmış, birçok dile çevrilmiştir. Yazar kitabının amacını ise kitabın arka kapağında; melekleri duymak, meleklerden yardım istemek ve hayatımıza mucizeleri çekmek olduğunu belirtmiştir. Tekrara düşmemek adına, birçok yönden Webster ve Cooper'ın melek tasavvuruna benzer veriler ak-

⁴⁷ Doren Virtue, *Earth Angels* (New York: Hay House Inc., 2002).

⁴⁸ Virtue, *Earth Angels*, 8.

⁴⁹ Virtue, *Earth Angels*, 9.

⁵⁰ Virtue, *Earth Angels*, 10.

⁵¹ Virtue, *Earth Angels*, 19-24.

⁵² Doren Virtue, *Daily Guidance from Your Angels Oracle Cards* (UK: Hay House Inc., 2006); Doren Virtue, *Angel Visions: True Stories of People Who Have Seen Angels and How You Can See Angels, Too!* (UK: Hay House Inc., 2006); Doren Virtue, *Angel Therapy/Trade* (UK: Hay House Inc., 1997); Doren Virtue, *How to Hear Your Angels* (UK: Hay House Inc., 2007); Doren Virtue, *10 Messages Your Angels Want You to Know* (UK: Hay House Inc., 2017).

⁵³ Beki İkala Erikli, *Meleklerle Yaşamak* (İstanbul: Goa Basım Yayın, 2010).

⁵⁴ Erikli, *Meleklerle Yaşamak*, 10-11.

taran Erikli'nin meleklerle ilgili görüşlerinden; zikredilen isimlerden farklı olan görüşleri aktarılacaktır. Erikli'ye göre:

-Kişinin inancı ne olursa olsun, her insan kendisine ait en az iki tane koruyucu melek dünyaya gözlerini açar. Duru görüşü kuvvetli olan insanlar, Allah'ın birer sevgi düşüncesi olan bu melekleri doğrudan görürler.⁵⁵

-Melekler, yardım istenmediği sürece herhangi bir yardımda bulunmazlar çünkü talepsiz bir yardımın özgür iradenin aksine bir hareket olduğunu düşünürler. Bunun tek bir istisnası vardır o da eğer kişinin ölme vakti gelmemiş ancak ölümcül bir durumla baş başa kalınmışsa müdahale eder ve o insanı kurtarırlar.⁵⁶

-Meleklerden her türlü yardım istenebilir çünkü onların amacı mutluluk ve huzur getirmektir. Mesela park yeri arayan birisi; trafik meleğinden yardım isteyebilir.⁵⁷

-Melekler sadece Allah'a bağlı olarak çalışan özgür iradeleri olmayan varlıklardır. Düşmüş melek, bedenlenmiş melek gibi varlıklar vardır ama artık onlar melek değildirler. Melekler saf ışık ve sevgi olarak, Allah'ın bize uzanan elleridir.⁵⁸

-Mikail tüm meleklerin idarecisidir. Baş melek Mikail, Allah gibi olan demektir ve o, kişinin tüm geçmiş yaşamı ve şu anki yaşamının amacına ait bilgilere sahiptir. Meditasyonlarda Mikail çağırılarak bu bilgiler ondan talep edilebilir. Sağlıkla ilgili yardım taleplerinde çağırılması gereken baş melek ise Rafael (İsrafil) yani Allah'ın iyileştirici elidir. Baş melek Azrail, Allah'ın yardım eden eli, kaybetme acısını hafifletmek ve kalbi şifalandırmak için destektir. Baş melek Gabriel (Cebrail), Allah benim gücümdür anlamındadır ve haberleşme ya da çocuklarla ilgili yardımlarda çağırılması gereken meleklerdir.⁵⁹

-Dualar Allah'a edilirken, yardım taleplerinin meleklerden yapılması daha uygundur. Melekler de zaten aynı işlevi görürler.⁶⁰

-Meleklerle; duyarak, görerek ve hissederek iletişim kurulabilir.⁶¹

Beki İkala Erikli'nin meleklerle ilgili olarak yazdığı ve yayımladığı yedi kitabı bulunmaktadır. Erikli, 2016 yılında kitaplarını okuduktan sonra dengesinin bozulduğunu ifade eden bir takipçisi tarafından öldürülmüştür.⁶²

⁵⁵ Erikli, *Meleklerle Yaşamak*, 13.

⁵⁶ Beki İkala Erikli, *Meleğinizle Buluşma* (İstanbul: Mona Kitap, 2019), 21.

⁵⁷ Beki İkala Erikli, *Meleklerle Yaşamak İş Hayatında Melekler* (İstanbul: Mona Kitap, 2016), 63.

⁵⁸ Erikli, *Meleklerle Yaşamak*, 15.

⁵⁹ Erikli, *Meleğinizle Buluşma*, 45; Erikli, *Meleklerle Yaşamak*, 70-110.

⁶⁰ Erikli, *Meleklerle Yaşamak*, 17.

⁶¹ Erikli, *Meleklerle Yaşamak İş Hayatında Melekler*, 281.

⁶² *Yeniçağ Gazetesi*, "Beki İkala Erikli'nin katilinden kan donduran ifade" (17 Aralık 2016).

Yaşanan bu olay, yanlış tasavvurların yol açabileceği tehlikeleri göstermesi açısından da dikkat çekicidir.

Çalışmamızda yer vereceğimiz bir diğer çalışma ise, 2015 yılında yine Türk yazarlarca yayımlanmış olan *Meleklerin Dili* isimli kitaptır. Kitap hem içeriği hem de New Age Hareketi melek tasavvurunun bir başka yönünü bizlere göstermesi bakımından önemlidir. Üç yazarlı bir çalışma olan kitap, yazar yerinde *Simavî Et Loyan* adıyla okuyucuyla buluşmuştur. Asıl yazarlar, kendilerinin bu kitapta meleklerle kanallık yaptıklarını ve “Simavî Et Loyan” kavramının da melek dilinde “Sevgiyle Selamlıyoruz” anlamına geldiğini ve bu selamlamayı da doğrudan meleklerin onlara söylediğini belirtmişlerdir.⁶³ Yazarlar, kaleme aldıkları eserin tamamıyla meleklerin onları birer aktarıcı olarak kullanarak yazdırdıkları bir kitap olduğunu söylemişlerdir. Yazarlar kitabı yazarken koruyucu rehberleriyle iletişime geçmişler, rehberlerine sorular yöneltilmişler ve rehberlerin cevaplarını da insanlara iletme için bu kitabı yazmışlardır.⁶⁴ Görüldüğü gibi yine aynı tema söz konusudur. Mevcut olan koruyucu melekler vardır ve insanlarla iletişim için kanallıklar aracılığıyla şifa dağıtmaktadırlar.

Kitapta, “herkesin koruyucu meleği var mıdır, koruyucu meleklerin varoluş amaçları nedir” gibi kelamî bakışla normal karşılanabilecek sorularla beraber; “neden Allah değil de meleklerden yardım isteyelim” gibi okuyanın zihninde melek ile Allah’ı aynı kategoriye alıp bir değerlendirme yapılmasının istendiği bir soru da vardır. Bu soruya verilen cevap ise çalışmamız açısından kıymetlidir.

“Sizler her zaman, büyük olanın daha fazla olduğunu düşünürsünüz ve bu duygu sizde farklı bir tatmin sağlar. Ama şunu bilin ki hiçbirimiz birbirimizden ayrı değiliz. Bu söylemimiz bizlerin, sizlerin ve bütün evrenin “Bir” olması ile alakalıdır. Bizi Allah’a giden bir aracı olarak düşünebilirsiniz. Bu yüzden arada bir fark yoktur.”⁶⁵

Zikredilen cevabı verenler melekler; Allah ya da kendileri fark etmeksizin dua edilebileceğini, yardım istenebileceğini, daha açık bir ifade ile de Allah ile kendileri arasında bir fark olmadığını belirtmişlerdir.

Ney Age Hareketinde ruhsal uyanışını gerçekleştirmeyi amaçlayan birey için merkezi bir noktada bulunan melekler, bir nevi uyanışı başlatan konumdadırlar. Temsilcileri arasında ufak farklılıklar olsa da koruyucu meleklerin varlığı, meleklerin hiyerarşik düzenleri, meleklerin yüce yaratıcının bir çeşit yansıması gibi telakki edilmesi şeklindeki tasavvurlar nokta-

⁶³ Pınar Demir vd., *Meleklerin Dili- Simevî Et Loyan* (İstanbul: Ganj Yayıncılık, 2015).

⁶⁴ Demir vd., *Meleklerin Dili- Simevî Et Loyan*, 13.

⁶⁵ Demir vd., *Meleklerin Dili- Simevî Et Loyan*, 22-23.

sında bir fikir birliği içerisinde bulunduğu da çalışmamız süresince yaptığımız tetkiklerle tespit edilmiştir. Tüm bu veriler ışığında, İslam inanç esaslarından biri olan “meleklerle iman” akidesinin öznesi olan meleklerle ilgili, oluşabilecek yanlış telakkilerin önüne geçilmesi ve iman noktasında oluşabilecek zafiyetlerin engellenebilmesi için elde edilen veriler ışığında konunun Kelâm ilminin ana kaynaklarından olan Kur’ân ışığında ele alınması elzem hale gelmiştir.

3. NEW AGE HAREKETİ’NİN MELEK TASAVVURUNA KUR’ÂN İŞİĞİNDE KELÂMÎ BAKIŞ

İslam dininde meleklerle iman, iman esaslarından biri olması sebebiyle oldukça önemli bir yerdedir. Bakara sûresi 285. Ayette “*“Allah’ın elçisi ve müminler, rabbinden ona indirilene iman ettiler. Her biri Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine inandılar. “O’nun elçileri arasında ayırım yapmayız” ve “İstittik, itaat ettik, bağışlamayı dileriz rabbimiz, gidiş sanadır” dediler.”*⁶⁶ buyurularak açık bir şekilde iman edenler için meleklerle imanın vazgeçilmez bir unsur olduğu belirtilmiştir. Bu sebeple İslam alimleri, melek ne demektir, melekler nasıl varlıklardır, meleklerin özellikleri nelerdir gibi konularda, bir varlık olarak meleğin mahiyetini kavramak adına çalışmalar yapmışlardır. Bu bağlamda kelâm ilminde de çalışmalar yapılmış, iman esaslarının belirlenmesi, anlaşılması ve yanlış anlaşılmalardan ve yabancı akımların etkilerinden akidenin korunması noktasında kelâm alimleri tarafından gayretler gösterilmiştir.

Çalışmanın amacından uzaklaşmaması için meleklerle ilgili yapılan kelâmî çalışmalara dair analizler aktarılmayacak, New Age Hareketi melek tasavvurunun keyfiyetine dair bir önceki başlıkta tespit edilen veriler maddeler halinde değerlendirilecektir.

a) Meleklerin Yaratılışı ve Özellikleri

- “Melekler saf ışıktan yaratılmışlardır, saf sevgilerdir ve Allah’ın bize uzanan elleridir.”⁶⁷ İslam dininde meleklerin nasıl varlıklar olduğunun cevabı için ilk kaynak Kur’ân ikinci kaynak ise sahih hadislerdir. Bu bağlamda meleklerin hangi maddeden yaratılmış oldukları ile ilgili bilgi Kur’ân’da bulunmaz, ancak Hz. Aişe’den rivayet edilen bir hadiste, meleklerin nurdan yaratılmış varlıklar olduğu bildirilmiştir.⁶⁸ Buradan hareketle de melek kavramının terimsel olarak tanımı yapılırken; nurani varlık olarak da tanımlandı-

⁶⁶ Kur’ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009).

⁶⁷ Cooper, *Angel Inspiration*, 15; Erikli, *Meleklerle Yaşamak*, 15.

⁶⁸ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), VI, 168.

ğını görürüz.⁶⁹ Ancak bu tanımların hiçbirinde melekler için “Allah’ın uzanan elleri” şeklinde ifadeler bulunmaz. Aksine Kur’ân’da meleklerin de kul-luk eden varlıklar oldukları⁷⁰ ve herhangi bir uluhiyet vasıflarının olmadığı⁷¹ vurgulanmıştır. O halde her ne kadar yaratılışın hammaddesi bağlamında bir benzerlik olsa da meleklerle yüklenen; saf sevgi olmaları ve Allah’ın bize uzanan elleri şeklindeki tanımlanmalar, İslâm’la bağdaştırılabilecek ifadeler değildir. Bu şekilde bir tasavvur meleklerin ilah edinilmesine kadar götürülebilir ki; bu da tevhit açısından sakıncalıdır.

b) Meleklerin Cinsiyetleri

- “New Age Hareketi melek tasavvuruna göre melekler cinsiyet sahibi hat-ta bazı New Age Hareketi mensuplarına göre çift cinsiyetlidirler.”⁷² Meleklerin cinsiyeti konusu Kur’ân’da üstünde durulan konulardan biri olup, mü-kerreren meleklerin cinsiyetinin olmadığı belirtilmiştir.⁷³ New Age Hareketi temsilcilerinin meleklerle cinsiyet atfetmeleri; cahiliye toplumunun ısrarla meleklerle dişi cinsiyet atfetmelerinden farklı değildir. İman edilmesi İslâm’ın yapı taşlarından birisi olan melekleri, yaratım yönünden olmadıkları bir şekilde lanse etmek ve olmadıkları şekilde onların varlıklarını tasavvur etmek ise dinde olmayan bir şeyin dine isnat edilmesidir ki, itikadi konularda böyle isnatlara yer yoktur.

c) Meleklerin Tanrı Olarak Görülmesi

- “Her şeyin ‘bir’ ve eşit olması bakımından melek de zaten bir nevi tanrıdır ve bu sebeple de yaratıcı yerine melekten yardım istemenin hiçbir mahsuru yoktur. Zaten her ikisi de özde ‘bir’dir.”⁷⁴ Yaratılanla yaratıcı bir tutan, yaratılmışı yaratan gibi kutsayan bu yaklaşım İslâm dini açısından kabul görmemektedir. Ana öncülü tevhit olan İslâm dini için, yaratılmış olan meleklerle yaratıcısının bir tutulması kabul edilebilir bir yaklaşım değildir. Zira Kur’ân’da açık bir şekilde ne peygamberlerin ne de meleklerin ilah edinilmemesi gerektiği aksi durumda bunu yapanların inkarcılar olarak vasıflanacağı belirtilmiştir.⁷⁵ Bu bağlamda New Age Hareketinin melekleri kutsadığı bu yaklaşım, sapkın bir tasavvurdur ve İslâm’da yeri yoktur.

d) Meleklerin Şekli veya Görünümü

- “Melekler insan suretine bürünebilirler, düşmüş ya da bedenlenmiş yer-yüzü melekleri vardır.”⁷⁶ Kur’ân’da meleklerin Allah’ın izniyle farklı suret-

⁶⁹ Bkz. Ebu’l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürcânî, *et-Ta’rîfât* (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1985), 247.

⁷⁰ en-Nisâ 4/172

⁷¹ Âl-i İmrân 3/80

⁷² Cooper, *Angel Inspiration*, 15.

⁷³ el-İsrâ 17/40; es-Sâffât 37/150; ez-Zuhruf 43/19; en-Necm 53/27

⁷⁴ Demir vd., *Meleklerin Dili- Simevî Et Layan*, 22-23; Erikli, *Meleklerle Yaşamak*, 17.

⁷⁵ Âl-i İmrân 3/80

⁷⁶ Cooper, *Angel Inspiration*, 59; Virtue, *Earth Angels*, 8.

lere bürünebildikleri bildirilmiştir.⁷⁷ Ancak İslâm'da bu bedenlenme keyfi bir bedenlenme olmayıp, Allah'ın izniyle gerçekleşen bir durumdur. New Age Hareketindeki insan suretine giriş ise, korudukları insanı korumak için gerçekleşen bir eylem olma özelliği taşımakta ve tamamıyla meleklerin tercihleriyle gerçekleşmektedir. İslam dininde meleklerin, Allah'ın isteği dışında bir eylem gerçekleştirmeleri ise düşünülemez. Zira İslam'da melekler başlarına buyruk, kendi iradeleri olan varlıklar olarak resmedilmezler. Aksine melekler Kur'an'da; Allah'ın emrinden çıkmayan, Allah'a kulluk ve ibadet eden varlıklar olarak tanıtılırlar.⁷⁸

Düşmüş ve bedenlenmiş melek konusu ise ayrı bir mevzudur. Kur'an'da geçen Harut-Marut kıssası⁷⁹, Harut ve Marut bir melek mi yoksa değil mi mevzusu İslam alimlerince oldukça üzerinde durulan bir konu olmuştur. Ancak çalışmamız bağlamında bu konuya değinmeyeceğiz. Zira New Age Hareketinde, düşmüş yahut bedenlenmiş melek derken; varlık cinsi olarak melek olan varlığın, insan olarak bedenlenmesi söz konusudur. Hatta bedenlenmiş olan bu melek, kendisinin farkında değildir ve New Age Hareketinin bu farkındalığı da amaçladığını ilgili başlıkta zikredilmişti. Bu minvalde, İslam inancına göre bir insanın bedenine bir meleğin girmesi ve bir meleğin hayatını insan olarak sürdürmesi gibi bir tasavvur söz konusu değildir. Her şeyden önce melekler ve insanlar iki ayrı varlık türüdür. Allah, insanı insan, meleği ise melek olarak yaratmış⁸⁰; cinsler arası herhangi bir birleşmeden haber vermemiştir. Aksine Kur'an'da meleklerin özelliklerine yapılan atıflarla insandan ne kadar farklı olduğu aşikâr hale getirilmiştir.⁸¹

e) Melek-İnsan İlişkisi

- “Melekler doğrudan insanlarla iletişime geçebilir, insanlara yardım edebilir, rehberlik yapabilirler.”⁸² New Age hareketi mensupları meleklerin tabiri caizse her derde deva bir hüviyette olduklarını düşünür. Trafikte park yeri isterler, melek hemen onlara bir park yeri açar. Bu tasavvura Kur'an'da çok net bir cevap vardır. Buna göre en-Necm sûresi 26. ayette, bazı meleklerin şefaathlerinin dahi bir işe yaramayacağı belirtilmiştir. Melekler de aynı insanlar gibi Allah'ın kullarıdır.⁸³ O halde, New Age Hareketinde Allah yerine koyulan ve insanın her istek ve talebi için ayrı ayrı tayin edilmiş olan

⁷⁷ Hûd 11/69-70; Meryem 19/16-17; el-Hicr 15/51-52; ez-Zâriyât 51/24-28

⁷⁸ en-Nahl 16/50; el-Enbiyâ 21/27-28; et-Tahrîm 66/6; Fussilet 41/38

⁷⁹ el-Bakara 2/102

⁸⁰ Fâtır 35/1

⁸¹ Hûd 11/70; el-Enbiyâ 21/19-20; es-Sâffât 37/149-153; ez-Zuhruf 43/19; en-Necm 53/27; Fussilet 41/38; el-İsrâ 17/40

⁸² Cooper, *Angel Inspiration*, 193; Erikli, *Meleklerle Yaşamak*, 15.

⁸³ en-Nisâ 4/172

melek anlayışı İslam inancındaki melek anlayışıyla uyuşmamaktadır ve bu sebeple dua için onları tercih etmek şirk anlamı ifade etmektedir

Bir diğer yönden konuyu ele aldığımızda ise, Allah'ın kulları üzerindeki adaleti konusu ile karşı karşıya kalırız. Zira New Age Hareketinde koruyucu meleklerin müdahaleleri, insanın hayatını kolaylaştırmaktadır. Meleklerden haberdar olan insan, meleklerini bu bağlamda kullanabilirken; melekleri ile irtibata geçememiş olan insanlarsa hayat yolunda kendi başlıcalarındır. Allah'ın yaratmış olduğu kulları üzerindeki adaletini düşündüğümüzde, meleklerin kolaylaştırdığı hayat ile meleklerin müdahalesinin olmadığı hayatların aynı terazide olduğu düşünülemez. Haliyle de bir adalet problemi gündeme gelir. Halbuki Allah, hardal tanesi kadar dahi olsa, adaleti sağlayacağını, kimseye hiçbir şekilde adaletsizlik yapılmayacağını Kur'ân'da apaçık bir şekilde belirtmiştir.⁸⁴ O halde, New Age Hareketi mensuplarının meleklerden yardım, destek ve kolaylık görerek hayatlarını planlamaları, tekamüllerini kolaylaştırmaları gibi inançları, İslam'a göre uygun ve anlamlı değildir.

f) Melekler Arası Hiyerarşi

- “Meleklerin kendi aralarında hiyerarşileri vardır.”⁸⁵ New Age Hareketinin bu iddiası, Kur'ân'da da bulunmaktadır.⁸⁶ Senkretik ve eklektik bir yapı arz eden hareketin İslâm'dan da beslendiği görülmektedir. Ancak New Age Hareketinin antropomorfik bir biçimde vasıflandırarak belli bir hiyerarşi içerisinde zikrettiği melek tasavvurunun, İslâm'la aynı minvalde olmadığını da belirtmek gerekir. Özellikle New Age Hareketindeki melek hiyerarşisi göz önünde bulundurulduğunda, İslâm diniyle olan uyumsuzluk daha da ortaya çıkmaktadır. Zira, ilgili bölümde aktarılan; Mikail için Allah gibi denmesi ve Mikail'in lehvi mahfuz gibi bir yapının sahibi olması ve dilendiği takdirde bunu gösterebilme ihtimali, İsrail'in tedavi edici yönü ve Allah'ın eli olması, Azrail'in kalbi şifalandırmakla sorumlu olması, Cebrail'in ise Allah benim gücümdür şeklindeki tasviri, zikredilen meleklerle uluhiyet atfetmek anlamına gelir ki, İslâm dini açısından bu tür tasavvurlar doğru değildir ve şirk anlamı ifade eder.

g) Meleklerin Görünümü

- “Melekler kendi suretleriyle görülebilirler.”⁸⁷ Meleklerin insan suretine bürünbildikleri ile ilgili maddede de değinildiği gibi; New Age Hareketi mensupları meleklerin insanlar tarafından kendi suretlerinde görülebile-

⁸⁴ el-Enbiyâ 21/47

⁸⁵ Cooper, *Angel Inspiration*, 85.

⁸⁶ es-Sâffât 37/164

⁸⁷ Cooper, *Angel Inspiration*, 54; Erikli, *Meleklerle Yaşamak*, 13.

ceğini savunurlar. Meleklerin görülmesi mevzusu Kur’ân’da zikredilir ancak bu görülmenin kendi öz varlık yapılarıyla olmayacağı açıkça belirtilmiştir.⁸⁸ O halde New Age Hareketinin bu iddiasının İslam dini açısından geçerliliği yoktur denebilir.

h) Koruyuculuk Özelliği

- “Her insanın kendine ait bir koruyucu meleği vardır.”⁸⁹ New Age Hareketinin melek tasavvuru aktarılırken zikredilen bu yaklaşım, Kur’ân’da “*insanın önünde arkasında Allah’ın emriyle insanı koruyan takipçiler vardır*”⁹⁰ mealindeki ayette geçen “takipçi” lafzı ile benzerlik göstermektedir. Zira “takipçi” lafzı müfessirlerce koruyucu melek olarak değerlendirilmiştir.⁹¹ Ancak Kirâmen Katibîn olarak da anılan bu melekler, New Age Hareketi mensuplarının düşündükleri gibi bir koruma görevinde değildirler. Onlar Allah’ın emrinden çıkamazlar ve Allah’ın emriyle korumalarını gerçekleştirirler. Bu bağlamda Kur’ân’da “üzerinde koruma olmayan hiçbir nefsin olmadığı”⁹², “savaşta müminlere yardım eden”⁹³ ve “insanların doğru yolu bulup hidayete ermeleri için dua eden”⁹⁴ meleklerden de bahsedilir. Ancak bu melekler hiçbir faaliyetleri kendi kararlarıyla gerçekleştiremezler.⁹⁵ Bu açıdan New Age Hareketindeki meleklerin koruyuculuk inancı ile İslam dinindeki koruyuculuk inancı birbirinden ayrılmaktadır. Zira İslam’da asıl koruyucu Allah’tır.

SONUÇ

20. yüzyılın ikinci yarısı itibarıyla aktif bir şekilde yayılmaya başlayan Yeni Dini Hareketler’den birisi olan New Age Hareketi, senkretik ve eklektik bir şekilde inşa ettiği öğretileriyle melek tasavvurunu da geleneksel inanışlardan farklı bir şekilde oluşturmuştur. Bu bağlamda çalışmamızda New Age hareketi melek tasavvurunun, İslâmî melek tasavvurundan oldukça farklı olduğu ortaya konmuştur. İslam dininde, Allah’ın bilgisi ve otoritesi dışında faaliyet gösteremeyen, Allah’a kul olarak yaratılmış olan melekler, New Age Hareketinde bir nevi tanrının kendisi gibi telakki edilmekte ve her şey “bir”dir mantığından hareketle yaratılmış olan melek ile yaratan aynı minvalde değerlendirilmektedir.

⁸⁸ İsrâ 17/92-95; Hicr 15/8; Furkan 25/21-22; En’âm 6/8

⁸⁹ Webster, *Encyclopedia of Angels*, 224.

⁹⁰ er-Ra’d 13/11

⁹¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), VIII/5554-5555.

⁹² et-Târik 86/4

⁹³ el-Enfâl 8/12

⁹⁴ el-Mü’min 40/7

⁹⁵ el-Enbiyâ 21/27

Yaratan ve yaratılanı bir tutmak sadece ontolojik bir problem olmakla kalmaz, tevhit bakımından da İslam inancıyla bağdaşmaz. Zira dua ederken; meleklerin öncelenmesinde herhangi bir beis görülmemesi hatta bu öncelemenin teşvik edilmesi, İslam inancına göre şirk kabul edilmektedir. İslam'da ulûhiyet ve rubûbiyet bağlamında Allah, birdir ve tektir. Yaratan da koruyan da duaları kabul eden de Allah'tır.

New Age Hareketi melek tasavvuru ile ilgili dokümanlar analiz edilirken tespit edilen ve aktarılan; meleklerle cinsiyet atfedilmesi, bedenlenmiş meleklerin olduğunun zikredilmesi, isteyen herkes tarafından orijinal halleriyle görülebilen meleklerin olduğu düşüncesi gibi İslam inancında bulunmayan öğretilerin New Age hareketi içerisinde dikte edilmesi, hareketin tespit edilen İslam'a aykırı inançlarından bir diğeridir. Zira bu tarz düşünceler; New Age hareketine merak duyan Müslüman zihinlerde sorgulamalara sebebiyet vererek, Müslüman olan bireyin İslami perspektiften uzaklaşmasına neden olabilir.

Bir diğer yönden de görülmüştür ki; New Age hareketinin meleklerle ilgili yönü sadece bir hareket olarak kalmamış, kurumsallaşarak ticari olarak da gelir elde edilen bir yöne evrilmiştir. Kitaplar yazılmış, kişisel gelişim adı altında yapılan ücretli eğitimler ve melek kartları gibi maddi dönüşü olan uygulamalarla gelirler elde edilen bir yapıya bürünmüştür. Bu bağlamda New Age hareketine merak duyan bireylerin ticari yönden de istismar edilebilecekleri ihtimali vardır. Bu durum da New Age hareketinin İslâm inancı için olumsuz yönlerinden biri olarak yerini alır.

İslam'ın omurgasını zedeleyen hem manen hem de madden zararlar verebilecek görüşler barındıran bu hareketin, ülkemizde de hızla yayıldığı görülmektedir. Bu bağlamda 2024 yılında Burcu Doğan Koçak tarafından hazırlanmış olan "Anlam Arayışı, Alternatif Kutsallıklar, İhtiyaca Uyarlanmış İtikatler: Türkiye'de Yeni Çağ İnanışları ve Pratikleri" isimli doktora tezi ve 2020 yılında Elif Doğan tarafından yazılmış olan "Türkiye'de New Age Hareketi: Şifacı Grupların Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Tabanı Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme" isimli yüksek lisans tezi; New Age hareketinin Türkiye'deki izdüşümlerini gözlemlemek açısından önemli kaynaklardır. Ayrıca Prof. Dr. Ramazan Biçer'in "Heretik Bir New Age Tarikatı Dünya Kardeşlik Birliği Mevlâna Yüce Vakfı" isimli 2006 yılı yayımlı makalesi de ülkemizdeki New Age hareketinin bulmuş olduğu karşılığın görülmesi bağlamında örneklerden bir tanesidir. Literatürde New Age hareketi ile ilgili zikretmediğimiz birçok başka yayın da bulunmaktadır. Ancak bilgi yönünden oldukça geniş bir yelpazeye sahip olan ve birden çok yorumu olan New Age hareketinin, itikadi olarak açmazlarının aktarılması konusunda eksik olan noktalar vardır.

New Age hareketinin meleklerle ilgili olan tasavvuruna Kur'âni bir perspektifle dikkat çekmeye çalıştığımız bu çalışma göstermiştir ki, New Age hareketinin İslam itikadı bağlamında olumsuz etkiler ortaya koyabilecek diğer öğretileri üzerinde de çalışmalar yapılmalıdır.

KAYNAKÇA

- Ahmedi, Ekber Şah. “Yeni Çağ İnanışlarının Çeşitli Değişkenlerle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma: Bursa Örneği”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/1 (2022).
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Arslan, Mustafa. “Değişim Sürecinde Yeni Dindarlık Formları: ‘Yeni Çağ’ İnanışları Örneği”. *Değerler Eğitimi Dergisi* IV/11 (2006).
- Aubyn, Lorna St. *The New Age in a Nutshell : A Guide to Living in New Times*. UK: Gateaway Books, 1990.
- Aydın, Cüneyd. *İnsanın Anlam Arayışı ile Yeni Çağ İnanışları Arasındaki İlişki*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Aydın, Cüneyd. *İnsanın Anlam Arayışı ve Yeni Çağ İnançları*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- Barker, Elien. *New Religious Movements*. London: HMSO, 1992.
- Bethards, Betty. *The Dream Book: Symbols for Self Understanding*. Dublin: New Century Publishers, 2016.
- Biçer, Ramazan. “Heretik Bir New Age Tarikati Dünya Kardeşlik Birliği Mevlânâ Yüce Vakfı”. *EKEV Akademik Dergisi* 10/29 (2006).
- Bruce, S. *Religion in Modern Britain*. London: Oxford University Press, 1995.
- Cooper, Diana. *A New Light on Angels*. Scotland: Findhorn Press, 2009.
- Cooper, Diana. *Angel Inspiration*. Scotland: Findhorn Press, 2007.
- Cooper, Diana. *Angels Answers*. UK: Yellow Kite, 2008.
- Cooper, Diana. *Archangel Oracle Cards: A 44-Card Deck and Guidebook*. UK: Hay House Inc., 2021.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali. *et-Ta'rifât*. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Demir, Pınar vd. *Meleklerin Dili- Simevî Et Layan*. İstanbul: Ganj Yayıncılık, 2015.
- Doi, H. *Reiki'nin Temelleri*. çev. Tufan Göbekcin. İzmir: Ege Meta Yayınları, 2005.
- Erikli, Beki İkala. *Meleğinizle Buluşma*. İstanbul: Mona Kitap, 2019.
- Erikli, Beki İkala. *Meleklerle Yaşamak*. İstanbul: Goa Basım Yayın, 2010.

- Erikli, Beki İkala. *Meleklerle Yaşamak İş Hayatında Melekler*. İstanbul: Mona Kitap, 2016.
- Eşmeli, İsmet- Topal, Sena Sultan. “Yeni Dini Hareketler ve Kurtuluş Öğretisi”. *Universal Journal of Theology* 7/2 (2022).
- Hadden, Jeffrey K. “Toward Desacralizing Secularization Theory”. *Social Forces* 65/3 (1987).
- Hanegraaff, W.J. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. New York: State University of New York Press, 1996.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Kaya, Mevlüt- Aydın, Cüneyd. “Yeni Çağ İnanışları Ölçeği”. *OMÜİFD* 35 (2013).
- Kirman, M. A. *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2010.
- Köse, Ali. *Milenyum Tarikatları: Batı’da Yeni Dini Akımlar*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- MacLaine, S. *Dancing in the Light*. USA: Bantam Books, 1986.
- MacLaine, S. *Going Within*. USA: Bantam Books, 1990.
- MacLaine, S. *Out on a Limb*. USA: Bantam Books, 1986.
- MacLaine, S. *Sevginin Sonsuz Dansı*. çev. Fatoş Dilber. İstanbul: Akaşa Yayınları, 1991.
- Pınarbaşı, Gülenay. *Kültür Endüstrisi Bağlamında New Age Uygulamalarından İnançlarından Astrolojinin Facebook Dolayımı İçerik Analizi (2018-2019)*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Rhodes, Ron. *New Age Movement*. Michigan: Zondervan Publishing, 1995.
- Sevgi, Abdullah. *Yeni Dini Akımların Temel Görüşleri ve İslam*. Van: Madde Yayınları, 2011.
- Trevelyan, Sir George. “Thoughts and Writings”. Erişim 25 Şubat 2025. <https://sir-georgetrevelyan.uk/tht-newhumanity.html>
- Turan, Süleyman- Sancar, Faruk. *Yeni Dini Hareketler, Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutları*. İstanbul: Açılım Kitap, 2014.
- Uysal, Emre. *20. Yüzyıl New Age Akımı Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Virtue, Doren. *10 Messages Your Angels Want You to Know*. UK: Hay House Inc., 2017.
- Virtue, Doren. *Angel Therapy/Trade*. UK: Hay House Inc., 1997.
- Virtue, Doren. *Angel Visions: True Stories of People Who Have Seen Angels and How You Can See Angels, Too!* UK: Hay House Inc., 2006.

- Virtue, Doren. *Daily Guidance from Your Angels Oracle Cards*. UK: Hay House Inc., 2006.
- Virtue, Doren. *Earth Angels*. New York: Hay House Inc., 2002.
- Virtue, Doren. *How to Hear Your Angels*. UK: Hay House Inc., 2007.
- Webster, Richard. *Encyclopedia of Angels*. USA: Llewellyn Publications, 2009.
- Webster, Richard. *Gabriel: Communicating with the Archangel for Inspiration & Reconciliation (Angels Series, 2)*. USA: Llewellyn Publications, 2005.
- Webster, Richard. *Guardian Angels: How to Contact & Work with Angelic Protectors*. USA: Llewellyn Publications, 2022.
- Webster, Richard. "International Author- Praying with Angels". Erişim 25 Şubat 2025. <https://www.richardwebster.co.nz/Home/my-books/praying-with-angels>
- Webster, Richard. *Michael: Communicating with the Archangel for Guidance & Protection (Angels Series, 1)*. USA: Llewellyn Publications, 2004.
- Webster, Richard. *Oracle of the Angels*. USA: Llewellyn Publications, 2014.
- Webster, Richard. *Spirit Guides & Angel Guardians: Contact Your Invisible Helpers*. USA: Llewellyn Publications, 2002.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Yücel, Dilek. *Reikinın Oluşumu, Gelişimi ve Türkiye'deki Yansımaları*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Zoccatelli, P.L. "Çağdaş Dünyada Ezoterizm ve New Age". *Cogito Dergisi* 46 (2006).
- Yeniçağ Gazetesi. "Beki İkala Erikli'nin katilinden kan donduran ifade" (17 Aralık 2016). <https://www.yenicaggazetesi.com.tr/beki-ikala-eriklinin-katilinden-kan-donduran-ifade-153002h.htm>

GERMİYANOĞULLARI BEYLİĞİ'NDEN KALAN BİR MİRAS: İSHAK FAKİH KÜLLİYESİ

A LEGACY OF GERMIYANIDS PRINCIPALITY: ISHAK FAKIH COMPLEX

AKIN TERCANLI

DR. ÖĞR. ÜYESİ KILIS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
İSLAM TARİHİ VE SANATLARI BÖLÜMÜ

ASSİST. PROF. DR. KILIS 7 ARALIK UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF ISLAMIC HISTORY AND ARTS
KILIS, TÜRKİYE

akintercanli@kilis.edu.tr

 <http://orcid.org/0000-0002-8736-0126>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1648005>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
27 Şubat / February 2025

Kabul Tarihi / Accepted
29 Mayıs / May 2025

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as: Tercanlı, Akin, "Germiyanogulları Beyliği'nden Kalan Bir Miras: İshak Fakih Külliyesi [A Legacy of Germiyanids Principality: Ishak Fakih Complex]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 12/1 (Haziran/June 2025): 217-245

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.

Lisans / License: Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası [CC BY-NC 4.0] /Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International [CC BY-NC 4.0].

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



GERMİYANOĞULLARI BEYLİĞ'NDEN KALAN BİR MİRAS: İŞHAK FAKİH KÜLLİYESİ

Öz

Germiyanoğulları, Kütahya merkez olmak üzere Afyon, Uşak, Denizli, Kula ve çevresinde 13. yüzyılın sonları ile 15. yüzyılın başlarına kadar Batı Anadolu'da hüküm sürmüş önemli bir beyliktir. Kütahya'yı merkez edinen bu beylik, siyasi ve askeri başarılarının yanı sıra zengin bir kültürel mirasa da sahiptir. Günümüze ulaşan eserler, somut kültürel mirasın oluşumunda, beyliğin mimari alandaki faaliyetlerinden geniş ölçüde beslendiğini açıkça ortaya koymaktadır. Germiyanoğulları'nın mimarisi, dönemin genel özelliklerini yansıtmakla beraber beylikler devrinin ruhuna uygun olarak özgün denemeleri de içinde barındıran bir sanat anlayışına sahiptir. Mimari gelenekteki Anadolu Selçuklu sanatına olan bağlılığa rağmen beylik, Selçuklu mirasını olduğu gibi tekrar etmek yerine kendine özgü yorumlarını katarak eserlerini meydana getirmiştir. Selçuklu etkili taç kapılar, mukarnaslı nişler, geometrik desenler ve bitkisel motifler, beyliğin kendine has stili ile yorumlanarak yapılarındaki yerini almıştır. Özellikle yerel malzemelerin kullanımı ve yöresel etkiler Germiyanoğulları mimarisine farklı bir boyut kazandırmıştır. Hem mimari geleneği hem de kendi yorumlarını eserlerine kompoze eden beyliğin cami ve mescit inşasına büyük önem verdiği görülmektedir. Kütahya ve çevresinden günümüze ulaşan birçok cami, mescit, medrese, kütüphane ve türbe gibi farklı nitelikteki yapılardan da beyliğin mimarisi ile bezeme anlayışı hakkında fikir edinilebilmektedir. Bu bağlamda 1314 yılında Germiyanlı Emiri Mübârizüddin Umur b. Savcı tarafından inşa ettirilen Vâcidiye Medresesi, özellikle plan açısından dikkat çekicidir. 1377 tarihli Kurşunlu Cami ile imaret, mescid, türbe, medrese ve kütüphane gibi farklı nitelikteki yapılardan oluşan ve II. Yakup Bey tarafından 1411-1412 yılında yaptırılan Yakup Çelebi Külliyesi ise beyliğin hem yapı kompleksini hem de bezeme anlayışını analiz etmemize olanak sağlayan önemli bir yapı topluluğudur. Bu çalışmada da Germiyanoğulları döneminde fıkah âlimi ve devlet adamı kimliğiyle uzun yıllar görev yapan ve asıl adı Cemaleddin İshak Fakih bin Hacı Halil Hayrullah (1349-1422) olan ancak daha çok İshak Fakih ismiyle bilinen âlimin inşa ettirdiği İshak Fakih Külliyesi'ne odaklanılmıştır. 1422 tarihli vakfiyesine göre bu yapı topluluğu Kütahya'nın, Germiyanoğulları ile Osmanlılar arasında el değiştirdiği bir zaman diliminde inşa edilmiştir. Tarihi belgede külliye yapıları olan mescid, türbe, kütüphane ile medreseden bahsedilmektedir. Bugün mevcut olmayan ancak 1420 yılına ait olduğu anlaşılan bir çeşmenin kitabesi ise Kütahya Müzesi'ndedir. Farklı türdeki yapılardan oluşan külliye, inşa edildiği dönemin mimari ve kültürel özelliklerini yansıtan önemli bir eser grubudur. Külliye dini ilimlerin yanı sıra tıp, matematik ve astronomi gibi alanlarda da derslerin verilmiş olması bu yapı topluluğunun dönemin önemli bir eğitim ve kültür merkezi olarak faaliyet gösterdiği anlamına da gelmektedir. Sanat eseri aynı zamanda, dönemin önemli âlim ve düşünürlerinin buluşma noktası da olmuştur. Bu makalede külliye yapıları olan özellikle İshak Fakih Cami'nin mimari özellikleri ile süslemelerine odaklanılacak olup medrese ve türbeden de bahsedilecektir. Çalışmada, dokümantasyon yöntemi ile literatür tarama metodu temel alınmış, vakfiye ile kitabe gibi eser topluluğunun inşa tarihi ve banisi hakkında doğrudan bilgi veren birincil kaynaklardan da geniş ölçüde faydalanılmıştır. Saha araştırması üzerinden elde edilen görsel verilerden özellikle eser analizleri noktasında sık sık yararlanılmıştır. Giriş bölümünün ardından gelen ve külliye banisi hakkında bilgi verilen kısım çalışmanın ilk evresini oluşturmaktadır. Birinci bölümü, külliye yapıları olan birimlerin mimari özellikleri, planları, cephe düzenlemeleri, süslemeleri ve diğer mimari birimlerin detaylı analizi takip edecektir. Bu analizde, yapıların Selçuklu ve Osmanlı mimarisiyle olan ilişkileri dikkate alınmıştır. Külliye-

nin, çağdaşlarıyla olan benzerlikleri, farklılıkları ile kendine has stil özellikleri karşılaştırma ve değerlendirme kısmında detaylı bir şekilde analiz edilmiştir. İshak Fakih Külliyesi'nin, Türk-İslam Sanatları açısından öneminin vurgulandığı sonuç kısmı ile araştırma sona ermektedir. Çalışmanın temel amacı, Germiyan Beyliği'nin, Osmanlı Devleti'ne geçişinden hemen önceki bir zaman diliminde inşa edildiği anlaşılan bu külliye'nin, sanatsal açıdan gelenek, etkileşim ve yeni arayışların dönemi olarak adlandırılan beylikler devri sanatındaki yerini analiz edebilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türk-İslam Sanatları, Beylikler Devri, Germiyanogulları, Kütahya, İshak Fakih

A LEGACY OF GERMIYANIDS PRINCIPALITY: ISHAK FAKIH COMPLEX

Abstract

The Germiyanids were an important principality in Western Anatolia between the late 13th and early 15th centuries, centred in Kütahya, Afyon, Uşak, Denizli, Kula and its surroundings. This principality, which centred in Kütahya, has a rich cultural heritage in addition to its political and military achievements. The artifacts that have survived to the present day clearly reveal that the activities of the principality in the field of architecture were fed extensively in the formation of the tangible cultural heritage. Although the architecture of the Germiyanids reflects the general characteristics of the period, it has an understanding of art that includes original experiments in accordance with the spirit of the period of principalities. Despite the commitment to Anatolian Seljuk art in the architectural tradition, the principality created its works by incorporating its own unique interpretations instead of repeating the Seljuk heritage as it was. Seljuk influenced crown gates, niches with muqarnas, geometric patterns, and floral motifs were interpreted with the unique style of the principality and took their place in the buildings. Especially the use of local materials and local influences gave a different dimension to Germiyanid architecture. Composing both the architectural tradition and its own interpretations in its works, the principality attached great importance to the construction of mosques and masjids. Many mosques, masjids, madrasahs, libraries and tombs that have survived from Kütahya and its surroundings provide an idea about the architecture and ornamentation of the principality. In this context, the Vâcidiye Madrasah, built in 1314 by the Emir of Germiyanid Mubârizuddin Umur b. Savcı, is particularly noteworthy in terms of its plan. The Kurşunlu Mosque, dated 1377 and the Yakup Çelebi Complex built by Yakup Bey II in 1411-1412, consisting of different buildings such as an imaret, masjid, tomb, madrasah, and library, is an important building group that allows us to analyse both the building complex and the decoration understanding of the principality. In this study, we focus on the Ishak Fakih Complex built by Cemalettin Ishak Fakih bin Hacı Halil Hayrullah (1349-1422), better known as Ishak Fakih, who served as a fiqh scholar and statesman for many years during the Germiyanids period. According to the 1422 dated foundation deed, this complex was built during a period when Kütahya changed hands between the Germiyanids and the Ottomans. The historical document mentions a masjid, tomb, library, and madrasah among the buildings that make up the complex. The inscription of a fountain, which does not exist today but is understood to date to 1420, is in the Kütahya Museum. Consisting of different types of buildings, the complex is an important complex that reflects the architectural and cultural characteristics of the period in which it was built. The fact that classes were given in fields such as medicine, mathematics, and astronomy as well as religious sciences in the complex also means that this building group was an important educational and cultural centre of the period. The work of art was also a meeting point for important scholars and thinkers of

the period. In this article, will focus on the architectural features and ornaments of İshak Fakih Mosque and will also mention the madrasah and mausoleum. The study is based on the documentation method and the literature review method, and primary sources such as the waqfiye and the inscription, which provide direct information about the construction date and the founder of the collection of works, have also been extensively utilised. Visual data obtained through field research were frequently used, especially in the analyses of artefacts. The section following the introduction and providing information about the founder of the complex constitutes the first phase of the study. The first part will be followed by a detailed analysis of the architectural features, plans, façade arrangements, decorations and other architectural units of the complex. In this analysis, the relationship of the buildings with Seljuk and Ottoman architecture is taken into consideration. The similarities and differences of the complex with its contemporaries and its unique style features are analysed in detail in the comparison and evaluation section. The study concludes with a conclusion emphasising the importance of the İshak Fakih Complex in terms of Turkish-Islamic Arts. The main purpose of the study is to analyse the place of this complex, which is understood to have been built just before the transition of the Germiyan Principality to the Ottoman Empire, in the art of the period of principalities, which is called the period of tradition, interaction and new searches in artistic terms.

Keywords: Turkish-Islamic Arts, Principalities Period, Germiyanids, Kütahya, İshak Fakih

GİRİŞ

13. yüzyılın ortalarında, IV. Rükneddin Kılıçarslan döneminde (1249-1254, 1257-1266) Kütahya ve çevresi, Sahip Ata Fahreddin Ali'nin (öl. 1288) oğullarına iktâ olarak tahsis edilmiştir. Aynı yüzyılın ikinci yarısında bölge, Germiyanogulları'nın¹ nüfuz alanı içine girmiştir. Beyliğin siyasi bir güç kazanarak hakimiyet alanını genişletmesinde, 1277 yılında meydana gelen Cimri hadisesinde gösterdikleri hizmetler ile takındıkları tavrın² etkisi de olmuş olmalıdır. Bu bağlamda Germiyanogulları'na tevdi edilen Kütahya ve çevresi zamanla beyliğin merkezi haline gelmiştir.³ Siyasi otoritenin değişkenliğini yaşayan Kütahya, 1285 yılından itibaren ise bir yandan beylik diğer yandan da Moğollar ile Anadolu Selçuklu Sultanı II. Mesud (öl. 1308) arasında cereyan eden mücadelelere sahne olmuştur.

¹ Tarihi kaynaklarda Türk ve Türkmen bir beylik olarak adı geçen Germiyanogulları'nın hangi boya mensup olduğu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı araştırmacılar beyliğin Oğuzların Afşar boyuna mensup olduğunu düşünürken diğer bir grup ise Kıpçak asıllı olduklarını söylemektedir. Bahsi geçen görüşler için bkz. Mustafa Çetin Varlık, *Germiyan-oğulları Tarihi* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1974), 7.

² Uzunçarşılı, "Germiyan" isminin bağımız bir beylik şeklinde kullanımının Cimri hadisesinden belirli bir süre sonra gerçekleştiğini, bu süre zarfında Germiyan aşiretinin ismen Anadolu Selçuklu Devleti'ne bağlı kaldığını söylemektedir. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Bizans ve Selçuklilerle Germiyan ve Osmanogulları Zamanında Kütahya Şehri* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1932), 32.

³ 1279 yılında yakalanarak idam edilen Şehzade Alâeddin Siyavuş (Cimri), Germiyanlı Alishirolu Hüsemattin Bey'in askerleri tarafından tutsak edilmiştir. Uzunçarşılı, *Bizans ve Selçuklilerle Germiyan*, 27; Ali Sevim, "Cimri Olayı Hakkında Birkaç Not", *Belleten* 25/97 (Ocak 1961), 69.

1286 ile 1291 yılları arasında, Selçuklu Devleti ile Germiyanogulları arasında devam eden çatışmalar, bölgenin sürekli olarak el değiştirmesiyle sonuçlanmıştır. 1300 tarihli bir kitabe, Germiyanogulları'nın bu dönemde Selçuklu egemenliğini tanıdığını belgelemesi açısından son derece önemlidir.⁴ Bu dönemden itibaren, hanedan adı kaynaklarda şehir için de kullanılmaya başlanmıştır.⁵

14. yüzyılın ortalarına doğru, komşu Osmanlı Beyliği'nin şehir üzerindeki etkisi giderek artmaya başlamıştır. Karamanogulları ile Osmanlıların baskıları sonucunda, Süleyman Şah (sal. 1363-1386), beyliğinin devamlılığını sağlamak amacıyla Osmanlılar ile akrabalık ilişkisi kurarak kızı Devlet Hatun'u (1370-1413) I. Murad'ın (sal. 1362-1389) oğlu şehzade Bayezid ile (I. Bayezid sal. 1389-1402) evlendirmiştir. Süleyman Şah, kızının düğünü münasebetiyle Kütahya, Simav, Eğrigöz ve Tavşanlı'yı da çeyiz olarak Osmanlı Beyliği'ne vermiştir. 1381 yılında gerçekleşen düğünün ardından, Şehzade Bayezid, Kütahya'ya yönetici olarak atanmıştır. Otorite değişiminden sonra Kula'ya çekilen Süleyman Şah burada vefat ederek Gürhane Medresesi'ne (1387) defnedilmiştir.⁶ Süleyman Şah dönemine ait çok sayıda tarihi eser bulunmaktadır. Bu eserlerden Afyon'daki İki Lüleli Çeşme kitabesine göre 1372 yılında Süleyman Şah'ın emriyle yapılmıştır. Kütahya'daki yenilenmiş kare planlı ve kubbeli Yukarı Kale Mescidi de 1377-1378 yılında inşa ettirilen dini mekânly yapılar arasındadır. 1378 yılında tamamlandığı anlaşılan Kütahya'daki Kurşunlu Cami dönemin öne çıkan eserlerindedir.⁷

Süleyman Şah'ın 1387 yılındaki ölümüyle beyliğin kontrolü II. Yakup Bey'e (sal. 1387-1390, 1402-1411 ve 1413-1428) geçmiştir. Bu dönem, Germiyan Beyliği'nin en karmaşık zaman dilimi olarak da bilinmektedir. Karışmanın en büyük sebeplerinden biri II. Yakup Bey'in, beyliğin kuruluşundaki topraklarına geri dönme çabasından kaynaklanmaktadır. Kız kardeşinin çeyizi olarak Osmanlılara verilen Kütahya ve çevresini yeniden hakimiyeti altına alma girişimi Yakup Bey'in, siyasi otorite üzerinden kurulan güç dengesindeki değişimleri göstermesi açısından oldukça ilgi çekicidir. Bölgede kısa süreli kurulan bu hakimiyet ise Yıldırım Bayezid Han'ın 1390 yı-

⁴ Mustafa Çetin Varlık, "Germiyanogulları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/33.

⁵ Kızılbaş Camii'nin 1299 tarihli onarım kitabesi, Germiyanogulları'nın egemenlik alanlarını Ankara'ya kadar genişlettikleri ve Selçuklu hâkimiyetini tanıdıkları anlamına da gelmektedir. Bu kitabe, Kerimüddin Ali Şir'in oğlu Yakup'un varlığını göstermesi hatta teyit etmesi bakımından son derece önemlidir. Beyliğin ilk bağımsız yöneticisi olarak kabul edilen Yakup Bey'in saltanat yılları (1300-1340), Germiyanogulları'nın en güçlü dönemlerinden de biridir. Varlık, "Germiyanogulları", 33-35.

⁶ Ali Sevim-Yaşar Yücel, *Türkiye Tarihi I. Fetihden Osmanlılara Kadar (1018-1300)*, (Ankara: TTK Yayınları, 1990), 226-227.

⁷ Durukan, "Beylikler Dönemi Kültür Ortamından Bir Kesit", *Turkish Studies* 9/10 (2014), 416.

linda Kütahya ve tüm Germiyan topraklarını Osmanlı idaresi altına alması ile son bulmuştur.⁸

1410 yılında Bursa'yı kısa süreli işgal ettiği bilinen Yakup Bey, 1414 yılında Çelebi Mehmet'in (sal. 1413-1421) yardımıyla tekrar Kütahya ve Germiyan topraklarına Osmanlı Beyliği'nin himayesi altında sahip olmuştur. Erkek çocuğu bulunmayan Yakup Bey, 1428'de Edirne'ye giderek II. Murad (sal. 1421-1444 ve 1446-1451) ile görüşmüş ve ölümünden sonra Germiyan topraklarını Osmanlı Beyliği'ne bırakmıştır.⁹ 1429 yılında vefat eden Yakub Bey, Kütahya'da yaptırmış olduğu imaretin türbesine gömülmüştür.¹⁰ İmarret için hazırlanan ve 1411 yılındaki ait taş vakfiyede¹¹ bahsi geçen medrese, imaret, mescid, türbe, kütüphane hamam ve şadırvandan oluşan külliye-den günümüze imaret, türbe ve kütüphane ulaşabilmiştir. Bu külliye, Beylikler döneminin büyük programlı yapı topluluklarından biri olarak da kabul edilmektedir.¹²

1260-1429 yılları arasında Kütahya merkez olmak üzere Uşak, Denizli, Afyon, Manisa ile Kula çevresinde hüküm süren Germiyanogulları Batı Anadolu'nun en güçlü beyliklerinden biridir. Ankara Kızılbaş Camisi'ni 1300 yılında onartan beyliğin kurucusu I. Yakup Bey (1264-1327) ile başlayan mimari geleneklerindeki Selçuklu etkisi günümüze ulaşan eserlerden de anlaşılmaktadır. Âlimlere verdiği önem ile bilinen II. Yakup Bey dönemi ise imar faaliyetleri açısından zirveyi siyasi olarak da karmaşık bir zaman dilimini içermektedir. Bu çalışmanın konusunu oluşturan İshak Fakih Külliyesi de (1422-1434) bahsi geçen zaman diliminin somut tanıklarından biridir. Günümüze cami, türbe, medrese ve kütüphane binası gelen yapı topluluğu beyliğin siyasi olarak varlığını sona erdirmesinden kısa bir süre önce inşa edilmiştir. İshak Fakih Külliyesi'ni oluşturan cami, türbe ve zaman içerisindeki onarımlarla/yenilemelerle günümüze ulaşan medresenin mimari özellikleri ile bezemelerine odaklanılmıştır. Külliye'ye ait olduğu ifade edilen ancak günümüze sadece kitabesi ulaşan bir çeşmeden¹³ de bahsedilecektir.

⁸ Yıldırım Bayezid, kendisine karşı ittifak kuran Anadolu beyliklerine karşı sefer düzenlemiş Saruhan, Aydın ve Menteşe Beyliği'nin topraklarını ilhak etmiştir. Sevim-Yücel, *Türkiye Tarihi*, 26.

⁹ Mustafa Çetin Varlık, "Kütahya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/580; *Germiyanogulları Tarihi*,

¹⁰ Yakub Bey'in Afyonkarahisar'da bir sarayı olduğu da söylenmektedir. Durukan, "Beylikler Dönemi Kültür", 471.

¹¹ Mustafa Çetin Varlık, "Germiyanoglu II. Yakup Bey'in Mescidi ve Türbesi", *Türklük Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Haziran 2018), 60.

¹² Durukan, "Beylikler Dönemi Kültür", 471.

¹³ Uzunçarşılı, günümüze sadece kitabesi ulaşan çeşmenin İshak Fakih Cami yakınında olduğunu söylemektedir. Uzunçarşılı, *Bizans ve Selçuklularla Germiyan*, 85. Halid Edhem tarafından da aynı tespit yapılmıştır. Halil Edhem, "Âli Germiyan Kitâbeleri", *Tarih-i Osmâni Encümeni Mecmûası* 1(1328), 23.

1. BANI

Vakfiyedeki kayda göre külliye'nin banisi Cemaleddin İshak Fakih bin Hacı Halil Hayrullah (1349-1422) adıyla bilinen İshak Fakih, fıkıh âlimi ve diplomat olarak bilinir.¹⁴ Germiyanoğulları döneminde yaşayan İshak Fakih, Süleyman Şah ile II. Yakup Bey döneminde adından söz ettiren âlimlerden biri olarak da anılmaktadır.¹⁵

Fıkıh âlimliği ile kadılığı'nın yanı sıra İshak Fakih'in elçi olarak ciddi konularda görev aldığı da anlaşılmaktadır. İshak Fakih'in I. Murad'ın oğlu Şehzade Bayezid'e, Süleyman Şah'ın kızının istenmesi esnasında Germiyanoğulları'nı temsilen Osmanlı Devleti'ne gönderilmiş olması¹⁶ bahsi geçen durumun en somut göstergelerinden biridir. Germiyan Beyliği tarafından çeyiz olarak Osmanlı Devleti'ne verilecek topraklar konusundaki antlaşmada da İshak Fakih kilit bir rol oynamıştır.¹⁷ Şehzade Bayezid'in 1381 yılında gerçekleştiği düğün sırasında İshak Fakih'in, kadı olarak görev yaptığı anlaşılmaktadır.¹⁸

Germiyanoğulları Beyliği üzerine çalışmaları ile tanınan Mustafa Çetin Varlık, yaşadığı çağın önde gelen âlimlerinden İshak Fakih'in şahsı konusunda önemli bilgiler sunmaktadır. Varlık'a göre Germiyanoğlu II. Yakup Bey'in vakfiyesindeki¹⁹ "... *Ve beyan edildiği şekilde bence sıhhati anlaşıldı. Ve sıhhati-ne hükmettim, bu hükmüme yanımda bulunan adil, güvenilir fıkıh ve ehliyet sahibi kimseleri şahit kıldım...*" ifadesi ile diğer vakfiyelerdeki veriler dikkate alındığında İshak Fakih, yaşadığı çağın en büyük kadısı olmalıdır.²⁰ Günün-

¹⁴ İshak Fakih adına ilk kez 1364 tarihli bir vakfiyede rastlanıldığı söylenmektedir. Mustafa Koç, *Germiyanoğulları Beyliği'nde İlmî ve Kültürel Hayat* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 95; Rumeysa Kocadere, *Germiyanoğulları Beyliği'nde Edebi Kültür ve Hayat* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 75. Doğum tarihi kesin olarak bilinmeyen İshak Fakih, bazı araştırmacılara göre 90 yaşında vefat etmiştir. Uzunçarşılı, *Bizans ve Selçuklularla Germiyan*, 110; Altun, "Kütahya'nın Türk Devri Mimarisi-Bir Deneme", *Kütahya: Atatürk'ün Doğumunun 100. Yılına Armağan*, haz. Sanem Arman vd., (İstanbul: Kütahya İli Yüzüncü Yıl Kutlama Komitesi, 1981), 304-3016; İsmail Çiftçi, "Germiyanoğulları Dönemi Kütahya Medreseleri", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15 (Haziran 2015), 169.

¹⁵ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri* (Ankara: TTK Yayınları, 2003), 202.

¹⁶ Aşıkpaşazâde, *Aşık Paşaoğlu Tarihi*, haz. Nihal Atsız (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992), 53. İshak Fakih tarafından Osmanlı Devleti'ne götürülen hediyeler arasında meşhur Germiyan atları, Denizli bezleri, altın ve gümüşten değerli eşyalar olduğu söylenmektedir. Varlık, "Germiyanoğulları", 34.

¹⁷ Haşim Şahin, "Fakihân-ı Rûm: Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Fakihler", *Osmanlı'da Fıkıh ve Hukuk*, ed. Süleyman Kaya ve Haşim Şahin (İstanbul: Mahya Yayınları, 2017), 35-36.

¹⁸ Abdullah Erdem Taş, "Ahteri Dönemi Kütahya'sında İlmî Hayat ve Haliliye Medresesi", *Ahteri ve Dönemi Bilgi Şöleni Bildirileri*, haz. Bilal Kemikli-Ahmet Türkan (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2018), 85-86.

¹⁹ Varlık, "Germiyanoğlu II. Yakup Bey'in Mescidi ve Türbesi", 71. İshak Fakih'in, vakfiyeleri tasdik eden, denetleyen ve hukuki boyutlarını inceleyen konumu farklı araştırmacıların da dikkatini çekmiştir. Feridun Nafiz Uzluk, "Germiyanoğlu Yakup II. Beyin Vakfiyesi", *Vakıflar Dergisi* 8 (1969), 88.

²⁰ Varlık, *Germiyan-oğulları Tarihi*, 100.

müze ulaşan farklı vakfiye kayıtları, İshak Fakih'in yaşadığı dönemde kendisine duyulan güven ve itibarın hukuk nezdinde tasdik edici ve denetleyici konumunu göstermesi açısından son derece önemlidir.²¹ Kendisine duyulan güven sadece Germiyan Beyliği ya da I. Murad zamanında değil Çelebi Mehmed (sal. 1413-1421) devrinde de devam etmiştir.²²

Çalışmaya konu olan külliyein banisi İshak Fakih adına verdiğimiz bu bilgiler temel olarak iki özellik altında incelenebilir. Bu özelliklerden ilki İshak Fakih'in âlimlik yönüdür. Yakup Bey'in vakfiyesini tasdik ederek, hukuka uygunluğunu denetleyecek kadar yükselmiş olması şahsına duyulan güven ile ilminin en somut göstergelerinden biridir. İshak Fakih'in şahsı hakkında üzerinde durduğumuz diğer husus ise Germiyan Beyliği ile Osmanlı Devleti arasında üstlenmiş olduğu kritik elçilik görevidir. İshak Fakih'in, Germiyan Beyliği'ne ait arazilerin Osmanlı topraklarına geçiş aşamasını yürütmüş olması, diplomatik konulardaki yeteneğinin de bir sonucu olmalıdır. Kendisine karşı duyulan güvenin Ankara Savaşı'ndan sonraki buhran döneminde de devam etmiş olması bu açıdan oldukça dikkat çekicidir.

2. İSHAK FAKİH CAMİ

Vakfiyede “mescit” olarak geçen yapı Evliyâ Çelebi (1611-1682) tarafından “Tabakhane Cami” adıyla anılır.²³ Külliyeyle ilişkin genel bilgilerin toplu şekilde yer aldığı ilk dönem kaynağı vakfiyedir. 1422 tarihli belgede camiye ilişkin “...*Kütahya beldesinde vâkıfa mensub mahalde binası yüksek bir mescid-i şerîf ve ma'bed-i müni'fi...*”²⁴ ifadesi yer almaktadır. Bu bağlamda belgede dikkatimizi çeken ilk husus, İshak Fakih tarafından yaptırılan yapıların bir vakfı olduğudur. Vakfiyedeki “...yüksek bir mescid-i şerîf...” ifadesi cami yerine mescit kelimesinin kullanıldığını, bu eserin de yüksek bir zemin üzerine inşa edildiğini göstermektedir. Yapı analizinde de görüleceği gibi dini mekân tıpkı tarihi belgede açıklandığı üzere topografik olarak hem eğimli hem de yüksek bir arazi üzerine bina edilmiştir. Vakfiyedeki bil-

²¹ 1411 tarihli Taş vakfiyede İshak Fakih'in tasdik edici bir makamı üstlendiği görülmektedir. Emine Gedik, “Germiyan Beyi II. Yakub Külliyesine Ait Taş Vakfiye ve Vakfedilmiş Müllüklerin Ad ve Bulundukları Yer Açısından Değerlendirilmesi”, *Uluslararası Batı Anadolu Beylikleri Tarih Kültür ve Medeniyet Sempozyumu-III Germiyanogulları Beyliği*, haz. Mehmet Ersan-Mehmet Şeker (Ankara: TTK Yayınları, 2017), 111, 121.

Mustafa Çetin Varlık, Genniyan-Oğulları Beyliği, M. Ç. Varlık, aynı eser, s. 108-109).

²² Çelebi Mehmed devrinde, Osmanlı topraklarında görev aldığı sırada kendisine İnegöl kazasına tabi Ulu-Çeltükçi karyesi yurttuk olarak verilmiştir. Şahin, “Fakihân-ı Rûm: Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Fakihler”, 36.

²³ Camiyi yerinde gezen Evliyâ Çelebi yapı için şu ifadeleri kullanmıştır: “Tabaklar içinde olduğundan Tabakhane Camii derler. Kâgir ve sağlam yapılardır, üzerleri kiremit örtülüdür. Merdiven ile çıkılır iki katlı ve avlusuz camidir, ama cemaati çoktur”. Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Kütahya, Manisa, İzmir, Antalya, Karaman, Adana, Halep, Şam, Kudüs, Mekke, Medine* haz. Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010) 9/1, 23.

²⁴ Çiftçioglu, “Germiyanogulları Dönemi Kütahya Medreseleri”, 170.

giler, tanımı yapılan ve giderleri vakfa bağlanan eser topluluğunun 1422 yılında ayakta olduğunu göstermesi bakımından son derece önemlidir. Camiye ilişkin bir diğer dönem kaynağı ise üzerinde yer alan kitabedir. Kitabede şu ifadeler yer almaktadır.²⁵

Benâ ve ummire haze'l-mescidü'l-mübarekü'l-şerîf,
El-mevlâ el-âlemiyet el-âmiliyet el-kâmilîyet,
Mevlânâ İshak Fakih bin el-Hac Halil afâ,
Anhumâ el-celîl fî târîh senet-i seb'a ve selâsin ve semânemîe.

Kitabedeki veriler, caminin İshak Fakih tarafından 1433-1434 yılında inşa edildiğini göstermektedir.²⁶ Vakfiyedeki bilgiler ile kitabedeki tarih kaydı arasında yaklaşık olarak on iki yıllık bir fark vardır. Bir eser tamamlanmadan vakfiyesi oluşamayacağı bilgisini²⁷ dikkate alarak caminin 1422 yılında ayakta olduğunu ve ilk inşa tarihi olarak da vakfiyedeki verinin doğru olduğunu düşünmekteyiz.²⁸ Bu bağlamda vakfiye düzenlenmeden önce var olduğu anlaşılan cami aynı zamanda külliye de merkezindedir. Kare planlı bir harım ile üç bölmeli son cemaat mahallinden meydana gelen caminin kuzeybatı köşesinde tek şerefeli minaresi vardır. Bu bölümde külliye yapıları içerisinde en fazla mimari birime sahip olan dini mekân, bölümlere ayrılarak incelenecektir (Ek. 1)

2.1. Cephesel Özellikler ve Pencere Sistemleri

Külliye yapılarının meyilli bir arazi üzerine inşa edildiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda dini mekân plan bakımından arazinin şartlarına göre tasarlanmıştır. Batı cephesindeki masif kütle diğer cephelerden farklıdır. Bir diğer ifade ile batı cephesi gerek aydınlatma gerekse bezeme tasarımı açısından en sağır olan kısımdır. Son cemaat mahallinin bulunduğu kuzey cephe dışındaki alanlara ise pencerelerin açıldığı görülmektedir. Güneydeki yarım daire kemer formu pencereler doğuda yerini zengin profilli silmelere

²⁵ Ali Osman Uysal, *Germiyanoğulları Beyliğinin Mimari Eserleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989), 200; Yapının kitabesi hakkında yapılan yorumlar için bkz. Edhem, “Âli Germiyan Kitâbeleri”, 127-128; Uzunçarşılı, *Bizans ve Selçuklularla Germiyan*, 105; Hamza Güner, *Kütahya Camileri* (Kütahya: Kütahya İl Matbaası, 1964), 24; Altun, “Kütahya'nın Türk Devri Mimarisi-Bir Deneme”, 309.

²⁶ Uysal, *Germiyanoğulları Beyliğinin*, 200.

²⁷ Abdulkadir Dündar, “Mimari ve Vakıflar Arasındaki İlişkiye Genel Bir Bakış”, *Vakıf ve Toplum* 3 (Mayıs 2015), 47; Abdulkadir Dündar, “Osmanlı Mimarisinde Yapıların İnşa Süreci Üzerine Bir Araştırma”, *Kök Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Dergisi Osmanlı Özel Sayısı* (2000), 180, 182.

²⁸ Vakfiyedeki 1422 tarihi ile kitabedeki 1433-1434 yılı arasında yaklaşık olarak hem on iki yıllık bir zaman farkı bulunmakta hem de kitabe dikkate alınırsa cami, diğer yapılardan on iki yıl sonra inşa edilmiş gibi görünmektedir. Caminin inşa tarihi hakkında bilgi veren iki farklı kaynak hakkındaki bu durum çalışmanın ilerleyen bölümlerinde detaylı bir şekilde tartışılacaktır.

ve düz lentolu açıklıklara bırakmıştır. Yapının dış cephesinde öne çıkan temel unsurlardan biri de kubbedir (Ek. 2-4).

Günümüzde üzeri kurşunla kaplı olan kubbenin zaman içerisinde değişime uğradığı hem kiremitle kaplanıp hem de daha yüksek bir kasnak üzerine oturduğu da ifade edilmektedir.²⁹

2.2. Minare

Son cemaat yerinin doğusunda harimin ise kuzeydoğusunda minare yer almaktadır. Mimari birime plandan anlaşıldığı kadarıyla son cemaat mahallinin doğu ucundaki bir geçitten ulaşılır. Minare genel kurgu açısından kare kaideli, silindirik gövdeli ve tek şerefelidir. Mimari kurgu açısından geleceğe bağlı olan mimari birim detaylarda farklılaşmaktadır. Bu farklılığın ilk belirtisi, kare planlı kaide ile gövde arasında kalan pabuç kısmında kendini gösterir. Üç yönden kornişle çevrelenen kaidenin pabuç kısmında gövdeye doğru giderek daralan prizmatik üçgenlerin varlığı dikkat çekicidir. Üçgenlerin hemen üzerinde pabuç kısmı ile gövde arasına burmalı kaval bir silme yerleştirilmiştir. Gerek kaval silme gerekse kürsüdeki düzenlemeler mimari birime hareket kazandırmıştır. Bu alandaki mimari tezyinata katılan unsurlardan biri de silmenin üstünde yer alan ve gövdeyi tamamen dolayarak birbirlerine bağlanan yarım daire formlu kemerlerdir. Bu bezemenin hemen üstünde ve gövdenin ortasında bir silme ile bu silmenin üstünde detayları tam olarak anlaşılamayan ancak ok uçlarına benzeyen bir kuşak dikkat çekmektedir (Ek. 5-6).

2.3. Son Cemaat Mahalli

İbadet mekânın kuzeyinde üç gözlü son cemaat alanı yer almaktadır. Düzgün, kirli sarı renkli kesme taşın hâkim olduğu bu alan, harim kısmındaki gibi subasman seviyesinin üzerine konumlandırılmıştır. Son cemaat yerinin ortasındaki açıklıktan harime giriş sağlanır. Buradaki açıklığın, doğu ve batısında yer alan diğer birimlerden temel farkı giriş yönünü vurgulamaya dönük olduğu düşünülen cephe tasarımıdır. Orta alandaki sivri kemerli açıklığın yan birimlerin aksine silindirik gövdeli taş sütunların üzerine oturması dikkat çekicidir. Silmelerle kuşatılan son cemaat yerinde öne çıkan uygulamalardan biri de kemer formlarındaki farklılıktır. Üzerinde herhangi bir silmenin ya da profilin yer almadığı doğu kemerdeki hareketlilik, iki renkli taşla yani kiremit kırmızısı ile beyaz rengin münavebeli olarak kullanılmasından meydana gelir. Kemer, minarenin olduğu köşede yani doğu du-

²⁹ Uysal, *Germiyanogulları Beyliğinin*, 187.

varının olduğu alanda bir çıkıntı üzerine, doğuya yakın alanda ise silmeli bir başlığın üzerine oturmaktadır. Orta alandaki kemer formu gerek sütunların üzerine oturmasıyla gerekse de giriş yönünü vurgulayan tasarım özellikleriyle diğerlerinden oldukça farklıdır. Bu farkların başında sivri kemerin üç yönden profilli bir kuşakla çevrelenmesi gelir. Kuşağın iç kısmındaki kemer kademeli bir görünüme sahiptir. Bu kısım, batıdaki sivri kemerli silme ile bu silmenin altında yani kemer boşluğuna açılan dikdörtgen formlu pencere dışında sağır bir görünüme sahiptir. Doğu ve batıdaki kemerlerin üstünde birer kabara motifi dikkat çekmektedir. Son cemaat yerinin büyük bir kısmı günümüzde camekânla kapatılmıştır (Ek. 7-8).

Düzgün kesme taşla inşa edildiği anlaşılan son cemaat yerindeki kubbeğin üzeri tıpkı harim kubbesinde olduğu gibi kurşunla kaplıdır. Bu alandaki kubbelere geçiş ögesi olarak trompların kullanıldığı görülür. Burada dikkatimizi çeken trompların mukarnaslı olmasıdır. Kubbeğe geçiş ögelerinde yaşanan birliktelik kubbenin işlenişinde ise farklılaşmaktadır. Bu bağlamda doğu tarafta yer alan kubbe sade bir görünüme sahipken giriş eksenini vurgulayan orta alan ile batı taraftaki kubbenin içi dilimli bir görünüşe sahiptir.

2.4. Harim

Yapının harimine son cemaat yerinin iç kısmında yer alan bir geçitten ulaşılır. Buradaki geçit kısmı basık kemerli ve düz silmeli bir görünüm arz etmektedir. Bu alanda dikkatleri çeken en önemli unsur girişin hem doğusuna hem de batısına birer adet küçük boyutlu nişin açılmış olmasıdır. Basık kemerli geçitten ibadet mekânına ulaşılır. Harim kare planlı ve tek kubbelidir.³⁰ Yapının mevcut görüntülerinden hazırlanan harim planına bakıldığında tek kubbe ile kapatılan ibadet alanının kuzeyinde iki kare ayak üzerine oturan mahfil katını görmek olanaklıdır. Son cemaat mahallinin soldan üçüncü kubbe alanın bulunduğu bölümde batı kanadına doğru açılan bir eyvanın varlığı dikkat çeker. Planda dikkati çeken bir diğer özellik de pencerelerdir. Bu bağlamda güney ve doğu duvarına açılan iki adet dikdörtgen formlu pencere ile batı kanadındaki bir pencereyle harimin aydınlatılması istenmiştir. Dış cephede yüksek sekizgen bir kasnak üzerine oturduğu anlaşılan kubbeğe, iç mekânda prizmatik Türk üçgenleriyle geçilir. Kubbeğe geçiş ögesi olarak karşımıza çıkan Türk üçgeni, harim kısmında mihrap bölümü hariç iç mekâna hareket kazandıran yegâne süsleme unsuru olması bakımından da ayrı bir öneme sahiptir (Ek. 9-12).

³⁰ Ara Altun, "İshak Fakih Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/533.

2.5. Mihrap

Harime girişin tam karşısında yer alan mihrap, giriş-mihrap yönü eksenini dikkate alan simetrik bir tasarım anlayışıyla inşa edilmiştir. Mihrap, bağlı bulunduğu duvar yüzeyinden harime doğru hafif taşıntı yapmaktadır. Niş kısmı, üzeri işlemişi üç yönden bir silme kuşağı ile çevrelenmektedir. Nişin tepelik kısmına bir kartuş içerisinde iri sülüs yazıyla ve Arap harfleriyle Al-i İmran Suresi'nin 37. Ayeti yazılmıştır.³¹ Bu yazının tam ortasına, alçıdan yapılmış yıldız ile geometrik süslemelerden oluşan bir kabara yerleştirilmiştir. Mihrap nişi üç yönden bitkisel bezemelerle kuşatılmıştır. Bezemelerde stilizasyona uğramış çiçekler ile kıvrık dallar yoğunluktadır.³² Niş, iki yanda mukarnaslı başlıklara sahip sütunçelere oturmaktadır. Nişin iç kısmında tek sıra mukarnas kavsarasının üstünde, istiridye kabuğu formunda hazırlanan ve niş genişliğince mevcut olan bir mimari tezyinat yer alır. Mukarnasların hemen altında ise üç bölümlü mavi tonlarında yapılmış bir perde motifi dikkat çeker. Zemine doğru beş sıra halinde tanzim edilen dalgalı kumaş parçalarının arasında küçük püsküller de bulunur. Mukarnasın hemen altında yer alan toplanmış kumaşlara, nişin sağ ve sol tarafındaki sütunların olduğu alana doğru toplanan perde kıvrımları eşlik eder. Kıvrımlı ve dalgalı görünümlere sahip perdelerin püskülleri de bulunmaktadır. Harim duvarları oldukça sade bir görünüme sahiptir. Duvarlardaki sadeliğin bozulduğu tek yer mihraptır. Bu açıdan mihrap, iç mekandaki tezyini unsurların toplandığı yegâne alandır (Ek. 13-14).

3. TÜRBE ve HAZİRE

Vakfiyedeki³³ “...vefatından sonra kendisine türbe olmak üzere mezkûr mescid ittisâlinde ufak bir zâviye...” ifadesi, külliye'nin banisi olan İshak Fakih'in, öldükten sonra bahsi geçen caminin hemen bitişiğine konulmak üzere bir yer belirttiğini göstermektedir. Bu durum da gerek plan gerekse günümüze ulaşan mimari doku üzerinden türbenin bağımsız bir mekân tasarımı yerine cami içerisinde konumlandığını göstermesi açısından son derece önemlidir. Bu bağlamda içerisinde İshak Fakih, karısı ve çocuğuna ait olduğuna inanılan sandukaların³⁴ yer aldığı türbe son cemaat mahallindeki batı eyvanına bitişik olarak tasarlanan uzantının içerisinde yer almaktadır. Kubbeyle kapatılan zaman içerisinde ise son cemaat yerinin orta alanı-

³¹ “Küllemâ dehule aleyhâ Zekerıyyal Mihrabe” anlamındaki bu ifade “Zekerıyya, Meryem'in bulunduğu mihrâba her girdiğinde...” manasına gelmektedir.

³² Döneminden olmadığı anlaşılan bu bezemelerde teknik olarak malakari kullanılmıştır. Uysal, *Germiyanogulları Beyliğinin*, 189.

³³ Çiftçioglu, “Germiyanogulları Dönemi Kütahya Medreseleri”, 170.

³⁴ Güner, *Kütahya Camileri*, 25.

na doğru değişime³⁵ uğradığı anlaşılan türbede, kubbeye geçiş ögesi pandomantiftir (Ek. 15).

Caminin güney avlusunda vakfiyede bahsi geçmeyen bir hazire yer alır. Hazirede, sandukaları olmayan, sayıları da yirmiyi bulan çeşitli mezar taşları bulunmaktadır. Buradaki şahidelerin büyük bir kısmı, cami avlusuna sonradan yapıldığı anlaşılan istinat duvarına bitişik olarak yerleştirilmiştir. Mezar taşlarının genel yapısı Mevlevî tarikatına ait kişilerin kullandığı sikkelere benzediğinden buradaki şahidelerin de Mevlevî tarikatına ait kişilerin sandukası olduğunu düşündürmektedir (Ek. 16-17).

4. MEDRESE

Vakfiyede adı geçen yapılardan biri de medresedir.³⁶ Konum olarak caminin kuzeydoğu yönünde yer almaktadır. Oldukça eğimli bir arazi üzerine inşa edilen yapı hakkında tarihi belgede geçen ifadeler oldukça önemlidir.³⁷ Arşiv belgesindeki "...mescidin yanında yedi hücre ve geniş bir avlu ve dershâne denilen yüksek kubbeyi müstemil bir medrese ve mezkûr avlunun ittisâlinde müderrislerle talebe için vakfedilen kitapların muhafazası için bir hücre yani kütüphâne binâ ve inşâ eyledi..." ifadesi, bu yapının mescidin hemen bitişiğinde yer aldığını, yedi hücre ile dershane için ayrılan kubbeli bir mekânın olduğunu, kitapların muhafazası için de bir kütüphanenin inşa edildiğini açıklamaktadır.

Farklı zaman dilimleri içerisinde restore edildiği anlaşılan yapı plan³⁸ özelliklerine göre avlulu, avlunun etrafında yer alan ve sayıları yediyi bulan hücreli bir düzene sahiptir. Plana göre giriş bölümü bir eyvan şeklinde düzenlenmiş olup dershane kısmı ana eyvanın karşısında yer almaktadır. Dershanenin doğusunda yine dikdörtgen formlu hücreler yer alır. Dört sütun tarafından revaklı bir düzenleme gösteren avlunun ortasında şadırvan vardır. Eser günümüzde iki katlı³⁹ bir görünüşe sahiptir (Ek. 18).

³⁵ Son cemaat mahallinde, geçiş kısmının yer aldığı orta alan zaman içerisinde değişime uğrayarak kemer hizasında cemekeânla kapatılmıştır. Bu alanda yaşanan değişimin, türbeye girişin yönünü de etkilediği söylenmektedir. Uysal, *Germiyanogulları Beyliğinin*, 190. Son cemaat mahallinin duvarları gibi türbenin bulunduğu alanda da herhangi bir bezeme unsuruna rastlanılmamıştır.

³⁶ Medrese, 2014 yılında tamamlan geniş kapsamlı restorasyondan sonra eğitim kurumu kimliğiyle yeniden hizmete açılmıştır. Çalışmada, medresenin mimari ve süsleme özellikleri konusunda genel restorasyon öncesi görüntüler ile planı dikkate alınmıştır. Medresenin varlığı bazı araştırmacıların dikkatinden kaçmıştır. Varlık, *Germiyan-ogulları Tarihi*, 131. Yapının restorasyon öncesinde harap bir vaziyette olması ile sonradan ilave edilen ikinci katın varlığı tarafımızdan gerçekleştirilen yüzey araştırması esnasında orijinal dokunun zorlukla ayırt edilmesine sebebiyet vermiştir. Beyliğin mimari eserlerini çalışmasına konu edinen Uysal, medresenin varlığını tespit ederek ilk planını hazırlayan kişinin ise Ara Altun olduğunu söylemektedir. Uysal, *Germiyanogulları Beyliğinin*, 204.

³⁷ Çiftçioglu, "Germiyanogulları Dönemi Kütahya Medreseleri", 170.

³⁸ Ali Osman Uysal, *Germiyanogulları Beyliği'nin Mimari Eserleri* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2006), 149, 343.

³⁹ Buradaki birim doğu duvarındaki eğilimli araziden kaynaklanan kot sorununu çözmek adına yük-

Günümüzde yapının girişi dar bir sokak dokusu ile sınırlandırılan bir alanda kalmıştır. Giriş kısmının yer aldığı kuzey cephe mimari tezyinat bakımından doğu cephesine benzer. Bu bağlamda cephede dikkatimizi çeken unsurların başında meyilli bir araziye inşa edilen birimin cephesinde bulunan pencereler gelir. Giriş eyvanının sağına ve soluna dörder adet olmak üzere toplamda sekiz adet açılan pencere iç kısmının aydınlatılmasına olanak sağlamaktadır. Cepheyi hareketli kılan pencerelerde yarım daire formlu kemerlerin kullanıldığı görülür. Pencerelerin üstünde, cephe boyunca uzanan ve giriş eyvanının olduğu alandan dışarı doğru taşıntı yapan taş silme dikkat çekicidir. Gerek basık kemerli pencereler gerekse giriş kısmındaki ışın demetini andıran mimari tezyinat bu alanın geç dönem Osmanlı sanatının⁴⁰ etkilerinde kaldığını gösterir (Ek. 19).

Doğu cephesi genel mimari tezyinat bakımından kuzey cephesine benzemektedir. Burada da diğer kısımda olduğu gibi pencerelerin alt ve üst tarafında yer alan taş silmenin cephe boyunca uzandığı görülür. Silmelerin arasında kalan pencereler genel form ve tasarım açısından diğer cephedekine benzemekte ancak sayı bakımından ayrılmaktadır. Kilit taşının vurgulandığı basık kemerli pencerelerin sayısı bu alanda altıdır. Cephenin genel görünümü zaman içerisinde eklemelere ve onarımlara maruz kaldığını gösterir (Ek. 20).

5. ÇEŞME

Vakfiyede İshak Fakih Külliyesi'ne ilişkin cami, türbe, medrese ile dershaneden bahsedilmekte ancak çeşme hakkında herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Yapıyı yerinden inceleyen Evliyâ Çelebi de çeşmenin varlığından bahsetmez.⁴¹ Çeşmenin varlığına ilişkin ilk bilgiler, İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın (1888-1977) *Kütahya Şehri* isimli kitabında yer almaktadır. Bu eserde yazar, çeşmenin, caminin yakınında olduğundan bahsetmektedir.⁴² Çeşmeden günümüze sadece kitabe kalmıştır.⁴³ Günümüzde Kütahya Müzesi'nde yer alan ve sülüs hatla beş satırdan oluşan kitabede⁴⁴ şu ifadeler yer almaktadır (Ek. 21).

Bismillahirrahmanirrahim

selelmıştır. Zemin kat üzerine dışarı taşıntı yaparak inşa edilen bölümün 19. yüzyılda yapılmış olduğu söylenmektedir. Uysal, *Germiyanogulları Beyliğinin*, 196.

⁴⁰ Güney ve batı cephesinde bezemesi olmayan medresenin genel restorasyon öncesindeki görüntülerden hareketle hazırlanan bu çalışmada iç kısmına girilememiştir. İçerideki ana eyvan başta olmak üzere örtü sistemleri için bkz. Uysal, *Germiyanogulları Beyliğinin*, 196-198.

⁴¹ Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle*, 23.

⁴² Uzunçarşılı, *Bizans ve Selçukilerle Germiyan*, 109.

⁴³ Altun, "İshak Fakih Külliyesi", 532.

⁴⁴ Uysal, *Germiyanogulları Beyliği'nin Mimari*, 106.

Bena ve sebele hazîhi'l- aynî'l- câriyeti fî eyyâm-ı devleti,
 El-emirü'l-azîmü'ş-şân Ya'kub bin Şâh Süleyman,
 Ebu Nasr mu'inü'z-zuafâ İshak Fakih bin Hâlil vak'a,
 El-ferâğ min kitâbetihi fî evâil-i şevvâl senet-i selâse ve işrîn ve
 semânemie.

Kitabedeki bu veriler, çeşmenin büyük emir Yakub bin Şah Süleyman zamanında, H/823 yılı şevvalinin başlarında (M/1420 yılı Ekim ayında) İshak Fakih bin Halil tarafından yaptırıldığına işaret etmektedir.⁴⁵ Kitabedeki verilere göre İshak Fakih tarafından inşa ettirildiği anlaşılan çeşme hakkında Uzunçarşılı'nın, caminin yakınında olduğunu dile getirmesi bu eserin de külliyeenin bir parçası olarak görülmesine olanak sağlamış olmalıdır.

6. KARŞILAŞTIRMA ve DEĞERLENDİRME

15. yüzyılın ilk yarısında, dönemin fıkıh âlimi ve kadısı İshak Fakih tarafından 1433-1434 yılında Kütahya'da yaptırılan külliye, İshak Fakih Mahallesi'nde yer alır. Külliye yapıları cadde nedeniyle ikiye ayrılmış olup bu caddenin batısında cami ve çeşme, doğusunda ise medrese ve kütüphane vardır. Dağınık bir biçimde konumlandırıldığı anlaşılan eserler hakkında üzerinde duracağımız ilk konuyu, külliyei oluşturan binaların yerleşim düzeni açısından merkez alınma durumu oluşturacaktır. Külliyeyle ilişkin hazırlanan genel vaziyet planı, caminin külliyeenin merkezinde konumlandırıldığını göstermektedir. Bu durum yani dini mekânın yapı topluluğunun merkezinde yer alması, İshak Fakih Külliyesi'nin cami odaklı⁴⁶ külliyeeler grubuna dahil olması gerektiği anlamına gelir. Kütahya'da benzer işlevli ve tarihli yapı toplulukları arasında II. Yakub Çelebi Külliyesi ile Simav Babuk Bey Külliyesi (15. yüzyılın ilk çeyreği) öne çıkan eserlerden bir kaçıdır.⁴⁷

Külliyei oluşturan yapıların simetrik bir düzen/tasarım kaygısıyla yerleştirilmediği anlaşılmaktadır. Yapıların simetrik bir düzen anlayışı çerçevesinde bir arada olamamasında ya da yerleştirilememesinde kanaatimizce bazı durumlar etkili olmuş olmalıdır. Bu nedenlerden ilki yüzey araştırması sırasında da gördüğümüz gibi binaların yer aldığı arazinin zorluğudur. Külliye yapıları özellikle medrese hem inşa edildiği yolun durumuna göre konumlandırılmış hem de oldukça eğimli bir topografya üzerine inşa edilmiştir.

Orijinal mimari dokusu büyük oranda bozulmadan günümüze ulaşan caminin inşasında, farklı teknik ve malzemenin kullanıldığı anlaşılmakta-

⁴⁵ Uysal, *Germiyanogullari Beyligi'nin Mimari*, 106.

⁴⁶ Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Külliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/542.

⁴⁷ Uysal, *Germiyanogullari Beyligi'nin Mimari*, 297.

dır. Bu durum gerek yapıya ilişkin eski görüntülerde gerekse mimari analizde açıkça kendini göstermektedir. Dini mekânın kuzey cephesi hariç diğer bölümlerinde erken dönem Osmanlı mimarisinde alışlagelmiş bir yapı tekniği olan almalı sistem kullanıldığı görülür.⁴⁸ Taş-tuğla malzemenin münavebeli kullanımı özellikle harim duvarları ile kubbe kasnağında da kendini göstermiştir. Bu durum dış cepheden çekilen görüntülerde de anlaşılmaktadır.

Almalı duvar tekniği kullanılarak taş ve tuğla karşımı ile meydana getirilen caminin farklı birimlerinde ise malzemenin değiştiği görülmektedir. Yerinde yaptığımız incelemelere göre minarenin kürsüsünde, pabuç kısmında ve gövdesinde kesme taş, şerefe ve külahta ise tuğla kullanılmıştır. Burada unutulmaması gereken minarenin şerefe kısmı ile külahının döneminde olmadığıdır.

İshak Fakih Cami harimi kare planlı ve tek kubbeli bir görünüm arz etmektedir. Türk-İslam mimarisinde uzun bir geleneği sahip olan tek kubbeli ve kare planlı mekân uygulaması, Karahanlı döneminden itibaren bilinmektedir.⁴⁹ Karahanlılar'da başlayan tek kubbeli mekân geleneği Büyük Selçuklu Devleti'nin bir devamı olan Anadolu Selçukluları tarafından da kullanılmıştır. Bu bağlamda Germiyan mimarisindeki geleneksel Selçuklu dokusu İshak Fakih Cami'nde kendisini göstermiştir. Osmanlı Beyliği'nden Bursa Alâeddin Cami (1326),⁵⁰ Candaroğulları'ndan kalma Kastamonu İbn Neccar Cami (1353),⁵¹ İznik Yeşil Cami (1378-1379),⁵² Afyon'daki Ak Mescit (1397) ile Aydınoğulları'na ait Tire Karahasan Cami (15. yüzyılın ilk çeyreği)⁵³ tek kubbe, kübik harim ve üç bölmeli son cemaat yeri uygulamasıyla İshak Fakih Cami'ne büyük oranda benzemektedir.

Beylikler Dönemi'nde, Anadolu Selçuklu mimarisinde yaygın olarak görülen gösterişli taş kapılar yerini daha sade ve ölçülü tasarımlara bırakmıştır. Bir diğer ifade ile taş kapıda vurgulanan bezeme tarzının yörünge si değişmeye başlamıştır. Bu değişim yani taş kapının daha mütevazı bir şe-

⁴⁸ Erken devir Osmanlı mimarisinde yaygın kullanım alanı bulan bu teknik özellikle Bursa'da 14. yüzyılda inşa edilen yapılarda yoğun olarak görülmektedir. 1326 yılında inşa edildiği düşünülen Bursa Alaeddin Cami'nin batı cephesi ile 14. yüzyıla tarihlenen Çoban Bey Türbesi almalı tekniğin erken dönem örneklerinden bir kaçıdır. Bursa'daki diğer yapılar hakkında detaylı bilgi için bkz. Yaşar Selçuk Şener, "XIV. Yüzyıl Bursa Yapılarında Erken Osmanlı Duvar Örgüsü", *Türk Etnografya Dergisi* 20 (1997), 193-199.

⁴⁹ Ara Altun, "Karahanlı (Mimari)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/413; İbrahim Çeşmeli, *Antik Çağ'dan XIII. Yüzyıla Kadar Orta Asya ve Karahanlı Dönemi Mimari* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2007), 92; Emel Esin, "Karahanlı Sanatı", *Türk Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1973), 12/278-279.

⁵⁰ Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984), 211.

⁵¹ Gönül Öney, *Beylikler Devri Sanatı XIV.-XV. Yüzyıl (1300-1453)* (Ankara: TTK Basımevi, 1989), 6

⁵² Aslanapa, *Türk Sanatı*, 211.

⁵³ Uysal, *Germiyanogulları Beyliği'nin Mimari*, 310.

kilde yapıyla birleştirilmesi bilhassa Germiyan Beyliği'ni de içine alan Batı Anadolu'daki beyliklerde daha belirgindir. Bu bağlamda incelediğimiz cami ile yine bir Germiyan Beyliği'nin eseri olan ve Kütahya'da bulunan Kurşunlu Cami⁵⁴ harime geçiş bölümleri özellikle basık kemerli düzenlemele-riyle birbirlerine benzemektedir. İshak Fakih Cami harime giriş kısmındaki kemerin etrafını saran yarım oluk biçimli silmeler ile geçidin iki yanındaki kemerli nişler yapının özgün unsurları olarak dikkat çekmektedir.

Kütahya'daki Kurşunlu ve İshak Fakih Cami minaresi, yapının kuzey-doğu köşesine yerleştirilmiş olup kare kaideli ve silindirik gövdeli bir form sergilemektedir.⁵⁵ Minarelerin bu konumu, erken dönem Osmanlı mimarisine ait yapılarda sıkça karşılaşılan bir özelliktir. İki caminin minare kaidesi, saçak hizasına kadar yükselmekte ve buradan itibaren yukarıya doğru incelererek devam etmektedir. Minarelerin pabuç bölümü, prizmatik üçgenlerden oluşan geçiş elemanlarıyla şekillendirilmiştir. Osmanlı mimarisinde yaygın olarak görülen bu teknik, Selçuklu döneminin geç evresinde gelişmeye başlayan düz yüzeyli Türk üçgenleri ile benzerlik göstermektedir. Özellikle 13. yüzyılın sonlarına tarihlenen Ankara Arslanhane Cami'nin minaresinde belirgin hâle gelen bu tasarım anlayışı,⁵⁶ Beylikler dönemi yapılarında daha sık karşımıza çıkmaktadır. Osmanlılar, Selçuklu mimarisinde kullanılan üçgen geçiş öğelerini zamanla prizmatik formlara dönüştürerek kubbe geçişlerinde kullanmış, bu biçimsel yaklaşımı da minare kaidelerinde uygulamışlardır.⁵⁷

Külliyeyi oluşturan yapılarda yoğun bir bezeme görülmemektedir. Külliye'nin merkez yapısı olan camideki süslemelerin temel olarak ikiye ayrıldığını söylememiz mümkündür. Bu sınıflandırmaya göre dış cephede yer alan taş bezemeler ilk bölümü, iç kısımda son cemaat yerindeki kubbe içleri başta olmak üzere, kubbeye geçişlerde, sandukaların üzerindeki çinilerde ve mihraptaki bezemeler de ikinci kısmı oluşturmaktadır. Mihrabın batısında kalan minber daha önce de ifade edildiği gibi orijinal değildir. Yoğun bitkisel bezemelerin yer aldığı mihrap ile basık kemerli harime giriş kapısı taştır. Orijinal olmayan minber ile zaman içinde değişimlere maruz kaldığı anlaşılan mahfil katında ahşap kullanılmıştır.

Dış cephedeki taş bezemenin en yoğun görüldüğü alan son cemaat ye-

⁵⁴ Öney, *Beylikler Devri Sanatı*, 6.

⁵⁵ Silindirik gövdeli erken dönem Osmanlı camileri için bkz. Ali Osman Uysal, "Anadolu Selçuklularından Erken Osmanlı Dönemine Minare Biçimindeki Gelişmeleri", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 33/1-2 (Ocak 1990), 526.

⁵⁶ Minberdeki kitabeye göre cami, Selçuklu Sultanı Mes'ûd b. Keykâvus (II. Mes'ûd) zamanında Hüsameddin ve Hasan adındaki iki kardeş tarafından 689/1289-1290 yılında tamir ettirilmiştir. Oktay Aslanapa, *Anadolu'da İlk Türk Mimarisi Başlangıç ve Gelişmesi* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2007), 65.

⁵⁷ Uysal, *Germiyanogulları Beyliği'nin Mimari*, 312.

ridir. Bu kısımdaki tezyinat, cepheyi hareketli hâle getiren kimi zaman profilli kimi zaman ise sade silmelerle oluşturulan kemerler üzerine kurgulanmıştır. Cephenin ortasındaki zengin profilli kemer uygulaması, Beçin Ahmed Gazi Medresesi⁵⁸ (1375-1376) ve Bergama Ulu Cami'nin (1398-1399) taç kapılarındaki⁵⁹ uygulamaları andırmaktadır.⁶⁰

Minarenin pabuç kısmındaki prizmatik üçgenler, silindirik ve burmalı silmeler ile ok uçlarını andıran kuşak minareyi hareketli hâle getirmiştir. Özellikle minare gövdesindeki kaş kemerli kompozisyon ile ok ucu motifinden oluşan tezyinat, beyliğin kendine has bezeme özelliklerinden biri olarak da yorumlanmaktadır.⁶¹ Benzer bir durum caminin doğu, güney ve batı cephesindeki zengin profil silmeli, boşaltma kemerinin içerisine yerleştirilen pencere düzenlemeleri için de geçerlidir. Harim kubbesindeki Türk üçgeni masif görüntüyü gideren tek bezeme unsurudur. Dilimli kubbe uygulamasının yer aldığı son cemaat yerinde de aynı durum söz konusudur. Harim duvarlarındaki sağırlık sadece mihraptaki bitkisel bezemelerle delinmiştir.

Son cemaat mahallinin batısındaki eyvanın içinde yer alan türbe ile mihrap nişinin üst köşelerinde çinilerin kullanıldığı görülür. Yapılan araştırmalara göre sandukaların üzerinde yer alan çiniler ile türbe duvarları ve zemindeki çiniler, türbenin inşa edildiği döneme ait değildir. Zemindeki kirli beyaz hamurlu turkuaz renkli çiniler için de aynı yorum söz konusudur.⁶² 19. yüzyılda yapıldığı söylenen ve Kütahya çiniciliğine ait olduğu düşünülen⁶³ süpürgelik kısmında yer alan sıraltı tekniğindeki çinilerde ise motif olarak hatayî ile rumîler kullanılmıştır.

Araştırmaya konu olan külliye'nin daha önce de ifade edildiği gibi hangi kısımlardan meydana geldiği 1422 tarihli vakfiyesinde açıkça belirtilmiştir. Hem yapı çeşitliliği hem de yapıların inşa tarihleri konusunda elde ettiğimiz bilgilerin yanı sıra bu vakfın giderlerinin nasıl karşılanacağı ve hangi birimlere nerelerden kaynak talep edileceği de belgede detaylı bir şekilde yer almaktadır. “...*Sincanlı'ya tâbi yine tahdidden müstağni Kırka karyesi vâkıf bu karyeleri bütün arazi ve mer'aları, dağları ve tepeleri bilcümle tevâbi ve levahik ve amme-i menâfi' ve merafiği ile vakf-ı sahîh-i ser'i ile vakıf ve habs eyledi...*”⁶⁴ ifadesinden de anlaşılacağı gibi İshak Fakih, vakfın gi-

⁵⁸ Semavi Eyice, “Ahmed Gazi Medresesi ve Türbesi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/69.

⁵⁹ Bozkurt Ersoy, “Bergama Ulu Camii”, Sanat Tarihi Dergisi 4/4 (Nisan 1988), 60.

⁶⁰ Öney, *Beylikler Devri Sanatı*, 18.

⁶¹ Uysal, *Germiyanogulları Beyliği'nin Mimari*, 313.

⁶² Uysal, *Germiyanogulları Beyliğinin*, 194.

⁶³ Uysal, *Germiyanogulları Beyliğinin*, 195.

⁶⁴ Çiftçioglu, “Germiyanogulları Dönemi Kütahya Medreseleri”, 170-171. Yapılan araştırmalara göre İshak Fakih, vakfın tevliyet ve tasarrufunu da oğlu Mehmed'e şart etmiştir. Özlem Soyer Zeyrek, *XVIII. Yüzyılda Kütahya Vakıflarının Sosyal ve Ekonomik Hayata Katkıları* (Afyon: Kocatepe Üniversitesi,

derleri için sahip olduğu arazilerin kullanımından bahsetmektedir. Zaman içerisinde vakıf gelirlerinin arttığı da gözlenmektedir. Bu bağlamda 1530 yılında vakfın toplam gelirinin 24970 akçe olduğu, Kütahya'daki beş adet bahçenin icarları, dükkân kiralari ile Gediz'deki hamamın yarı geliri gibi köylerdeki ticari gelirlerden de vakfın beslendiği anlaşılmaktadır.⁶⁵ Vakfiyede külliyeyle ait vakıf gelirlerinin yanı sıra müderrislerin durumu, eğitimcilerin ücretleri ile öğrencilere ücret verilmesine⁶⁶ ilişkin hükümlerin yer alması⁶⁷ oldukça dikkat çekicidir. Bu durum yaşadığı çağın önde gelen isimlerinden biri olan İshak Fakih'in eğitime verdiği önemi sadece yapılar üzerinden değil belge üzerinde de net bir biçimde yansıtmaktadır.

Külliye ait yapılardan caminin üzerindeki dört satırlık Arapça kitabe ile (1433-1434) yapıya ilişkin vakfiyedeki tarih (1422) kaydı arasında yaklaşık olarak on iki yıllık bir fark vardır.⁶⁸ Bu durum caminin inşası konusunda, vakfiye ile kitabenin hem aynı zaman dilimine ait olmadığını hem de inşaa tarihi açısından farklı noktaları işaret ettiklerini gösterir. Elimizde kesin bir veri olmamasına rağmen tarih kayıtları açısından yaşanan bu değişkenliğe ilişkin şöyle bir yorum yapılabilir. Külliye'nin bir parçası olduğu düşünülen ancak günümüze ulaşamayan çeşmenin 1420 yılına ait olduğu bilinmektedir. İshak Fakih Cami'de çeşme ile aynı tarihte yapıldıysa büyük bir olasılıkla ya onarım görmüş ya da bilinmeyen bir sebepten dolayı yıkılıp yeniden yaptırılmış olmalıdır. Bir diğer ifade ile külliye'yi oluşturan farklı nitelikte yapıların hepsi aynı anda inşa edilmemiştir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu konuda kesin bir yargıya varmak için daha detaylı veriye ihtiyaç duyulduğu aşikârdır.

Cami kitabesi ile vakfiyesi üzerinde yer alan ve inşa tarihi açısından örtüşmeyen zaman ifadeleri farklı yorumların oluşmasına neden olmuştur. Külliye'ye ait yapıların en eskisi olarak kabul ettiğimiz çeşmenin 1420 yılına ait olması, vakfiyedeki 1422 yılı ile cami kitabesindeki 1433-1434 tarihi, külliye'nin dönem olarak konumlanacağı yeri doğrudan değiştirmiştir. Bu

Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 36.

⁶⁵ Zeyrek, XVIII. Yüzyılda Kütahya Vakıflarının, 37.

⁶⁶ Varlık, Germiyan-oğulları Tarihi, 152.

⁶⁷ Çiftçiöğlü, "Germiyanogulları Dönemi Kütahya Medreseleri", 171-172.

⁶⁸ Vakfiye ile kitabe arasındaki zamansal fark araştırmacılar tarafından külliye'nin inşa tarihi konusunda farklı yorumların oluşmasına sebebiyet vermiştir. Bu bağlamda Kütahya'daki yapıları eserlerine konu edinen Altun ile Güner, kitabedeki 1434 tarihinin caminin bitirilmesine ilişkin bir tarih kaydı olabileceği gibi onarıma işaret eden bir zaman dilimi olduğu görüşündedir. Camiye merkeze alan Kalyon ise dini mekânı hem Germiyan hem de Osmanlı eseri olarak görmektedir. Dini mekân üzerindeki kitabe tarihini esas alan Varlık ise caminin 1433-1434 yılında tamamlandığını söylemektedir. Konu hakkında yapılan yorumlar için bkz. Altun, "Kütahya'nın Türk Devri Mimarisi-Bir Deneme", 311; Güner, Kütahya Camileri, 24; Mustafa Kalyon, Kütahya'da Selçuklu-Germiyan ve Osmanlı Eserleri (Kütahya: Kütahya Belediyesi Kültür Yayınları, 2000), 91; Mustafa Çetin Varlık, "XVI. Yüzyılda Kütahya Şehri ve Eserleri", Marmara Üniversitesi Türklük Araştırmaları Dergisi 3 (1987), 250.

durum da bizlere caminin inşa kitabesinden hareketle, külliyenin 1433-1434 yılında var olduğu bilgisi ile yapı topluluğunun II. Murat dönemine denk geldiği ifadesini⁶⁹ yeniden yorumlamamız gerektiğini göstermektedir. Malumu üzere bir yapı ya da eser grubu bitirilmeden vakfiyesi hazırlanamayacağını dikkate alırsak bu külliye en geç 1420 yılında ayakta olmalıdır. Bu durum ise külliyenin II. Murat döneminde yani Osmanlı'ya Germiyanogulları'nın katılma sürecinde değil Germiyan Beyliği'nin son hâkimi II. Yakup Bey döneminde inşa edildiğini düşündürür.

İshak Fakih Külliyesi ve çevresinin özellikle 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başındaki durumu hakkında elde edilen görüntüler oldukça dikkat çekicidir.⁷⁰ 20. yüzyıl başına tarihlenen bir fotoğraf caminin özellikle örtü sistemleri hakkında bilgi vermektedir. Günümüzde üzeri kurşunla kaplı olan dini mekânın fotoğrafta kiremit örtülü olduğu görülür. Değişimler açısından yapının 1960 yılındaki görüntüsü de fikir vericidir. Fotoğrafta, caminin güneyinde yer alan merdivenlerin sokak kotunun altında kaldığı görülmektedir.⁷¹ Merdiven yapılanması, kot durumu ve caminin güneyindeki sokak düzeni, Uzunçarşılı tarafından görünen ancak günümüze sadece kitabesi ulaşan çeşmenin, külliyei oluşturan yapıların dağılımı dikkate alındığında burada olabileceğini düşündürmektedir (Ek. 22-23).

Külliye ait yapılardan özellikle medresenin hem örtü sistemi hem de ikinci katının 1981 ile 2009 yılında çekilen görüntüleri dikkat çekicidir. Bu görüntülerde yapının özellikle ikinci katındaki cephe tasarımları ve pencere kemerleri ile kilit taşı hizasındaki detaylar belirgin şekilde görülmektedir.⁷² İshak Fakih Külliyesi'ni de içine alan tarihi dokudaki değişim⁷³ sadece medrese ile sınırlı kalmamıştır. Yapı topluluğun etrafındaki sivil mimarlık ürünleri de zamanla yok olmuştur. Farklı zaman dilimleri içerisinde onarıldığı anlaşılan medrese ile kütüphanenin son büyük restorasyonuna, Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından 2011 yılında başlanmıştır. Yaklaşık olarak üç

⁶⁹ Uzunçarşılı, *Bizans ve Selçukilerle Germiyan*, 32.

⁷⁰ Bilgehan Karadeniz, *Kütahya Tarihi Kent Dokusunun 20. Yüzyıldan Günümüze Değişim Süreci ve Korunmasına Yönelik Öneriler* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 126.

⁷¹ Karadeniz, *Kütahya Tarihi Kent Dokusunun*, 128.

⁷² Karadeniz, *Kütahya Tarihi Kent Dokusunun*, 129, 198.

⁷³ Kütahya'daki tarihi dokunun özellikle 20. yüzyıldaki değişimlerini konu edinen Karadeniz'in verdiği bilgiler oldukça dikkat çekicidir. Araştırmacı, Kütahya Belediyesi'nin 09.02.1981 gün ve 5/101-476 sayılı yazısında, İshak Fakih Cami minaresinin trafiği engellediği gerekçesiyle minarenin kuzey-batı köşesine taşınmasının gerekli görüldüğüne dair 1980'li yıllara ait bir arşiv vesikasından bahsetmektedir. Kurumlar arasındaki yazışmaların yer aldığı çalışmada, Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün 18.02.1981 gün ve 634 sayılı yazısında, bunun mümkün olmadığı ancak 279 ada 1 parselde bulunan ve Kütahya'da çok örneklerinin bulunduğu ahşap evlerin yıkılmasının uygun olacağına ilişkin karşı bir cevap da araştırmacının çalışmasında yer almaktadır. Bahsi geçen yazışmalar hakkında detaylı bilgi için bkz. Karadeniz, *Kütahya Tarihi Kent Dokusunun*, 129-131.

yıl süren onarımdan sonra bu yapılar, eğitim hizmetiyle yeniden kullanıma açılmıştır (Ek. 24-26).

SONUÇ

Yaşadığı çağın önde gelen devlet adamı ve âlimi İshak Fakih tarafından yaptırılan bu külliye, konjonktürel olarak oldukça karmaşık bir zaman dilimi içerisinde yer almaktadır. Bahsi geçen zaman dilimi Anadolu'da İkinci Beylikler dönemi olarak da kabul edilmektedir. Siyasi yapıdaki parçalanmışlık, Moğol etkisi ve Anadolu Selçuklu Devleti'nin yıkılma süreci çok sayıda beyliğin Anadolu'da hüküm sürmesine olanak sağlamıştır. Babaî İsyânı ile Cimri Olayı karşısındaki tutumları, takındıkları tavır Germiyan aşiretinin siyasi olarak tarih sahnesine çıkmasını sağlamıştır. Ailenin kontrolüne verilen topraklar içerisinde özellikle Kütahya, beyliğin merkezi haline gelmiştir. Tarih sahnesinde yaşanan bu değişim, beylik tarafından inşa ettirilen eserlerde de kendisini göstermiştir. Çağdaşları olan Anadolu Selçuklu sanatına olan bağlılıkları Germiyan Beyliği'nin günümüze ulaşan eserlerinden de anlaşılmaktadır. Mimari gelenekteki bağlılığa ve bezemelerindeki konseptlere rağmen özellikle kubbeye geçişler, taç kapıdaki sade işçilikler ile son cemaat yerindeki türbe gibi tasarımlarda ise içinde bulundukları denemeci çağın etkisinde kalmışlardır. Bir diğer ifade ile Germiyanogulları eserlerindeki Selçuklu etkisi çağın denemeci üslup anlayışı ile yeniden kurularak ayrı bir forma bürünmüştür.

Beyliğin, Osmanlılara katılma sürecinden hemen önce inşa ettirilen bu külliye mimari olarak Selçuklu geleneğinin etkisini taşımaktadır. Geçit kısımlarının vurgulanması ile harim kubbesine geçişteki Türk üçgeni, bahsi geçen mimari geleneğin somut tanıklarındandır. Buna rağmen külliyei oluşturan yapılarda tek bir sanatsal yörüngenin var olduğunu söylemek olanaklı değildir. Bu bağlamda medrese başta olmak üzere külliyei oluşturan yapılarındaki plan özellikleri, yapı topluluğunda bir yandan geleneğin etkisini gösterirken, son cemaat yerindeki cephe tasarımı ile minarenin gövdesinde yoğunlaşan bezemelerde beyliğin, malzeme işlenişi ile minarenin konumu gibi unsurlarda ise erken dönem Osmanlı sanatının etkilerini taşıdığını göstermektedir. Devrıldığı mimari geleneğe rağmen harime giriş kısmında karşımıza çıkan ağırbaşlı tezyinatla, Selçuklu yapılarındaki taç kapı geleneğinden İshak Fakih Cami'nin ayrıldığı da görülür. Benzer bir durum son cemaat yerindeki türbe ile minarenin gövdesinde yer alan ve ok uçlarını andıran bezeme kuşağında da görülür. Bezeme tarzında yaşanan bu değişkenlik, beyliğin kendine has tasarım özellikleri olduğunu göstermesi bakımından da son derece önemlidir. Külliyeinin inşasında karşımıza çıkan ve

tek düzeliği bozan tasarım anlayışı, yapı topluluğunda hem geleneğin hem denemelerin hem de yeni arayışların egemen olduğunu göstermektedir.

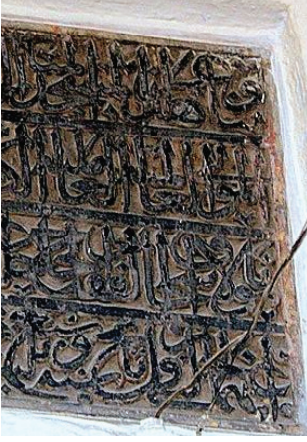
KAYNAKÇA

- Altun, Ara. “Kütahya’nın Türk Devri Mimarisi-Bir Deneme”. *Kütahya: Atatürk’ün Doğumunun 100. Yılına* Armağan. haz. Sanem Arman vd. 171-700. İstanbul: Kütahya İli Yüzüncü Yıl Kutlama Komitesi, 1981.
- Altun, Ara. “İshak Fakih Külliyesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/532-533. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Altun, Ara. “Karahanlı (Mimari)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/412-414. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Aslanapa, Oktay. *Türk Sanatı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.
- Aslanapa, Oktay. *Anadolu’da İlk Türk Mimarisi Başlangıç ve Gelişmesi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2007.
- Âşıkpaşazâde, Âşık Paşaoğlu *Tarihi*. haz. Nihal Atsız. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Çelebi, Evliyâ. *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Kütahya, Manisa, İzmir, Antalya, Karaman, Adana, Halep, Şam, Kudüs, Mekke, Medine*. haz. Seyit Ali Kahraman. 9/1. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Çeşmeli, İbrahim. *Antik Çağ’dan XIII. Yüzyıla Kadar Orta Asya ve Karahanlı Dönemi Mimarisi*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2007.
- Çiftçioglu, İsmail. “Germiyanogulları Dönemi Kütahya Medreseleri”. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15 (Haziran 2015), 161-180.
- Çobanoğlu, Ahmet Vefa. “Külliye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/542-544. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Durukan, Aynur. “Beylikler Dönemi Kültür Ortamından Bir Kesit”. *Turkish Studies* 9/10 (2014), 391-502.
- Dündar, Abdulkadir. “Mimari ve Vakıflar Arasındaki İlişkiye Genel Bir Bakış”. *Vakıf ve Toplum* 3 (Mayıs 2015), 46-51.
- Dündar, Abdulkadir. “Osmanlı Mimarisinde Yapıların İnşa Süreci Üzerine Bir Araştırma”. *Kök Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Dergisi Osmanlı Özel Sayısı* (2000), 155-184.
- Edhem, Halid. “Âli Germiyan Kitâbeleri”. *Tarih-i Osmâni Encümeni Mecmûası* 1(1328), 112-123.
- Ersoy, Bozkurt. “Bergama Ulu Camii”. *Sanat Tarihi Dergisi* 4/4 (Nisan 1988), 57-71.

- Esin, Emel. “Karahanlı Sanatı”. *Türk Ansiklopedisi*. 12/278-282. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1973.
- Eyice, Semavi. “Ahmed Gazi Medresesi ve Türbesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/69. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Gedik, Emine. “Germiyan Beyi II. Yakub Külliyesine Ait Taş Vakfiye ve Vakfedilmiş Mülklerin Ad ve Bulundukları Yer Açısından Değerlendirilmesi”. *Uluslararası Batı Anadolu Beylikleri Tarih Kültür ve Medeniyet Sempozyumu-III Germiyanogulları Beyliği*. haz. Mehmet Ersan-Mehmet Şeker. 105-135. Ankara: TTK Yayınları, 2017.
- Güner, Hamza. *Kütahya Camileri*. Kütahya: Kütahya İl Matbaası, 1964.
- Kalyon, Mustafa. *Kütahya’da Selçuklu-Germiyan ve Osmanlı Eserleri*. Kütahya: Kütahya Belediyesi Kültür Yayınları, 2000.
- Karadeniz, Bilgehan. *Kütahya Tarihi Kent Dokusunun 20. Yüzyıldan Günümüze Değişim Süreci ve Korunmasına Yönelik Öneriler*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kocadere, Rumeysa. *Germiyanogulları Beyliği’nde Edebi Kültür ve Hayat*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Koç, Mustafa. *Germiyanogulları Beyliği’nde İlmî ve Kültürel Hayat*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Öney, Gönül. *Beylikler Devri Sanatı XIV.-XV. Yüzyıl (1300-1453)*. Ankara: TTK Basımevi, 1989.
- Sevim, Ali. “Cimri Olayı Hakkında Birkaç Not”. *Belleten* 25/97 (Ocak 1961), 63-74.
- Sevim, Ali- Yücel, Yaşar. *Türkiye Tarihi I. Fetihden Osmanlılara Kadar (1018-1300)*. Ankara: TTK Yayınları, 1990.
- Şahin, Haşim. “Fakihân-ı Rûm: Osmanlı Devleti’nin Kuruluş Döneminde Fakihler”. *Osmanlı’da Fıkıh ve Hukuk*. ed. Süleyman Kaya ve Haşim Şahin. 27-52. İstanbul: Mahya Yayınları, 2017.
- Şener, Yaşar Selçuk. “XIV. Yüzyıl Bursa Yapılarında Erken Osmanlı Duvar Örgüsü”. *Türk Etnografya Dergisi* 20 (1997), 193-249.
- Taş, Abdullah Erdem. “Ahterî Dönemi Kütahya’sında İlmî Hayat ve Haliliye Medresesi”. *Ahterî ve Dönemi Bilgi Şöleni Bildirileri*. haz. Bilal Kemikli-Ahmet Türkan. 71-99. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2018.
- Uysal, Ali Osman. *Germiyanogulları Beyliğinin Mimari Eserleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989.
- Uysal, Ali Osman. “Anadolu Selçuklularından Erken Osmanlı Dönemine Minare

- Biçimindeki Gelişmeleri”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 33/1-2 (Ocak 1990), 505-533.
- Uysal, Ali Osman. *Germiyanogulları Beyliği’nin Mimari Eserleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2006.
- Uzluk, Feridun Nafiz. “Germiyanoglu Yakup II. Beyin Vakfiyesi”. *Vakıflar Dergisi* 8 (1969), 71-111.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Bizans ve Selçukilerle Germiyan ve Osmanogulları Zamanında Kütahya Şehri*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1932.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri* Ankara: TTK Yayınları, 2003.
- Varlık, Mustafa Çetin. *Germiyan-oğulları Tarihi*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1974.
- Varlık, Mustafa Çetin. “XVI. Yüzyılda Kütahya Şehri ve Eserleri”. *Marmara Üniversitesi Türklük Araştırmaları Dergisi* 3 (1987), 189-271.
- Varlık, Mustafa Çetin. “Germiyanogulları”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/33-35. İstanbul: TDV Yayınları, 1996).
- Varlık, Mustafa Çetin. “Kütahya”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/580-584. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Varlık, Mustafa Çetin. “Germiyanoglu II. Yakub Bey’in Mescidi ve Türbesi”. *Türklük Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Haziran 2018), 59-75.
- Zeyrek, Özlem Soyer. *XVIII. Yüzyılda Kütahya Vakıflarının Sosyal ve Ekonomik Hayata Katkıları*. Afyon: Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

EKLER



Ek. 1. İshak Fakih Cami Kitabesi



Ek. 2. İshak Fakih Cami Genel Görünüm



Ek. 3. İshak Fakih Cami Doğu Cephesinden Detay



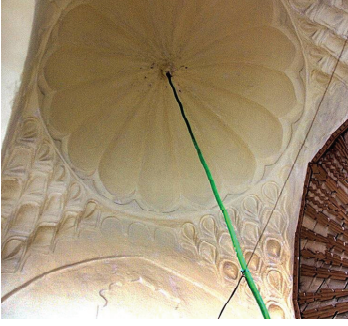
Ek. 4. İshak Fakih Cami Güney Cephesi



Ek. 5-6. İshak Fakih Cami Minaresi ve Detayları



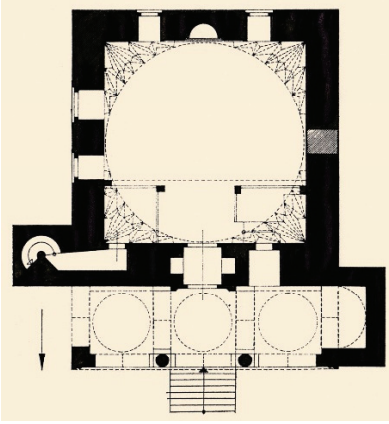
Ek. 7. İshak Fakih Cami Son Cemaat Yeri



Ek. 8. İshak Fakih Cami Son Cemaat Yerindeki Kubbe (Restorasyon Öncesi www.turkiyenintarihieserleri.com'dan).



Ek. 9. İshak Fakih Cami Harime Giriş Kapısı



Ek. 10. İshak Fakih Cami Planı (Altun, “İshak Fakih Külliyesi”).



Ek. 11. İshak Fakih Cami Harim Kubbesine Geçişi Sağlayan Türk Üçgenleri Detayı



Ek. 12. İshak Fakih Cami Dış Cephedenen Kubbe ve Kasnak Detayı



Ek. 13. İshak Fakih Cami Mihrabı



Ek. 14. İshak Fakih Cami Mihrap Nişi Detayı



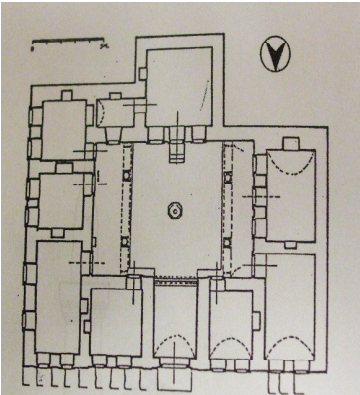
Ek. 15. İshak Fakih Türbesi'ne Girişi Sağlayan Pencere



Ek. 16. İshak Fakih Türbesi'ndeki Sandukalar ile Zemindeki Çiniler



Ek. 17. İshak Fakih Cami Haziresin'deki Mezar Taşlarından Örnekler



Ek. 18. İshak Fakih Medresesi'nin Planı

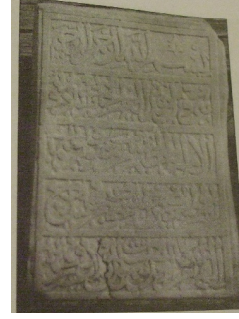
(Uysal, *Germiyanoğulları Beyliği'nin Mimari Eserleri*).



Ek. 19. İshak Fakih Medresesi'nin Restorasyon Öncesi (2014) Kuzey Cephesi ve Giriş Kısmı



Ek. 20. İshak Fakih Medresesi'nin Restorasyon Öncesi (2014) Doğu Cephesi



Ek. 21. İshak Fakih Külliyesi'nden Günümüze Ulaşamayan Çeşme'nin Kitabesi
(Uysal, *Germiyanogulları Beyliği'nin Mimari Eserleri*).



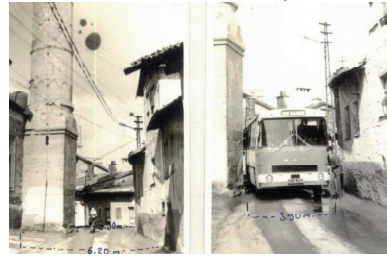
Ek. 22. 20. Yüzyıl Başlarında İshak Fakih Cami'nin Kiremitle Kaplı Kubbe Örtüsü
(Karadeniz, *Kütahya Tarihi Kent Dokusunun*).



Ek. 23. 1960'lı Yıllarda İshak Fakih Cami'nin Güney Cephesi
(Karadeniz, *Kütahya Tarihi Kent Dokusunun*).



Ek. 24. İshak Fakih Medresesi'nin 1981 ile 2009 yılındaki Durumu
(Karadeniz, *Kütahya Tarihi Kent Dokusunun*).



Ek. 25. İshak Fakih Cami Minaresi'nin 1981 Yılındaki Sokak Düzenine Göre Durumu
(Karadeniz, *Kütahya Tarihi Kent Dokusunun*).



Ek. 25. İshak Fakih Medresesi Restorasyon Öncesi Orijinal Kat Durumu
(www.haberler.com/yerel/ishak-fakih).



Ek. 26. 2014 Yılındaki Restorasyondan Sonra Kur'an Kursu Olarak Hizmete Açılan İshak Fakih Medresesi
(kulturenvanteri.com/yer/ishak-fakih-medresesi).

DİN EĞİTİMİNDE CHATGPT'NİN ROLÜ: TEFSİR VE KELAM ÇERÇEVESİNDE DOĞRULUK VE TUTARLIK ANALİZİ

THE ROLE OF CHATGPT IN RELIGIOUS EDUCATION: AN ACCURACY AND
CONSISTENCY ANALYSIS FROM A TAFSIR AND KALÂM PERSPECTIVE

YAKUP KAYA

DR. ÖĞR. ÜYESİ, AYDIN ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DİN EĞİTİMİ ANABİLİM DALI
ASST. PROF. DR., UNIVERSITY OF AYDIN ADNAN MENDERES FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF RELIGIOUS EDUCATION
AYDIN, TÜRKİYE

yakup.kaya@adu.edu.tr

 <http://orcid.org/0000-0002-1838-6007>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1626263>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
24 Ocak / January 2025

Kabul Tarihi / Accepted
8 Mayıs / May 2025

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as: Kaya, Yakup, "Din Eğitiminde Chatgpt'nin Rolü: Tefsir ve Kelam Çerçevesinde Doğruluk ve Tutarlık Analizi [The Role of Chatgpt in Religious Education: an Accuracy and Consistency Analysis From a Tafsir and Kalâm Perspective]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 12/1 (Haziran/June 2025): 247-279.

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.

Lisans / License: Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası [CC BY-NC 4.0] /Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International [CC BY-NC 4.0].

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr



DİN EĞİTİMİNDE CHATGPT’NİN ROLÜ: TEFSİR VE KELAM ÇERÇEVESİNDE DOĞRULUK VE TUTARLIK ANALİZİ

Öz

Yapay zekâ teknolojilerinin eğitimdeki ağırlığının giderek arttığı günümüzde din eğitimi gibi derin bilgi birikimi ve bağlamsal yorum gerektiren alanlarda bu araçların güvenilirlik ve öğreticilik yeteneğini somut verilerle değerlendirmek bir gereklilik haline gelmiştir. Bu bağlamda, Anadolu İmam Hatip Liselerinin 11. sınıf Tefsir ve 12. sınıf Kelâm ders kitaplarında yer alan temel konular ile ChatGPT’nin dinî sorulara verdiği yanıtlar arasındaki örtüşme ve farklılaşma düzeyinin ortaya konması; hem öğretmenlerin hem de öğrenciler ile akademisyenlerin yapay zekâ destekli içerikleri eğitim süreçlerine güvenle entegre etmesine imkân tanıyacak bilimsel bir zeminin oluşturulmasına imkan sağlayacaktır. Bu araştırma, ChatGPT’nin dinî konulara yönelik yanıtlarının dört ölçütte—doğruluk, tutarlılık, kavramsal derinlik ve sistematik sunum—ders kitaplarındaki akademik kriterlerle ne ölçüde uyum sağladığını belirlemeyi ve böylece yapay zekâ temelli içeriklerin din eğitimindeki potansiyel katkı ve sınırlılıklarını saptamayı amaçlamaktadır. Araştırma sürecinde öncelikle 11. sınıf Tefsir ve 12. sınıf Kelâm ders kitaplarında yer alan akademik ve pedagojik değeri yüksek üçer kavram seçilerek toplam altı soru oluşturuldu. Bu sorular, hem alanın temel terminolojisini hem de öğretim programlarında öne çıkan tarihsel ve teorik kavramları içerecek biçimde tasarlandı. Daha sonra oluşturulan sorular ChatGPT’nin ücretsiz versiyonuna iletilerek modelin yanıtları eksiksiz biçimde kaydedildi. Yanıtlar, modelin geniş kullanıcı kitlesine erişilebilir ücretsiz sürümünün performansını yansıtmaması bakımından değerlendirildi. Gelecekteki çalışmalar için ücretli sürümlere ilişkin potansiyel farklılıklar ve katkılar da tartışmaya açıldı. Nitel veri analiz aşamasında her bir yanıt iki temel boyutta incelendi: Birincisi, doğruluk ve tutarlılık düzeyi çerçevesinde ders kitaplarındaki tanım, hüküm ve örneklerle ChatGPT açıklamalarının birebir uyumu; ikincisi ise konunun bağlamıyla örtüşme, kavramsal derinlik ve modelin sınırlılıklarını belirlemek amacıyla yürütülen analizdi. Bu çerçevede, modelin tarihsel köken, metodoloji ve terminoloji alt boyutlarında sunduğu ayrıntı seviyesi “kavramsal derinlik” boyutuyla ele alındı, yanıtların paragraf içi ve farklı sorular arasında mantıki tutarlılığı “tutarlılık” ölçütüyle değerlendirildi; yanıtlarda kullanılan başlıklandırma, adım adım ilerleyen düzen ve okunabilirlik “sistematik sunum” kriterine göre puanlandı. Elde edilen bulgular, ChatGPT’nin temel İslâmî kavramları tanımlama ve genel ilkeleri aktarmada geniş ölçüde isabetli sonuçlar verdiğini göstermektedir. Tefsir konularında—özellikle İsrailiyât, nesh ve garîbu’l-Kur’ân başlıklarında—modelin açıklamaları, ders kitaplarındaki tanımlarla büyük oranda uyum sağlarken, metne ilişkisiz ayrıntılara girme eğilimi bazen ana mesajı gölgelemiştir. Bu durum, “sistematik sunum” ölçütünde zayıflığa işaret etmiş; bazı cevaplarda başlıklar arası geçişin akıcılığı bozulmuştur. Kelâm konularında ise inanç yorum farkları, müteşâbihât ve deizm gibi tartışmalı meselelerde ChatGPT, temel prensipleri doğru aktarırken tarihsel bağlam ve mezhepsel ayrımlara dair derinlemesine bilgi sunmaktan uzak kalmıştır. Ders kitaplarının metodolojik olarak net sınıflandırmalar sunması, öğrencilerin kavramlar arasındaki ilişkiyi adım adım öğrenmesini sağlarken modelin üstünkörü tasnifleri, “kavramsal derinlik” açısından yetersiz kalmıştır. Öte yandan ChatGPT, güncel akademik tartışma noktalarını ve farklı yorum geleneklerini de metinlerine dâhil etme kapasitesi sayesinde, ders kitaplarında yer almayan çağdaş perspektifleri görünür kılma potansiyeli sergilemiştir. Bu özellik, ileri düzey lisans ve lisansüstü araştırmalar için zengin bir başlangıç noktası sunarken, aynı zamanda sistematik bir kavram haritası veya rehber olmadan kullanıldığında eğitim kademelerinde kafa karışıklığına yol açabileceğini düşündürmektedir. Dolayısıyla model, temel kaynağı tamamlayıcı nitelikte, eleştirel

bir süzgeçten geçirilerek yararlanılacak bir araç olarak konumlandırılmalıdır. Sonuç olarak bu çalışma ChatGPT'nin din eğitiminde destekleyici bir araç olarak kullanılabilirliğini; ancak ders kitaplarının sağladığı sistematik anlatım, kavramsal netlik ve öğrenci seviyesine uygun düzenin hâlâ eğitimde birincil referans olmaya devam etmesi gerektiğini göstermiştir. Gelecekteki araştırmaların, ChatGPT ve benzeri dil modellerinin doğruluk ve tutarlılık kapasitelerini geliştirmeyi, kavramsal derinlik ve sistematik sunum ölçütlerine uygun yanıtlar üretmelerini sağlamayı ve mevcut öğretim materyalleriyle entegre olmayı hedeflemesi önerilmektedir. Böylece yapay zekâ destekli çözümler ile geleneksel eğitim materyalleri birbirini tamamlayarak daha nitelikli bir dinî öğrenme deneyimi mümkün kılınabilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Yapay Zeka, ChatGPT, Tefsir ve Kelam, Doğruluk ve Tutarlılık

THE ROLE OF CHATGPT IN RELIGIOUS EDUCATION: AN ACCURACY AND CONSISTENCY ANALYSIS FROM A TAFSİR AND KALÂM PERSPECTIVE

Abstract

In an era in which artificial intelligence technologies are assuming an ever greater role in education, disciplines that demand deep subject-matter expertise and nuanced contextual interpretation—such as Islamic studies—must evaluate these tools' reliability and instructional effectiveness using concrete data. This study assesses the convergence and divergence between ChatGPT's responses to six carefully designed questions and the canonical content of eleventh-grade Tafsir and twelfth-grade Kalâm textbooks used in Anatolian Imam Hatip High Schools. Its aim is to create a scientific foundation that enables educators, students, and scholars to integrate AI-generated content into Islamic studies curricula with confidence. We first defined four core pedagogical criteria derived from the textbooks: (1) Accuracy, the extent to which ChatGPT's explanations align verbatim and conceptually with textbook definitions, legal rulings, and examples; (2) Coherence, the absence of logical contradictions within responses and across questions; (3) Conceptual Depth, the level of detail concerning each concept's historical origins, methodological rationale, and specialized terminology; and (4) Systematic Presentation, the use of structured headings, logically sequenced arguments, and readability. In the methodological phase, three academically significant topics were chosen from each textbook—Isrâ'îliyyât (Israelite narratives), naskh (abrogation), and gharib al-Qur'an (rare Qur'anic vocabulary) in the Tafsir volume; and doctrinal differences, mutaşâbihât (ambiguous verses), and deism in the Kalâm text—ensuring coverage of both foundational terminology and prominent theoretical concepts emphasized in the official curricula. These six questions were submitted to the freely available version of ChatGPT, and the complete responses were recorded. We deliberately used the free version to reflect the performance accessible to the broadest user base, noting that subscription-based variants may offer enhancements warranting future study. A qualitative content analysis followed. Each response was evaluated first for Textual Concordance, examining the verbatim and conceptual fidelity of ChatGPT's output to the textbook material, and second for Contextual and Cognitive Evaluation, which assessed scholarly context, depth of conceptual exploration, and inherent limitations of the AI model. Within this framework, historical background, methodological rationale, and terminological precision were grouped under Conceptual Depth; logical consistency within paragraphs and between questions was captured by Coherence; and clear subheadings, step-by-step organization, and readability were assessed under Systematic Presentation. The findings demonstrate that

ChatGPT delivers broadly accurate definitions of foundational Islamic concepts and articulates general principles with substantial precision. In the Tafsir topics—particularly Isrâ'îliyât, naskh, and gharib al-Qur'ân—its explanations largely mirror the textbook definitions, though occasional digressions into peripheral details sometimes obscure the core message, thereby weakening Systematic Presentation and disrupting the flow between topic headings. In the Kalâm domains—covering doctrinal differences, mutaşâbihât, and deism—ChatGPT correctly relays basic tenets but provides only limited historical context, philosophical influences, and sectarian classifications. While the textbooks offer methodically organized taxonomies that guide students through conceptual interrelationships step by step, the model's more cursory treatments fall short on Conceptual Depth. Notably, ChatGPT also incorporates contemporary academic debates and interpretive traditions absent from the textbooks, positioning it as a valuable resource for advanced undergraduate and graduate research; yet without an accompanying conceptual roadmap or pedagogical scaffold, such breadth may confuse novice learners. We therefore recommend positioning ChatGPT as a supplementary tool—used under critical review—rather than as a primary instructional source. In conclusion, although ChatGPT can enrich religious education by offering expansive insights and up-to-date scholarly discourse, the systematic pedagogy, conceptual rigor, and grade-appropriate sequencing of traditional textbooks remain indispensable. Future research should aim to enhance AI models' accuracy, coherence, and conceptual depth, improve their systematic presentation through template-driven formats aligned with curricular standards, and develop strategies for integrating AI-generated content with existing curricular materials. By harmonizing AI-supported content with conventional educational resources, educators can foster a more nuanced, multifaceted Islamic studies learning experience without sacrificing pedagogical integrity.

Keywords: Religious Education, Artificial Intelligence, ChatGPT, Tafsir and Kalâm, Accuracy and Consistency

GİRİŞ

Yapay zekâ teknolojilerindeki hızlı ilerleme, eğitim süreçlerinde köklü dönüşümlere yol açmakta ve özellikle din eğitimi gibi derinlemesine bilgi ve yorum gerektiren alanlarda¹ yeni imkânlar sunmaktadır. İslâmî ilimler, disiplinler arası bir özellik taşıyarak metin analizinden tarihsel bağlama, dilsel incelemelerden felsefi tartışmalara kadar geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Bu kapsamda büyük dil modelleri aracılığıyla sunulan otomatik yanıtların Tefsir ve Kelâm gibi alanlarda ne ölçüde tutarlılık, doğruluk, kavramsal derinlik ve sistematik sunum olduğunu değerlendirmek, hem akademik çevreler hem de eğitim camiası için önemli bir ihtiyaç hâline gelmiştir.

Çalışmanın çıkış noktasını, büyük dil modellerinin Tefsir ve Kelâm gibi derin kavramsal yorum, tarihi bağlam ve sistematik sunum gerektiren İslâmî ilim alanlarında ürettiği yanıtların doğruluk, tutarlılık ve kavramsal derinlik bakımından ne ölçüde güvenilir olduğunun hâlâ belirsiz olması oluşturu-

¹ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2023), 44-66.

rur. Bir diğer sorun ise bu yapay zekâ tabanlı içeriklerin Anadolu İmam Hatip Lisesi 11. sınıf Tefsir ve 12. sınıf Kelâm ders kitaplarıyla uyum ve bütünlüklü bir sunum sağlayıp sağlamadığına dair ampirik veri eksikliği yaşanmasıdır. Söz konusu belirsizlikler, hem akademik çevrelerde hem de öğretmen ve öğrenciler arasında ChatGPT gibi büyük dil modellerin din eğitimi süreçlerine güvenle entegre edilebilmesi konusunda bir güvensizlik doğurmaktadır. Bu nedenle çalışmada, ChatGPT'nin ilgili ders kitaplarındaki sorulara verdiği yanıtların doğruluk, tutarlılık, kavramsal derinlik ve sistematik sunum kriterleri çerçevesinde karşılaştırmalı olarak incelenmesi; modelin din eğitimindeki potansiyel katkılarını ve mevcut sınırlılıklarını ortaya koymak amacıyla zorunlu hâle gelmiştir.

Araştırmada nitel karşılaştırmalı içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Bu kapsamda Anadolu İmam Hatip Lisesi 11. sınıf Tefsir ve 12. sınıf Kelâm ders kitaplarından her birinden üçer konu seçilerek altı soru oluşturulmuş ve bu sorular ChatGPT'ye yönlendirilmiştir. Modelin verdiği yanıtlar, ilgili ders kitaplarındaki metinlerle—doğruluk, tutarlılık, kavramsal derinlik ve sistematik sunum ölçütleri temelinde—karşılaştırılmıştır. Böylece ChatGPT'nin dinî ilimlerin temel kavramlarını aktarabilme ve bunları bağlamsal bir çerçevede sunma kapasitesi sistematik olarak değerlendirilmiştir.

Çalışmanın sonuçları yapay zekâ tabanlı içeriklerin, Tefsir ve Kelam gibi detaylı ilmi alanlarda bilgi eksiklerini tamamlayıcı ve çağdaş yorumları görünür kılıcı bir işlev üstlenebileceğini ancak sistematiklik, bağlamsal derinlik ve dinî kaynak referanslarının kullanımı açısından bazı yetersizliklerin bulunduğunu göstermektedir. Bu bağlamda yapay zekâ destekli modellerin din eğitiminde güvenilir ve bütüncül biçimde kullanılabilmesi için tarihsel, metodolojik ve kavramsal açıdan geliştirilmesi ve eğitim materyalleriyle bütünlüklü hâle getirilmesi önerilmektedir. Böylelikle hem çağdaş yaklaşımlarla geleneksel bilgi birikimini harmanlayan bir eğitim sürecinin önü açılacak hem de dinî konularda kapsamlı ve sağlıklı bir öğrenme ortamının oluşturulmasına katkı sağlanacaktır.

1. YAPAY ZEKÂNIN TARİHSEL GELİŞİMİ VE TEKNOLOJİK DÖNÜM NOKTALARI

Araştırmanın metodolojik bütünlüğünü sağlamak üzere, ChatGPT'nin Anadolu İmam Hatip Lisesi 11. sınıf Tefsir ve 12. sınıf Kelâm sorularına verdiği yanıtların doğruluk, tutarlılık, kavramsal derinlik ve sistematik sunum ölçütleri çerçevesinde ders kitaplarıyla karşılaştırmalı analiz edildiği bu çalışmada, yapay zekânın tarihsel gelişimine dair kısa bir özetin sunulması gereklidir.

Yapay zekâ, insan düşünce süreçlerini ve zeki davranışları taklit eden sistemlerin geliştirilmesini amaçlayan disiplinler arası bir alan olarak ele alınmaktadır. Yapay zekânın teknolojik gelişmelere paralel farklı tanımları yapılmıştır. R. E. Bellman, yapay zekâyı insan gibi düşünen sistem boyutuyla “insana özgü düşünme süreçleriyle ilişkilendirdiğimiz; karar verme, problem çözme, öğrenme gibi faaliyetlerin [otomasyonu]”² şeklinde tanımlarken, John Haugeland “bilgisayarların düşünmesini sağlamaya yönelik heyecan verici yeni çaba. Yani (...) zihne sahip makineler yaratma çalışması” şeklinde tanımlamaktadır.³ Paul Henry Winston bu alanı rasyonel düşünen sistemler olarak “algılama, akıl yürütme ve hareket etmeyi mümkün kılan hesaplamaların incelenmesi” olarak ifade etmiştir.⁴ Alan Poole ve arkadaşları yapay zekâyı rasyonel hareket eden sistemler olarak “akıllı ajanların tasarımıyla ilgilenen bir alan” olarak değerlendirirken,⁵ Nils J. Nilsson ise bu disiplini “yapay nesnelerdeki zeki davranışların incelenmesi” olarak vurgulamaktadır.⁶ Bu çeşitli tanımlar, yapay zekânın teorik, pratik ve mühendislik yönlerinin kapsamlı bir çerçevede ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır.

1943’te McCulloch ve Pitts, sinir ağlarıyla mantıksal işlevlerin teorik modellemesini yaparak yapay zekânın kuramsal temelini atmıştır.⁷ 1950’de Alan Turing, “makinalar düşünebilir mi?” sorusunu ele alan makalesiyle Turing Testi’ni tanıtmış,⁸ aynı yıl Marvin Minsky de ilk sinir ağı bilgisayarı SNARC’i geliştirerek teknolojiye yenilik kazandırmıştır.⁹ 1956’da Dartmouth Çalıştay’ında John McCarthy “yapay zekâ” terimini literatüre dahil ederek alanın adını ve yönünü belirlemiştir.¹⁰

1950’lerin sonlarından itibaren yapay zekâ hızla ilerleyerek “Altın Yıllar” dönemine girmiş; bu dönemde 1958’de LISP, 1966’da ELIZA, 1967’de DENDRAL gibi öncü sistemler geliştirilmiştir. Ancak 1970’lerde sınırlı hesaplama gücü ve yetersiz algoritmalar “Yapay Zekâ Kışı”na yol açmış; 1980’lerin son-

² Stuart J. Russell, - Peter Norvig, *Artificial Intelligence: A Modern Approach* (Pearson, 2016), 2.

³ John Haugeland, *Artificial intelligence: The very idea* (MIT press, 1989), 2.

⁴ Paul Henry Winston, *Artificial Intelligence* (Third edition). Addison-Wesley, Reading, Massachusetts, 1992, 5.

⁵ David Poole, Alan K. Mackworth - Randy Goebel, *Computational Intelligence: A logical approach*. Oxford University Press, Oxford, UK, 1998, 1.

⁶ Nils J. Nilsson, *Artificial Intelligence: A New Synthesis*. Morgan Kaufmann, San Mateo, California, 1998, 1.

⁷ Raymond Kurzweil, “The Age of Intelligent Machines” (MIT Press, 1990), 198.

⁸ Alan Turing, “Computing Machinery and Intelligence”, *Mind* 59/October (1950), 433-436.

⁹ Kurzweil, “The Age of Intelligent Machines”, 199-202.

¹⁰ Kurzweil, “The Age of Intelligent Machines”, 15-16, 90, 474; Fatma Coşkun - Hamide Deniz Gülleröglü, “Yapay

Zekânın Tarih İçindeki Gelişimi Ve Eğitimde Kullanılması”, *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES)* 54/3 (2021), 949.

larında uzman sistemlerle toparlanma yaşansa da ekonomik krizler ve uygulama eksiklikleri 1990'ların başında ikinci bir durgunluğu tetiklemiştir. Bu evreler, yapay zekâ gelişiminde teknik, ekonomik ve uyum zorluklarının belirleyici olduğunu göstermektedir.¹¹

1997'de IBM'in Deep Blue satrançta Garry Kasparov'u yenerek yapay zekânın stratejik düşünme ve problem çözme potansiyelini kanıtladı.¹² 2006'da Geoffrey Hinton'un derin öğrenme yöntemlerini tanıtmasıyla yeni bir dönem başladı; bu yaklaşımlar, 2011'de IBM Watson'ın Jeopardy! yarışmasında insan şampiyonlarını geride bırakarak bilgi işleme ve doğal dil anlayışındaki üstünlüğünü;¹³ 2016'da ise Google DeepMind'in AlphaGo'nun Go'da Lee Sedol'u mağlup ederek karmaşık bir oyunda problem çözme kapasitesini etkileyici biçimde göstermesini mümkün kıldı. Bu dönüm noktaları, makine öğrenimi, veri analitiği ve derin öğrenme alanlarına yönelik ilgiyi artırarak yapay zekânın farklı disiplinlerdeki uygulamalarını hızlandırmıştır.¹⁴

2020'de OpenAI, genel amaçlı bir API yayımlayarak yapay zekâ modellerine erişimi önemli ölçüde genişletti. Bu API, kullanıcıların metin girdilerine karşılık metin çıktıları üreten doğal dil işleme, içerik oluşturma ve veri analizi görevlerini, GPT-3 ve sonraki modellerin desteğiyle metin tamamlama, çeviri ve özetleme gibi karmaşık işlemleri etkin biçimde gerçekleştirmesini sağladı. Kullanıcı dostu arayüzü, bireylerin ve işletmelerin yapay zekâyı iş akışlarına hızla entegre etmelerine imkân vererek kullanım engelini azalttı; sonuçta farklı sektörlerde yenilikçi uygulamaları teşvik ederek üretkenlik ve inovasyonu artırdı.¹⁵

Bu tarihsel süreç ve teknolojik ilerlemeler, yapay zekânın yalnızca teknik alanlarla sınırlı kalmayıp, toplumsal ve yaratıcı süreçlerde de önemli dönüşümler yaratma potansiyeline sahip olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır. Geçmişten günümüze yaşanan bu evrim, yapay zekânın gelecekte çok daha kapsamlı ve derin etkiler yaratabileceğini güçlü bir şekilde göstermektedir.

¹¹ Ernst Buchberger, *Sprachverstehen in der Artificial Intelligence*, (Stuttgart: Teubner), (1984), 138-145;

"AI Winter - History and Lessons for Today", *AI Newsletter* (08 Eylül 2023).

¹² Philip Bresinsky, Hans-Christian Gräfe - Michael Schiessl, "Wie die Maschine uns narrt.", *Transfer* 4, (2019), 113.

¹³ Gunther Friedl, "Künstliche Intelligenz im Controlling", *Controlling* 31.5, (2019), 35.

¹⁴ Pamela McCorduck - Cfe Cli, *Machines who think: A personal inquiry into the history and prospects of artificial intelligence*. AK Peters/CRC Press, (2004), xi-xxi.

¹⁵ "OpenAI API", (Erişim 05 Aralık 2024).

2. CHATGPT’NİN TARİHSEL GELİŞİMİ VE YENİLİKÇİ MODELLERİNİN İNCELENMESİ

OpenAI, yapay genel zekâyı insanlığın yararına geliştirmeyi amaçlayan bir araştırma ve dağıtım kuruluşudur. Bu misyon doğrultusunda, dil modelleme ve diyalog tabanlı etkileşim sistemleri üzerine yoğunlaşarak yapay zekâ alanında öncü çalışmalar gerçekleştirmiştir. OpenAI, bu alandaki yenilikçi yaklaşımlarıyla sektörde kayda değer ilerlemelere öncülük etmiş ve teknolojik gelişmeleri küresel ölçekte erişilebilir kılma hedefini sürdürmüştür.¹⁶

-ChatGPT

OpenAI, 30 Kasım 2022 tarihinde ChatGPT modelini tanıtarak diyalog tabanlı yapay zekâ sistemlerinde yeni bir dönemin başlamasına öncülük etmiştir. ChatGPT, İnsan Geribildiriminden Güçlendirme Öğrenimi (RLHF) yöntemleriyle eğitilmiş olup, hataları kabul edebilme, yanlış önerilere karşı çıkabilme ve uygunsuz talepleri reddetme gibi ileri düzey yeteneklerle donatılmıştır. Modelin eğitimi, GPT-3.5 serisinin bir parçası olarak, denetimli ince ayar ile Yakınsal Politika Optimizasyonu (PPO) tekniklerinin birleştirilmesiyle gerçekleştirilmiştir. Bu süreçte, insan eğitmenlerin katkısıyla oluşturulan veri seti, modelin kullanıcı davranışlarını daha etkili bir şekilde simüle etmesi amacıyla optimize edilmiştir. Ancak, ChatGPT’nin bazı durumlarda mantıklı görünen ancak hatalı yanıtlar üretme eğilimi, modelin daha hassas bir şekilde geliştirilmesi gerekliliğini ortaya koymaktadır.¹⁷

-GPT-4

Mart 2023’te tanıtılan GPT-4, metin ve görsel girdileri işleyebilme kapasitesine sahip ilk büyük ölçekli multimodal model olarak dikkat çekmiştir. Model, simüle edilmiş baro sınavında en üst %10’luk dilime girerek önceki nesil yapay zekâ sistemlerine kıyasla kayda değer bir ilerleme kaydetmiştir. GPT-4, Azure destekli özel bir süper bilgisayar altyapısı üzerinde eğitilmiş olup, doğruluk, güvenlik ve yönlendirilebilirlik gibi alanlarda önemli iyileştirmeler sunmuştur. Bu geliştirmeler, modelin akademik ve profesyonel alanlarda geniş bir uygulama yelpazesinde etkin bir şekilde kullanılmasına imkân tanımıştır. GPT-4’ün yetenekleri, yapay zekâ teknolojilerinin çok yönlü kullanımını daha da ileri taşımış ve farklı disiplinlerde yenilikçi çözümler geliştirilmesine katkı sağlamıştır.¹⁸

-GPT-4o

OpenAI, 13 Mayıs 2024’te GPT-4o modelini tanıtarak, çoklu modaliteyi uçtan uca işleyebilen gelişmiş bir yapay zekâ modeli geliştirdiğini açıkla-

¹⁶ “About”, (Erişim 08 Aralık 2024).

¹⁷ “Introducing ChatGPT”, (Erişim 08 Aralık 2024).

¹⁸ “GPT-4”, (Erişim 09 Aralık 2024).

mıştır. GPT-4o, metin, ses, görüntü ve video gibi çeşitli veri türlerini işleme kapasitesiyle doğal insan-bilgisayar etkileşiminde yeni bir standart belirlemiştir. Model, ses girdilerine verdiği yanıtların insan benzeri hızda olmasıyla öne çıkarken, GPT-4 Turbo ile karşılaştırıldığında iki kat daha hızlı çalışması ve %50 daha düşük maliyetli olmasıyla performans ve maliyet etkinliği açısından önemli bir yenilik sunmuştur. Ayrıca, güvenlik ve etik prensipler çerçevesinde kapsamlı test süreçlerinden geçirilen GPT-4o, ChatGPT platformu ve API aracılığıyla kullanıcıların erişimine sunulmuştur. Bu gelişme, yapay zekâ teknolojilerinin hem bireysel hem de kurumsal kullanımlarda daha geniş bir yelpazede uygulanmasını mümkün kılarak teknolojik ilerlemelere önemli bir katkı sağlamıştır.¹⁹

-o1-preview ve o1-mini

OpenAI, 12 Eylül 2024'te o1-preview ve o1-mini modellerini tanıtarak, yapay zekânın akıl yürütme yeteneklerini geliştirme konusundaki önemli ilerlemelerini gözler önüne sermiştir. O1-preview modeli, düşünme kapasitesine dayalı yapılandırılmış yanıt verme yeteneği sayesinde fizik, kimya ve matematik gibi alanlarda doktora seviyesine yakın bir performans sergilemiş ve Uluslararası Matematik Olimpiyatı testlerinde %83 başarı oranı ile dikkat çekmiştir. Daha hızlı ve ekonomik bir çözüm olarak tasarlanan o1-mini modeli ise kodlama görevlerinde %80'e varan maliyet avantajı sunarak özellikle maliyet duyarlılığı yüksek uygulamalar için etkili bir seçenek haline gelmiştir. Her iki model de bilimsel ve teknik disiplinlerdeki karmaşık problemlerin çözümünde önemli bir potansiyel sergileyerek, yapay zekâ sistemlerinin bu alanlardaki uygulama standartlarını yeniden tanımlamıştır. Bu gelişmeler, yapay zekânın bilgi yoğun alanlarda daha etkin bir şekilde kullanılabileceğini göstermektedir.²⁰

3. ARAŞTIRMANIN AMACI

Bu araştırma, ChatGPT'nin dinî konulara yönelik yanıtlarının *doğruluk, tutarlılık, kavramsal derinlik ve sistematik sunum* düzeylerini değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Çalışma kapsamında, doğruluğu genel kabul gören dinî bilginin aktarıldığı eğitim kurumlarından biri olan Anadolu İmam Hatip Liselerinin 11. sınıflarda okutulan Tefsir ve 12. sınıflarda okutulan Kelam ders kitaplarından seçilen üçer konuya ilişkin hazırlanan sorular, ChatGPT'nin yanıtlarıyla karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırma, yapay zekâ modelinin bilgi aktarımındaki başarısını ve bağlama uygunluğunu incelemek amacıyla gerçekleştirilmiştir. Araştırmada ayrıca yapay zekâ dil modellerinin din bilimleri bağlamında potan-

¹⁹ "Hello GPT-4o", (Erişim 09 Aralık 2024).

²⁰ "Introducing OpenAI o1", (Erişim 09 Aralık 2024).

siyel kullanım alanları ve sınırlılıkları analiz edilmiştir. Bu doğrultuda bu teknolojilerin din eğitimi ve araştırmalarındaki rolüne ilişkin kapsamlı bir değerlendirme sunulmuştur. Çalışma, yapay zekânın bilgi doğruluğu ve bağlamsal uygunluk açısından potansiyelini ortaya koymayı ve din bilimleri özelinde daha bilinçli ve etkili bir kullanım için yol göstermeyi hedeflemektedir.

4. YÖNTEM

Bu çalışma, ChatGPT'nin dinî konulara ilişkin yanıtlarını dört ölçütte karşılaştırmalı olarak değerlendirmeyi amaçlamaktadır: (i) ders kitaplarıyla tam uyum düzeyinde “doğruluk”, (ii) yanıt içi ve sorular arası tutarlılık, (iii) kavramların tarihçesi ve terminolojisine dair derinlik seviyesi ve (iv) bilginin başlıklara bölünmüş akıcı bir düzen içinde sunulma düzeyi “sistematiik sunum”. Araştırma, Anadolu İmam Hatip Liseleri 11. sınıf Tefsir ile 12. sınıf Kelâm ders kitaplarından seçilen üçer temel konuya dayanan altı soruyu ChatGPT'nin ücretsiz sürümüne yönlendirerek yürütölmüştür. Örneklem seçimi aşamasında, her iki ders kitabında yer alan akademik ve pedagojik önemi yüksek kavramlar dikkate alınarak üçer konu belirlenmiş, ders kitaplarındaki bilgiler doğru kabul edilerek hazırlanan sorular modele sorulmuş ve yanıtlar kaydedilmiştir. Veri toplama sürecinde, yanıtların güncelliği, kapsamı ve soruların bağlamıyla uyumu kriter alınarak elde edilen veriler sistematiik biçimde toplanmıştır. Karşılaştırmalı analizde her bir yanıt, bir yandan ders kitaplarındaki içerikle örtüşme düzeyi (doğruluk ve güvenilirlik), diğeryandan konunun bağlamıyla uyum, kavramsal derinlik ve modelin bilgi kısıtları bakımından incelenmiştir. Ücretsiz sürümün tercih edilmesi, modelin geniş kullanıcı kitlesine erişilebilirliği açısından avantaj olarak değerlendirilmiş, elde edilen sonuçlar ayrıntılı biçimde yorumlanmış ve gelecekte yapılacak çalışmalar için ücretli sürümlerin potansiyel katkılarına yönelik öneriler sunulmuştur.

Veri analizi, araştırılan olgu, kişi veya grubun deneyim ve algılarını doğal bağlamı içinde derinlemesine, ayrıntılı ve bütöncöl bir bakış açısıyla yakalayan nitel veri çözümleme yöntemleri kullanılarak yürütölmüştür.²¹ Gerçekleştirilen analizde, araştırılan yanıtların güçlü ve zayıf yönleri derinlemesine ele alınmış; modelin bilgi kesiminin belirli bir döneme bağlı kalması, sürümlerin güncellenmesinin yanıt performansını etkileyebilmesi ve yalnızca ücretsiz sürüm verileri üzerinden yapılan değerlendirmenin ücretli sürüm sonuçlarıyla tutarsızlıklara yol açma olasılığı gibi etik ve yöntemsel sınırlamalar açıkça ortaya konmuştur.

²¹ Erdi Demir, “Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Teknikleri Üzerine Betimsel Bir Çalışma”. *Uludağ Üniv. Sosyal Bilimler Dergisi* 25(46), (2024), 313-328.

5. BULGULAR

Bu bölümde, ChatGPT'nin 11. sınıf Tefsir ve 12. sınıf Kelâm sorularına verdiği yanıtlar, ders kitaplarıyla doğruluk ve tutarlılık ölçeğinde karşılaştırılarak modelin performansı ve sınırlılıkları tespit edilmiştir.

5.1 Tefsir Alanına Dair ChatGPT'ye Yöneltilen Sorular

Bu bölümde, Anadolu İmam Hatip Lisesi 11. sınıf Tefsir ders kitaplarından seçilen üç ayrı konuya ilişkin sorular ChatGPT'ye yönlendirilmiştir. Modelin yanıtları, ilgili ders kitaplarındaki açıklamalarla sistematik bir şekilde karşılaştırılarak doğruluk, tutarlılık ve eksiklik/hata barındırma durumları belirlenmiştir. Bunun yanı sıra, ders kitaplarının özlü ve sistematik sunum üslubu ile ChatGPT'nin daha geniş ve detaylı—zaman zaman bağlamdan kopuk—anlatım yaklaşımları arasındaki yapısal farklılıklar analiz edilmiştir. Söz konusu karşılaştırmalı değerlendirme, yapay zekânın Tefsir eğitimindeki destekleyici rolüne dair potansiyel uygulama alanlarını ve mevcut sınırlılıkları ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu bağlamda Tefsir alanına ilişkin ChatGPT'ye yöneltilen sorular ve modelin bu sorulara verdiği yanıtlar aşağıda detaylı bir şekilde sunulmaktadır. ChatGBT'ye, “İsrailiyat nedir? İsrailiyat haberlerin İslamî kaynaklar açısından değerlendirilmesi nasıldır?” sorusu yöneltilmiş ve Tablo 1’de şu yanıt alınmıştır.

Tablo 1. İsrailiyat Nedir? İsrailiyat Haberlerin İslamî Kaynaklar Açısından Değerlendirilmesi²²

İsrailiyat Nedir? İsrailiyat, İslam kültüründe Yahudi kaynaklarından (Tevrat ve diğer Yahudi dinî metinleri) ve Hristiyanlık kaynaklarından İslam literatürüne giren hikâyeler, kıssalar ve bilgiler için kullanılan bir terimdir. İsrailiyat, özellikle Kur'an tefsiri, hadis ve kıssalar gibi alanlarda sıkça karşımıza çıkar. Bu tür bilgiler, genellikle İslam'ın erken döneminde Yahudilikten ve Hristiyanlıktan Müslümanlığa geçen kişiler aracılığıyla yayılmıştır. İsrailiyat Türleri 1. Kur'an'da geçen peygamber kıssalarıyla ilgili detaylar: Özellikle Hz. Musa, Hz. Yusuf ve Hz. Davud gibi peygamberlerin kıssalarına dair ayrıntılar. 2. Efsaneler ve menkıbeler: Ahiret hayatı, cennet, cehennem ve melekler gibi konulara ilişkin ayrıntılı fakat doğrulanamayan anlatılar. 3. Mitolojik unsurlar: Olağanüstü olaylar, devler, ifritler gibi hikâyeler. İsrailiyatın İslamî Kaynaklar Açısından Değerlendirilmesi İsrailiyatın İslamî açıdan değerlendirilmesi, çeşitli kategorilere ayrılabilir:

²² “ChatGPT”, (Erişim 29 Aralık 2024).

1. Uygun Olanlar

Eğer bir İsrailiyat bilgisi, Kur'an ve sahih hadislerle uyumluysa ve İslam'ın temel inançlarına aykırı değilse, bu bilgi kabul edilebilir. Örneğin, bazı İsrailiyat bilgileri İslamî literatürde hikmetli anlatılar olarak yer bulmuştur.

2. Şüpheli Olanlar

Kur'an ve hadislerde desteklenmeyen, ancak doğrudan İslam inancına zarar vermeyen anlatılar, genellikle ihtiyatla değerlendirilir. Bu tür bilgiler ne tamamen reddedilir ne de doğruluğu garanti edilir.

3. Reddedilenler

İslam'ın temel inanç ve öğretilerine açıkça aykırı olan, akıl ve nakille çelişen bilgiler kesin olarak reddedilir. Örneğin, Allah'a insani özellikler atfetmek gibi unsurlar.

İsrailiyatın İslamî Kaynaklara Etkisi

- **Tefsir:** Özellikle Kur'an'da detay verilmeyen kıssalar hakkında İsrailiyat anlatımları tefsirlerde yer almıştır. Ancak modern dönemde bu tür bilgileri daha eleştirel bir bakışla incelemek önem kazanmıştır.
- **Hadis:** İsrailiyat kaynaklı bazı rivayetler, zayıf hadisler arasında yer almıştır ve hadis bilimi açısından ayıklanması gerekmiştir.
- **Fıkıh ve Akaid:** İsrailiyat bilgileri, İslam'ın temel inanç esaslarına ve şeriat kurallarına doğrudan bir katkı sağlamaz.
- **Sonuç:** İsrailiyat, İslamî literatüre tarihî ve kültürel bir zenginlik katsa da, dinî metinlerde yer alan bilgilerin doğruluğunu değerlendirirken Kur'an ve sahih hadisler esas alınmalıdır. İsrailiyat kaynaklı bilgileri ele alırken eleştirel bir bakış açısı benimsemek, İslam'ın saf inanç ve değerlerini korumak açısından önemlidir.

ChatGBT'ye, “*Nâsîh ve mensûh nedir? Neshin şartları nelerdir?*” sorusu yöneltilmiş ve Tablo 2'de şu yanıt alınmıştır.

Tablo 2. Nâsîh-Mensûh ve Neshin Şartları²³

Nâsîh ve Mensûh Nedir?

Nâsîh ve **Mensûh**, İslam hukukunda ve Kur'an tefsirinde kullanılan terimlerdir.

Nesh (neshedilme) kavramı; bir hükmün veya ilâhî emrin, sonradan gelen bir başka hüküm veya emirle ortadan kaldırılması veya değiştirilmesi anlamına gelir.

1. Nâsîh: Sonradan gelen ve önceki hükmü kaldıran (nesheden) ayet, hadis veya hüküm.

2. Mensûh: Nâsîh tarafından hükmü kaldırılan (neshedilen) ayet, hadis veya hüküm.

Nesh, İslam hukukunda dinamik bir yapıya işaret eder ve zamanla şartların değişmesiyle bazı hükümlerin değiştirilmesine veya yürürlükten kaldırılmasına olanak tanır.

²³ “ChatGPT”, (Erişim 29 Aralık 2024).

Neshin Dayanağı

Nesh, Kur'an, Sünnet ve İcmâ gibi İslamî kaynaklarla sabittir. Kur'an'da neshin varlığına dair şu ayetler örnek verilir:

- **Bakara Suresi, 2/106. Ayet:** “Biz bir ayeti kaldırır veya unutturursak, ondan daha hayırlısını ya da bir benzerini getiririz. Allah'ın her şeye gücü yettiğini bilmez misin?”

Neshin Türleri

1. Kur'an'ın Kur'an ile Nesh'i:

- Örneğin, içki yasağı önce “sarhoşken namaza yaklaşmama” (Nisa 4/43) emriyle sınırlıyken, daha sonra tamamen yasaklanmıştır (Maide 5/90).

2. Kur'an'ın Sünnet ile Nesh'i:

- Daha tartışmalıdır, çünkü Kur'an'ın üstünlüğü dikkate alınır. Ancak uygulamada bazı örnekler bulunabilir.

3. Sünnetin Kur'an ile Nesh'i:

- Örneğin, Kur'an'da belirtilen bazı cezalar, Rasulullah'ın sünnetiyle uygulamada değişikliğe uğramıştır.

4. Sünnetin Sünnet ile Nesh'i:

- Rasulullah'ın zamanla bazı uygulamalarında değişikliğe gitmesi.

Neshin Şartları

1. İki Hüküm Arasında Çelişki Bulunması:

- Neshin gerçekleşmesi için iki hükmün aynı konuda olması ve birbirleriyle çelişmesi gerekir.

2. Nâsîh Hükümün Daha Sonra Gelmesi:

- Mensûh olan hüküm önce gelmeli, nâsîh hüküm daha sonra indirilmiş olmalıdır.

3. Her İki Hükümün de Vahiy Kaynaklı Olması:

- Nesh, yalnızca Kur'an veya sahih Sünnet kaynaklı hükümler arasında gerçekleşir.

4. Yeni Hükümün Daha Hayırlı veya Daha Uygun Olması:

- Nâsîh hüküm, toplumun faydasına daha uygun bir çözüm sunmalıdır.

5. Neshin Açık Bir Delille Sabit Olması:

- Neshin varlığı, kesin bir delil ile ortaya konmalıdır. Zannî delillerle nesh sabit olmaz.

Neshin Amacı

Nesh, İslam hukukunun esnek ve toplumların ihtiyaçlarına cevap verebilir bir yapıya sahip olduğunu gösterir. Şu amaçlara hizmet eder:

- **Toplumun İhtiyaçlarına Uygunluk:** Yeni şartlara ve zamana uygun hükümler getirerek kolaylık sağlamak.
- **Kademeli Eğitim ve Terbiye:** Toplumda bir alışkanlığın yavaş yavaş terk edilmesini sağlamak (örneğin, içki yasağı).
- **Tartışmalar ve Eleştiriler**

Nesh konusu, İslam âlimleri arasında tartışmalı bir meseledir. Bazı âlimler neshin Kur'an'da yalnızca birkaç ayetle sınırlı olduğunu savunurken, diğerleri daha fazla örnek olduğunu belirtir. Ayrıca, Kur'an'ın Sünnetle neshî gibi konular da tartışmalı alanlardır.

• Sonuç

Nesh, İslam hukukunda ve tefsirinde önemli bir kavramdır. Ancak neshin varlığını belirlerken dikkatli ve titiz bir yaklaşım sergilenmelidir. Neshin varlığı, dinin özünü değiştirmek değil; daha hayırlı ve uygun çözümler sunmak için ilâhî bir hikmetin göstergesidir.

ChatGBT’ye, “*Garîbu’l-Kur’an nedir? Kuran-ı Kerim’de yer alan Garîb kelimelerden olan ‘Rakîm, Gassâk, Esbât, Siccîl, Esfâr’ kelimelerinin anlamları nelerdir?*” sorusu yöneltilmiş ve Tablo 3’te şu yanıt alınmıştır.

Tablo 3. Garîbu’l-Kur’an Nedir? Kuran-ı Kerim’de Yer Alan Garîb Kelimelerden Olan ‘Rakîm, Gassâk, Esbât, Siccîl, Esfâr’ Kelimelerinin Anlamları²⁴

Garîbu’l-Kur’an Nedir? Garîbu’l-Kur’an, Kur’an-ı Kerim’de geçen ve Arap dili açısından anlamı açık olmayan, nadir kullanılan veya Arap olmayan dillerden gelen kelimeleri ifade eder. Bu kelimeler, Kur’an tefsirinde açıklanması gereken özel bir kategori oluşturur. “Garîb” kelimesi, “yabancı” veya “anlamı kapalı” demektir. Garîbu’l-Kur’an çalışmaları, İslam literatüründe önemli bir yere sahiptir. Bu çalışmalar, Arapça dışında başka dillerden alınan (örneğin Süryanice, İbranice, Farsça) kelimelerin veya Arapçadaki nadir ifadelerin anlamlarının açıklanmasını hedefler. Ünlü âlimlerden İbn Kuteybe, Garîbu’l-Kur’an üzerine eser veren önemli isimlerdendir.
2. Gassâk Anlam: Cehennem ehlinin içeceği olarak tasvir edilir. Zehirli, kötü kokulu ve dayanılmaz bir sıvıdır. Kur’an’da Sâd Suresi, 38/57 ve diğer ayetlerde geçer. Gassâk, cehennem azabının şiddetini ifade eden bir unsur olarak betimlenmiştir.
3. Esbât Anlam: Hz. Ya’kub’un (a.s.) oğullarından türeyen kabileler. Kur’an’da (Bakara 2/136 ve A’râf 7/160) geçer. Esbât, İsrailoğullarının on iki kabilesini ifade eder ve Hz. Ya’kub’un soyundan gelen toplulukları işaret eder.
4. Siccîl Anlam: Sert taş veya pişirilmiş kil taşları. <i>Fil Suresi, 105/4’te</i>, Ebrehe’nin ordusuna atılan taşları tanımlamak için kullanılmıştır. Bu taşlar, Allah’ın düşmanlarına gönderdiği azabın bir sembolü olarak görülür.
5. Esfâr Anlam: Kitaplar veya yazılı metinler. <i>Cuma Suresi, 62/5’te</i>, kendilerine Tevrat verilmiş olan Yahudilerin bu kutsal kitabı almadan veya gereğini yerine getirmeden taşımalarına atıfta bulunur. Esfâr, burada “anlamı bilinmeyen kitaplar” anlamında kullanılır.
Sonuç Bu kelimeler, Kur’an’ın zengin dil ve mesaj içeriğini anlamada tefsir çalışmalarının önemini gösterir. Garîbu’l-Kur’an kelimeleri, metnin daha derin bir şekilde kavranmasını sağlayarak Kur’an’ın evrensel mesajının daha iyi anlaşılmasına katkı sunar.

²⁴ “ChatGPT”, (Erişim 29 Aralık 2024).

5.2 İmam Hatip Lisesi 11. Sınıf Tefsir Ders Kitaplarındaki Cevaplar

ChatGBT'ye sorulan Tefsir sorularının Anadolu İmam Hatip Lisesi 11. sınıf Tefsir kitaplarındaki cevapları aşağıda tablolarda yer aldığı şekildedir.

Soru 1. “İsrailiyat nedir? İsrailiyat haberlerin İslamî kaynaklar açısından değerlendirilmesi nasıldır?”

Tablo 4. İsrailiyat Nedir? İsrailiyat Haberlerin İslamî Kaynaklar Açısından Değerlendirilmesi.²⁵

<i>İsrailiyat:</i> İslami kaynaklar dışında Yahudi ve Hristiyan kaynaklarından nakledilen efsane, kıssa, haber veya bilgi anlamına gelir. İsrailiyat haberlerin İslamî kaynaklar açısından değerlendirilmesi şu şekildedir: <i>İslam’a Uygun Olan İsrailiyat:</i> İslam’a uygun olan İsrailiyattan maksat, sahih sened ve metinlerle muteber hadis kitaplarımızda yer almış olan haberlerdir. Hz. Peygamber’in veya sahabenin ve sonra gelen nesillerin eski milletlerin (Yahudi ve Hristiyanlar başta olmak üzere) daha ziyade dinî kültürlerine ait olarak haber verdikleri ve anlattıkları şeylerdir. <i>İslam’a Zıt Olan İsrailiyat:</i> Bu kısma giren (hangi konuya ait olursa olsun) İslam’ın esasları ile tenakuz halindedir. Bunları aklen ve naklen tasvibe imkân yoktur. <i>Tasdik veya Tekzib Edilemeyen İsrailiyat:</i> Bu tür israiliyat (belki de tasdik veya tekzib edilemeyeşinden dolayı) İslamî olan eserlerde ve özellikle tefsirlerde geniş yer tutmuştur.

Soru 2. “Nâsîh ve mensûh nedir? Neshin şartları nelerdir?”

Tablo 5. Nâsîh - Mensûh ve Neshin Şartları²⁶

Nesh, bir ayetin hükmünün, daha sonra gelen bir ayetle kaldırılmasıdır. Hükmü kaldırılan ayete mensûh, hükmü kaldıran ayete nâsîh, bu olaya da nesh denir. Kur’an’da nesihten bahseden ayetlerden birisi şöyledir: “Biz bir ayeti kaldırır veya onu unutturursak mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir” (Bakara Suresi, 106). Neshin bazı şartları vardır. Bunlar şöyle sıralanabilir: - Nâsîh ve mensûh naslar arasında zaman bakımından bir fark olmalı ve aralarında neshi gerektirecek bir anlam uyuşmazlığı bulunmalıdır. - Neshe konu olan naslar bir hüküm taşımalı ve mensuhun ebedi olduğuna dair bir kayıt bulunmamalıdır. - Hüküm açısından nashihi mensuh seviyesinde veya ondan daha üstün olması gerekir. <u>Ayet ayeti, ayet hadisi, hadis hadisi nesh edebilir.</u>

²⁵ Tefsir Anadolu İmam Hatip Lisesi, (Yazarlar: Yakup Çiçek, Muhsin Demirci-İsmail Çalışkan), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 65. <https://dogm.eba.gov.tr/panel/upload/kitap/tfsr/tefsir.pdf> (Erişim 30 Aralık 2024).

²⁶ Tefsir, 40. (Erişim 30 Aralık 2024).

Soru 3. “*Garibu’l-Kur’an nedir? Kuran-ı Kerim’de yer alan Garib kelimelerden olan ‘Rakim, Gassâk, Esbât, Siccîl, Esfâr’ kelimelerinin anlamları nelerdir?*”

Tablo 6. Garibu’l-Kur’an Nedir? Kuran-ı Kerim’de Yer Alan Garib Kelimelerden Olan ‘Rakim, Gassâk, Esbât, Siccîl, Esfâr’ Kelimelerinin Anlamları²⁷

Garib kelimesi sözlükte yurdundan uzak kalan kimse, kapalı bir kelime anlamlarına gelir. Terim olarak Garibu’l Kur’an, başka dillerden Arapça’ya girdiği veya az kullanıldığı için anlamı bilinmeyen kelimeler demektir. Kur’an-ı Kerim, Kureys lehçesinde indirilmiştir. Bu lehçeyle konuşan bir kimse, Kur’an’da yer alan başka bir lehçeye ait kelimeyi anlayamayabilir. Araplar, gerek ticaret ve gerekse başka vesilelerle zaman zaman temasta bulundukları yabancı toplumlardan bazı kelimeler alıp Arapçaya nakletmişlerdir. Bu kelimeler Kur’an’ın ilk muhataplarının bazıları tarafından bilinmiyordu. Bundan dolayı erken dönemlerde bu tür kelimeleri konu edinen bir ilim dalı olarak Garibu’l-Kur’an ilmi ortaya çıkmaya başlamıştır...
• <i>Rakim</i>: Rumca; levha (Kehf Suresi, 9. Ayet) • <i>Gassâk</i>: Türkçe; kokuşmuş su, irin (Nebe’ Suresi, 25. Ayet) • <i>Esbât</i>: İbranice; kabileler (Bakara Suresi, 236. Ayet) • <i>Siccîl</i>: Farsça; pişerek taşlaşmış çamur (Fil Suresi, 4. Ayet) • <i>Esfâr</i>: Süryanice; kitaplar (Cuma Suresi, 5. Ayet)

5.3 Kelam Alanında Dair ChatGPT’ye Yöneltilen Sorular

Anadolu İmam Hatip Lisesi 12. sınıf Kelam ders kitaplarından seçilen üç farklı konuya ilişkin hazırlanan sorular, ChatGPT’ye yöneltilmiş ve modelin bu sorulara verdiği yanıtlar ders kitaplarındaki içeriklerle karşılaştırılarak analiz edilmiştir. Çalışmanın temel amacı, ChatGPT’nin Tefsir alanında bilgi aktarımındaki başarısını ve ders kitaplarında sunulan bilgilerle uyum düzeyini değerlendirmek olmuştur. Bunun yanı sıra, yapay zekânın dinî ilimler bağlamında bilgi sunumunda karşılaştığı sınırlılıklar ile güçlü yönlerini tespit etmek hedeflenmiştir. Analizler, modelin bazı sorulara verdiği yanıtların kısmen doğru ve tutarlı olduğunu, ancak belirli durumlarda eksiklikler ve hatalar içerdiğini ortaya koymuştur. Özellikle, ders kitaplarının sistematik ve özlü açıklamaları ile ChatGPT’nin sunduğu daha geniş ve detaylı, ancak bazen bağlamdan uzak açıklamalar arasında önemli farklılıklar gözlemlenmiştir. Bu durum, modelin bilgiyi işleme ve sunma biçiminin geleneksel eğitim materyalleriyle karşılaştırıldığında nasıl farklılaştığını göstermektedir. Elde edilen bulgular, yapay zekâ tabanlı modellerin din eğitimi bağlamındaki potansiyel kullanım alanlarına ışık tutmuş ve ChatGPT’nin Tefsir alanında bilgi aktarımı sırasında karşılaştığı temel zor-

²⁷ Tefsir, 42. (Erişim 30 Aralık 2024).

lukların yanı sıra güçlü yönlerini de ortaya çıkarmıştır. Bu sonuçlar, yapay zekânın din eğitimi süreçlerinde nasıl etkin bir şekilde kullanılabileceğine dair önemli çıkarımlar sunmaktadır. Kelam alanına ilişkin ChatGPT'ye yöneltilen sorular ve modelin bu sorulara verdiği yanıtlar aşağıda detaylı bir şekilde sunulmaktadır. ChatGBT'ye, “İnanç konularındaki yorum farklılıklarının sebeplerini maddeler halinde sıralar mısınız?” sorusu yöneltilmiş ve Tablo 7’de şu yanıt alınmıştır.

Tablo 7. İnanç Konularındaki Yorum Farklılıklarının Sebepleri²⁸

İnanç konularındaki yorum farklılıklarının sebeplerini şu şekilde maddeler halinde sıralayabiliriz:

1. Metinlerin Yoruma Açık Olması

- Kur’an ve hadislerdeki bazı ifadelerin açık veya kesin olmayıp, genel ya da mecazi anlamlar taşıması.
- Metinlerdeki sembolik anlatımların farklı şekillerde yorumlanması.

2. Dil ve Anlam Farklılıkları

- Kur’an’ın Arapça indirilmiş olması ve kelimelerin birden fazla anlama gelebilmesi.
- Dil bilgisi (nahiv) ve kelime anlamlarındaki (lûgat) çeşitlilik nedeniyle farklı anlamların ortaya çıkması.

3. Sahabe ve Tabiîn Dönemindeki Farklı Yaklaşımlar

- İlk dönem Müslümanlarının, özellikle sahabe ve tâbiîn arasında, inanç konularını anlama ve açıklamada farklı bakış açıları geliştirmesi.
- Coğrafi ve kültürel farklılıklar nedeniyle farklı ekollerin doğması.

4. Felsefi ve Mantıki Etkiler

- İslam coğrafyasının felsefi akımlarla (örneğin, Yunan felsefesi, Neo-Platonizm) etkileşimi.
- İnanç konularında akıl ve nakil (vahiy) arasında denge kurma çabaları.

5. Siyasi ve Sosyal Çekişmeler

- İslam tarihi boyunca yaşanan siyasi ihtilaflar (örneğin, Şii-Sünni ayrımı).
- Halifelik, liderlik ve otorite meselelerinin teolojik boyutları.

6. Coğrafi ve Kültürel Farklılıklar

- İslam’ın yayıldığı farklı kültürlerin (Pers, Hint, Bizans) etkisi.
- Bölgesel geleneklerin ve yerel inançların İslamî düşünceyle kaynaşması.

7. Zamanla Oluşan Fırkalar

- Kelam ilmi çerçevesinde ortaya çıkan farklı ekoller (örneğin, Maturidilik, Eşarilik, Mu’tazile).
- İnanç konularında her bir fırkanın kendi yorum ve metotlarını geliştirmesi.

8. Bilgi ve Eğitim Farklılıkları

- Âlimlerin bilgi birikimi ve yorumlama yeteneklerinin farklı olması.
- Bazı grupların Kur’an ve hadis bilgisine sınırlı erişimi.

²⁸ “ChatGPT”, (Erişim 30 Aralık 2024).

9. Kişisel ve Mezhepsel Eğilimler

- Bireylerin veya grupların şahsi görüşleriyle dini yorumlamaya çalışması.
- Mezhepsel taassupların farklı görüşlerin uzlaşmasını zorlaştırması.

10. Hadislerin Sâhihliği ve Yorumu

- Hadislerin sıhhat durumu üzerindeki ihtilaflar.
- Aynı hadislerin farklı bağlamlarda yorumlanması.

Bu sebepler, İslam dünyasında inanç konularında farklı anlayışların ve mezheplerin doğmasına yol açmıştır. Ancak bu farklılıklar, genellikle İslam'ın temel inanç esaslarını (tevhid, nübüvvet, ahiret) zedelememiştir, daha çok detaylarda ortaya çıkmıştır.

ChatGBT'ye, “*Selef âlimlerinin müteşabihat ile ilgili görüşlerinin dayanağı olan temel prensipler nelerdir?*” sorusu yöneltilmiş ve Tablo 8’de şu yanıt alınmıştır.

Tablo 8. Selef Âlimlerinin Müteşabihat İle İlgili Görüşlerinin Dayanağı Olan Temel Prensip²⁹

Selef âlimleri, İslam'ın ilk üç kuşağı olan sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn dönemindeki âlimlerdir. **Müteşabihat**, Kur'an ve Sünnet'te yer alan, anlamı açık olmayan veya çeşitli şekillerde yorumlanabilen ayetleri ifade eder. Selef âlimleri, müteşabihatla ilgili olarak ayrıntılı yorumlama (*tevil*) ve derin tahlillere girmeyi genelde **ihtiyatlı ve sade** bir yaklaşımla ele almıştır. Bu yaklaşımın temel prensipleri şunlardır:

1. Tevkil (Anlamını Allah'a Havale Etme)

Selef âlimleri, müteşabih ayetlerin anlamını kesin olarak bilmenin mümkün olmadığına ve bunların hakikatini yalnızca Allah'ın bileceğine inanır. Bu yaklaşım, özellikle Âl-i İmran Suresi 7. ayet'e dayandırılır:

“Odur ki, sana kitabı indirdi. Ondan bir kısmı muhkem ayetlerdir ki bunlar kitabın anasıdır. Diğerleri ise müteşabihtir. Kalplerinde eğrilik bulunanlar, fitne çıkarmak ve kendi yorumlarına göre açıklamak için müteşabih olana yönelirler. Oysa onun tevilini ancak Allah bilir...” Bu ayete göre, müteşabihati anlamlandırmaya çalışmak yerine, onların anlamını Allah'a havale etmek esastır.

2. Kelimeyi Olduğu Gibi Kabul Etme (İsbât ve Tefsirden Kaçınma)

Selef âlimleri, müteşabih ifadelerin (örneğin, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili ayetler) **lafzî anlamlarını olduğu gibi kabul etmiş, ancak bu ifadelerin mecazi veya akli yorumlarına girmekten kaçınmışlardır.**

- “Allah'ın eli” (Mâide 5/64) ifadesi hakkında: “El” kelimesi aynen kabul edilir; ne anlama geldiği hakkında ayrıntılı bir açıklama yapılmaz.

3. Bidat ve Fitneden Kaçınma

Müteşabihat hakkında aşırı tartışmaların, fitne ve bidate yol açacağı düşünülmüştür. Selef âlimleri, bu tür ayetler hakkında gereksiz ihtilaf ve tartışmalardan uzak durmanın, ümmetin birliğini korumak adına önemli olduğunu vurgulamışlardır.

²⁹ “ChatGPT”, (Erişim 30 Aralık 2024).

4. Muhkem Ayetlere Yönelme

Selef âlimleri, müteşabihat ayetlerden çok, anlamı açık olan **muhkem ayetlere** odaklanmayı tercih etmiştir. Müteşabihatın doğru anlaşılması, ancak muhkem ayetlerle mümkün olabilir. Bu ayetler, dinin esaslarını ve temel ilkelerini net biçimde ortaya koyar.

5. Akıl Yerine Naklin Önceliği

Selef âlimleri, akıl yoluyla fazla yorum yapmaktan kaçınıp vahyin zahirine (görünen anlamına) sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Bu yaklaşım, dinin insan aklının ötesinde bir boyuta sahip olduğu inancına dayanır.

6. Sade ve Tevhide Uygun Bir İnanç Anlayışı

Selef âlimleri, Allah'ın sıfatları ve zâtıyla ilgili konularda **tevhid inancını** muhafaza etmeyi amaçlamışlardır. Müteşabihatı tevhitin, Allah'a eksiklik isnat etme veya insani özellikler atfetme gibi tehlikeler barındırabileceği endişesi taşımışlardır.

7. Taklit ve Üst Otoritelere Güven

Selef âlimleri, sahabe ve tâbiîn neslinin yaklaşımını esas alarak, müteşabihat konularında yeni yorumlar yapmaktan uzak durmuşlardır. Onlara göre, bu nesillerin yaklaşımı dinin saf halini yansıtır ve en doğru olanıdır.

8. Teslimiyet ve İman

Müteşabihat, Allah'ın ilmî derinliği ve insanın sınırlı aklını hatırlatan bir imtihan unsuru olarak görülür. Selef âlimleri, bu ayetlerin hikmetine dair detaylara girmek yerine, iman ve teslim olma tavrını benimsemiştir.

• Bakara Suresi, 285. Ayet: “Onlar, ‘İşittik ve itaat ettik’ derler.”

Sonuç

Selef âlimlerinin müteşabihata ilişkin görüşleri, ihtiyatlı, sade ve vahiy merkezli bir anlayış üzerine kuruludur. Bu yaklaşım, Allah'ın zât ve sıfatları gibi derin konularda akli veya aşırı yorumlardan kaçınarak, İslam'ın tevhid ilkesini koruma amacını taşır.

ChatGBT'ye, “*Deizm nedir? İslam'ın deizme bakışı nasıldır?*” sorusu yöneltilmiş ve Tablo 9'de şu yanıt alınmıştır.

Tablo 9. Deizm ve İslam'ın Deizme Bakışı³⁰

Deizm Nedir?

Deizm, evreni yaratan ve düzenleyen bir Tanrı'nın varlığını kabul eden, ancak bu Tanrı'nın evreni yarattıktan sonra herhangi bir müdahalede bulunmadığını savunan bir inanç sistemidir.

Deist görüşe göre:

1. Tanrı vardır ve evrenin yaratıcısıdır.
2. Dinler, vahiyler ve kutsal kitaplar insan yapımıdır.
3. Tanrı evreni yaratmış ancak evrenin işleyişine karışmamaktadır.
4. İnsanlar, akıl ve doğayı rehber alarak yaşamlarını düzenlemelidir.

Deizm, özellikle 17. ve 18. yüzyıllarda Batı'da gelişmiş bir fikir akımı olup, dinî dogmalara ve organize dinlere tepki olarak ortaya çıkmıştır.

İslam'ın Deizme Bakışı

İslam, deizmi kabul etmez ve eleştirir. Çünkü İslam'a göre:

- Deizmin Tanrı'yı evreni yarattıktan sonra bir kenara çekilmiş bir varlık olarak tanımlaması, İslam'ın tevhid inancına aykırıdır.

³⁰ “ChatGPT”, (Erişim 30 Aralık 2024).

1. Allah'ın Varlığı ve Birliği (Tevhid inancı)

- İslam, Allah'ın sadece evrenin yaratıcısı değil, aynı zamanda evrenin ve insan hayatının yöneticisi ve düzenleyicisi olduğunu vurgular.
- Bakara Suresi, 2/255: "O, göklerde ve yerde ne varsa hepsinin sahibidir..."

2. Vahiy ve Peygamberlik

- Deizm, vahiy ve peygamberlik kurumunu reddeder. İslam'a göre ise Allah, insanlara doğru yolu göstermek için peygamberler göndermiştir. Bu, Allah'ın rahmet ve hikmetinin bir gereğidir.
- Ahzab Suresi, 33/40: "Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir; o, Allah'ın elçisi ve peygamberlerin sonuncusudur."

3. Allah'ın Evrene Müdahalesi

- İslam'a göre Allah, evrenin işleyişine sürekli müdahil olan ve insanlara yakın bir varlıktır.
- Hadid Suresi, 57/4: "O, gökleri ve yeri altı günde yaratandır. Sonra Arş'a hükmetmiştir. O, yere gireni ve ondan çıkanı, gökten ineni ve ona yükseleni bilir..."
- Deizmin, Tanrı'nın pasif bir şekilde evreni izlediği görüşü, İslam'ın "Allah her an yaratmaya devam eder" anlayışıyla çelişir.

4. İbadet ve Dua

- İslam'da, ibadet ve dua Allah ile insan arasındaki ilişkiyi güçlendiren önemli bir ibadettir. Deizmde ise böyle bir ilişki bulunmaz.
- Furkan Suresi, 25/77: "De ki: Sizin duanız olmasa Rabbim size ne diye değer versin?"

5. Ahlak ve Hukuk

- Deizm, ahlak kurallarını akla dayandırır ve dinî öğretileri gereksiz görür. İslam ise ahlakın kaynağını Allah'ın vahyinde arar. Ahlak ve hukukun, insan aklının yanı sıra vahiy yoluyla şekillendiğini savunur.

İslam'ın Deizme Karşı Çözümleri ve Yaklaşımı

1. Akıl ve Vahyin Uyumu

- İslam, akıl ve vahiy arasında bir çelişki olmadığını savunur. Kur'an, insanları akıl yürütmeye ve evrendeki işaretler üzerinde düşünmeye teşvik eder.
- Âl-i İmran Suresi, 3/190: "Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde akıl sahipleri için gerçekten ayetler vardır."

2. Bilim ve İman İlişkisi

- İslam, bilimsel keşiflerin Allah'ın varlığına ve kudretine delil olduğunu belirtir. Deizm, doğaya verdiği önemi, İslam'da da kabul görür; ancak İslam, doğayı Allah'ın yaratma fiilinin bir sonucu olarak görür.

3. Allah'ın Merhameti ve Rehberliği

- İslam, Allah'ın insanlara rehberlik ettiğini, onları yalnız bırakmadığını vurgular.

Peygamberler ve kutsal kitaplar bu rehberliğin bir parçasıdır.

4. İnsanın Sorumluluğu

- İslam'a göre insan, dünya ve ahiret sorumluluğunu taşıyan bir varlıktır. Allah'ın emirlerine uymak ve ahirette hesap vereceğini bilmek, İslamî yaşamın temel prensiplerindendir.

Sonuç

Deizm, İslam'ın inanç sistemine ve Allah tasavvuruna aykırı bir anlayıştır. İslam, Allah'ın sadece yaratıcı değil, aynı zamanda hayatın her anında müdahil ve rehber olan bir Rab olduğunu öğretir. Deizm'in, vahiy ve peygamberlik gibi temel kavramları reddetmesi, İslam açısından ciddi bir eksiklik olarak görülür. İslam, akıl ve vahyin bir arada değerlendirilmesi gerektiğini savunarak, deizmin sınırlı bakış açısına karşı kapsamlı bir alternatif sunar.

5.4 İmam Hatip Lisesi 12. Sınıf Kelam Ders Kitaplarındaki Cevaplar

Soru 1. *İnanç konularındaki yorum farklılıklarının sebeplerini maddeler halinde sıralar mısınız?*

Tablo 10. İnanç Konularındaki Yorum Farklılıklarının Sebepleri³¹

Yorum Farklılıklarının Başlıca Sebepleri

- Dinî Metinlerin Lafızlarından ve Anlamlarından Kaynaklanan Sebepler
- Hilafet Meselesi ve Siyaset
- Müslümanlar Arasındaki İç Savaşlar
- İslam'ın İnsanlara Tanıdığı Fikir ve Vicdan Hürriyeti
- Yabancı Din, Kültür ve Medeniyetlerin İslam Dünyasına Etkisi
- İnsanın Düşünen Varlık Olması

Soru 2. *Selef Âlimlerinin müteşabihat ile ilgili görüşlerinin dayanağı olan temel prensipler nelerdir?*

Tablo 11. Selef Âlimlerinin Müteşabihat İle İlgili Görüşlerinin Dayanağı Olan Temel Prensip³²

Selef; bir görevde, bir makamda önce bulunmuş olan kimse, önceki anlamlarına gelir. İlmî anlamda Selef derken Ehl-i sünnetin öncüleri kastedilir. Bu kelimeden türetilen Selefilik; Allah'ın (c.c.) sıfat ve fiilleri başta olmak üzere inanç konularına ait olan ayet ve hadisleri hiçbir yorum yapmadan oldukları gibi kabul edip iman eden Ehl-i sünnet yaklaşımıdır. Sahabe döneminden sonraki ilk devir mezhep imamı, önde gelen fıkıh ve hadis âlimleri Selefiyye olarak kabul edilir. Selefiyye mezhebi sonraki asırlarda Ahmed b. Hanbel'in fıkıh ekolüne bağlı âlimler tarafından devam ettirilmiştir. Ayet ve hadis metinlerine sıkı sıkıya bağlı olan Selefiyye âlimleri tartışmalı konulara fazla girmemişlerdir. Mutezile ekolünün akaid konularındaki akli yorum ve açıklamalarına karşı çıkan ve özellikle naştaki müteşabih (farklı anlayış ve yoruma müsait) ifadelerin yorumlanmasına şiddetle karşı çıkan Selef âlimlerinin müteşabihat ile ilgili görüşleri şu yedi temel prensip üzerine bina edilmiştir:

- Takdis: Cenab-ı Allah'ı (c.c.) şanına uygun düşmeyen şeylerden tenzih etmek.
- Tasdik: Kur'an-ı Kerim ve hadislerde Allah'ın isim ve sıfatları hakkında nasıl bir ifade kullanılmış ve ne söylenmişse onları olduğu gibi kabul etmek; yani, Allah'ı bizzat kendisinin ve peygamberinin tanıttığı gibi bilip tasdik etmek.
- Aczini itiraf etmek: Bilhassa naştaki geçen müteşabih ifadeler konusunda tevîl ve yorum yapmadan bu konuda aczini kabul etmek.
- Sükût (susmak): Yine naştaki geçen müteşabih ifadeleri anlamayanların bunlar hakkında soru sormayıp susmaları.

³¹ Kelam Anadolu İmam Hatip Lisesi, 54, (Yazarlar: U. Murat Kılavuz, Eba Müslim Yaşaroğlu, Nihat Morgül-Veli Karataş), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları. <https://dogm.eba.gov.tr/panel/upload/ etki-lesimli/pdf/klm.pdf> (Erişim 30 Aralık 2024).

³² Kelam, 56, 57. (Erişim 30 Aralık 2024).

- İmsak (uzak tutma): Müteşabih ifadeler üzerinde yorum ve te’vilden kendini alıkoymak.
- Keff: Müteşabih olan hususlarla zihnen bile meşgul olmamak.
- Marifet ehlini teslim: Müteşabihe giren konuları bilmesi mümkün olan Hz. Peygamber’in, sahabenin ve otorite âlimlerin söylediklerini kabul ve tasdik etmek.

Soru 3. Deizm nedir? İslam’ın deizme bakışı nasıldır?

Tablo 12. Deizm ve İslam’ın Deizme Bakışı³³

Deizm, Tanrı’nın varlığını ve âlemin ilk sebebi olduğunu kabul etmekle birlikte akla dayalı bir tabii din anlayışı çerçevesinde, nübüvveti şüphe ile karşılayan veya inkâr eden felsefi ekoldür. Kavram her ne kadar Latince Tanrı anlamına gelen Deus kavramından türetilmişse de zamanla dini, kiliseyi, nübüvveti ve vahyi kabul etmeyenlere isim olarak kullanılmıştır. İlk planda kiliseye ve papazlara karşı ve özellikle Hristiyanlığın modern bilimle çeliştiği iddia edilen dogmalarına karşı ortaya çıkan bu görüş, zamanla ya doğrudan ateist olan ya da ateizme götüren fikirleri savunan filozofların ekolü hâline gelmiştir. Yaklaşımlarına bakıldığında deizm, herhangi bir vahyedilmiş dine bağlı olmaksızın Tanrı’nın varlığını kabul etmek, bununla birlikte O’nun ilim ve irade gibi sıfatlarını reddetmek, böyle bir varlığın âlemde tesirleri gözlenen veya tezahür eden hikmet ve inayetin bulunmadığına inanmak, ahireti inkâr etmek, hususi bir dine ait Tanrı’nın varlığı dışındaki- bütün itikat esaslarını reddetmek şeklinde de tanımlanabilir.

İslam’ın Deizm’e Bakışı

Dinimizde Allah (c.c), âlem ve insan arasındaki ilişki deizmin dar ve sığ yaklaşımından çok geniş ve çok zengindir. Âlemlerin rabbi olan Allah (c.c) yaratıcı faaliyeti, ilmi, külli ve cüzi her şeyi bilmesi, hikmeti, kudreti, dualara icabeti, rızıklandırıcılığı, her türlü ikram, ihsan ve lütfuyla âleme her an müdahale eden yüce bir varlıktır. Allah (c.c) bir defada olup bitmiş bir yaratmanın faili değildir, sürekli ve her an yaratma hâlinindedir.

“Göklerde ve yerde bulunan herkes, O’ndan ister. O, her an yaratma hâlinindedir.”

(Rahmân Suresi, 29. Ayet)

İslam inancında Allah (c.c), her an evreni yarattığı gibi vahiyle de insan hayatına ve tarihe müdahale eder. O, seçtiği peygamberler aracılığıyla insanlara mesaj göndermiştir. İnsan da bu mesaja verdiği cevapla Allah (c.c) katında inancı, ibadeti ve duasıyla bir değer kazanır. İslam inancında Allah (c.c), âlem ve insan arasındaki ilişki deizmin bir defa olup bitmiş, yapan-yapılan ilişkisi gibi değildir. Sürekli yaratma, vahiy ve rahmetle Allah’tan (c.c) âleme ve insana doğru inen; boyun eğme, dua ve ibadetle de âlemden ve insandan Allah’a (c.c) yükselen dinamik ve canlı bir ilişkidir. Allah-âlem-insan ilişkisini çok açık biçimde ortaya koyan pek çok Kur’ân ayeti vardır:

“Gaybın anahtarları yalnızca O’nun katındadır. Onları ancak O bilir. Karada ve denizde olanı da bilir. Hiçbir yaprak düşmez ki onu bilmesin. Yerin karanlıklarında da hiçbir tane, hiçbir yaş, hiçbir kuru şey yoktur ki apaçık bir kitapta (Allah’ın bilgisi dâhilinde, Levh-i Mahfuz’da) olmasın.” (En’âm Suresi, 59. Ayet.)

“Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin kendisine fısıldadıklarını biliriz ve biz ona şah damarından daha yakınız.” (Kâf Suresi, 16. Ayet)

³³ Kelam, 72-73. (Erişim 30 Aralık 2024).

6. BULGULARIN ANALİZİ VE GENEL DEĞERLENDİRME

6.1 Tefsir Alanına Dair Soruların Değerlendirilmesi

6.1.1 İsrailiyat Kavramı ve Haber Değerine Yönelik Doğruluk ve Tutarlılık Değerlendirmesi

ChatGPT'nin İsrailiyat kavramıyla ilgili verdiği yanıtlar, tanım ve genel nitelikler bakımından kitapta yer alan bilgileri büyük ölçüde yansıtmaktadır. Kavramın özüne yönelik açıklamalar isabetli biçimde aktarılmış ve tutarlılık sağlanmıştır. Bununla birlikte, kitap konuyu daha kısa ve özetleyici bir üslupla sunarken, ChatGPT daha ayrıntılı ve kapsamlı bir anlatım ortaya koymuştur.

Eksiklikler:

ChatGPT'nin cevaplarında bazı önemli eksiklikler tespit edilmiştir.

- Kitapta yer alan dini değerlendirmelerdeki sınıflandırma (İslam'a uygun, zıt ve tasdik/tekzib edilemeyen) yeterince yansıtılmamıştır.
- Sahih hadisler ve senetler gibi dinî kaynaklara vurgu yapılmamış ve bu kaynaklarla desteklenmemiştir.
- İslam'a uygun İsrailiyat'ın sahih hadislerle desteklendiğine dair bilgiler, kitapta açıkça belirtilmişken ChatGPT'nin yanıtlarında bu konu yüzeysel geçilmiştir.

Güçlü Yönler:

ChatGPT'nin cevabı, bazı yönlerden güçlü bir içerik sunmuştur:

- İsrailiyat'ın türleri ve İslamî kaynaklara etkileri geniş bir perspektifle ele alınmış ve konunun kapsamlı bir şekilde açıklanmasına imkân tanınmıştır.
- Modern analizlere yer verilerek eleştirel bir bakış açısının önemi vurgulanmış ve bu, günümüz akademik çalışmaları açısından faydalı bir yaklaşım sunmuştur.
- Ayrıntılı açıklamalar, konunun temel bilgilerini destekleyici ve öğretici bir nitelik taşımaktadır.

6.1.2 Nesh Kavramı ve Şartlarına Yönelik Doğruluk ve Tutarlılık Değerlendirmesi

ChatGPT'nin nesh kavramına dair sunduğu açıklamalar, genel bakımdan doğru ve tutarlıdır. Hem tanım hem de neshin türleri ve şartları kapsamlı biçimde incelenmiş olup, bu yönüyle kitapta yer alan bilgilerle büyük ölçüde paralellik göstermektedir. Bununla birlikte, kitap nesh konusunu daha kısa, öz ve sistematik bir çerçevede ele alırken, ChatGPT'nin cevabı daha geniş bir bakış açısıyla ayrıntılı bir içerik sunmaktadır.

Eksiklikler:

ChatGPT'nin cevabı, bazı önemli detaylar açısından eksiklikler barındırmaktadır. Özellikle:

- Kitap, nesh kavramını kısa ve net bir tanımla sunmuş, temel şartlarını maddeler halinde sıralamıştır. Bu yöntem, bilginin daha anlaşılır ve doğrudan aktarılmasını sağlamaktadır.
- ChatGPT ise konuyu geniş bir perspektiften ele almış; ancak bu süreçte, bazı açıklamaların gereksiz uzunluk oluşturduğu gözlemlenmiştir. Bu durum, akademik ve pratik kullanım açısından bilginin özlü aktarımını zorlaştırmıştır.
- Ayrıca, kitapta vurgulanan “mensuhun ebedi olduğuna dair kayıt bulunmaması” gibi kritik bir detaya ChatGPT'nin yanıtlarında yeterince yer verilmemiştir. Bu eksiklik, dinî hükümlerin değişmezlik ilkesinin anlaşılmasını zorlaştırabilir.

Güçlü Yönler:

ChatGPT'nin cevabı, bazı yönleriyle önemli avantajlar sunmaktadır:

- Nesh kavramının farklı türleri ve uygulama alanları kapsamlı bir şekilde açıklanmış, bu durum konunun akademik analizine katkı sağlamıştır.
- Özellikle içki yasağının aşamalı olarak nesh edilmesine ilişkin verilen örnek, kavramın somutlaştırılmasını sağlamış ve pratik bir bakış açısı sunmuştur.
- Ayrıntılı açıklamalar, nesh kavramının İslam hukukundaki işlevini ve toplumsal değişimlere uyum sağlama yeteneğini ortaya koyarak konuyu bağlamsal bir perspektifte değerlendirmiştir.
- Kitap: Bilgileri maddeler halinde ve doğrudan vererek daha pratik bir yaklaşım sergilemiştir.

6.1.3 Garîbu'l-Kur'an ve Bazı Kavramların Anlamına Yönelik Doğruluk ve Tutarlılık Değerlendirmesi

ChatGPT'nin Garîbu'l-Kur'an kavramına dair sunduğu yanıtlar, temel tanım ve içerik açısından çoğunlukla isabetli bulunmuş ve kitapta yer alan bilgilerle genel bir uyum göstermiştir. Kavramın açıklanması, Kur'an'daki özel kelimelerin anlamlarının detaylandırılması ve bunların tefsirdeki önemine vurgu yapılması bakımından yeterli sayılmaktadır. Bununla birlikte bazı kelimelerin dil kökeni ve dilbilimsel arka planı hususunda daha yüzeysel bir yaklaşımın benimsendiği görülmektedir. Bu durum, konunun etimolojik boyutunun ve tarihsel bağlamının anlaşılmasında belli eksikliklere yol açmaktadır.

Eksiklikler:

ChatGPT'nin cevabı, özellikle dil kökenleri, özetleme ve bağlamsal açıklamalar açısından bazı eksiklikler içermektedir:

- *Dil Kökeni Eksikliği:* Kitap, kelimelerin hangi dillerden (Rumca, Türkçe, İbranice, Farsça, Süryanice) geldiğini net bir şekilde belirtmiştir. Buna karşın, ChatGPT'nin yanıtlarında bu köken bilgileri atlanmış ve yalnızca kelimelerin anlamlarına odaklanılmıştır. Bu durum, kelimelerin kökenlerinin açıklanmasında yetersizlik oluşturmuştur.
- *Özetleme Eksikliği:* Kitap, bilgileri daha kısa, öz ve sistematik bir şekilde sunarken, ChatGPT'nin cevabı daha ayrıntılı ve uzun açıklamalar içermiştir. Ayrıntılı açıklamalar, akademik analizlerde avantaj sağlamakla birlikte, temel bilgi edinme amacına yönelik kullanıcılar için gereksiz detaylar barındırabilmektedir.
- *Bağlam Eksikliği:* Kitap, Kur'an'ın Kureyş lehçesinde indirildiğini ve bazı kelimelerin başka lehçelerden geldiğini vurgularken, ChatGPT bu dilsel bağlamdan yeterince bahsetmemiştir. Bu durum, kavramın tarihsel ve kültürel arka planının anlaşılmasında eksiklik yaratmıştır.

Güçlü Yönler:

ChatGPT'nin cevabı, bazı yönleriyle önemli avantajlar sunmaktadır:

- *Detaylı Açıklamalar:* Sorulan kelimelerin anlamlarının ayet bağlamında ele alınması ve örneklerle desteklenmesi, konunun anlaşılmasını kolaylaştırmıştır.
- *Anlam Derinliği:* Kelimelerin anlamlarının detaylandırılması ve Kur'an'daki kullanım şekillerine vurgu yapılması, kavramların anlaşılmasına katkı sağlamıştır.
- *Modern Yaklaşım:* ChatGPT'nin modern tefsir anlayışına uygun olarak eleştirel bakış açısını vurgulaması, çağdaş akademik yaklaşımlara destek sunmaktadır.

6.1.4 Genel Değerlendirme

ChatGPT'nin tefsir alanına ilişkin üç soruya verdiği yanıtlar, doğruluk ve açıklama kapsamı açısından genel itibarıyla yeterli görülmüştür. Kavramsal tanımların sunumu, ayetlerle bağlantı kurulması ve İslamî literatürdeki konumlarına dair değerlendirmeler, kitaptaki bilgilerle büyük oranda örtüşmektedir. Bununla birlikte, bazı noktalarda eksiklikler ve farklılıklar göze çarpmaktadır.

ChatGPT'nin konuları modern ve akademik bir bakış açısıyla ele alması, geniş bir perspektif sunması açısından olumlu değerlendirilmiştir. Ancak kitaptaki altı çizilen dinî referansların önemi ve özlü anlatım tarzı, ChatGPT'nin

açıklamalarında aynı ölçüde belirgin değildir. Özellikle dil kökenlerine, sahih hadislerle ve İslamî nasrlara yapılan doğrudan atıflar, kitapta daha belirgin bir şekilde öne çıkarken, ChatGPT'nin yanıtlarında bu unsurlar yüzeysel ele alınmıştır.

Diğer yandan ChatGPT'nin örneklerle desteklenen kapsamlı açıklamalar yapması ve çağdaş yorumlara yer vermesi, geniş bir araştırma perspektifi sunması bakımından yararlı görülmüştür. Buna karşın bu detaylı yaklaşım, kitabın kısa ve sistematik üslubuyla kıyaslandığında yer yer gereksiz ayrıntılar içerebilmektedir.

Tüm bunlardan hareketle ChatGPT'nin verdiği cevaplar genel doğruluk anlamında tutarlılık sergilese de, dinî kaynaklara bağlılık, özlü anlatım ve pratik fayda açısından bazı eksiklikler barındırmaktadır. Bu durum, yapay zekâ tabanlı sistemlerin İslamî ilimlerde kesin bilgi aktarma kabiliyetinin dikkatli bir şekilde değerlendirilmesi gerektiğine işaret etmektedir.

6.2 Kelam Alanına Dair Soruların Değerlendirilmesi

6.2.1 İnanç Konularındaki Yorum Farklılıklarının Sebeplerine Yönelik Doğruluk ve Tutarlılık Değerlendirmesi

ChatGPT'nin inanç konularında ortaya çıkan yorum farklılıklarının nedenlerine ilişkin sunduğu açıklamalar, doğruluk ve tutarlılık açısından büyük ölçüde kitaptaki bilgilerle uyushmaktadır. Hem ChatGPT hem de kitap, yorum farklılıklarının temelinde metinlerin yoruma elverişliliği, dilsel çeşitlilik, siyasal çekişmeler ve kültürel etkenler gibi unsurların yer aldığını belirtmektedir. ChatGPT, konuyu daha geniş bir bakış açısıyla değerlendirerek ayrıntılı bir tablo çizmiş; buna karşın, kitap aynı bilgileri daha özlü ve sistematik bir şekilde sunmuştur.

Eksiklikler:

ChatGPT'nin yanıtında çeşitli eksiklikler göze çarpmaktadır:

- *Kavramsal Sadelik Eksikliği:* Kitap, yorum farklılıklarını kısa ve öz bir şekilde ele alarak okuyucuya pratik ve doğrudan bilgi sunarken, ChatGPT daha ayrıntılı ve uzun bir format tercih etmiştir. Bu durum, bilgiye hızlı erişim ve özetleyici bir yaklaşım açısından kitabın daha avantajlı olduğunu göstermektedir.
- *Sistematik Sıralama Eksikliği:* Kitap, sebepleri maddeler halinde sıralayarak bilgi akışını kolaylaştırmış, böylece konunun ana hatlarını daha anlaşılır kılmıştır. ChatGPT ise detaylı açıklamalarla konuyu genişletmiş, ancak bu yaklaşım kimi zaman odak noktalarını dağıtmıştır.
- *Bağlam Eksikliği:* Kitap, özellikle siyasal ve sosyal çekişmelerin etkisini öne çıkararak dönemin tarihsel bağlamını vurgulamıştır. Buna karşın,

ChatGPT bu bağlamı daha genel başlıklar altında ele almış, tarihsel arka planı yeterince derinlemesine işlememiştir.

Güçlü Yönler:

ChatGPT'nin cevabı, bazı yönleriyle avantajlar sunmaktadır:

- *Detaylı Açıklamalar:* Yorum farklılıklarının sebeplerini kapsamlı bir şekilde ele alarak akademik çalışmalara katkı sağlayacak zengin içerikler sunmuştur. Bu durum, ayrıntılı bilgiye ihtiyaç duyan araştırmacılar için faydalı olmuştur.
- *Modern Bakış Açısı:* Felsefi, mantıksal ve sosyolojik etkenlere vurgu yaparak konuyu yalnızca dinî bir perspektiften değil, aynı zamanda modern bilimsel yaklaşımlarla ele almıştır. Bu, günümüz akademik tartışmalarına uyum sağlaması açısından önemli bir katkıdır.
- *Bağlamsal Derinlik:* ChatGPT, mezheplerin doğuşu, siyasi olaylar ve kültürel etkiler gibi geniş bir bağlam sunarak konunun farklı açılardan değerlendirilmesine imkân tanımıştır. Bu yaklaşım, okuyucunun yorum farklılıklarının çok boyutlu doğasını anlamasına yardımcı olmuştur.

6.2.2 Selef Âlimlerinin Müteşabihat ile İlgili Görüşlerine Yönelik Doğruluk ve Tutarlılık Değerlendirmesi

ChatGPT'nin Selef âlimlerinin müteşabih ayetlerle ilgili görüşlerini ele alan değerlendirmeleri, ana ilkeler bakımından doğru ve tutarlı bulunmuştur. Müteşabihatın Allah'a havale edilmesi (tevkil), metinlerin nakle dayalı önceliğinin kabulü ve teslimiyet esasları, kitapta sunulan bilgilerle büyük ölçüde uyuşmaktadır. Bununla birlikte, ChatGPT'nin daha ayrıntılı bir yöntem benimsediği görülürken, kitap konuyu daha düzenli ve sistematik bir çerçevede işlemiştir. Özellikle, Selef âlimlerinin temel ilkeleri kitapta net ve maddeler hâlinde sıralanmışken, ChatGPT bu noktaları genel başlıklar altında değerlendirmeyi tercih etmiştir.

Eksiklikler:

ChatGPT'nin cevabında belirli eksiklikler tespit edilmiştir:

- *Sistematik Sıralama Eksikliği:* Kitap, Selef âlimlerinin müteşabihat ile ilgili görüşlerini yedi temel prensip (takdis, tasdik, sükût, aczini itiraf etme, imsak, keff ve marifet ehlini teslim) çerçevesinde düzenli ve sıralı bir formatta açıklamıştır. ChatGPT ise bu prensiplere doğrudan atıfta bulunmayarak konuyu daha genel başlıklar altında ele almıştır. Bu durum, kitabın sistematik yaklaşımını daha anlaşılır kılarken, ChatGPT'nin açıklamalarında belirli bir yapısal bütünlük eksikliği oluşturmuştur.
- *Terim Kullanımı Eksikliği:* Kitapta, Selefî düşüncenin temel kavramları olan takdis, tasdik ve sükût gibi terimler net bir şekilde tanımlanmış

ve kullanılmıştır. ChatGPT ise bu kavramlara yüzeysel olarak değinmiş ve doğrudan terimsel ifadeler kullanmamıştır. Bu eksiklik, akademik ve kavramsal çerçeve açısından bilgi aktarımında zayıflık yaratmıştır.

- *Bağlamsal Derinlik Eksikliği:* Kitap, Selefiyye'nin tarihsel arka planını, mezhep bağlamını ve düşünsel gelişimini ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. Buna karşın, ChatGPT'nin açıklamaları tarihsel ve mezhepsel bağlama yüzeysel bir vurgu yapmakla yetinmiş, konuyu tarihsel süreç içerisinde yeterince derinleştirememiştir.

Güçlü Yönler:

ChatGPT'nin cevabı, bazı açılardan önemli avantajlar sağlamaktadır:

- *Detaylı Açıklamalar:* ChatGPT, müteşabihat kavramı ve Selef âlimlerinin genel yaklaşımları hakkında ayrıntılı bilgi sunarak akademik bir derinlik oluşturmuştur. Bu yönüyle, geniş kapsamlı araştırmalar ve akademik çalışmalar için zengin bir bilgi kaynağı sunmaktadır.
- *Modern Yorumlara Vurgu:* ChatGPT, felsefi ve sosyolojik boyutlara değinerek müteşabihat konusunu çağdaş analizlerle ele almıştır. Bu durum, modern tartışmalara katkı sağlamak isteyen araştırmacılar için değerli bir perspektif sunmaktadır.
- *Bağlamsal Açıklamalar:* ChatGPT, müteşabihatın tefsir yöntemleriyle olan ilişkisini açıklamış ve ayet örnekleriyle desteklemiştir. Bu, konunun daha anlaşılır kılınmasına katkıda bulunmuş ve Kur'an'daki metinler üzerinden somut örneklerle desteklenmiştir.

6.2.3 Deizm ve İslam'ın Deizme Bakışına Yönelik Doğruluk ve Tutarlılık Değerlendirmesi

ChatGPT'nin deizm kavramına dair sunduğu tanım; temel özellikleri ve tarihsel arka planı göz önünde bulundurduğumuzda, genel anlamda doğru ve tutarlıdır. Deizm, Tanrı'nın varlığını kabul ederken, vahiy, peygamberlik ve ibadet gibi dinî pratikleri reddeden bir düşünce biçimi olarak açıklanmıştır. Ayrıca, İslam'ın deizme yönelttiği eleştiriler, tevhid inancı, vahiy, peygamberlik ve Allah'ın evrene sürekli müdahalesi gibi ana kavramlar üzerinden incelenmiş ve bu yönüyle bilgi doğruluğu açısından yeterli bulunmuştur. Bununla birlikte, kitapta yer alan tanımın daha geniş bir terminolojik çerçeve sunduğu ve deizmin felsefi temellerine daha ayrıntılı biçimde değindiği görülmektedir.

Eksiklikler:

ChatGPT'nin cevabında belirli eksiklikler tespit edilmiştir:

- *Felsefi ve Tarihsel Bağlam Eksikliği:* Kitap, deizmin Hristiyanlık dogmalarına ve kilisenin otoritesine bir tepki olarak doğduğunu, zamanla ate-

izme yönelen fikirlerin temelini oluşturduğunu ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır. Buna karşın, ChatGPT'nin cevabı bu tarihsel arka plana yalnızca yüzeysel bir vurgu yapmakla yetinmiş, deizmin felsefi gelişimini ayrıntılı olarak işlememiştir.

- *Kavramsal Derinlik Eksikliği:* Kitap, deizmin Tanrı'nın ilim ve irade gibi sıfatlarını reddettiğini, vahyi ve ahireti kabul etmediğini açık bir biçimde ortaya koymuştur. ChatGPT ise bu kavramlara değinmekle birlikte, açıklamalarını yeterince derinleştirememiştir. Özellikle, deizmin Tanrı-insan ilişkisine dair yaklaşımının İslam'ın inanç sistemine nasıl aykırı düştüğü daha net vurgulanabilirdi.
- *Allah-Âlem-İnsan İlişkisi Eksikliği:* Kitap, Allah'ın sürekli yaratıcı faaliyetinde bulunduğunu, evrenin düzenini aktif bir şekilde yönettiğini ve insanla dinamik bir ilişki içerisinde olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda, kitapta Allah'ın yaratma eyleminin devamlılığı ve insanlara vahiy yoluyla rehberlik ettiği, ayetlerle desteklenerek açıklanmıştır. ChatGPT ise bu noktaya genel ifadelerle yaklaşmış, Kur'an'dan örnekler sunsa da, kitabın sunduğu derinlikten uzak kalmıştır.

Güçlü Yönler:

ChatGPT'nin cevabı, bazı yönleriyle önemli avantajlar sunmaktadır:

- *Detaylı Açıklamalar:* ChatGPT, deizmin temel özelliklerini ve İslam'ın bu kavrama yönelik eleştirilerini sistematik bir şekilde açıklamıştır. Bu detaylı yaklaşım, konunun akademik açıdan anlaşılmasını kolaylaştırmıştır.
- *Modern Perspektif:* Cevapta, İslam'ın akıl ve vahiy uyumuna vurgu yapılmış ve bilim ile iman arasındaki ilişki ele alınmıştır. Bu bağlamda modern tartışmalara uygun bir bakış açısı sunularak çağdaş deizm eleştirilerine katkı sağlanmıştır.
- *Kur'an Referansları:* ChatGPT'nin cevabında, İslam'ın deizme yönelik bakış açısını temellendirmek için çeşitli Kur'an ayetlerine yer verilmiştir. Ancak bu ayetler, kitapta sunulan örnekler kadar kapsamlı ve bağlamsal bir çerçevede ele alınmamıştır. Buna rağmen, Kur'an'dan yapılan alıntılar, konunun dinî temellerle desteklenmesi açısından önemli bir katkı sunmuştur.

6.2.4 Genel Değerlendirme

ChatGPT'nin Kelam alanına yönelik verdiği yanıtlar, doğruluk ve bütünlük açısından genel olarak yeterli görülmektedir. İnanç konularındaki yorum farklılıkları, Selef âlimlerinin müteşabihat anlayışı ve deizm gibi konularda sunduğu açıklamalar, temel kavramları doğru biçimde aktarmış ve İslam'ın genel perspektifini yansıtmıştır. Bununla birlikte, kitapta sunulan

sistematiik, kavramsal ve tarihsel çerçeveye kıyasla ChatGPT'nin açıklamalarında bazı eksikliklerin bulunduğu gözlemlenmektedir.

ChatGPT'nin güçlü yanları arasında detaylı açıklamalar yapması, modern yaklaşımları benimsemesi ve Kur'an referanslarını kullanarak analizlerini güçlendirmesi dikkat çekicidir. Bu yönler, akademik araştırmalara katkı sağlayan önemli avantajlardır. Öte yandan, kavramsal derinlik, sistematik düzenleme ve tarihsel arka plan gibi unsurlar, kitapta daha belirgin ve tutarlı bir yapıyla ele alınmaktadır.

ChatGPT'nin geniş bir perspektif ve güncel bakış açısı sunması, akademik çalışmalar bakımından değerli bir katkı sağlayabilirken, kitabın yapılandırılmış bilgi aktarımı ve kavramsal netlik sunan yapısı, din eğitimi ve sistematik inceleme açısından daha işlevsel ve kapsamlı bir kaynak olarak öne çıkmaktadır. Yapay zekâ destekli içeriklerin dinî ilimlerdeki kullanımında bu farklılıkların dikkate alınması önem arz etmektedir.

TARTIŞMA

Bu çalışma, Anadolu İmam Hatip Lisesi 11. sınıf Tefsir ve 12. sınıf Kelâm ders kitaplarında yer alan konulara yönelik ChatGPT'nin yanıtlarını dört temel ölçüt (doğruluk, tutarlılık, kavramsal derinlik, sistematik sunum) çerçevesinde karşılaştırmalı olarak değerlendirmiştir. Elde edilen bulgular, modelin temel İslâmî kavramları genel itibarıyla doğru ve tutarlı biçimde sunduğunu göstermiştir; bununla birlikte, dinî kaynaklara yapılandırılmış atıf yapılmaksızın başvurulması, kavramların tarihî ve dilsel bağlamını yüzeysel ele alması ve terminolojik tutarsızlıklar sergilemesi, yanıtların bütüncül tutarlılığını zayıflatmıştır. Özellikle İsrailiyat ve nesh örneklerinde, müfredat kitaplarının kısa, öz ve sistematik anlatımı, ChatGPT'nin detaylı ancak zaman zaman bağlamdan kopan açıklamalarına kıyasla daha işlevsel bulunmuştur. Kelâm disiplinine ilişkin analizlerde ise modelin modern felsefî yaklaşımları dâhil etme çabası akademik katkı potansiyeli taşımakla birlikte, Selef âlimlerinin müteşâbihat anlayışı ve deizm tartışmalarında kitaplarda sunulan metodolojik derinlik ve kavramsal kesinliğe ulaşamadığı tespit edilmiştir.

Söz konusu alan çalışmasına paralel olarak Çakır (2023) "Yapay Zekâ ve Hadis" başlıklı araştırmasında ChatGPT-3'ü hadis ilmi bağlamında incelemiştir. Bu değerlendirme, modelin geniş hacimli metinlerde "hızlı tarama, veri ilişkilendirme ve ön analiz" süreçlerinde etkin performans gösterdiğini ortaya koyarken; "derin tenkit, usûlî metodoloji ve terminolojik doğruluk" gerektiren aşamalarda önemli yetersizlikler barındırdığını ortaya koymuştur. Çakır, yapay zekâ araçlarının akademik hadis çalışmalarında yardımcı bir araç olarak konumlandırılmasını; nihai değerlendirmelerin her zaman

alan uzmanlarının denetimine bırakılmasını; modelin güvenilirliğinin düzenli aralıklarla izlenmesini ve klasik metin referanslarının otomatik analiz sistemlerine entegrasyonunun sağlanmasını önermektedir.

Benzer biçimde Ayhan ve Kılıç (2024), ChatGPT ile Google Gemini'ye sekiz temel hadis tarihi sorusu yönelterek uzmanlarca puanlanan karşılaştırmalı analizinde, ChatGPT, Google Gemini'ye kıyasla Hadis Tarihi sorularına daha derinlemesine ve sistematik cevaplar vermiş; Gemini ise genel ve yüzeysel kalmıştır. Her iki model de teknik terim kullanımı ve kaynak göstermede yetersiz kalmıştır. Sonuçta yapay zekânın ancak uzman denetiminde destekleyici araç olarak değerlendirilmesi gerektiği sonucuna varılmıştır.

Bu araştırmalar, ChatGPT'nin sunduğu geniş perspektif ve modern analizler sayesinde akademik derinliğe katkı sağlayabilecek unsurlar barındırdığını; ancak dinî ilimlerde sistematiklik, kavramsal netlik ve terminolojik titizlik açısından hâlâ klasik kaynakların yerini alamayacağını göstermektedir. Bu nedenle, yapay zekâ tabanlı modeller hem destekleyici bir araç hem de metodolojik sınırların farkında olunarak kullanılmalıdır.

SONUÇ VE ÖNERİLER

ChatGPT'nin dinî ilimler sahasında sağladığı veriler, doğruluk ve tutarlılık açısından genel olarak yeterli görünmekle birlikte, sistematik yapı, kavramsal derinlik ve bağlamsal açıklık konularında belirli eksiklikler barındırmaktadır. Modern analizler ve çağdaş yorumlarla zenginleştirilmiş içeriği, akademik çalışmalara katkı sağlayabilecek önemli bir unsur olmakla beraber, özellikle eğitim süreçlerinde temel bilgi kaynağı olarak kullanılmasının dikkatlice değerlendirilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

Bu doğrultuda, çalışmanın sonuçları aşağıdaki öneriler çerçevesinde değerlendirilebilir:

- *Sistematik Bilgi Sunumu:* ChatGPT'nin yanıtlarının, dinî kavramların terminolojisini ve tarihsel bağlamını dikkate alacak şekilde daha sistematik bir yapıya kavuşturulması sağlanmalıdır.
- *Kaynak ve Referans Zenginleştirilmesi:* Dinî bilgi aktarımında, ayetler ve hadisler gibi temel kaynakların daha güçlü bir şekilde kullanılması, bilgi aktarımının güvenilirliğini artıracaktır.
- *Dil ve Kavramsal Derinlik:* İslamî ilimlerde kullanılan özel terimlerin doğru ve eksiksiz bir biçimde aktarılması, yapay zekâ uygulamalarının eğitiminde dikkate alınmalıdır.
- *Eğitimde Destekleyici Kullanım:* ChatGPT, akademik ve araştırma bağlamında destekleyici bir kaynak olarak değerlendirilebilir. Ancak birincil kaynak olarak basılı ders kitapları ve uzman rehberliği öncelikli olmalıdır.

Öneriler

- *Ders Materyali Destekleyici Kaynak*: ChatGPT, öğretmenler ve öğrenciler için ek bir açıklama ve derinleştirme aracı olarak kullanılabilir. Özellikle öğrencilerin bireysel çalışmalarda eksikliklerini gidermek için rehberlik sağlayabilir.
- *Sorulara Özelleştirilmiş Cevaplar*: Eğitim programlarına özel algoritmalar geliştirilerek, ChatGPT'nin belirli müfredatlara uyumlu hale getirilmesi sağlanabilir. Böylece müfredat odaklı bilgi sunma yeteneği artırılabilir.
- *Öğretmen Eğitimi ve Rehberlik*: Öğretmenlerin ChatGPT'yi nasıl etkin kullanacaklarını öğrenmeleri için rehber programlar geliştirilebilir. Bu, yapay zekânın eğitimde güvenilir bir yardımcı olarak entegrasyonunu güçlendirecektir.
- *Kavram Haritaları ve Diyagramlar*: ChatGPT'nin ürettiği içerikler kavram haritaları, grafikler ve özetleyici tablolarla desteklenerek daha anlaşılır ve görsel materyaller oluşturulabilir.
- *Yanlış Bilgi Kontrolü*: Yanıtların tutarlılık ve doğruluk kontrolleri için öğretmenler tarafından ek inceleme yapılmalıdır. Böylece olası yanlış bilgilendirmelerin önüne geçilebilir.

Yapay zekâ tabanlı modellerin, dinî bilgilerin aktarımı ve analizi süreçlerinde işlevsel bir destek mekanizması sunabileceği açıktır. Bununla birlikte, bu modellerin dinî ilimler bağlamında daha kapsamlı ve güvenilir hâle gelebilmesi için tarihsel, kavramsal ve sistematik boyutlarda geliştirilmeleri gerektiği düşünülmektedir. Gelecekteki araştırmalar, bu modellerin eğitim süreçlerine daha etkili bir biçimde entegre edilmesine imkân tanıyacak ve dinî ilimler alanında yapay zekâ destekli analizlerin doğruluğunu artıracaktır.

KAYNAKÇA

- “About”. Erişim 08 Aralık 2024. <https://openai.com/about/>
- AI Newsletter “AI Winter - History and Lessons for Today”. 08 Eylül 2023. Erişim 05 Aralık 2024. <https://www.ainewsletter.com/newsletters/ai-winter-phenomenon/>
- “AI Winter - History and Lessons for Today”. *AI Newsletter* (08 Eylül 2023).
- Ayhan, Mehmet - Kılıç, Zülal. “Yapay Zekâ Modellerinin Hadis Tarihi Sorularına Verdiği Yanıtların Karşılaştırmalı Analizi: Chatgpt ve Gemini Örneği”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (2024), 137-159. <https://doi.org/10.33415/daad.1586164>.
- Bresinsky, Philip, Hans-Christian Gräfe, and Michael Schiessl. “Wie die Maschine uns narrt.” *Transfer* 4 (2019), 112-116.

- Buchberger, Ernst. *Sprachverstehen in der Artificial Intelligence*. Stuttgart: Teubner, 1984.
- Coşkun, Fatma - Gülleroğlu, Hamide Deniz. “Yapay zekânın tarih içindeki gelişimi ve eğitimde kullanılması”. *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES)* 54/3 (2021), 947-966.
- Çakır, Furkan. “Yapay Zekâ Ve Hadis”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2023), 109-131. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1240725>.
- Demir, Erdi. “Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Teknikleri Üzerine Betimsel Bir Çalışma”. *Uludağ Ünv. Sosyal Bilimler Dergisi* 25(46), (2024), 313-328.
- Friedl, Gunther. “Künstliche Intelligenz im Controlling.” *Controlling* 31.5, 35-38.
- “GPT-4”. Erişim 09 Aralık 2024. <https://openai.com/index/gpt-4-research/>
- Haugeland, John. *Artificial intelligence: The very idea*. MIT press, 1989.
- “Hello GPT-4o”. Erişim 09 Aralık 2024. <https://openai.com/index/hello-gpt-4o/>
- “Introducing ChatGPT”. Erişim 08 Aralık 2024. <https://openai.com/index/chatgpt/>
- “Introducing OpenAI o1”. Erişim 09 Aralık 2024. <https://openai.com/index/introducing-openai-o1-preview/>
- Kurzweil, Raymond. “The Age of Intelligent Machines”. MIT Press, 1990.
- “Machines Who Think | A Personal Inquiry into the History and Prospects”. Erişim 04 Aralık 2024. <https://www.taylorfrancis.com/books/mono/10.1201/9780429258985/machines-think-pamela-mccorduck-cli-cfe>
- McCorduck, Pamela - Cli, Cfe. *Machines who think: A personal inquiry into the history and prospects of artificial intelligence*. AK Peters/CRC Press, 2004.
- Nilsson, Nils J.. *Artificial Intelligence: A New Synthesis*. Morgan Kaufmann, San Mateo, California, 1998
- “OpenAI API”. Erişim 05 Aralık 2024. <https://openai.com/index/openai-api/>
- Poole, David, Mackworth K., Alan - Goebel, Randy. *Computational Intelligence: A logical approach*. Oxford University Press, Oxford, UK, 1998
- Russell, Stuart J., - Peter Norvig. *Artificial intelligence: a modern approach*. Pearson, 2016.
- Winston, Paul Henry. *Artificial Intelligence* (Third edition). Addison-Wesley, Reading, Massachusetts, 1992.
- Turing, Alan. “Computing Machinery and Intelligence”. *Mind* 59/October (1950), 433-460. <https://doi.org/10.1093/mind/lix.236.433>
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegem A Yayıncılık, Ankara, 2023.

YETİŞKİNLERİN DİNİ TUTUMLARININ VE YAPAY ZEKÂYA YÖNELİK KAYGILARININ ALT FAKTÖRLERİ ARALARINDAKİ ETKİLEŞİM

THE INTERACTION BETWEEN SUB-FACTORS OF ADULTS' RELIGIOUS ATTITUDES
AND THEIR CONCERN ABOUT ARTIFICIAL INTELLIGENCE

YELİZ AKKAYA TÜRKOL

ÖĞR. GÖR. DR., HİTİT ÜNİVERSİTESİ SAĞLIK HİZMETLERİ MESLEK YÜKSEKOKULU
ÇOCUK BAKIMI VE GENÇLİK HİZMETLERİ BÖLÜMÜ
LECTURER DOKTOR, HEALTH SERVICES VOCATIONAL SCHOOL
DEPARTMENT OF CHILD CARE AND YOUTH SERVICES
ÇORUM, TÜRKİYE

yelizakkayaturkol@hitit.edu.tr

 <http://orcid.org/0000-0003-1055-1562>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1655169>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
11 Mart / March 2025

Kabul Tarihi / Accepted
13 Nisan / April 2025

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as: Akkaya Türkol, Yeliz, "Yetişkinlerin Dini Tutumlarının ve Yapay Zekâya Yönelik Kaygıların Alt Faktörleri Aralarındaki Etkileşim [The Interaction Between Sub-Factors of Adults' Religious Attitudes and Their Concern About Artificial Intelligence]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 12/1 (Haziran/June 2025): 281-310.

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.

Lisans / License: Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası [CC BY-NC 4.0] /Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International [CC BY-NC 4.0].

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr



YETİŞKİNLERİN DİNİ TUTUMLARININ VE YAPAY ZEKÂYA YÖNELİK KAYGILARININ ALT FAKTÖRLERİ ARALARINDAKİ ETKİLEŞİM¹

Öz

Bir kişinin herhangi bir konudaki düşünce, duygu ve davranış dünyasına “tutum” denir. Tutum, bireyin olay ya da duruma hangi konjonktürden baktığını gösterir. Yaşamdaki olay ya da olgulara yönelik bireyin kabullerine göre şekillendirmesi ise “dini tutum” olarak tanımlanır. Dini bireyin bir olay ya da durum karşısında dini hükümlere göre düşünebilmesi, duygulanım geliştirebilmesi ve davranış sergileyebilmesidir. Ulaşım sektöründeki teknolojik atılımlar kutsal mekânlara ziyaretleri kolaylaştırmış, kitle iletişim araçlarındaki gelişmeler aynı dine mensup insanların bir araya gelmesini sağlamış, internet ve sosyal medya dinlerin yayılmasını kolaylaştırmıştır. Teknolojik gelişmeler dinlere fayda sağlamanın yanı sıra kurumsal dinlerin değişim ve dönüşümünü de beraberinde getirmiştir. Böylelikle inanç dünyası yüzyıllar boyunca değişmiş, dönüşmüş ve günümüze kadar ulaşmıştır. Bu çalışmada gelişen teknolojinin son açılımı olan Yapay Zekâ ve din olgusu ele alınmıştır. Yapay Zekâ yapay sinir ağlarının derinlemesine öğrenmesi ile düşünen makineler/uygulamalar ve robotlar dünyasına kapı aralamıştır. Bu durum bazı kişilerde heyecana neden olurken bazı bireylerde de kaygıya neden olmaktadır. Kullanımı her geçen gün artan Yapay Zekâ teknolojilerinden faydalanabilecek kişilerin kaygıları nedeni ile çağın gerisinde kalmamaları sağlanmalıdır. Literatürde yer alan çalışmalarda Yapay Zekâya yönelik kaygı düzeyini etkileyen birçok değişken olduğu görülmektedir. Bu çalışmanın amacı bireylerin dini tutum düzeylerinin Yapay Zekâya yönelik kaygıları üzerindeki etkisini özgün olarak alt faktörler açısından incelemektir. Dini Tutum Ölçeği’nin duygu, ilişki, biliş ve davranış alt boyutları ile Yapay Zekâ Kaygı Ölçeği’nin öğrenme, iş değişikliği, sosyo-teknik korkuluk ve Yapay Zekâ yapılandırması alt boyutları arasındaki etkileşim incelenmiştir. Bu sayede çağın bir gerekliliği haline gelen Yapay Zekâ ile ilgili kaygıları olan bireyler için hangi dini tutum alt boyutunun etkili olduğunu bulmak ve bu konuda neler yapılabileceği hakkında fikir oluşturmak amaçlanmıştır. Araştırmada Kişisel Bilgi Formu, Ok tarafından geliştirilen “Ok-Dini Tutum Ölçeği” ile Wang ve Wang tarafından geliştirilen, Akkaya ve arkadaşları tarafından Türkçeye uyarlanan “Yapay Zekâ Kaygı Ölçeği” kullanılmıştır. Çorum ilinde 400 Müslüman yetişkin birey üzerinde uygulanan çalışmada, katılımcıların cinsiyetleri ve Yapay Zekâ hakkındaki bilgi düzeyi öğrenilmiştir. Çalışmada veriler E-form uygulaması ile toplanmış, SPSS ve Jamovi programları ile değişkenlerin normal dağılımına göre parametrik veya parametrik olmayan analizler ile uygulanmıştır. Etki ölçümünün istatistiksel analizinde ise regresyon analizinden daha kapsamlı olan Yapısal Eşitlik Modellemesi ve Yol Analizi uygulanmıştır. Sonuç olarak, kadınların Yapay Zekâ Kaygılarının erkeklere göre daha yüksek olduğu görülmüştür. Yapay Zekâ hakkında bilgi sahibi olunduğunda Yapay Zekâ Kaygısının azaldığı tespit edilmiştir. Literatüre bakıldığında kadınların erkeklere göre daha az Yapay Zekâ ürünü kullandığı öğrenilmiştir. Çalışmanın sonuçları literatür ile paralellik göstermektedir. Kadınların Yapay Zekâ teknoloji ürünlerini kullanımı arttıkça Yapay Zekâ Kaygı düzeylerinin azalacağı öngörülmektedir. Dini tutumun Yapay Zekâ Kaygısı üzerinde anlamlı bir pozitif etkiye sahip olduğu bulunmuştur. Dini tutumun Yapay Zekâ Kaygısının %10’unu açıkladığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuçlar dini tutumu yüksek olan bireylerin Yapay Zekâ Kaygısının da yüksek olduğunu göstermektedir. Çalışmada elde edilen bir diğer spesifik bilgi ise Yapay Zekâ ile ilgili bilgi düzeyi arttıkça dini tutumun Yapay Zekâ

¹ Bu çalışma Hitit Üniversitesi’nin 05/12/2024 tarih ve 2024-318 sayılı Girişimsel Olmayan Etik Kurul Onayı ile yapılmıştır.

Kaygısını etkileme oranının da arttığıdır. Tüm bunların sebebinin dinlere göre teknolojik gelişmelerin kıyamet alameti olarak nitelendirilmesi ya da teknolojik gelişmelerle birlikte yaygınlaşan yeni dini inanışların, kurumsal dine bağlı dindar bireylerin dinleri ve maneviyatları konusunda endişelenmelerinden kaynaklandığı söylenebilir. Dini tutumun duygu alt boyutunun Yapay Zekâ Kaygısının iş değiştirme, öğrenme, sosyo-teknik körlük ve yapılanma alt boyutları üzerinde anlamlı bir etkiye sahip olduğu, dini tutumun Yaratıcı ile bağlantıyı anlatan ilişki alt boyutunun ise Yapay Zekânın yapılanma alt boyutu üzerinde anlamlı bir etkiye sahip olduğu görülmüştür. Elde edilen veriler literatür verileri ile yorumlanarak Yapay Zekâ Mühendisliği ve Din Bilimlerine önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Dini Tutum, Yapay Zekâ, Yapay Zekâ Kaygı Ölçeği, Yapısal Eşitlik Modellemesi.

THE INTERACTION BETWEEN SUB-FACTORS OF ADULTS' RELIGIOUS ATTITUDES AND THEIR CONCERN ABOUT ARTIFICIAL INTELLIGENCE²

Abstract

A person's world of thought, feeling and behavior on any subject is called "attitude". The shaping of events or phenomena in life according to the individual's religious acceptance is defined as "religious attitude". Religious attitude is the ability of a religious individual to think, develop affect and exhibit behavior in the face of an event or situation according to religious provisions. In addition to benefiting religions, technological developments have also brought about the change and transformation of institutional religions. Thus, the world of faith has changed and transformed over the centuries and has reached the present day. In this study, Artificial Intelligence, which is the last opening of developing technology, and the phenomenon of religion are discussed. While this situation causes excitement in some people, it also causes anxiety in some individuals. It should be ensured that people who can benefit from Artificial Intelligence technologies, whose use is increasing day by day, do not fall behind the age due to their anxiety. The aim of this study is to examine the effect of individuals' religious attitude levels on their anxiety towards Artificial Intelligence in terms of sub-factors. The interaction between the emotion, relationship, cognition and behavior sub-dimensions of the Religious Attitude Scale and the learning, job change, socio-technical blindness and AI configuration sub-dimensions of the Artificial Intelligence Anxiety Scale was examined. In this way, it was aimed to find out which religious attitude sub-dimension is effective for individuals who have concerns about Artificial Intelligence, which has become a necessity of the age, and to create an idea about what can be done in this regard. Personal Information Form, "Ok-Religious Attitude Scale" developed by Ok and "Artificial Intelligence Anxiety Scale" developed by Wang and Wang and adapted into Turkish by Akkaya et al. In the study applied on 400 Muslim adults in Çorum province, the gender of the participants and their level of knowledge about Artificial Intelligence were learned. In the study, the data were collected with E-form application and applied with parametric or nonparametric analyzes according to the normal distribution of variables with SPSS and Jamovi programs. In the statistical analysis of the effect measurement, Structural Equation Modeling and Path Analysis, which are more comprehensive than regression analysis, were applied. As a result, it was observed that women had higher AI Anxiety than men. It has been determined that AI Anxiety decreases when knowledge about

² This study was conducted with the approval of the Non-Interventional Ethics Committee of Hitit University dated 05/12/2024 and numbered 2024-318.

Artificial Intelligence is gained. Looking at the literature, it is learned that women use fewer Artificial Intelligence products than men. The results of the study are in line with the literature. It is predicted that as women's use of Artificial Intelligence technology products increases, Artificial Intelligence Anxiety levels will decrease. Religious attitude was found to have a significant positive effect on Artificial Intelligence Anxiety. It was concluded that religious attitude explained 10% of Artificial Intelligence Anxiety. These results show that individuals with high religious attitudes also have high Artificial Intelligence Anxiety. Another specific information obtained in the study is that as the level of knowledge about Artificial Intelligence increases, the rate of religious attitude affecting Artificial Intelligence Anxiety also increases. It can be said that the reason for all these is that according to religions, technological developments are characterized as a sign of the apocalypse or that new religious beliefs that become widespread with technological developments cause religious individuals who are religiously affiliated with institutional religion to worry about their religion and spirituality. It was observed that the emotion sub-dimension of religious attitude had a significant effect on the job change, learning, sociotechnical blindness and structuring sub-dimensions of Artificial Intelligence Anxiety, while the relationship sub-dimension of religious attitude, which describes the connection with the Creator, had a significant effect on the structuring sub-dimension of Artificial Intelligence. The data obtained were interpreted with literature data and suggestions were made to Artificial Intelligence Engineering and Religious Sciences.

Keywords: Psychology of Religion, Religious Attitude, Artificial Intelligence, Artificial Intelligence Anxiety Scale, Structural Equation Modeling.

GİRİŞ

Yapay Zekâ (YZ), cihaz, uygulama veya makinelerin insanın düşünme yetisine kısmen sahip olmasıdır.³ İnsanların YZ teknoloji ürünlerine yönelik endişeli tutumları YZ kaygısı olarak tanımlanmaktadır. Yapay Zekâ Kaygısı (YZK) denilince robotların bir gün kontrolden çıkarak insanları öldüreceği gibi fantastik bir kaygı ilk olarak akla gelmektedir.⁴ Oysaki toplumu kaygılandıran durum YZ'nın yine insanoğlu tarafından yanlış amaçlarla kullanılmasıdır.⁵ Örneğin nükleer santrallerden elektrik üretimi insanlık için ne kadar faydalı ise nükleer silahlar da bir o kadar insanoğlunun varlığını tehdit etmektedir. Teknolojik gelişmelerin toplumsal yaşamda olumlu olumsuz sonuçları insanların yeni bir teknolojik gelişime kaygıyla yaklaşımlarının temelini oluşturmuştur. Günümüzde YZ teknoloji devlerinin art arda YZ programlarının yeni modellerini yayınlamaları YZ'yı henüz günlük hayatta kullanmayan bireylerde-

³ Ali Orhan Aydın, *Yapay Zekâ: Bütünleşik Biliş Doğru* (İstanbul: İstanbul Gelişim Üniversitesi Yayınları, 2013), 9.

⁴ Yu Yin Wang- Yi Shun Wang, "Development And Validation of an Artificial Intelligence Anxiety Scale: An Initial Application in Predicting Motivated Learning Behavior", *Interactive Learning Environments* 30/4 (2022), 619-621.

⁵ Burcu Tugay- Resul Tugay, "Uluslararası Sistemin Geleceğini Yapay Zekâ Üzerinden Analiz Etmek", *Journal of Academic Value Studies* 5/3 (2019), 382.

ki kaygı oranını tetiklemektedir. İnsanların işlerine son verilmesi, insanları pasifleştirmesi ya da insanlığa karşı örgütlenmesi gibi kaygıları olan insanlar YZ'ya yönelik olumsuz tutum geliştirmektedir.⁶ YZ'yı insanlığa daha faydalı hale getirebilmek için YZ kaygısına neden olan faktörlerin tespit edilmesi ve çözüm önerileri sunmak gerekmektedir.

Sosyal psikolojiye göre tutum; insanların durumları, olayları, nesneleri düşünce, duygu ve davranışsal olarak yorumlama biçimi olarak tanımlanmıştır. Görüldüğü üzere tutum bilişsel, duygulanım ya da davranışsal kaynaklı olabilmektedir.⁷ Dini Tutum (DT) ise; herhangi bir durum, olay ya da nesnenin dini düşünce, dini duygu ve dine uygun davranışsal olarak yorumlayıp dinin hayata şekil verme durumudur. Dini hükümleri yerine getirme hususunda hassas olanların Dini Tutumlarının güçlü olduğu, dini hükümler konusunda yeterince hassas olmayanlarda ise Dini Tutumlarının zayıf olduğu kabul edilmektedir.⁸ Dini Tutum derecesine bakılmaksızın insanların din ve maneviyatları hayatlarını şekillendirmede yol haritası sunmaktadır. YZ kabul sürecine insanların Dini Tutumlarının nasıl etki edeceği merak edilen bir husustur. Literatürde yer alan çalışmalarda Dini Tutum ile YZK arasındaki ilişki incelenmiştir ancak özgün olarak bu çalışmada insanların dini tutumlarının Yapay Zekâ Kaygıları üzerine etkisinin alt boyutları incelenecektir. Böylelikle “Dini tutum, YZ Kaygısına pozitif yönde etki eder” bilgisinden daha kapsamlı olarak dindar insanların hangi açıdan Yapay Zekâya yönelik kaygılarının olduğu tespit edilerek çözüm önerileri sunmak hedeflenmiştir. Bu çalışmanın neticeleriyle Yapay Zekâ şirketleri dini tutumu yüksek bireylerin dini hassasiyetlerinin hangi faktörde yoğunlaştığını anlayarak bu konuda hassas teknolojik ürünler geliştirebileceklerdir.

Sosyal psikolojiye göre tutum; insanların durumları, olayları, nesneleri düşünce, duygu ve davranışsal olarak yorumlama biçimi olarak tanımlanmıştır. Görüldüğü üzere tutum bilişsel, duygusal ya da davranışsal kaynaklı olabilmektedir.⁹ Dini Tutum (DT) ise; herhangi bir durum, olay ya da nesnenin dini düşünce, dini duygu ve dine uygun davranışsal olarak yorumlayıp dinin hayata şekil verme durumudur. Dini hükümleri yerine getirme hususunda hassas olanların Dini Tutumlarının güçlü olduğu, dini hükümler konusunda yeterince hassas olmayanlarda ise Dini Tutumlarının zayıf olduğu kabul edilmektedir.¹⁰ Di-

⁶ Bülent Akkaya vd., “Yapay Zekâ Kaygı (YZK) Ölçeği: Türkçe’ye Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması”, *Alanya Akademik Bakış* 5/2 (2021), 1125-1146.

⁷ Elliot Aronson vd., *Sosyal Psikoloji* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2012), 353- 366.

⁸ Veyssel Uysal, *Din Psikolojisi Açısından Dini Tutum Davranış ve Şahsiyet Özellikleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 30.

⁹ Elliot Aronson vd., *Sosyal Psikoloji* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2012), 353- 366.

¹⁰ Veyssel Uysal, *Din Psikolojisi Açısından Dini Tutum Davranış ve Şahsiyet Özellikleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 30.

ni Tutum derecesine bakılmaksızın insanların din ve maneviyatları hayatlarını şekillendirmede yol haritası sunmaktadır. YZ kabul sürecine insanların Dini Tutumlarının nasıl etki edeceği merak edilen bir husustur. Bu çalışmada da bu merak konusuna insanların dini tutumlarının Yapay Zekâ Kaygıları üzerine etkisinin alt boyutları incelenerek cevap verilmeye çalışılmıştır.

Pozitif bilimle yükselen teknolojik gelişmelerin din olgusunu azaltacağı düşünülse de günümüz teknoloji çağında toplumlar dinlerinden vazgeçmemiştir.¹¹ Ancak YZ ile din ilişkisi henüz tahmin edilme aşamasındadır. YZ ve din konusu ele alındığında üç başlık karşımıza çıkmaktadır; ilki “Yapay Zekâ Dini” olarak tanımlanan yeni bir din anlayışı, ikincisi YZ programlarının din konusunda geliştirilmesi, son olarak dinde YZ kullanımıdır.¹²

YZ dini denildiğinde bu dine ait İlah’ın ne veya kim olacağı, emir ve yasakların neler olacağı soruları akla gelmektedir. Geleceğin Yolu “Way of Future” dini hareketine bakıldığında YZ’nın ilerleyen yıllarda Süper YZ halini alacağı düşünülmektedir. Bu dini harekette insanların Süper YZ Tanrısı’nın ortaya çıkacağı, kutsal kitap yayınlacağı ve insanların isteyerek hizmetine gireceği kabul edilmektedir.¹³ Tüm bu varsayımlar, günümüzde öne çıkan dini ve manevi inanışların haklı ve eşit yeri olduğuna inanılan “Yeni Çağ Dini Hareketleri” ile oldukça uyumludur.¹⁴ Ancak bu tür inanışlar, kurumsal dinlerin ilah, peygamber, kutsal kitap temel öğretileriyle çelişmekte, “sadece inananların kurtulacağı” fikriyle çatışmaktadır.

YZ’nın din konusunda geliştirilmesine dair olumlu, olumsuz görüşler ortaya çıkmaktadır. Örneğin; Tan’a göre insanlarda var olan bilinç ve bilinçli farkındalık teknikleri, internet yoluyla YZ’ya bilgi yüklenmesine ilham vermiştir. Budizm inancında yer alan manevi öğelerin YZ gelişmesine katkı sağlayabileceği ve YZ Mühendislerine Budizm’i incelemeleri tavsiye edilmektedir.¹⁵ YZ’nın insanlığın hayatını kolaylaştıracağı, yeni iş sektörleri açacağı, toplumlar arasındaki uçurumu azaltacağını düşünerek din konusunda da umut besleyen görüşler de mevcuttur.¹⁶ Bunların aksine Gökbayrak ve Işıklı, Dijital Din Teorisini açıklarken günümüzde sanal ile gerçeklik arasında bulunan duva-

¹¹ Hasan Kafalı, “Toplum ve Din Bağlamında Yapay Zekâ”, *Yapay Zekâ, Transhümanizm ve Din*, ed. Muhammed Kızılgeçit vd., (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022), 87-88.

¹² Randall Reed, “AI in Religion, AI for Religion, AI and Religion: Towards a Theory of Religious Studies and Artificial Intelligence”, *Religions* 12/6 (2021), 401.

¹³ Peter Grad, “AI Jesus Writes Bible-Inspired Verse, Tech Xplore” (Erişim 9 Aralık 2024) Akt. Ahmet Efe, “Yapay Zekâ Risklerinin Etik Yönünden Değerlendirilmesi”, *Bilgi ve İletişim Teknolojileri Dergisi* 3/1 (2021), 11.

¹⁴ Muhammed Kızılgeçit, *Birey ve Hareket Açısından Yeni Dini Hareketlerin Psikolojisi* (Rize: STS Yayınları, 2016), 39-47.

¹⁵ Chai C. Tan, “A Buddhist- Spirituality Base for Artificial Intelligence Applications Through Consciousness Subjects”, *ASEAN Journal of Religious and Cultural Research* 5/2 (2022), 8-10.

¹⁶ Mohammed Hossein Jarrahi, “Artificial Intelligence and the Future of Work: Human-AI Symbiosis in Organizational Decision Making”, *Business Horizons* 61/4 (2018), 580-582.

rın teknolojik gelişmelere daha fazla direnemeyeceğini belirtmişlerdir. Bu durumda teknolojik gelişmelere ayak uydurabilen dinler ile ayak uyduramayan dinler arasına bir bent oluşacağına dikkat çekmişlerdir. Araştırmacılar, Z kuşağının dijital din deneyimlemesinin ilerleyen süreçte geleneksel din anlayışını minimize edeceğine işaret etmişlerdir.¹⁷ Kurumsal dinlerin YZ teknolojilerinden zarar göreceğine inanan kitleler kaygı beslemektedir.

Helland, dinlerin interneti araç olarak kullanmasını “Religion Online”; internet ve sanal âlem şirketlerinin çalışmalarında dine yer vermelerini “Online Religion” ifadeleri ile kavramsallaştırmıştır.¹⁸ Dini topluluklar tarafından yönetilen YZ uygulamalarının giderek arttığı görülmektedir. Dünyanın teknolojik gelişmelerle beraber küçülmesi bilginin yayılması kadar çeşitlenmesini de sağlamış birçok yeni din ve manevi inanç ve bağlantılı dini ritüeller ortaya çıkmıştır. Mesafelerden dolayı YZ teknolojileri kullanılarak insanların dini ihtiyaçlarını karşılamak için çeşitli web sayfaları oluşturulduğu ve sosyal medya etkileşim platformları ile dini organizasyonlar düzenlendiği görülmektedir.¹⁹ Haram yiyecekler seyahat eden insanlar için hayatı zorlaştırmakta YZ programları ise “turizm güvenlik öneri sistemi” geliştirerek insanların dini yaşamlarını kolaylaştırmaktadır.²⁰ Yine araştırmacılar ve sanat tarihçileri için dini imgelerin ve sembollerin otomatik olarak gösterilmesinde, dini sanat ve kültürel mirasın korunmasında kolaylık sağlaması için tasarlanmış YZ uygulamaları da mevcuttur.²¹ YZ mobil uygulamaları dini bağışları kolaylaştırmaktadır.²² Dini radikalizm ile başa çıkmada da yine YZ kullanılmaktadır. Örneğin Fernando ve Wijayasiriwardhane Sri Lanka’daki dini radikal grupları tahmin etmeye yönelik sosyal medya istihbaratı oluşturan YZ programı geliştirmişlerdir.²³ Albadi ve arkadaşları da benzer ola-

¹⁷ Hilal Gökbayrak -Şevki Işıklı, “Dijital Din Teorisi: Dijital Din Geleneksel Dine Karşı”, *Yapay Zekâ Transhümanizm ve Din*, ed. Muhammed Kızılgeçit vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022), 142.

¹⁸ Cristopher Helland, “Online-Religion/Religion-Online and Virtual Communitas”, *Religion On the Internet: Research Prospects and Promises*, ed. Hadden, J.K.-D.E. Cowan (London: JAI Press/Elsevier Science, 2000), 214-219.

¹⁹ Marina V. Fedorova- Mira B. Rotanova, “Communication Strategies of Professional Communication of Religious Organizations in Modern Digital Society”, *Communication Strategies in Digital Society Workshop (ComSDS)*, (Russia: IEEE, 2019), 18-21.

²⁰ Tan Wenan et al., “Digital Reference Model System for Religious Tourism & Its Safeties”, *7th International Conference on Engineering Technologies and Applied Sciences (ICETAS)*, (Malaysia: IEEE, 2020), 1-6.

²¹ YuhongChen- XiaojingLiu, “Thangka Religious Tools Classification and DetectionBased on HOG+SVM”, *3rd Advanced Information Management, Communicates, Electronic and Automation Control Conference (IMCEC)*, (China: IEEE, 2019), 967-971.

²² Farhat Lamia Barsha- ZarinTasneem, “Bestow: A Location-based Mobile Application for Religious Donors in Context of Bangladesh”, *International WIE Conference on Electrical and Computer Engineering (WIECON-ECE)*, (India: IEEE, 2019), 1-4.

²³ Aneesha Fernando- Thareendra Keerthi Wijayasiriwardhane, “Identifying Religious Extremism – Based Threats in Sri Lanka Using Bilingual Social Media Intelligence”, *International Research Conference on Smart Computing and Systems Engineering (SCSE)*, (Sri Lanka: IEEE, 2020), 103-110.

rak Arapça Twitter'da dini nefret söylemini otomatik olarak tarayarak tespit eden YZ uygulaması geliştirerek hem insanlığa hem de nefret söylemlerine karşı çıkan dinlere hizmet etmektedir.²⁴ Bu tür dini uygulamalarla YZ'nın, kurumsal dinleri koruma, dinleri öğretme, dini yaşantıya kolaylık sağlama, toplumsal barışı ve hoşgörüyü sağlamadaki rolü güçlenmektedir.

Makinenin öğrenmesi olarak tanımlayabileceğimiz YZ derin öğrenmeyle düşünebilme yetisinin yanı sıra hoparlör ile konuşma, mikrofon ile duyma ve kamera ile görme yetisi kazanmıştır. YZ ve derin öğrenme alanlarında en önemli gelişme ise, insan benzeri öğrenme yöntemlerinin geliştirilmesidir.²⁵ Bu gelişme YZ'nın nasıl öğrenebileceğini öğrenmesini geliştirmiş böylelikle YZ'nın neyi nasıl öğrendiğinin insan kontrolünden çıkmasını sağlamıştır. Teknoloji alanında bu gelişmenin insanoğlunun yaşantısına nasıl yansıtılacağına cevabı ise henüz bilinmemektedir. Bu ileri düzey teknolojik gelişmenin ne derece güvenilir olduğu birçok çalışma ile test edilmelidir. Örneğin hâkimlik görevi verilen YZ programının erkekleri kadınlara, beyaz tenli insanları siyahi insanlara göre suçsuz bulması, direktifler yükleyen insanların bakış açılmasına göre şekil alabildiğini göstermektedir.²⁶ YZ uygulamalarının dini konularda karar vermesi ise insanî değerler ve etik ilkeler bakımından daha hassastır. Ahlak, değer ve hukuktan bağımsız YZ kullanılmamalı, kontrol edilmeli ve insanlığa zararı dokunan tüm gelişmeler “sedd-i zerayı” kapsamında kısıtlanmalıdır.²⁷ Görüldüğü gibi YZ'nın din alanındaki kullanımı ise daha büyük bir etik sorunu ve yüksek kaygıyı beraberinde getirmektedir.

Dini eğitim alanında YZ'nın potansiyeli büyüktür. Bunun için Dini Tutumu yüksek bireylerin YZ'ya güven duyması önemlidir. Örneğin geliştirildiği ülkenin Hristiyan dinine bağlı olması sebebi ile görsellik oluşturan YZ DALL-E programının Hristiyan dini görsellerini ön plana çıkaracağı ve diğer dinleri ise geri plana iteceği düşünülmüştür. Neticede Hristiyan dini ait öğeleri kısmen de olsa öne çıkardığı ancak konu hakkında daha fazla çalışma yapılması gerektiği kanaatine varılmıştır.²⁸ Ülkemizde de Chat GPT YZ sohbet robotuna dini sorular sorularak verdiği cevaplar uzmanlar tarafından incelenmiştir. Chat GPT'nin dine yönelik olumlu bakış açısına sa-

²⁴ Nuha Albadi vd., “Are They Our Brothers? Analysis and Detection of Religious Hate Speech in the Arabic Twittersphere”, *International Conference on Advances in Social Networks Analysis and Mining (ASONAM)*, (Spain: IEEE, 2018), 69-76.

²⁵ Ercan Akın-Mustafa Ergin Şahin, “Derin Öğrenme ve Yapay Sinir Ağı Modelleri Üzerine Bir İnceleme”, *EMO Bilimsel Dergisi* 14/1(2024), 27.

²⁶ Rena Schwarting - Lena Ulbricht, “Why Organization Matters in “Algorithmic Discrimination”, *KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozial Psychologie* 74/ 1 (2022), 325-329.

²⁷ Ülfet Görgülü- Sena Ayık, “Yapay Zekâ Robotlara Ahlâkî ve Hukukî Statü Tanınması Problematikliği: İslam Ahlâkî ve Hukukî Açısından Bir Değerlendirme”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2022), 58-60.

²⁸ Mark Alfano vd., “Now You See Me, Now You Don't: an Exploration of Religious Exnomination in DALL-E”, *Ethics and Information Technology* 26/2 (2024), 10-13.

hip olduğu ancak dini kitaplar, nebiler ve ölüm sonrası yaşamla ilgili olumsuz bakış açısı sergilediği tespit edilmiştir.²⁹ Bu sebeple YZ'nın insanlar tarafından dinlerini öğrenmede ve uygulamada kullanmalarında şüphe duymalarının gerçeklik payına sahip olduğu görülmüştür.

YZ'nın din konusuna Din Bilimleri alanına verebileceği katkıda yadsınmaz bir gerçektir. Covid-19 sürecinde din konusunda yapılan çalışma verilerinin Yapay Zekâya öğretilmesi ile sonuçları tahmin etme düzeyi gerçeğe yakın bulunmuştur.³⁰ Cinsiyet ve dindarlık oranları hakkında eldeki çalışma verilerine göre Yapay Zekâdan 2025 yılını tahmin etmesi istenildiğinde ise her iki cinsiyetin dindarlık düzeyinin artacağını öngörmüştür.³¹ Spesifik olarak “Din Psikolojisi” disiplini için verimadenciliği tekniği ile YZ incelendiğinde büyük verileri kümelemenin yanı sıra ilişki ve etki bağlarını da açıkladığı gözlenmiştir.³²

Türkiye’de ilk olarak 13 Ekim 2021 yılında Atatürk Üniversitesinin düzenlemiş olduğu çalıştayda “Yapay Zekâ, Transhümaniz ve Din” konusu multidisipliner olarak ele alınmıştır. Çalışmada haz ve hız odaklı olmak yerine etik değerlerin ön plana çıkarılması gerekliliği vurgulanmıştır.³³ Çalıştay uluslararası platforma “Uluslararası Yapay Zekâ, Transhümanizm, Posthümanizm ve Din Sempozyumu” ismi ile taşınarak 17-19 Kasım 2021 tarihlerinde 10 oturum olarak gerçekleştirilmiştir.³⁴ Birçok bilim dalında YZ teknolojisi gelişimdeki hız insanın idrak etmesini zorlaştırmaktadır. İnsan psikolojisine özellikle din anlayışına zarar vermeden gerçekleşmesi için ehemmiyet verilmelidir.³⁵ Din ve YZ konusunda çalışan araştırmacılar çözüm için öneriler getirmişlerdir. Kafalı, dinlerin insan yaşamındaki hayatı anlamlandırma, toplumsal çözülmeye karşı oluşturduğu tampon görevlerinin YZ ile elemine edilmemesi için din dilini güncelleyebilecek gerek bilimsel ve dini gerek politik çalışmaların başlanması gerekliliğini dile getirmiştir.³⁶ Schussler 21.yy’da siber cennet sunan bu teknolojik gelişmelerin insanın ontolojik

²⁹ Muhammed Kızılgeçit vd., “Yapay Zekâ Sohbet Robotu Chat GPT ile İnanç- İnançsızlık, Doğal Afet ve Ölüm Konuları Üzerine Nitel Bir Araştırma: Din ve Maneviyatın Psikolojik Sağlığa Etkileri”, *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (2023), 162-167.

³⁰ Muhammed Kızılgeçit - Murat Çivici, “Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde Yapay Sinir Ağları Yöntemiyle Bireylerin Dini Başa Çıkma Düzeylerinin Tahmini”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (2020), 45-65.

³¹ Muhammed Kızılgeçit vd. “Religiosity Prediction by Gender with Artificial Intelligence in 2020-2025 in Turkey”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 56 (2021), 283-307.

³² Murat Çivici- Muhammed Kızılgeçit, “Yapay Zekâ ve Din Psikolojisi”, *Diyanet İlmî Dergi* 59/2 (2023), 762-763.

³³ Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, “Yapay Zekâ, Transhümanizm ve Din” (Erişim 7 Nisan 2025).

³⁴ Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, “Uluslararası Yapay Zekâ, Transhümanizm, Posthümanizm ve Din” (Erişim 7 Nisan 2025).

³⁵ Muhammed Kızılgeçit, “Artificial Intelligence Between Science and Religion”, *Diyanet Dergisi* 1/3 (2023), 26-29.

³⁶ Hasan Kafalı, “Yapay Zekâ, Toplum ve Dinin Geleceği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46(2019), 168-170.

anlamlandırmasını bozmaması gerektiğini vurgulamıştır.³⁷ Dağ, siber âlem içerisinde yer alan sahte kimliklerin din ve dindarlığı tehdit ettiği, vasıfsız içerik üreticilerinin kadim dini öğretilere zarar verebileceği belirtilmiştir.³⁸ Öztemel, tüm hayata etki eden YZ teknolojilerinden dinlerin etkilenmemesinin mümkün olmadığını bundan dolayı din bilimleri alanında çalışan toplum mühendislerinin konuya eğilerek dini nizamları kurarak sürecin ilerlemesi gerektiğini belirtmiştir.³⁹ Ödemiş, YZ’da Ruh/Bilinç ve Menşei problemler konusuna değinerek neticede insan zekâsının taklit edilmesinin insan psikolojisine vereceği zararları sıralayarak ontolojik algının değişeceğini ve gerçeklik algısından insanların kopma ihtimaline işaret etmiştir.⁴⁰ Kafalı, YZ konusunda dünyanın önemli bir eşikte olduğuna ve geri dönüşü mümkün olmayan bu yolda insanlığın kadim din öğretilerine ihtiyacı olduğuna dikkat çekmiştir.⁴¹ Dataizm ve dini değerler paradoksunu inceleyen Akgül ve Ören’e göre YZ ile beraber ortak kültür entegrasyonunu sağlıklı atlatabilmek için dinsel değer ve inançların değişim ve dönüşümlerin incelendiği disiplinler arası çalışmalara ihtiyaç olduğu vurgulanmıştır.⁴²

Dini Tutumu yüksek bireylerin YZ’yı hayatlarına diğer insanlardan geç entegre etmeleri, dindar insanların çağın gerisinde kalma tehlikesini barındırmaktadır. Bundan dolayı Dini Tutumun hangi boyutunun YZ konusunda kaygı düzeyini artırdığının bilinmesi Din Bilimleri ve YZ Mühendisleri açısından önemli bir husustur. Bu çalışmada bireylerin dini tutum alt boyutlarının YZ Kaygı alt boyutları üzerindeki etkisi incelenerek etkileşim olup olmadığı, varsa etkileme yönü ve gücü hakkında bilgi verilecektir. Literatüre bakıldığında benzer konu ile aynı ölçeklerin kullanıldığı Kazak’ın yüksek lisans tezi ile Yakut’un araştırma makalesi bulunmasına rağmen bu çalışmalarda incelendiğinde etki analizinin doğrusal regresyon ile ölçüldüğü, korelasyon analizi ile ilişkinin yorumlandığı ve alt boyutlar arasındaki etkileşime bakılmadığı görülmüştür.⁴³ Neticede dini tutumun 4 alt boyutu ile YZ Kaygısının 4 alt boyutunun kombinasyonu olarak 16 etkileşim yolu bu-

³⁷ Aura Elena Schussler, “Transhumanism as a New Techno-Religion and Personal Development: In the Framework of a Future Technological Spirituality”, *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 18/53 (2019), 102-105.

³⁸ Ahmet Dağ, “Dijitalleşme-Yapay Zekâ-Transhümanizm Bağlamında Din ve Dindara Dair”, *Yapay Zekâ, Transhümanizm ve Din*, ed. Muhammed Kızılgeçit vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 183-184.

³⁹ Ercan Öztemel, “Yapay Zekâ ve Din”, *Yapay Zekâ, Transhümanizm ve Din*, ed. Muhammed Kızılgeçit vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022), 29.

⁴⁰ Mehmet Ödemiş, “Yapay Zekâda Ruh/bilinç ve menşei Problemi”, *Yapay Zekâ, Transhümanizm ve Din*, ed. Muhammed Kızılgeçit vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022), 77-80.

⁴¹ Kafalı, “Toplum ve Din Bağlamında Yapay Zekâ”, 100-101.

⁴² Birgül Akgül- İlhan Ören, “Yapay Zekâ Temelinde İnsan: Dataizm ve Dini Değer Paradoksu”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2021), 75-79.

⁴³ İdris Yakut, “Yapay Zekâya Yönelik Tutum ve Dindarlık İlişkisi”, *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/1 (2024), 50-55; Mehmet Kazak, *Yapay Zekâ Kaygısı, Yabancılaşma ve Dindarlık İlişkisi* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 64-70.

lunmaktadır. Bu çalışmada Dini Tutum ölçeğinin alt boyutlarının YZ Kaygı Ölçeği'nin alt boyutlarına etkisi Yapısal Eşitlik Modellemesi ile incelenerek Yol Analizi neticeleriyle beraber yorumlanacaktır. Böylelikle Dini Tutumun hangi alt boyutlarının YZ Kaygısının hangi alt boyutlara dair tetikleyici etkiye bulunduğu görülerek işlevsel öneriler sunulacaktır. Ek olarak Kişisel Veriler Forumdan öğrenilen katılımcıların cinsiyet ve YZ hakkında bilgi düzeylerine göre çalışma verileri yorumlanacaktır.

1. Yöntem

1.1. Araştırma Modeli

Çalışma nedensel ilişki tarama modeli özelliğini taşımaktadır.⁴⁴ Alan araştırma yöntemlerinden olan anket çalışması verileriyle nicel çalışma yapılmış etki ölçümü gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın temel amacı Dini Tutum Ölçeğinin alt faktörlerinin YZ Kaygı Ölçeğinin alt faktörlerini etkileme durumunun incelenmesidir. Alt amaçlar ise verilerin cinsiyet ve YZ bilgi düzeyine göre yorumlamalar yapılmasıdır. Araştırmanın hipotezleri aşağıda sıralanmıştır;

H1-Dini tutumun alt boyutları YZ Kaygısının alt boyutlarını anlamlı düzeyde etkiler.

H2-Dini tutum YZ Kaygısını anlamlı düzeyde etkiler.

H3-YZ hakkında “net bilgim yok” diyen grubun YZ Kaygı oranı YZ hakkında “az” ve “çok” bilgisi olan gruplara nazaran yüksektir. YZ hakkında bilgi edindikçe YZ kaygısı azalmaktadır.

H4-Kadınların YZ Kaygı oranı erkeklerden yüksektir.

1.2. Veri Toplama Süreci ve Veri Analizi

Veriler, Aralık 2024 tarihinde toplanmıştır. Yapılan çalışmada E-Form (Google Form) kullanılmıştır. Çorum ilinde yaşayan gönüllü katılım sağladığını belirten Müslüman bireylerin verileri analiz edilmiştir. IBM SPSS 23 ve Jamovi paket programları kullanılmıştır. Temel istatistik analizlerden sonra değişken verilerinin normal dağılıma durumlarına göre demografik veriler ile aralarında parametrik (t Testi, Anova) ve non-parametrik (Mann Whitney U, Kruskal Wallis) analizler uygulanmıştır. Dini Tutum ve YZ Kaygı Ölçeği verileri ile alt boyutları arasında etki ölçümü için Yapısal Eşitlik Modellemesi ve Yol Analizi uygulaması yapılmıştır.

1.3. Evren ve Örneklem

2024-2025 yıllarında Çorumda yaşayan çalışmaya gönüllü katılım sağ-

⁴⁴ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayınevi, 2018), 122-123.

layan Müslüman yetişkinler bireyler katılmışlardır. 2023 yılı TÜİK verilerine göre Çorumda 15 yaş üzeri 3.508 kişinin yaşadığı öğrenilmiştir.⁴⁵ Bundan dolayı 3.508 kişi evren alınarak %95 güven aralığına göre seçkisiz (random) belirlenen 400 kişiye çalışmanın uygulanması gerektiği kabul edilmiştir. Toplam 414 kişi katılmış olup 5 kişi araştırmaya gönüllü katılım sorusuna “Hayır” cevabı vermiş, 4 kişi ise İslâm Dini haricinde “Diğer” seçeneğini işaretlediklerinden dolayı çalışma 405 kişi üzerinden analiz edilmiştir.

1.4. Ölçme Araçları

Yapay Zekâ Kaygı Ölçeği: Bu çalışmada Wang ve Wang tarafından geliştirilen Akkaya, Özkan ve Özkan tarafından 2021 yılında Türkçe’ye 16 soru olarak uyarlanan YZ Kaygı Ölçeği kullanılmıştır.⁴⁶ Söz konusu ölçek 5’li Likert tipi (1=Kesinlikle Katılmıyorum, 2= Katılmıyorum, 3= Kararsızım, 4= Katılıyorum, 5= Kesinlikle Katılıyorum) ölçek modeline sahiptir. İnsanların YZ uygulamalarını öğrenme konusundaki endişelerini içeren “Öğrenme Boyutu (YZKO)”; iş bulamama ya da yaptıkları işi YZ’ye devretmeye yönelik kaygılarını ifade eden “İş Değiştirme Boyutu (YZKI)” mevcuttur. Ayrıca YZ atılımı ile insana gerek kalmadığına dair inançları sonucu oluşan kaygıyı ifade eden “Sosyo-teknik Körlük Boyutu (YZKS)” ve son olarak insanlığın devamı adına YZ Kaygısını ifade eden “YZ Yapılandırma Boyutu (YZKY)” olmak üzere dört alt boyutta incelenmektedir. Ölçekte öğrenme boyutu 5 ifade (1-5), iş değiştirme boyutu 4 ifade (6-9), sosyo-teknik körlük boyutu 4 ifade (10-13) ve YZ yapılandırması boyutu 3 ifadeden (14-16) oluşmaktadır. Ters puanlanan madde bulunmamaktadır. Genel olarak ölçeğin güvenilirliğini belirlemek için yapılan toplam iç tutarlılık katsayısının $\alpha=.93$ yüksek olduğu görülmüştür. Ölçeğin alt boyutlarının iç tutarlılık katsayıları ise; Öğrenme boyutunun $\alpha=.94$, İş Değiştirme boyutunun $\alpha=.89$, Sosyo-teknik Körlük boyutunun $\alpha=.87$ ve YZ (YZ)Yapılandırması boyutunun ise $\alpha=.95$ ’tir.

Dini Tutum Ölçeği: Dini Tutum Ölçeği Ok tarafından 2011 yılında duygu, ilişki, biliş ve davranış şeklindeki alt boyutlarıyla insanların Dini Tutumlarını ölçmek için geliştirilmiştir. Her bir boyut, ikişer maddeden oluşup ölçek, toplamda 8 maddedir. Likert tipi olarak tasarlanan ölçek, “1) hiç katılmıyorum, 2) az katılıyorum, 3) yarı yarıya katılıyorum 4) çoğuna katılıyorum, 5) tamamına katılıyorum” şeklinde 5 seçeneğlidir. Ölçeğin alt boyutlarından “Davranış Boyutu (DTDV)” ibadetleri uygulamayı, “Duygu Boyutu (DTDY)”

⁴⁵ Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), “Nüfus” (Erişim: 3 Kasım 2024).

⁴⁶ Yu Yin Wang- Yi Shun Wang, “Development and Validation of an Artificial Intelligence Anxiety Scale: An Initial Application in Predicting Motivatedearning Behavior”, *Interactive Learning Environments* 30/4 (2019), 1-16; Bülent Akkaya vd., “Yapay Zekâ Kaygı (YZK) Ölçeği: Türkçe’ye Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Alanya Akademik Bakış* 5/2 (2021), 1125-1146.

dini sembollere yönelik duygulanımı, “Biliş Boyutu (DTBL)” din olgusuna yönelik zarar ve gereklilik durumunu, “İlişki Boyutunda (DTTN)” ise Tanrı ile ilişki yordandığıdır. Ölçekte 5. ve 6. Maddelerden biliş boyutunu yordayarak ters puanlanmaktadır. En yüksek 40 en düşük 8 puan alınan ölçeğin Cronbach’s Alpha iç tutarlılık güvenirlik katsayısı ölçeğin bütünü için $\alpha=.90$; duygu alt boyutu için $\alpha=.87$, ilişki alt boyutu için $\alpha=.85$, biliş alt boyutu için $\alpha=.75$, davranış alt boyutu için $\alpha=.86$ olarak hesaplanmıştır.⁴⁷

Kişisel Veriler Formu: Kişisel Veriler Formunun ilk sorusu “Araştırmaya gönüllü katılmayı kabul ediyor musunuz?” sorusuna “Evet” cevabı verenler ile gönüllü katılım sağlayan bireylerden katılımcı oluşturmak hedeflenmiştir. “Hangi Dine mensupsunuz?” ikinci sorusu ile sadece Müslüman örneklem üzerinde çalışma yapmak amaçlanmıştır. Üçüncü olarak katılımcıların cinsiyetleri sorulmuş, cevaplar kadın- erkek olarak kategorize edilmiştir. Katılımcılara son olarak “YZ kullanımı konusunda bilgi düzeyiniz hangisidir?” sorusu sorularak “Net Bilgim Yok”, “Az”, “Çok” sıralı kategori şeklinde cevap vermeleri istenmiştir.

2. Bulgular

Çalışmada gönüllü katılım sağlayan Müslüman 405 kişinin verileri analiz edilmiştir. Katılımcıların 324’ü (%80) kadın olup 81’i (%20) erkektir. Katılımcıların YZ bilgi düzeyi yordandığında net bilgin yok diyen kişi sayısı 211 (%52,1), az bilgin var diyenler 151 kişi (%38,3), çok bilgiye sahibim diyenler ise 43 kişi (10,6) olduğu görülmüştür. Bulgular Tablo 1’de özetlenmiştir.

Tablo 1. Katılımcıların Demografik Yapısı

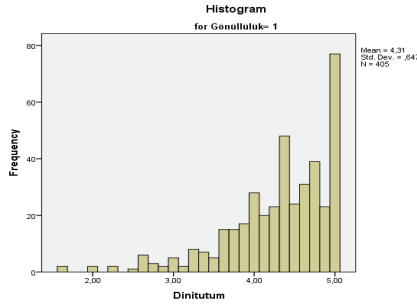
Değişken	Kategori	Frekans (<i>ff</i>)	Yüzdelik (%)
Cinsiyet	Kadın	324	%80
	Erkek	81	%20
YZ Bilgi	Net Bilgin Yok	211	%52,1
	Az Bilgin Var	151	%38,3
	Çok Bilgin Var	43	%10,6
	Toplam	N:390	%100

Bağımlı değişkenlerimiz olan Dini Tutum ve YZ Kaygı verilerinin normal dağılıma durumu incelendiğinde; YZ Kaygısının çarpıklık değeri (Skewness=-0,48) ile basıklık değeri (Kurtosis= -0,01) olup ölçüt olarak kabul edilen (-1,5/+1,5) değer aralığından olduğundan dolayı normal dağılım sergilemek-

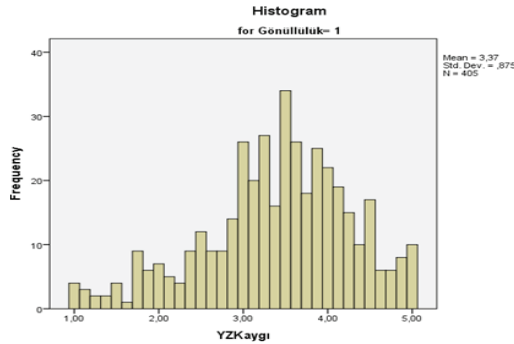
⁴⁷ Üzeyir Ok, “Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 528 – 549.

tedir. Dini Tutum verilerinin çarpıklık değeri (Skewness=-1,28) ile basıklık değeri (Kurtosis= 1,91) olup kıstas olarak kabul edilen (-1,5/+1,5) değer aralığı dışında olduğundan dolayı normal dağılım sergilemediği sağa çarpık olduğu tespit edilmiştir.⁴⁸ Tüm bu veriler ışığında Dini Tutum verileri analiz edilirken nonparametrik testler kullanılmış olup YZ Kaygı verileri analiz edilirken parametrik analizler kullanılmıştır. Normal Dağılım Histogram Grafikleri Şekil 1’de ve Şekil 2’de gösterilmiştir.

Şekil 1. Dini Tutum Değişkeninin Normal Dağılım Histogram Grafiği



Şekil 2. YZ Kaygı Değişkeninin Normal Dağılım Histogram Grafiği



Dini Tutum Ölçeği’nin güvenilirlik analizi neticesinde Cronbach’s Alpha kat sayısı (α : .85) yeterli düzeyde bulunmuştur. Zira güvenilirlik derecesi 1’e yaklaştıkça güvenilirlik derecesinin yüksek olduğu kabul edilmektedir.⁴⁹ Dini Tutum ölçeğinin alt boyutlarının faktör analizi neticesinde ise davranış ve duygu boyutlarının α : .84, ilişki alt boyutunun α : .81 ve Biliş boyutunun α : .56 değer aldığı görülmüştür. Alt boyutların faktör yüklerine bakıldığında sırasıyla; duygu alt boyutu toplam varyansın %59,7’sini, davranış alt boyutu toplam

⁴⁸ Barbara G. Tabachnick etc., *Using Multivariate Statistics (Vol 6)* (Boston, MA: Pearson, 2013), 497-516.

⁴⁹ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayınevi, 2018), 122-123.

varyansın %20,1'ini ve ilişki alt boyutunun toplam varyansın %11,8'ini ve biliş alt boyutu toplam varyansın % 8,3'ünü açıkladığı tespit edilmiştir.

YZ Kaygı Ölçeği'nin güvenirlik analizi neticesinde de Cronbach's Alpha katsayısı (α : .95) oldukça yüksek bulunmuştur. YZ Kaygı Ölçeğinin alt boyutlarının faktör analizi neticesinde ise iş değiştirme alt boyutu α :.92 ve sosyo-teknik körlük alt boyutlarının α :.91, yapılandırma alt boyutunun α :.90 ve öğrenme boyutunun α : .79 değer aldığı görülmüştür. Alt Boyutların faktör yüklerine bakıldığında sırasıyla; iş değiştirme alt boyutu toplam varyansın %78,3'ünü, sosyo-teknik körlük alt boyutu toplam varyansın %11,7'sini, yapılandırma alt boyutunun toplam varyansın %5,3'ünü ve öğrenme alt boyutu toplam varyansın % 4,5'ini açıkladığı tespit edilmiştir. Tüm bu veriler sonuçlara olan güvenirliği artırmıştır.

2.1. Cinsiyet Değişkenine Ait Bulgular

YZ Kaygı oranlarının cinsiyetler arasında farklılaşma durumu incelendiğinde kadınların ($n= 324$) YZ Kaygı oranlarının ($\bar{x}\bar{x}=3,48$); erkeklerin ($n=81$) YZ Kaygı oranından ($\bar{x}\bar{x}= 2,90$) anlamlı düzeyde farklılaştığı ($t=5,51$, $p<0,00$) görülmüştür. Kadınların, erkeklere nazaran YZ Kaygı oranı yüksektir. Böylelikle “Kadınların YZ Kaygı oranı erkeklerden yüksektir” şeklindeki 4. hipotez desteklenmiştir. Ancak yorumlama yapılırken erkek katılımcı sayısının kadın katılımcı sayısına oranının $\frac{1}{4}$ olduğuna dikkat edilmelidir. Sonuçlar Tablo 2'de özetlenmiştir.

Tablo 2. Cinsiyete Göre YZ Kaygı Düzeylerinin Fark Tablosu

YZ Kaygı				
Cinsiyet	n	$\bar{x}$	t	p
Kadın	324	3,48	5,51	0,00**
Erkek	81	2,90		

* $p<.05$; ** $p<.01$

Dini Tutumun cinsiyetler arasında farklılaşma durumu analiz edildiğinde; kadınların ($\bar{x}\bar{x} : 213,35$) erkeklere kıyasla ($\bar{x}\bar{x}:161,59$) Dini Tutumlarının anlamlı düzeyde yüksek olduğu ($U=9768,00$; $p<0,05$) görülmüştür. Sonuçlar Tablo 3'te özetlenmiştir.

Tablo 3. Cinsiyete Göre Dini Tutum Düzeylerinin Fark Tablosu

YZ Kaygı				
Cinsiyet	n	$\bar{x}$	t	p
Kadın	324	213,35	9768,00	0,00**
Erkek	81	161,59		

*p<.05; **p<.01

Dini Tutum alt boyutları ile YZ Kaygı Ölçeğinin alt boyutları arasındaki etkileşim cinsiyet değişkeni açısından incelenmiş model uyum iyiliğini sağladığı ($\chi^2/df= 2,1$; RMSEA: 0,07; CFI:0,97; TLI: 0,96; NFI:0,95) görülmüştür. Çünkü RMSEA değerinin 0,08 den küçük olması ile CFI, TLI, NFI değerlerinin 0,95 üzerinde olması uyum iyiliğini göstermektedir.⁵⁰ Cinsiyet kategorileri arasında Dini Tutum alt boyutları ile YZ Kaygı alt boyutları arasındaki etkileşiminin tamamının anlamlı düzeyde olduğu ve güvenilirliği anlatan AVE değerlerinin 0,50 den yüksek olduğu görülmüştür.

Kadınların Dini Tutumlarının YZ Kaygı düzeyleri üzerinde düşük düzey, pozitif ve anlamlı ($\beta=0,26$; $p<0,05$) etki oluşturduğu görülmüştür. Ki kare derecesine bakıldığında ise YZ kaygı oranının düşük bir kısmının Dini Tutumdan kaynaklandığı ($R^2=0,06$) görülmektedir. Erkeklerde ise bu değerler daha yüksek olduğu Dini Tutumun daha fazla YZ kaygı oranını etkilediği ve pozitif yönde anlamlı ($\beta= 0,35$; $p<0,05$) değer aldığı tespit edilmiştir. Ki kare derecesi de kadınlara nazaran erkeklerin YZ kaygı oranının Dini Tutumlarından kaynaklandığını ($R^2=0,11$) işaret etmektedir. Elde edilen bilgiler erkeklerin Dini Tutumlarının YZ Kaygı oranları üzerinde etkisinin kadınlardan fazla olduğunu anlatmaktadır. Genel olarak Dini Tutum kadınlara kıyasla erkeklerin YZ konusunda daha fazla kaygıya kapılmalarına neden olmaktadır. Sonuçlar Tablo 4'te özetlenmiştir.

Tablo 4. Cinsiyete Göre Dini Tutum Düzeylerinin YZ Kaygı Düzeylerine Etkisi

Dini Tutum ve YZ Kaygı Etkileşimi		
Cinsiyet	β	p
Kadın	0,26	0,00**
Erkek	0,35	0,00**

*p<.05; **p<.01

⁵⁰ Ömer Lütfi Antalyalı- Ali Murat Alparslan, *Jamovi Uygulamalı İstatistik Analizleri* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022), 302.

Cinsiyetine göre Dini Tutumun YZ kaygısı üzerine etki yollarının anlamlılık durumu Yol Analizi ile incelenmiştir. Kadınların Dini Tutum duygu alt boyutunun, YZ kaygısının iş değiştirme alt boyutuna ($\beta=0,19$, $p<0,05$); davranış alt boyutunun ise YZ sosyo-teknik körlük alt boyutuna ($\beta=0,17$; $p<0,05$); bilgi alt boyutunun ise YZ yapılandırma alt boyutuna uyguladığı etki yolunun anlamlı olduğu ($\beta= -0,11$; $p<0,05$) görülmüştür. Alt boyutlar arasında kombinasyon kurarak bakılan diğer tüm yolların anlamlı bir etkiye sahip olmadığı sonucuna varılmıştır.

Erkeklerin ise Dini Tutum duygu alt boyutunun, YZ öğrenme alt boyutuna ($\beta=0,31$; $p<0,05$) ve YZ yapılandırma ($\beta=0,32$; $p<0,05$) anlamlı etki yolu oluşturduğu tespit edilmiştir. Dini Tutum ilişki alt boyutunun, YZ sosyo-teknik körlük alt boyutuna ($\beta=0,35$; $p<0,05$) ve YZ yapılandırma alt boyutuna ($\beta=0,29$; $p<0,05$) etki yolunun anlamlı olduğu görülmüştür. Son olarak Dini Tutum davranış alt boyutunun YZ yapılandırma alt boyutuna ($\beta=-0,36$; $p<0,05$) etki yolunun anlamlı olduğu görülmüştür. Alt boyutlar arasında kombinasyon kurarak bakılan diğer tüm yolların anlamlı bir etkiye sahip olmadığı sonucuna varılmıştır.

Filiz ve arkadaşlarını araştırmalarında Wang ve Wang tarafından geliştirilen Terzi tarafından Türkçe'ye uyarlanan YZ Kaygı Ölçeğini kullanmışlardır. Yaptıkları çalışma neticesinde sağlık profesyonellerinin YZ Kaygı oranı orta düzey bulunmuştur. Demografik verilerden yaş, cinsiyet, medeni durum, kurum çalışma yılı ve kurumda YZ kullanım durumu ile YZ Kaygı oranları arasında anlamlı bir farklılık bulunamamıştır.⁵¹ Filiz ve Karagöz ise 426 sağlık çalışanları ile yaptıkları çalışma da iyi oluş algıları ile YZ Kaygılarını incelemişlerdir. Genel olarak katılımcıların YZ Kaygı oranları orta üzeri seviyededir. Medeni durum, yaş ve cinsiyete göre YZ Kaygı oranları arasında anlamlı farklılık tespit edilmemiştir. İyi oluş ile YZ Kaygısı arasında anlamlı etkileşim %1 oranında bulunmuştur.⁵² Benzer olarak Sevimli Deniz'in ele aldığı çalışmada Sosyal Bilimciler ile Fen Bilimciler kıyaslanmış neticede fen bilimcilerin kaygısının düşük olduğu görülmüştür. Kadınların YZ Kaygı oranları erkeklerden fazla görülmüş ancak bu farkın anlamlı düzeyde olmadığı bulunmuştur.⁵³ YZ'ya yönelik tutum ve dindarlığı inceleyen Yakut'un çalışmasında da cinsiyetler arasında anlamlı farklılaşma bulunamamıştır.⁵⁴

⁵¹ Emel Filiz vd., "Sağlık Profesyonellerinin Yapay Zekâ Kaygı Durumlarının İncelenmesi", *Journal of Academic Value Studies* 8/1 (2022), 87-88.

⁵² Mustafa Filiz- Yalcın Karagöz, "Sağlık Çalışanlarının Mental İyi Oluş Düzeylerinin Yapay Zekâ Kaygısı Üzerindeki Etkisi", *Sağlık Profesyonelleri Araştırma Dergisi* 6/2 (2024), 111-112.

⁵³ Serpil Sevimli Deniz, "Yapay Zekâ Kaygısının İncelenmesine İlişkin Bir Araştırma", *International Social Mentality and Researcher Thinkers Journal* 8/63 (2022), 1675.

⁵⁴ İdris Yakut, "Yapay Zekâya Yönelik Tutum ve Dindarlık İlişkisi", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/1 (2024), 46.

Görüldüğü gibi literatürde cinsiyetin YZ kaygısı üzerinde anlamlı etki oluşturmadığı bulgulayan çalışmalar mevcuttur.

Bu çalışma ile benzer sonuçlar elde eden çalışmalarda literatürde yer almaktadır. Örneğin; Şen tarafından kamu çalışanlarına yapılan çalışmada demografik özelliklere bakıldığında kadınların erkeklere kıyasla YZ Kaygısının yüksek olduğu görülmüştür.⁵⁵ Turizm sektöründe YZ Kaygı oranını inceleyen Çetiner ve Çetinkaya, çalışmaları sonucunda kadınların erkeklere kıyasla YZ Kaygı oranının yüksek olduğunu tespit etmişlerdir.⁵⁶ Bulut ve çalışma ekibinin 328 Diş Hekimi üzerinde yaptıkları çalışmada kadınların erkeklere nazaran YZ Kaygıları yüksek olduğu neticesine ulaşılmıştır.⁵⁷ Bu çalışma sonucunda da kadınların YZ Kaygı oranları erkeklerden yüksek bulunmuştur. Her ne kadar erkek katılımcı sayısı kadın katılımcı sayısının çeyreği kadar olsa da elde edilen bilgilerin literatürle uyumlu olduğu görülmüştür. Özgün olarak erkeklerin kadınlara nazaran Dini Tutumlarının YZ Kaygı oranlarına etki ettiği bilgisine ulaşılmıştır.

2.2. YZ Bilgi Düzeyine Ait Bulgular

YZ hakkında katılımcıların bilgi düzeyi ile YZ Kaygı oranları arasındaki farklılaşma durumu incelendiğinde gruplar arasında anlamlı farklılık olabileceği ($F=5,46$; $p<0,05$) görülmüştür. Yapılan Post Hoc-Tukey analizi neticesinde ise YZ hakkında “net bilgim yok” diyenlerin YZ Kaygı oranları YZ hakkında “az bilgim var” diyenlerden ($p<0,05$) anlamlı düzeyde daha yüksektir. YZ hakkında “net bilim yok” diyenlerin YZ hakkında “çok bilgiye sahibim” diyenlere kıyasla YZ Kaygı oranı ($p<0,05$) anlamlı düzeyde yüksektir. Böylelikle “YZ hakkında “net bilgim yok” diyen grubun YZ Kaygı oranı YZ hakkında “az” ve “çok” bilgisi olan gruplara nazaran yüksektir” şeklindeki 3. hipotez desteklenmiştir. Bu bilgiler YZ hakkında yeterli bilgiye sahip olmayanların YZ hakkında daha fazla kaygı yaşadıklarını göstermektedir. Sonuçlar Tablo 5’te özetlenmiştir.

⁵⁵ Alper Tunga Şen, “Kamu Çalışanlarının Yapay Zekâ Kaygı Düzeylerinin Belirlenmesi: Kastamonu Örneği”, *Ömer Halisdemir Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 17/2 (2024), 243-244

⁵⁶ Nurcan Çetiner- Filiz Özlem Çetinkaya, “Çalışanların Yapay Zekâ Kaygısı ile Motivasyon Düzeyleri Arasındaki İlişki: Turizm Çalışanları Üzerine Bir Araştırma”, *Alanya Akademik Bakış Dergisi* 8/1 (2024), 169-170.

⁵⁷ Nazlı Gül Hanne vd., “The Fear of Artificial Intelligence: Dentists and the Anxiety of the Unknown”, *Journal of Advanced Research in HealthSciences* 7/1 (2024), 55.

Tablo 5. YZ Bilgi Düzeyine Göre YZ Kaygı Düzeylerinin Fark Tablosu

YZ Kaygı									
	Net Bilgim Yok			Az Bilgim Var		Çok Bilgim Var			
	N	MD	p	MD	p	MD	p	F	p
Net Bilgim Yok	211	x	x	0,22	0,03	0,40	0,01	5,46	0,00**
Az Bilim Var	151	-0,22	0,03	x	x	0,17	0,48		
Çok Bilgim Var	43	-0,40	0,01	-0,17	0,48	x	x		

*p<.05; **p<.01

Dini Tutumun YZ bilgi düzeyine göre Kruskal Wallis testi ile analiz ettiğimizde ise anlamlı bir fark ($\chi^2= 1,58$; $p>0,05$) bulunmamıştır. YZ hakkında az bilgisi olma, net bilgisi olmama ile çok bilgisi olma durumunun bireylerin Dini Tutumları arasında anlamlı farklılaşma oluşturmadığı görülmüştür. Sonuçlar Tablo 6'da özetlenmiştir.

Tablo 6. YZ Bilgi Düzeyine Göre Dini Tutum Düzeylerinin Fark Tablosu

Dini Tutum										
			Az Bilgim Var	Net Bilgim Yok	Bilgim Var	Çok Bilgim Var	Bilgim			
	N	MR	MD	p	MD	p	MD	p	χ2	p
Az Bilgim Var	151	194,54	x	x	-0,10	0,36	0,01	1,00	1,58	0,45
Net Bilgim Yok	211	209,87	0,10	0,36	x	x	0,11	0,70		
Çok Bilgim Var	43	198,98	-0,01	1,00	-0,11	0,70	x	x		

*p<.05; **p<.01

YZ Bilgi Düzeyine göre Dini Tutum ve YZ Kaygı Ölçeklerinin alt faktörlerinin etkileşimi incelenmiştir. İlk bakılan veri model uyum iyiliği olup bu araştırma deseninde ($\chi^2/df=1,6$; RMSEA =0,07; CFI=0,97; TLI= 0,96; NFI=0,94) model uyum iyiliğinin uygun olduğu görülmüştür. YZ bilgi düzeyi az, net bilgim yok ve çok bilgi düzeyine sahibim kategorilerinin tamamında Dini Tutum ve YZ Kaygı ölçeklerinin alt faktörleri arasında etkileşim anlamlı düzeydedir. Güvenirliği anlatan AVE değerlerinin tamamı olması gerektiği gibi 0,50'den yüksektir.

Yapılan Yapısal Eşitlik Modellemesi neticesinde; YZ hakkında bilgisi “az” olan grupta Dini Tutum ile YZ arasındaki etkileşime bakıldığında anlamlı ancak pozitif yönde düşük bir etkileşim olduğu ($\beta=0,28$; $p<0,05$) görülmüştür. Yapılan ki kare analizi neticesinde YZ kaygı oranının düşük bir kısmının ($R^2=0,07$) Dini Tutum ile alakalı olduğu söylenebilir. Bilgi düzeyi “net bilgin yok” diyen grupta ise bu oran yakın ($\beta=0,27$; $p<0,05$) değer almıştır. Bu grubun ki kare değerine bakıldığında da YZ kaygı oranına Dini Tutumun düşük etkide bulunduğu ($R^2=0,07$) ifade edilebilir. YZ hakkında bilgisinin “çok” olduğunu belirten grupta ise etkileşim oranı orta düzey pozitif anlamlı ($\beta=0,53$; $p<0,05$) bulunmuştur. Ki kare derecesi ise diğer gruplara nazaran YZ kaygı oranının daha yüksek ($R^2=0,27$) Dini Tutumdan kaynaklandığı söylenebilir. Neticede ise; YZ hakkında bilgi edinmenin bireylerin Dini Tutumlarının YZ Kaygı oranları üzerindeki etkileşimi artırdığı sonucuna ulaşılmıştır. Elde edilen bilgiler Tablo 7’de özetlenmiştir.

Tablo 7. YZ Bilgi Düzeyine Göre Dini Tutum Düzeylerinin YZ Kaygı Düzeylerine Etkisi

YZ Bilgi Düzeyi	YZ Kaygı* Din	
	β	p
Az Bilgin Var	0,28	0,00**
Net Bilgin Yok	0,27	0,00**
Çok Bilgin Var	0,53	0,00**

* $p<0,05$; ** $p<0,01$

YZ hakkında bilgi düzeyine göre Dini Tutumun YZ kaygısı üzerine etki yollarının anlamlılık durumu Yol Analizi ile incelenmiştir. Neticede ise YZ hakkında bilgisi “az” olan grubun Dini Tutum duygu alt boyutunun YZ iş değiştirme alt boyutuna ($\beta=0,23$; $p<0,05$), sosyo-teknik körlük alt boyutuna ($\beta=0,23$; $p<0,05$) ve yapılandırma alt boyutuna ($\beta=0,23$; $p<0,05$) etki yolunun anlamlı olduğu görülmüştür. Ayrıca Dini Tutumun ilişki alt boyutunun YZ kaygı yapılandırma alt boyutuna etki yolu anlamlı ($\beta=0,23$; $p<0,05$) olduğu görülmüştür. YZ hakkında “net bilgin yok” diyen grubun sadece Dini Tutum duygu alt boyutunun iş değiştirme boyutuna ($\beta=0,19$; $p<0,05$) anlamlı etki yolunun bulunduğu sonucuna varılmıştır. YZ konusunda “çok” bilgiye sahip olduğunu belirten grubun Dini Tutumunun hiçbir alt boyutu YZ kaygı alt boyutuna anlamlı etki yolu oluşturmamıştır. Neticede YZ hakkında bilgi edinildiğinde Dini Tutumun YZ kaygısı üzerinde etki yolları azalmış ve sonlanmıştır. YZ hakkında bilgi edinmek Dini Tutumun YZ üzerindeki kaygı artırıcı etkiyi kırmaktadır.

YZ Kaygı oranını inceleyen Çetiner ve Çetinkaya çalışmaları neticesinde Turizm sektöründe öğrenim düzeyine göre anlamlı fark bulunmamaktadır. Ancak işçilerin çalışma yılı arttıkça YZ Kaygı oranının arttığı görülmüştür.⁵⁸ Filiz ve arkadaşlarının 330 sağlık profesyonelleri ile yaptıkları çalışmada hemşirelerin YZ Kaygı düzeyinin hekimlere göre daha yüksek olduğu böylelikle eğitim değişkenine göre farklılık olduğu görülmüştür. Ayrıca lise ile lisansüstü çalışanlar arasında anlamlı farklılık tespit edilmiş eğitim seviyesi azaldıkça YZ Kaygı oranı artmıştır.⁵⁹ Bulut ve çalışma ekibinin 328 Dış Hekimi üzerinde yaptıkları çalışmada da mesleki yıl ile yaş kategorileri arasında YZ Kaygı oranının değişmediği ancak eğitim arttıkça kaygı oranının düştüğü gözlenmiştir.⁶⁰ Şen tarafından kamu çalışanları üzerinde yapılan çalışmada YZ Kaygı oranının orta üzeri olduğu tespit edilmiştir. Lise mezunlarının lisans ve lisansüstü eğitim grubuna nazaran YZ Kaygı oranı yüksektir.⁶¹ Takıl ve arkadaşlarının 559 üniversite öğrencisi ile yaptıkları çalışmada orta düzey YZ Kaygı oranı neticesine ulaşılmıştır. Edebiyat, Güzel Sanatlar, İletişim ve Tıp Fakültelerindeki öğrencilerin YZ Kaygı düzeylerinden düşüktür.⁶² Takıl ve arkadaşlarıyla benzer çalışma ele alan Sevimli Deniz, sosyal bilimcileri ile fen bilimcileri kıyaslanmış neticede ise fen bilimi eğitimi alan bireylerin sosyal bilim eğitimi alan bireylere nazaran YZ Kaygı oranı düşük bulunmuştur. Eğitim düzeyine bakıldığında doktora mezunlarının kaygı oranı en alt seviyededir.⁶³ YZ'ya yönelik tutum ve dindarlığı inceleyen Yakut'un çalışmasında da kamuda çalışan memurların ev hanımlarına nazaran; lisans ve lisansüstü eğitim alanların ortaokul mezunlarına nazaran ve son olarak teknolojik gelişmelere ilgili ve çok ilgili bireylerin teknolojik gelişmelere karşı ilgisiz ya da orta seviyede ilgili olanlara göre YZ'ya karşı pozitif eğilimlerinin olduğu görülmüştür. Bu çalışma ile benzer değişken ele alan Yakut'un çalışması neticesinde YZ hakkında orta ve fazla bilgiye sahip olan grubun YZ'ya yönelik pozitif bakış açısı YZ hakkında az ve çok az bilgiye sahip bireylerden fazla bulunmuştur.⁶⁴

Bu çalışma neticesinde de YZ hakkında net bilgisi olmayan grubun YZ'ya yönelik kaygı oranı, YZ hakkında az ve çok bilgisi olan gruplara nazaran an-

⁵⁸ Çetiner- Çetinkaya, "Çalışanların Yapay Zekâ Kaygısı ile Motivasyon Düzeyleri Arasındaki İlişki: Turizm Çalışanları Üzerine Bir Araştırma", 169-170.

⁵⁹ Filiz vd., "Sağlık Profesyonellerinin Yapay Zekâ Kaygı Durumlarının İncelenmesi", 87-88.

⁶⁰ Hanne vd., "The Fear of Artificial Intelligence: Dentists and the Anxiety of the Unknown", 55.

⁶¹ Şen, "Kamu Çalışanlarının Yapay Zekâ Kaygı Düzeylerinin Belirlenmesi: Kastamonu Örneği", 243-244.

⁶² Nazife Burcu Takıl vd., "Farklı Meslek Grubu Adaylarının Yapay Zekâ Teknolojisine Yönelik Kaygı Seviyesinin İncelenmesi", *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 25/48 (Aralık, 2022), 351-352.

⁶³ Deniz, "Yapay Zekâ Kaygısının İncelenmesine İlişkin Bir Araştırma", 1675.

⁶⁴ İdris Yakut, "Yapay Zekâya Yönelik Tutum ve Dindarlık İlişkisi", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/1 (2024), 46.

lamalı düzeyde yüksek bulunmuştur. Tüm bu verilerden yola çıkarak eğitim düzeyi arttıkça YZ Kaygı oranının düştüğü söylenebilir. Literatürde yer alan sonuçlar ve bu çalışma neticesinde YZ kullanım oranının YZ Kaygı oranını düşüren en büyük değişken olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

2.3. Dini Tutum ve YZ Kaygı Ölçeklerine Ait Bulgular

Dini Tutum verileri normal dağılmadığı için öncelikle Dini Tutum ile YZ arasında Spearman Korelasyon analizi yapılmış olup Dini Tutumun YZ ile ilişkili olduğu ($r=0,267$, $p<0,05$) tespit edilmiştir. Bu veriler doğrultusunda ilişkinin yönünün pozitif ve gücünün düşük düzeyde ($-1,+1$) olduğu söylenebilir.

Dini Tutum ve YZ Kaygı düzeyleri arasındaki etkileşim Yapısal Eşitlik Modellemesi ile incelendiğinde model uyum iyiliği değerlerinin ($\chi^2/df=2,7$; RMSEA: 0,06; CFI: 0,98; TLI: 0,97; NFI:0,96) kabul edilir düzeyde olduğu görülmüştür. Analizler neticesinde Dini Tutumun YZ Kaygısı üzerinde etkisi ($\beta=0,32$; $p<0,05$) pozitif yönde anlamlı ve ortaya yakın düzeyde bulunmuştur. Ki kare değerine bakıldığında ($R^2=0,10$) YZ kaygısının yüzde 10'unu Dini Tutumun açıkladığı neticesine varılmıştır. Böylelikle "Dini Tutum YZ Kaygısını anlamlı düzeyde etkiler" şeklindeki 2. hipotez desteklenmiştir.

Yol Analizi neticesinde Dini Tutumun alt boyutlarının YZ kaygısı alt boyutları üzerinde etki yollarının anlamlılık durumuna bakılmıştır. Yol analizine baktığımızda; Dini Tutumun dört alt boyutu ile YZ'nın dört alt boyutunun kombinasyonu ile elde edilen 16 yolun kimisinin anlamlı olmadığı görülmektedir. Anlamlı olan etki yollarına bakıldığında; Dini Tutum duygu alt boyutunun YZ Kaygı Ölçeğinin alt faktörü öğrenmeye ($\beta=0,19$; $p<0,05$), iş değiştirmeye ($\beta=0,20$; $p<0,05$), sosyo-teknik körlüğe ($\beta=0,01$; $p<0,05$) ve YZ yapılandırma alt faktörüne ($\beta=0,01$; $p<0,05$) anlamlı etki yolu oluşturduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca Dini Tutumun Tanrı ile ilişkiyi anlatan İlişki alt boyutunun YZ kaygı yapılandırma alt boyutuna ($\beta=0,16$; $p<0,05$) anlamlı etki yolu oluşturmaktadır. Böylelikle "Dini Tutumun alt boyutları YZ Kaygısının alt boyutlarını anlamlı düzeyde etkiler" şeklindeki 1. hipotez 16 etki yolundan 5 yolun anlamlı çıkması ile kısmen desteklenmiştir. Bilgiler Tablo 8'de ve Şekil 1 ve Şekil 2'de verilmiştir.

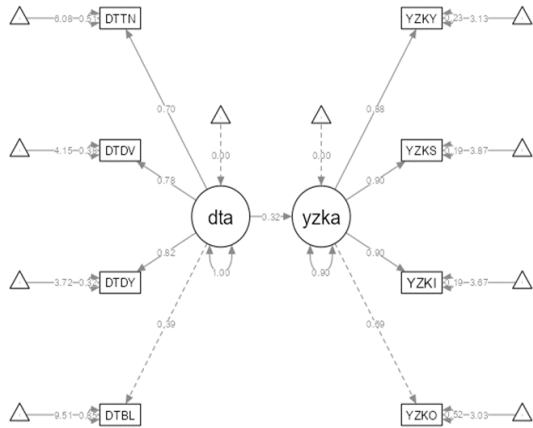
Tablo 8. Dini Tutum Alt Faktörleri ile YZ Kaygı Alt Faktörleri Aralarındaki Etki Değeri Tablosu

YZ Alt Faktörler	Biliş (DYBL)		Duygu (DTDY)		Davranış (DTDV)		İlişki (DTTN)	
	β	p	β	p	β	p	β	p

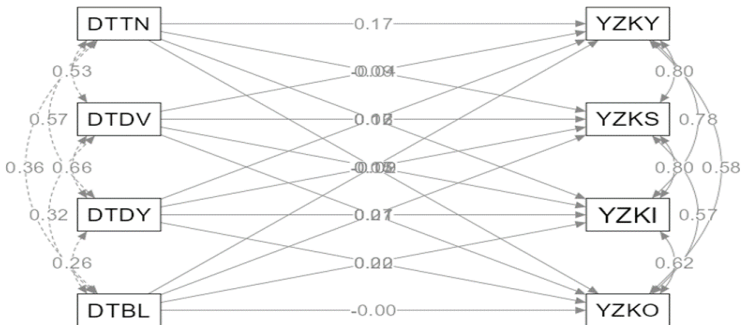
Öğrenme (YZKO)	-0,00	0,96	0,19	0,00**	0,06	0,30	0,05	0,37
İş Değiştirme (YSZKI)	-0,01	0,70	0,20	0,00**	-0,00	0,79	0,11	0,06
Sosyo-teknik Körlük (YZKS)	0,01	0,83	0,17	0,01*	0,05	0,36	0,85	0,16
Yapılandırma (YZKY)	-0,09	0,07	0,17	0,01*	-0,03	0,56	0,16	0,00**

*p<.05; **p<.01

Şekil 3. Dini Tutum Alt Faktörlerinin YZ Kaygı Alt Faktörlerine Etkisi



Şekil 3. Dini Tutum Alt Faktörlerinin YZ Kaygı Alt Faktörlerine Etkisi Yol Analizi



YZ özellikle Türkiye’de günlük yaşantıya girme eşiğindedir. Bu sebeple birçok disiplin kendi alanında YZ ile araştırmalar yürütmektedir. Bu çalışmanın temelinde olan Din Psikolojisi alanında ise oldukça kısıtlı sayıda çalışma mevcuttur. Bu sebepten dolayı önce YZ Kaygı oranları hakkında ele alınan çalışma bulguları paylaşılmıştır.

Türkiye’de YZ ve din ile ilgili yapılan çalışmalara baktığımızda; 2022 yılında Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi ortaklığında düzenlenen “YZ, Transhümanizm ve Din” çalıştay öne çıkmaktadır. Çalıştay neticesinde elde edilen ve aynı ismi taşıyan kitap literatüre kazandırılmıştır. Eserde YZ kullanımının temel sorunları, sektörlere etkisi, ruh-bilinç yapısına etkisi, din ile etkileşimi ve transhümanizm yer verilen konu başlıklarıdır.⁶⁵ Din ve YZ’yı ele alan bir diğer önemli çalışma ise Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi tarafından 16-17 Nisan 2022 tarihlerinde çevrim içi olarak yapılan “İslâm Hukuku Araştırmalarına Zemin Oluşturması Açısından YZ” başlıklı bir sempozyumdur.⁶⁶ Bir diğer önemli çalışma ise Karşı’nın “YZ ve Din” başlığına sahip olan Eylül 2024 tarihinde yayınlanan kitabıdır. İlk bölümde YZ gelişmelerinin anlatıldığı kitapta, dinlerin YZ ilişkisi, transhümanizm, YZ’nin dini kullanım alanları ile etik sorunlara değinilmiştir.

Kazak’ın 2023 yılında YZ ile yabancılaşma ve dindarlık oranlarını incelediği yüksek lisans tezinde demografik verilere göre birçok sonuç elde edilmiştir. Kadınların erkeklerden, evlilerin bekârlardan, köyde yaşayanların şehirde yaşayanlara kıyasla, sayısal bölüm okuyanların sözel bölüm okuyanlara, orta üzeri sosyo-ekonomik düzeye sahip bireylerin orta altı sosyo-ekonomik düzeye sahip bireylere, düşük eğitim düzeylilerin yüksek eğitim düzeyine sahip bireylere nazaran daha fazla YZ Kaygısı yaşadıkları görülmüştür. Ancak yaşa göre YZ Kaygısının değişmediği tespit edilmiştir. Çalışmada dindarlık ile YZ kaygısı arasında anlamlı pozitif yönde ilişki bulunmuştur. YZ Kaygısı alt boyutları ile Dini Tutumun alt boyutlarının tamamı arasında anlamlı ilişkiler bulunmuştur. Dini Tutum ile YZ kaygısı arasında yapılan regresyon etki ölçümü sonucunda Dini Tutumun YZ kaygısını %12 oranında yordadığı neticesine varılmıştır. Çalışmada bir diğer değişken olarak ele alınan teknolojik gelişmelere yönelik ilginin dindar bireylerde az olduğu ve teknolojik gelişmelerden uzak duran dindar bireylerin YZ’ya yönelikte kaygılarının arttığı ifade edilmiştir.⁶⁷ Bu çalışmada da dindarlık oranı yükseldiğin-

⁶⁵ Muhammed Kızılgeçit vd., *Yapay Zekâ, Transhümanizm ve Din* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022), 7-14.

⁶⁶ Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi (MAEÜ), “İslâm Hukuku Araştırmalarına Zemin Oluşturması Açısından Yapay Zekâ Sempozyumu” (Erişim 1 Aralık 2024).

⁶⁷ Mehmet Kazak, *Yapay Zekâ Kaygısı, Yabancılaşma ve Dindarlık İlişkisi* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 60-74.

de YZ kaygı oranının yükseldiği yapılan korelasyon analizi ve yapısal eşitlik modellemesi ile tespit edilmiştir. Yakut'un 2024 yılında yapmış olduğu araştırma da dini hassasiyet arttığında YZ'ya yönelik tutumun pozitif tutumun azaldığı ancak negatif tutumunda yükselmediği bilgisi elde edilmiştir. Neticede dindar bireylerin YZ'ya tereddüt ile yaklaşımlarının ancak YZ'nın dini olgularda faydası ile aşılabacağı tahmin edilmektedir.⁶⁸

Bu çalışmada ise Dini Tutumun duygu alt boyutunun YZ kaygısının tüm alt boyutlarını anlamlı düzeyde etkilediği ayrıca Dini Tutumun Yaratıcı ile bağı anlatan ilişki alt boyutunun YZ yapılandırma alt boyutuna anlamlı etkide bulunduğu tespit edilmiştir. Kadınların YZ kaygı oranı erkeklerden yüksek bulunmuştur. Ayrıca kadınların YZ bilgi düzeyinin erkeklerden düşük olduğu görülmüştür. Son olarak dini tutum alt faktörlerinden en çok duygu alt boyutunun YZ kaygıyı etkilediği görülerek kadınların YZ kaygı oranlarındaki yüksekliğin dini olgularda duygusal yapılarından kaynaklı olduğu düşünülmektedir. Çalışma neticesinde YZ hakkında bilgi edinmenin YZ kaygı oranını düşüreceği sonucuna ulaşılmıştır. Erkeklerin YZ kaygı oranları düşük olmasına karşın Dini Tutumlarının kadınlara kıyasla daha fazla etkilemektedir. Erkeklerin daha fazla YZ hakkında bilgi sahibi olmalarından kaynaklandığı düşünülebilir. YZ hakkında bilgi düzeyi arttığında ve YZ teknoloji ürünlerinin etik ilkelere göre çalıştığında YZ kaygısının düşeceği öngörülmektedir.

SONUÇ

Yapılan araştırma neticesinde elde edilen bilgiler ışığında kadınların YZ kaygı oranlarının erkeklerden yüksek olduğu görülmüş ve araştırmanın “Kadınların Yapay Zekâ Kaygı oranı erkeklerden yüksektir.” şeklindeki 4. hipotezi desteklenmiştir. Bu durumun literatürde yer alan bilgiler doğrultusunda kadınların YZ hakkında daha az bilgilerinin olmasından kaynaklandığı düşünülebilir. Ayrıca kadınların din olgusunda duygusal davranarak YZ kullanımına olumsuz baktıkları düşünülmektedir. Kadınların dindarlık oranı erkeklerden yüksek bulunmuştur. Erkeklerin YZ kaygı oranı kadınlara kıyasla daha düşüktür ancak erkeklerin Dini Tutumunun YZ kaygısını kadınlardan fazla etkilediği görülmüştür. Erkeklerin YZ'yı daha fazla kullanmalarının YZ'yı din ve maneviyat açısından değerlendirme fırsatı oluşturduğu ve YZ kaygısını kadınlara kıyasla artırdığı düşünülebilir.

YZ hakkında bilgi oranı düştüğünde YZ kaygısının arttığı görülmüş ve araştırmanın “Yapay Zekâ hakkında “net bilgin yok” diye belirten grubun

⁶⁸ İdris Yakut, “Yapay Zekâya Yönelik Tutum ve Dindarlık İlişkisi”, *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/1 (2024), 56-57.

Yapay Zekâ Kaygı oranı Yapay Zekâ hakkında “az” ve “çok” bilgisi olan gruplara nazaran yüksektir.” şeklindeki 3. hipotezi desteklenmiştir. YZ hakkında bilgi sahibi olma düzeyinin Dini Tutum verileri arasında anlamlı farklılık bulunmamıştır. Kategoriler arası kıyaslama yapıldığında YZ hakkında bilgi edinmenin bireylerin Dini Tutumlarının YZ Kaygılarına etkiyi azalttığı sonucuna ulaşılmıştır. YZ hakkında bilgi edindikçe YZ kaygı oranı düşmektedir.

Dini Tutumun YZ kaygısına anlamlı ve doğrusal etkide bulunduğu tespit edilmiş ve bu sonuç ile çalışmanın “Dini Tutum Yapay Zekâ Kaygısını anlamlı düzeyde etkiler.” şeklindeki 2. hipotezi desteklenmiştir. Dini Tutumun duygu alt boyutunun YZ kaygısının tüm alt boyutlarına anlamlı etki ettiği ayrıca Yaratıcı ile bağ kurmayı anlatan ilişki boyutunun YZ yapılandırma alt boyutuna anlamlı etki ettiği görülmüştür. Her ne kadar Dini Tutumun dört alt boyutunun tamamı YZ Kaygısının dört alt boyutunun tamamını etkilemese de bu netice ile araştırmanın “Dini Tutumun alt boyutları YZ Kaygısının alt boyutlarını anlamlı düzeyde etkiler.” şeklindeki 1. hipotezi kısmen desteklenmiştir.

İnsanların kadim öğretilerinde din ve maneviyatlarında yer alan YZ’ya yönelik kaygı verici bilgilerin incelenmesinin gerektiği aksi takdirde Dini Tutumu yüksek bireylerin yeni bir teknoloji devrimi olan YZ çağını yakalamakta zorlanacakları öngörülmüştür. Dini tutumu yüksek bireylere YZ hakkında bilgilendirme yapmanın ve YZ uygulamaları kullandırmanın YZ kaygısını düşürmekte fayda sağlayacağı görülmüştür. Bundan dolayı dinde YZ kullanımı hakkında ve YZ programlarında dini olguları geliştirirken hassas davranılması gerektiği, din ve maneviyatı tehdit edici ve zarar verici her türlü YZ çalışmasının etik gerekçeler ile önlenmesi gerektiği neticesine ulaşılmıştır. Özellikle dini tutumu yüksek bireylerin Yaratıcı ile olan özel ilişkileri arasına YZ uygulamalarını almak istemeyecekleri bundan dolayı YZ manevi rehberler kullanmaya olumsuz tutum sergileyecekleri öngörüsüne varılmıştır. Din Bilimi uzmanlarının dindar insanların YZ’lı dünyada huzurla yaşamaları için gerekli çalışmaları yapmaları gerektiği görülmüştür.

KAYNAKÇA

- Akgül, Birgül- Ören, İlhan. “Yapay Zekâ Temelinde İnsan: Dataizm ve Dini Değer Paradoksu”. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2021), 65-79.
- Akın, Ercan- Şahin Mustafa Ergin. “Derin Öğrenme ve Yapay Sinir Ağı Modelleri Üzerine Bir İnceleme”. *EMO Bilimsel Dergisi* 14/1 (2024), 27-38.
- Akkaya, Bülent vd. “Yapay Zekâ Kaygı (YZK) Ölçeği: Türkçe’ye Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *Alanya Akademik Bakış* 5/2 (2021), 1125-1146.

- Akkaya Türköl, Yeliz. *Üniversite Öğrencilerinin Öz güven Düzeylerinin ve Tanrı Algılarının Dini Başa Çıkma Tarzlarına Etkisi*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Albadi, Nuha vd. "Are They Our Brothers? Analysis and Detection of Religious Hate Speech in the Arabic Twittersphere". *International Conference on Advances in Social Networks Analysis and Mining (ASONAM)*. 69-76. Spain: IEEE, 2018. <https://doi.org/10.1109/asonam.2018.8508247>
- Alfano, Mark vd. "Now You See Me, Now You Don't: an Exploration of Religious Exnomination in DALL-E". *Ethics and Information Technology* 26/2 (2024), 1-13.
- Antalyalı, Ömer Lütfi - Alparslan, Ali Murat. *Jamovi Uygulamalı İstatistik Analizleri*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022.
- Aronson, Elliot vd. *Sosyal Psikoloji*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2012.
- Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. "Yapay Zekâ, Transhümanizm ve Din". Erişim 7 Nisan 2025. <https://birimler.atauni.edu.tr/ilahiyat-fakultesi/2021/10/13/yapay-zeka-transhumanizm-ve-din-ilk-defa-ayni-anda-calistayda-bulustu-28-06-2021/>
- Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. "Uluslararası Yapay Zekâ, Transhümanizm, Posthümanizm ve Din". Erişim 7 Nisan 2025. <https://birimler.atauni.edu.tr/ilahiyat-fakultesi/2021/12/20/uluslararasi-yapay-zeka-transhumanizm-posthumanizm-ve-din-sempozyumu/>
- Barsha, Farhat Lamia- Tasneem, Zarin. "Bestow: A Location-based Mobile Application for Religious Donors in Context of Bangladesh". *International WIE Conference on Electrical and Computer Engineering (WIECON-ECE)*. 1-4. India: IEEE, 2019. <https://doi.org/10.1109/wiecon-ece48653.2019.9019898>
- Chen, Yuhong - Liu, Xiaojing. "Thangka Religious Tools Classification and Detection Based on HOG+ SVM". *3rd Advanced Information Management, Communicates, Electronic and Automation Control Conference (IMCEC)*. 967-971. China: IEEE, 2019. <https://doi.org/10.1109/imcec46724.2019.8984123>
- Çetiner, Nurcan- Çetinkaya, Filiz Özlem. "Çalışanların Yapay Zekâ Kaygısı ile Motivasyon Düzeyleri Arasındaki İlişki: Turizm Çalışanları Üzerine Bir Araştırma". *Alanya Akademik Bakış Dergisi* 8/1 (2024), 159-173. <https://doi.org/10.29023/alanyaakademik.1297394>
- Çinici, Murat - Kızılgeçit, Muhammed. "Yapay Zekâ ve Din Psikolojisi". *Diyanet İlmî Dergi* 59/2 (2023), 762-763.
- Dağ, Ahmet. "Dijitalleşme-Yapay Zekâ-Transhümanizm Bağlamında Din ve Din-

- darâ Dair". *Yapay Zekâ, Transhümanizm ve Din*. edt. Muhammed Kızıleçit vd. 175-185. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Deniz, Serpil Sevimli. "Yapay Zekâ Kaygısının İncelenmesine İlişkin Bir Araştırma". *International Social Mentality and Researcher Thinkers Journal* 8/63 (2022), 1675- 1677. <http://doi.org/10.29228/smryj.64393>
- Efe, Ahmet." YZ Risklerinin Etik Yönünden Değerlendirilmesi". *Bilgi ve İletişim Teknolojileri Dergisi* 3/1 (2021), 1-24.
- Fedorova, V. Marina- Rotanova, B. Mira. "Communication Strategies of Professional Communication of Religious Organizations in Modern Digital Society". *Communication Strategies in Digital Society Workshop (Com SDS)*. 18-21. Russia: IEEE, 2019. <https://doi.org/10.1109/comsds.2019.8709646>
- Fernando, Aneesha - Wijayasiriwardhane, Thareendra Keerthi. "Identifying Religious Extremism -Based Threats in Sri Lanka Using Bilingual Social Media Intelligence". *International Research Conference on Smart Computing and Systems Engineering (SCSE)*. 103-110. Sri Lanka: IEEE, 2020. <https://doi.org/10.1109/scse49731.2020.9313010>
- Filiz, Mustafa- Karagöz, Yalçın. "Sağlık Çalışanlarının Mental İyi Oluş Düzeylerinin Yapay Zekâ Kaygısı Üzerindeki Etkisi". *Sağlık Profesyonelleri Araştırma Dergisi* 6/2 (2024), 105-114.
- Filiz, Emel vd., "Sağlık Profesyonellerinin Yapay Zekâ Kaygı Durumlarının İncelenmesi". *Journal of Academic Value Studies* 8/1 (2022), 81-90. <http://dx.doi.org/10.29228/javs.57808>
- Gökbayrak, Hilal – Işıklı, Şevki. "Dijital Din Teorisi: Dijital Din Geleneksel Dine Karşı". *Yapay Zekâ, Transhümanizm ve Din*. edt. Muhammed Kızıleçit vd. 105-145. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022.
- Görgülü, Ülfet- Ayık, Sena. "Yapay Zekâ Robotlara Ahlâki ve Hukuki Statü Tanınması Problematikliği-İslam Ahlâkı ve Hukuku Açısından Bir Değerlendirme". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20(2022), 37-65.
- Grad, Peter. "AI Jesus Writes Bible-Inspired Verse, Tech Xplore". Erişim 9 Aralık 2024. <https://techxplore.com/news/2020-09-ai-jesus-bible-inspired-verse.html>
- Hanne, Nazlı Gül vd. "The Fear of Artificial Intelligence: Dentists and the Anxiety of the Unknown". *Journal of Advanced Research in Health Sciences* 7/1 (2024), 55-60. <https://doi.org/10.26650/JARHS2024-1302739>
- Helland, Cristopher. "Online-Religion /Religion-Online and Virtual Communities". *Religion On the Internet: Research Prospects and Promises*, edt. Hadden, J.K.-D.E. Cowan. 205-224. London: JAI Press/Elsevier Science, 2000.

- Jarrahı, Mohammed Hossein. "Artificial Intelligence and the Future of Work: Human-AI Symbiosis in Organizational Decision Making". *Business Horizons* 61/4 (2018), 577-586.
- Kafalı, Hasan. "Toplum ve Din Bağlamında Yapay Zekâ". *Yapay Zekâ, Transhümanizm ve Din*. ed. Muhammed Kızılgeçit vd. 87-102. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022.
- Kafalı, Hasan. "Yapay Zekâ, Toplum ve Dinin Geleceği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46(2019), 145-172.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınevi, 2018.
- Kazak, Mehmet. *Yapay Zekâ Kaygısı, Yabancılaşma ve Dindarlık İlişkisi*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Birey ve Hareket Açısından Yeni Dini Hareketlerin Psikolojisi*. Rize: STS Yayınları, 2016.
- Kızılgeçit, Muhammed. "Artificial Intelligence Between Science and Religion". *Diyanet Dergisi* 1/3 (2023), 26-29.
- Kızılgeçit, Muhammed - Çivici, Murat. "Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde Yapay Sinir Ağları Yöntemiyle Bireylerin Dini Başa Çıkma Düzeylerinin Tahmini". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (2020), 45-65.
- Kızılgeçit, Muhammed vd. "Religiosity Prediction by Gender With Artificial Intelligence in 2020-2025 in Turkey". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 56 (2021), 283-307.
- Kızılgeçit, Muhammed vd. "Yapay Zekâ Sohbet Robotu Chat GPT ile İnanç- İnançsızlık, Doğal Afet ve Ölüm Konuları Üzerine Nitel Bir Araştırma: Din ve Maneviyatın Psikolojik Sağlığa Etkileri". *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (2023), 137-172.
- Kızılgeçit, Muhammed vd. *Yapay Zekâ, Transhümanizm ve Din*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022.
- MAEÜ, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi. "İslâm Hukuku Araştırmalarına Zemin Oluşturması Açısından Yapay Zekâ Sempozyumu". Erişim 1 Aralık 2024. <https://ihyaz.mehmetakif.edu.tr/>
- Ok, Üzeyir. "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 528 – 549.
- Ödemiş, Mehmet. "Yapay Zekâda Ruh/bilinç ve Menşei Problemi". *Yapay Zekâ, Transhümanizm ve Din*. ed. Muhammed Kızılgeçit vd. 55-84. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022.
- Öztemel, Ercan. "Yapay Zekâ ve Din". *Yapay Zekâ, Transhümanizm ve Din*. ed. Muhammed Kızılgeçit vd. 17-30. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022.

- Reed, Randall. "AI in Religion, AI for Religion, AI and Religion: Towards a Theory of Religious Studies and Artificial Intelligence". *Religions* 12/6 (2021), 401.
- Schussler, Aura Elena. "Transhumanism as a New Techno-Religion and Personal Development: In the Framework of a Future Technological Spirituality". *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 18/53 (2019), 92-106.
- Schwarting, Rena- Ulbricht, Lena. "Why Organization Matters in "Algorithmic Discrimination". *KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 74/ 1 (2022), 307-330.
- Şen, Alper Tunga. "Kamu Çalışanlarının Yapay Zekâ Kaygı Düzeylerinin Belirlenmesi: Kastamonu Örneği". *Ömer Halisdemir Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 17/2 (2024), 232-246. <http://doi.org/10.25287/ohuiibf.1384425>
- Tabachnick, Barbara G. etc. *Using Multivariate Statistics (Vol 6)*. Boston, MA: Pearson, 2013.
- Takıl, Nazife Burcu vd. "Farklı Meslek Grubu Adaylarının Yapay Zekâ Teknolojisine Yönelik Kaygı Seviyesinin İncelenmesi". *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 25/48 (Aralık, 2022), 343-353. <https://doi.org/10.31795/baunsobed.1165386>
- Tan, Chai C. "A Buddhist- Spirituality Base for Artificial Intelligence Applications Through Consciousness Subjects". *ASEAN Journal of Religious and Cultural Research* 5/2 (2022), 1-10.
- Tugay, Burcu – Tugay, Resul. "Uluslararası Sistemin Geleceğini Yapay Zekâ Üzerinden Analiz Etmek". *Journal of Academic Value Studies* 5/3 (2019), 376-384.
- TUİK, Türkiye İstatistik Kurumu. "Nüfus". Erişim: 3 Kasım 2024. <https://nip.tuik.gov.tr/>
- Uysal, Veysel. *Din Psikolojisi Açısından Dini Tutum Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
- Yakut, İdris. "Yapay Zekâya Yönelik Tutum ve Dindarlık İlişkisi". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/1 (2024), 37-59.
- Wang, YuYin- Wang, YiShun. "Development and Validation of an Artificial Intelligence Anxiety Scale: an Initial Application in Predicting Motivated Learning Behavior". *Interactive Learning Environments* 30/4 (2022), 619- 634. <https://doi.org/10.1080/10494820.2019.1674887>
- Wenan, Tan etc. "Digital Reference Model System for Religious Tourism & Its Safeties". *7th International Conference on Engineering Technologies and Applied Sciences (ICETAS)*. 1-6. Malaysia: IEEE, 2020. <https://doi.org/10.1109/icetas51660.2020.9484189>

العذرية عند جميل بثينة في روايات الأغاني تحت المجهر CEMİL BÜSEYNE'NİN PLATONİK AŞKI: EL-EĠÂNÎ'DEKİ RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

VIRGINITY ACCORDING TO JAMIL BUTHAINA IN THE NOVELS AL-AGANI UNDER THE MICROSCOPE

AHMAD SHAIKH HUSAYN

DR. ÖĞR. ÜYESİ, KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ, TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ

ASSIST. PROF. DR. KİLİS 7 ARALIK UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

ahmadsh777@outlook.com

 <http://orcid.org/0000-0001-6646-704X>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1620697>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

15 Ocak / January 2025

Kabul Tarihi / Accepted

4 Haziran / June 2025

Yayın Tarihi / Published

Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Haziran / June

Atıf / Cite as: Shaikh Husayn, Ahmad, "العذرية عند جميل بثينة في روايات الأغاني تحت المجهر" [Virginity According to Jamil Buthaina in the Novels Al-Agani under the Microscope]. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 12/1 (Haziran/June 2025): 311-327.

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.

Lisans / License: Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası [CC BY-NC 4.0] /Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International [CC BY-NC 4.0].

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr



العذرية عند جميل بثينة في روايات الأغاني تحت المجهر الملخص

يتناول البحث علماً من أعلام الشعر الأموي، وهو الشاعر العذري المعروف جميل بن مَعمر، أو ما يُعرف بجميل بثينة، أحد أبرز شعراء الحب العذري في العصر الأموي، ويركز هذا البحث بقراءة أخباره التي وردت في كتاب الأغاني قراءة نقديةً نميز من خلالها الغنى من السمين، والخبيث من الطيب، فلا تكاد تقرأ له قطعة شعرية إلا وتكون مشفوعة بخبر يحكي قصة هذه الأبيات. وبناءً على ذلك، يجري الباحث تقييماً لبنية الروايات المصاحبة لأشعار جميل ومدى صحتها.

يندرج بعض هذه الروايات تحت مسمى القصص الطبيعي المعقول الذي يطمئن إليه المتلقي، في حين أنّ كثيراً منها لا يمكن أن يصدق أو أن يركن إليه هذا المتلقي؛ إذ فيها من البساطة والسذاجة ما لا يخفى على ذي عقل، ويبدو أنّ هذه الروايات قد شابها الأكاذيب والمبالغات حتّى لنظنّ -في كثير من الأحيان- أننا نقرأ أسطورة لا خبراً لشاعر عذري.

عند دراسة أشعار جميل، يظهر بوضوح أنّ هذه الأشعار غالباً ما تكون مصحوبة بروايات تحكي خلفيتها وجذورها التي نشأت عنها. تهدف هذه الروايات إلى تمكين القارئ من فهم سياق الشعر تمكناً جيداً. ومع ذلك، يكشف التحليل النقدي عن طبيعة هذه الروايات بأن بعضها يقدّم بطريقة طبيعية ومنطقية، يتقبلها العقل والمنطق، بينما يتسم الجزء الأكبر منها بالمبالغة والعلو، ويتعد عن الإقناع، وتشير هذه الملاحظة إلى أن السير الذاتية لشعراء الحب العذري تمّ تزينها على مرّ الزمن بعناصر أسطورية مبالغ فيها إلى حدّ كبير.

وقد تبين لنا من خلال هذه الدراسة أنّ هؤلاء الرّواة لم يحكموا نسج هذه القصص نسجاً مُحكماً على الوجه الذي يمكن أن يتقبله المستمع، وكأنّهم ما إن يسمعوا قطعة شعرية لشاعر ما حتى يترأّضوا لنسج قصة تحاكي هذا الشعر، ولا يخفى علينا ما في الشعر من مبالغات، وقد قيل: أعذب الشعر أكذبه، من هذا المنطلق فإنّنا كثيراً ما كنّا نرى أنّ هؤلاء الرّواة يبالغون في إضفاء الكثير من الأحداث التي لا تمتّ إلى الواقع بصله، فضلاً عن أنّهم كانوا يقومون بعملية معكوسة، بمعنى أنّ الحدث يأتي أولاً فيلهم الشاعر ليأتي الشعر كنتيجة مكملّة لهذا الحدث، غير أنّ الرّواة -فيما نظنّ- قد قلبوا الصورة رأساً على عقب، إذ راحوا يسارعون إلى محاكاة الشعر فيبالغون بنسج قصص تناسب هذا الشعر من وجهة نظرهم، وقد أدت هذه المبالغة إلى خلق روايات ذات طابع مبالغ فيه، مما أضعف مصداقية هذه القصص عند المتلقي. وبالنظر إلى الكثافة العاطفية المبالغ فيها والتعبير الدرامي الموجود في الأشعار، يتضح أنّ الروايات المصاحبة لها قد زينت بعناصر خيالية لا تتصل بالواقع. في الختام، يؤكد البحث ضرورة تقييم أشعار جميل بثينة والروايات المحيطة بها في سياق عقلاني منطقي، إذ إنّ فصل الهوية الأدبية للشاعر عن الطبيعة المبالغ فيها لهذه الروايات سيسهم في فهم أفضل لأعماله، ويوفّر منظوراً أكثر دقّة حول الإطار الأدبي والثقافي للعصر الذي عاش فيه.

وقد خلص البحث إلى أنّ جلّ الروايات التي وردت عن جميل بثينة في الأغاني خارجة عن منطق تلك البيئة التي كان يعيش فيها جميل وأفكارها ومعتقداتها، فغدت وكأنّها مجرد حكايا لإمتاع الناس الذين يسمعونها، لذلك شابها الكذب، والمبالغة.

أمّا الغاية من هذا البحث؛ فهو إظهار مدى صدق هذه الروايات من عدمه، وهذا ما تبين لنا من خلال دراستنا لهذه الروايات، إذ ظهر لنا أنّ بعضها يستقيم مع المنطق، على أنّ أغلبها قد خرج عن ذلك، فشككنا به، ولم نقبله.

ونحن إذ ننحو هذا المنحى في قراءة الروايات المتعلقة بجميل وعلاقته بمحبوبته بثينة، فإنّنا لا ننكر بشكل من الأشكال وجود هذا الشاعر، كما أنّنا لا ننكر علاقته بثينة وجبه لها، بل نسعى إلى قراءة تلك الروايات في ضوء مقارنة تحليلية جديدة، تضيء أبعاداً مختلفة لتلك العلاقة وتجلياتها في سياقها التاريخي والأدبي.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية والبلاغة، الشعر العذري، جميل، بثينة، كتاب الأغاني، الروايات.

CEMİL BÜSEYNE'NİN PLATONİK AŞKI: EL-EĞÂNÎ'DEKİ RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Öz

Bu çalışma, Emevî döneminin önde gelen şairlerinden biri olan ve özellikle aşk şiirleriyle büyük bir üne kavuşmuş Cemil bin Ma'mer'i, ya da daha yaygın bilinen adıyla Cemil ve Büseyne'yi ele almaktadır. Araştırma, şairin Kitabü'l-Eğani adlı eserde yer alan şiirlerine eşlik eden hikâyelerin eleştirel bir değerlendirmesini yapmayı hedeflemektedir. Bu değerlendirme, hikâyelerin gerçekliğini sorgulamak, hangi noktada inandırıcı olduklarını ve hangi noktada hayal ürünü ya da abartılı bir niteliğe büründüklerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Cemil'in şiirlerinden bir kısmı okunduğunda, bu şiirlerin arka planını açıklayan bir hikâyenin genellikle onlara eşlik ettiği görülmektedir. Bu çalışma, Cemil'in şiirlerini ve onlara eşlik eden hikâyeleri, doğruluk ve inandırıcılık açısından detaylı bir şekilde incelemektedir.

Araştırma, Cemil'in şiirlerine eşlik eden anlatıların bir kısmının doğal ve mantıklı bir çerçevede sunulduğunu ve okuyucunun bu tür hikâyeleri rahatlıkla kabul edebileceğini göstermektedir. Ancak bu hikâyelerin büyük bir kısmı, sadelikten uzak, fazlasıyla abartılıdır ve akılcı bir zihin tarafından kolayca reddedilebilir niteliktedir. Bu durum, Cemil'in şiirleri etrafında şekillenen anlatıların, zamanla hayal gücünün etkisiyle süslendiğini ve bu hikâyelerin gerçeklikten koparak birer efsaneye dönüştüğünü işaret etmektedir.

Cemil'in şiirlerine eşlik eden hikâyeler, okuyucunun ya da dinleyicinin bu şiirleri daha iyi anlayabilmesi için bağlam sunmayı amaçlar. Ancak eleştirel bir bakış açısıyla incelendiğinde, bu hikâyelerin çoğunlukla inandırıcı bir nitelik taşımadığı ve gerçeklik algısını zayıflatan aşırı abartılar içerdiği görülmektedir. Bu durum, Udhri aşk şairlerinin biyografilerinin zaman içinde dramatik ve hayali unsurlarla süslenerek gerçeklerden uzaklaştırıldığını ortaya koymaktadır.

Araştırma sırasında, anlatıcıların bu hikâyeleri oluştururken çoğu zaman aceleci davranışları ve dinleyiciyi ikna edecek kadar tutarlı bir yapı sunmadıkları anlaşılmıştır. Bir şiir duyduklarında, bu şiire uygun bir hikâye oluşturma çabasıyla hızla harekete geçtikleri görülmüştür. Şiirin doğası gereği zaten abartılar içerdiği bilinirken, bu hikâyelerin anlatıcılar tarafından gereğinden fazla süslendiği ve inandırıcılığını kaybettiği açıktır. Nitekim, şiirin "en tatlısı, en yalan olanıdır" şeklinde ifade edilen doğası, bu durumun temel nedenlerinden biri olarak gösterilebilir. Ancak anlatıcılar çoğu zaman olayları tersine çevirerek, şiiri bir olayın sonucu gibi değil, olayın şiire uydurulduğu bir kurgu olarak sunmuşlardır. Bu da anlatılan hikâyelerin inandırıcılığını zayıflatmış ve dinleyicilerde şüphe uyandırmıştır.

Cemil'in şiirlerindeki yoğun duygusal ifadeler ve dramatik anlatım, bu şiirlere eşlik eden hikâyelerin gerçeklikten uzak, hayali unsurlarla süslendiğine işaret etmektedir. Şiirler genellikle büyük bir duygu yoğunluğu taşıırken, onlara eşlik eden hikâyelerin de aynı yoğunluğu koruyabilmek adına abartıya başvurduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, hikâyelerin gerçeklikten kopmasına ve tarihsel bir gerçeklikten ziyade dinleyiciyi eğlendirme amacı taşıyan masallara dönüşmesine neden olmuştur. Cemil'in şiirleri üzerine yapılan eleştiriler, bu durumun sadece bir örnek olmadığını, dönemin genel bir eğilimi olduğunu göstermektedir. Bu nedenle, Cemil gibi Udhri şairlerin hayat hikâyelerinin eleştirel bir süzgeçten geçirilerek değerlendirilmesi gereklidir.

Sonuç olarak, bu araştırma, Cemil'in şiirleri ve etrafında oluşturulan hikâyelerin mantıklı bir bağlam içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Şairin edebi kimliğini, bu hikâyelerdeki abartılı ve gerçek dışı unsurlardan ayırmak, onun eserlerinin daha doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu, aynı zamanda Cemil'in yaşadığı dönemin kültürel ve edebi bağlamını anlamada da daha sağlıklı bir yol sunacaktır.

Araştırma, Cemil ve Büseyne hakkında Kitabü'l-Eğani'de yer alan anlatıların büyük

bir kısmının, Cemil'in yaşadığı toplumun düşünce yapısı, mantık ve inanç sistemine uygun olmadığını ortaya koymaktadır. Bu anlatılar, dinleyiciyi eğlendirme amacı taşıyan kurgular hâline gelmiş, bu nedenle de gerçeklikten kopmuştur. Dolayısıyla, bu hikâyeler yalan ve abartılarla gölgelenmiş, bu da hikâyelerin güvenilirliğini büyük ölçüde azaltmıştır.

Bu çalışmanın temel amacı, Cemil'in şiirlerine eşlik eden bu hikâyelerin doğruluk derecesini sorgulamak ve okuyuculara bu hikâyeleri daha eleştirel bir gözle değerlendirme fırsatı sunmaktır. Araştırma, bu hikâyelerin bir kısmının mantıklı olduğunu, ancak büyük bir kısmının gerçeklikten uzak ve güvenilirlikten yoksun olduğunu ortaya koymuştur. Bu değerlendirme süreci, şairin varlığını ve Büseyna'ya olan sevgisini hiçbir şekilde inkâr etmeden, bu hikâyelerin eleştirel bir perspektiften incelenmesi gerektiğini vurgulamaktadır

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Platonik Aşk Şiiri, Cemil, Büseyna, el-Eğânî, Rivayet.

VIRGINITY ACCORDING TO JAMIL BUTHAINA IN THE NOVELS AL-AGANI UNDER THE MICROSCOPE

Abstract

This study examines Jamil bin Ma'mer, also known as Jamil and Buthayna, one of the prominent poets of the Umayyad period who gained significant fame, particularly for his love poetry. The research aims to critically evaluate the stories accompanying his poems as presented in the work Kitab al-Aghani. This evaluation seeks to question the authenticity of these stories, identifying the points where they appear credible and where they turn into exaggerated or fictional narratives. It is observed that some of Jamil's poems are often accompanied by stories explaining their background. This study delves into the accuracy and credibility of these stories and poems through a detailed analysis.

The research reveals that while some of the narratives accompanying Jamil's poems are presented in a natural and logical framework that readers can readily accept, the majority of these stories are far from simplicity, overly exaggerated, and can easily be dismissed by a rational mind. This situation indicates that the narratives surrounding Jamil's poems were embellished over time by imaginative elements, distancing them from reality and transforming them into legends.

The stories accompanying Jamil's poems aim to provide context for readers or listeners to better understand these poems. However, a critical analysis shows that most of these stories lack convincing qualities and are filled with excessive exaggerations that undermine their credibility. This suggests that the biographies of Udhri poets like Jamil were adorned with dramatic and fictional elements over time, drifting significantly away from historical truths.

During the research, it became evident that narrators often hastily created these stories, failing to provide a coherent structure convincing enough for the audience. When they heard a poem, they quickly sought to craft a story that matched it. While poetry is inherently known to contain exaggerations, it is clear that these narratives were excessively embellished by the narrators, further diminishing their credibility. Indeed, the saying "the sweetest poetry is the most deceitful" can be seen as a core reason for this. However, narrators frequently reversed the process, presenting the poem not as a result of an event but as an inspiration for crafting an event-like tale. This reversal weakened the credibility of the narrated stories and sowed doubt among listeners.

The intense emotional expressions and dramatic style in Jamil's poetry point to the embellishment of the accompanying narratives with unrealistic and imaginative el-

ements. While the poems often carry a profound emotional intensity, it is evident that the accompanying stories resorted to exaggeration to maintain the same level of intensity. This led the narratives to detach from reality, transforming them from historical facts into tales aimed at entertaining audiences. Criticisms of Jamil's poetry demonstrate that this was not merely an isolated case but a general trend of the time. Therefore, the life stories of Udhri poets like Jamil need to be critically examined and evaluated.

In conclusion, this research emphasizes the need to evaluate Jamil's poems and the narratives surrounding them within a logical context. Separating the poet's literary identity from the exaggerated and unrealistic elements in these narratives will facilitate a more accurate understanding of his works. This will also provide a healthier perspective on the cultural and literary context of the era in which Jamil lived.

The study reveals that most of the stories about Jamil and Buthayna in Kitab al-Aghani are inconsistent with the thoughts, logic, and belief systems of the society in which Jamil lived. These narratives have become fabrications aimed at entertaining audiences, thereby detaching from reality. Consequently, these stories are overshadowed by lies and exaggerations, greatly diminishing their credibility.

The primary aim of this study is to question the degree of truth in the stories accompanying Jamil's poems and to provide readers with the opportunity to evaluate these stories more critically. The research demonstrates that while some of these stories are logical, the majority are far from reality and lack credibility. This process of evaluation underscores the necessity of critically examining these narratives without denying the existence of the poet or his love for Buthayna.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Udhri Poetry, Jamil, Buthayna, Kitab al-Aghani, Narratives.

المقدمة:

نشأ جميلٌ في قبيلة عذرة التي نزلت وادي القرى شماليّ الحجاز، هذه القبيلة التي ذاع صيتها بين القبائل؛ فحققت شهرةً واسعةً بانتشار غزل خاصّ بأبنائها وهو الغزل العذريّ، وقد كان شعراؤها يكثرّون من التّعني بهذا النوع من الغزل، ويحكى أنّ رجلاً سأل أحد أبناء هذه القبيلة: من أين أنت؟ قال: من قوم إذا عشقوا ماتوا. لم يجد جميل عن هذا الغزل، بل اتّخذة شرعةً ومنهاجاً في شعره، كيف لا وهو الذي أحبّ بثينة، فعشفها إلى أن مات شوقاً، ولا يخفى على أيّ دارس أنّ الحبّ العذريّ غداً لوناً رئيساً في الشعر العربيّ، فكان لقبيلة عذرة قصب السبق في هذا المضمار، وكان تعريفهم عن أنفسهم عند السؤال من أين أنتم؟ نحن من قوم إذا عشقوا ماتوا، ولهذا الجواب ماله من دلالات على هذا الحبّ العفيف الطاهر الذي يرتبط بالروح بعيداً عن الجسد.

إنّ دراسة الغزل العذري تكتسب أهمية كبيرة لأنه يعكس نقاء المشاعر الإنسانية، ويركز على الحبّ العفيف الذي يقوم على الاحترام والإخلاص دون أن يتجاوز حدود الأخلاق. كما أنه يظهر جانباً أدبياً راقياً في الثقافة العربية، حيث يعبر عن المشاعر بلغة فنية بليغة ومؤثرة. يساعد هذا النوع من الشعر في فهم القيم الاجتماعية والأخلاقية التي كانت سائدة في المجتمع العربي القديم، بالإضافة إلى ذلك، يسهم في إثراء التراث الأدبي العربي، ويُعد مصدراً للإلهام في التعبير عن العواطف الإنسانية بطريقة سامية. ولنا في كتاب الأغاني خير مصدر في الرجوع إلى أخبار هذا الغزل العذري.

غير أنّ لكلّ شيء إذا ما تمّ نقصان، فعلى الرغم من أنّ جلّ أخباره قد وصلتنا إلّا أنّ أغلبها ما كانت تشوبها المبالغات أحياناً، والسذاجة أحياناً أخرى، وهذا كان منطوق بحثنا، إذ وقفنا عند أغلب الروايات التي وردت عن جميل وعلاقته ببثينة محبوبته، فرحنا نستقرئها بعين الناقد، لنميز الخبيث من الطيب فيها، ومن

خلال وقوفنا على هذه الروايات لم نكن نرمي إلى التشكيك بوجود جميل كما ذهب طه حسين ومن تبعه؛ لكن هدفنا كان منصباً على مدى صدق الرواية من عدمه، فكان الحكم بيننا وبينها: الدين، والمنطق، والأعراف المنتشرة في البداية آنذاك.

فإلى أي مدى أخلص الرواة في نقلهم لهذه الأخبار؟ هذا ما سيبينه البحث.

هدف البحث: دراسة الروايات التي وردت في كتاب الأغاني، والتي تحدثت عن عذرية جميل بثينة دراسة تحليلية نقدية، والتركيز على تفاصيلها الدقيقة.

أهمية البحث: تسليط الضوء على مثل هذه الروايات؛ لتبيان الحقيقة، لأن الموضوع فيها والمبالغ به كثير.

تساؤلات البحث: يحاول البحث أن يجيب عن تساؤل غاية في الأهمية، وهو: هل كان جميل بثينة رجلاً عفيفاً كما انتشر وشاع بين الدارسين؟ ثم هل كانت هذه الروايات التي رواها الكثيرون في كتاب الأغاني - بما يتعلق بعذرية جميل - صحيحة إلى الحد الذي نستطيع أن نركن إليه؟

المنهج: اعتمد الباحث في دراسته هذه على المنهج التاريخي والتحليلي.

الدراسات السابقة:

أمّا الدراسات التي وقعت بين يدي؛ فلم أعثر على ما يروي ظمئي في مثل هذه الدراسة، ما خلا بعض الدراسات التي تناولت دراسة شعر جميل بثينة بشكل عام، مثل: جميل بن معمر، رائد الحب العذري لمبخائيل مسعود، وجميل بثينة الشاعر العذري لمأمون بن محيي الدين الجنان، والعزل العذري ليحيى الجبوري، والحب العذري لموسى سليمان، في حين أنّ بعضهم كان يخصص دراسته في اللون، أو في المكان، أو في شعرية السؤال، أو في البلاغة في الشعر العذري، وما إلى ذلك مما لم يرتبط ارتباطاً وثيقاً بهذا البحث.

توطئة عن الشعر العذري:

لقد أسهب أحمد عبد الستار الجوّاري في الحديث عن الحبّ قديماً؛ فابتدأ بتعريفه للحبّ عند أفلاطون ، مروراً بسقراط، وصولاً إلى إخوان الصفا، منتهياً بالحديث عن رسالة العشق لابن سينا¹، وفي حديثه عن نشأته في الأدب يبين كيف ظهرت صورة هذا الحبّ في الأدب العربيّ أواسط القرن الأوّل الهجريّ... فلو نظرنا إلى الأدب الجاهليّ لوجدنا في بعض ثناياه بذوراً لعاطفة الحبّ، وصورة بسيطة من صورته فيها سداجة، وليس فيها السعة التي نشهدها في الحبّ العذريّ، ثمّ نشأ في البداية وترعرع في قبيلة عذرة².

حرص معظم الشعراء في العصر الأمويّ على الشكل العام للقصيدة من منظور تقليديّ، على الرّغم من أنّه لم يكن الطابع العام الوحيد آنذاك، إذ إنّ الصراعات السياسيّة لعبت دوراً رئيساً في ولادة نوع جديد من الشعر وهو الشعر السياسيّ (الخارجي، الشيعي، والموالي للبيت الأموي)، الأمر الذي أدّى إلى تركيبة لهيب المدح والهجاء، هذا الهجاء الذي تطوّر فيما بعد ليولد ضربٌ جديد من الشعر شعر النقائض.

أمّا على المستوى الاجتماعيّ - الجغرافيّ فقد ظهر نوعان من الغزل في العصر الأموي، الغزل الإباحيّ الصريح، والغزل العذريّ العفيف، اللذان كانا متقاربين لا متجاورين، بمعنى أنّ الإباحيين والعذريين على حد سواء كانوا يقيمون في الحجاز وما حوله، غير أنّهم لم يكونوا يقطنون مكاناً واحداً ولا بيئة واحدة، وإنّما كان قسمٌ حضريّ، وآخر بدويّ، أمّا الحسيون فكانوا يعيشون في مكة والمدينة، وأمّا العذريون ففي بادية الحجاز

¹ أحمد عبد الستار الجوّاري، الحبّ العذريّ، نشأته وتطوره (مصر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٦)، ٤-١٢.

² - أحمد عبد الستار الجوّاري، يكفني بالنسبة في المرة الثانية الحبّ العذريّ، نشأته وتطوره، ٣٦. ضع رقم الحاشية على اليمين

أو نجد³، إذ ساعد على انتشار الأول في مكة والمدينة ما تدفق من أموال وثروات على الدولة الأموية نتيجة الفتوحات التي قامت بها، الأمر الذي أدى إلى انتشار اللهو وحياة الترف وتفشيها في هاتين المدينتين آنذاك، وقد حمل لواء هذا النوع من الشعر بعض الشعراء؛ كان على رأسهم عمر بن أبي ربيعة، والأحوص، والعرجي، في حين أن شعراء نجد - في جلهم - عزفوا عن هذا النوع من الغزل الصريح إلى غزل يفيض بالعفة والحياء وهو الغزل العذري الذي اختص بهم فتفرّدوا به، فحمل لواءه مجموعة من الشعراء غير قليلة، كانوا يعيشون في زمن واحد، وبيئة واحدة، وانصرفوا عما كان يشغل المجتمع من أحداث، وانشغلوا بحب اقترن باللوعة، أو الإخفاق والحرمان⁴، أمثال: جميل بثينة، مجنون ليلى، كثير عزة، وغيرهم، وما المحب العذري - كما يرى شوقي ضيف - إلا صوفي خالص، صوفي في ظمئه الذي لا ينتهي إلى رؤية الحبيب ولقائه، وصوفي في تغنيه بعشقه الجامح الذي يملك كل قلبه وكل أهوائه وعواطفه ومشاعره⁵.

وصحيح أن قبيلة عذرة هي أول من رفع لواء هذا الشعر العفيف، غير أن موجته لم تقف عند عذرة وحدها، بل تعدتها إلى بوادي نجد والحجاز، ولا سيما بني عامر؛ ليصبح ظاهرة عامة في الشعر العربي آنذاك، وإذا ما تعمقنا في تفسير هذه الظاهرة فإننا سنجد أن الإسلام قد لعب دوراً كبيراً في قلب كثير من عاداتهم رأساً على عقب، فطهر نفوس هؤلاء الشعراء، وبرأها من كل إثم، إذ كانت نفوساً ساذجة لم تعرف الحياة المتحضرة في مكة والمدينة، ولا ما يطوى فيها من لهو وعيب، ومن تحلل أحياناً من قوانين الخلق الفاضل على نحو عمر بن أبي ربيعة، والأحوص، والعرجي، بل كانت تعصمها بدائنها بالإسلام الحنيف ومثاليته السامية، مما أدى بهم إلى أن يهجموا هذا التهج من الشعر، نهج الحب العفيف الطاهر السامي الذي يصلى المحب بناره، ويستقر بين أحشائه، حتى ليصبح كأنه محنة، أو داء لا يستطيع التخلص منه، ولا الانصراف عنه⁶.

لسنا بصدد الغوص في ذكر أسباب نشوء هذه الأنواع من الشعر في العصر الأموي؛ لأن الحديث يطول في ذلك، ويبحث كهذا قد لا يتسع فيه المجال لذكر هذه الأسباب ومناقشتها مطوّلاً، لكننا سنركز حديثنا على أحد شعراء الغزل العذري؛ وهو جميل بثينة، لنقف على أهم الروايات التي وردت في كتاب الأغاني والتي تحدّثت عن علاقته بمحبوبته بثينة، فنستقرى ونتمحّص مدى صدق هذه الروايات من عدمه، لنستطيع أن نركن إلى حكم نظمت إله في نهاية المطاف حول مدى العفة التي تمتع بها جميل وبثينة على حد سواء من خلال هذه الروايات.

تعريف بالشاعر جميل بثينة:

أجمع أغلب النسابين على أنه جميل بن عبد الله بن معمر بن الحارث بن ظبيان وقيل ابن معمر بن حن بن قيس بن جزء ابن ربيعة بن حرام بن ضنة بن عبد بن كثير بن عذرة بن سعد، وهو هذيم، وهو الشاعر المشهور صاحب بثينة.

اشتهر بحبه لها، وأصبح ملاحقاً من أهلها الذين رفضوا تزويجها له، فاستخفى ثم هرب إلى مصر، فأكرمه واليها، وأمر له بدار أمضى فيها بقية حياته⁷.

³ - طه حسين، حديث الأرباء (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢)، ١٩٩.

⁴ - عبد القادر القط، في الشعر الإسلامي والأموي (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٥)، ٧٢.

⁵ - شوقي ضيف، الحب العذري عند العرب (الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٩)، ٢٣.

⁶ - شوقي ضيف، العصر الإسلامي (القاهرة: دار المعارف، د. ت)، ٣٥٩.

⁷ - أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، تج: إحسان عباس وآخرون (بيروت: دار صادر، ١٤٢٩/٢٠٠٨)، ٦٦/٨؛ وابن سلام الجعفي، طبقات فحول الشعراء، شرح: محمود محمد شاكر (القاهرة- مصر: دار المعارف، د. ت)، ٥٢٩. وأبو محمد عبد الله ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تج: أحمد محمد شاكر (القاهرة- مصر: دار المعارف، د. ت)، ٤٣٤/١. وعبد القادر البغدادي، خزنة الأدب، تحقيق: عبد السلام هارون (القاهرة: بولاق، ١٢٩٩هـ)، ٤/١. وأبو العباس شمس الدين ابن خلكان، وفيات الأعيان، تج: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٩٧٣)، ١٤٣/١-١٤٦. وأبو عبيدة البكري، سبط اللاقي في شرح أمالي القاضي، تج: عبد العزيز الميمني (القاهرة: ١٩٣٦)، ٢٩/١-٣٠. وأبو القاسم الحسن بن بشر الأمدي، المؤلف والمختلف في أسماء الشعراء وكناهم وأنسابهم وبعض شعرهم، علق عليه: ف. كركنو، (بيروت: دار

وهو شاعر مُقدِّم جامع للشعر وللرواية، إذ كان راوية للشاعر هُدبة بن الخشرم، وقد عُرفت مكانته في الشعر كما أقرها كثير من جمهور عصره⁸. و«كان وسيماً قسيماً، طويل القامة، عريض المنكبين، مدلولاً في نشأته، منظوراً إليه في برّته وعزّة قومه»⁹.

لقاؤه الأوّل بثينة:

اختلفت الروايات في أسباب تعلّقه بثينة، فمنها ما ذهب إلى أنّ جميلاً قد عشق بثينة وهو غلام قبل أن يبلغ الحلم، فلمّا بلغ خطبها؛ فمُنِع منها¹⁰، ومنها ما ذهب إلى أنّه كان ينسب بأمّ الجُسير -أخت بثينة- وكان أوّل معرفته بها؛ ومن ثمّ تعلّقه بها، وأنّه أقبل ذات ليلة بإبله يبتغي وردّها في وادٍ يسمّى بغيض، فاضطجع وأرسل إليه مُصعداً، ووكان وقتها أهلُ بثينة يعيشون قريباً من هذا الوادي، فجاءت بثينة تصحبها جارتها تردان الماء، فمرّتا على فِصال له بُروك، فأصابتُهنّ بثينة بأذى، ونفرتُهنّ، فما كان من جميل إلّا أن سبّها، فافترت عليه، فملح إليه سيّابها، فقال في ذلك¹¹:

وأوّل ما قاد المودّة بيننا
بِوادي بغيضٍ يا بُثينَ سباب

ويروى أيضاً¹² أنّ جميلاً خرج ذات عيد؛ وكانت النساء في أجمل زينة لهنّ، يبدن للرجال، وأنّ جميلاً وقف يتأمّل بثينة وأختها أمّ الجُسير، فرأى منهنّ ما رأى، فأعجبته، ووقع حبّ بثينة في قلبه، فعشقها، وجلس معهنّ رداً من الزمن، ليعلم أن القوم قد علموا في حبّه بثينة، فبين ذلك في قصيدته¹³:

عَجَلُ الْفِرَاقِ وَلَيْتَهُ لَمْ يَعْجَلْ
وَجَرَتْ بَوَادِرُ دَمْعِكَ الْمُتَهَلِّلِ¹⁴

لسنا نبتغي من وراء اختلاف هذه الروايات أن نشكّك في أنّ جميلاً أحبّ بثينة، بل على العكس من ذلك؛ أردنا من خلالها أن نثبت هذه العلاقة على الرّغم من اختلاف الروايات، إذ نستطيع أن نطمئن إلى أمر مفاده أنّ الشاعر جميل بن معمر قد أحبّ فتاة اسمها بثينة، وذاب عشقاً في وجدّه لها، ولكن ما سنركّز عليه -وهو مناط بحثنا- في هذه الدراسة مدى العُدريّة والعِفّة التي تمتّع بهما جميل في علاقته مع بثينة من خلال بعض الروايات التي جاءت في كتاب الأغاني.

1. روايات الأغاني بين الواقع والمبالغة عند جميل:

قبل اللّوج في خضمّ هذه الروايات لا بد لنا من أن ننطلق من ركيزتين غاية في الأهمية؛ إذ لا يمكن لهذه الدراسة أن تتمّ بحال من الأحوال من غير الاعتماد عليهما؛ وهما: أولهما أنّنا ندرس شاعراً يعيش في بيئة بدويّة خالصة، وما نعرفه عن البيئة أنّها يفترض أن تتمتّع بحسن الأخلاق، وإكرام الضيف، والأهمّ من هذا وذاك أنّها تمقت الرذيلة، وتأنف من كلّ ما يمكن أن يصيب شرف نساءها بأيّ مكروه.

1.1. بدايات قصته مع بثينة:

تقول هذه الرواية¹⁵ -وهي تتمة رواية تعارفهما يوم العيد- لما علمتْ بثينة أنّ جميلاً قد نسب بها أقسمتْ

الجيل، (١٩٩١/١٤١١)، ٩٠. وأبو عبد الله محمد بن عمران المزياني، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، تح: محمد حسين شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥/١٤١٥)، ٢٣٤.

8 - شوقي، العصر الإسلامي، ٣٦٧. وعبد الله التطاوي، أشكال الصراع في القصيدة العربية (القاهرة: مكتبة الأنجلو، ١٩٩٢)، ٢١٥/٤.

9 - عباس محمود العقاد، جميل بثينة (مصر: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢)، ١٨.

10 - الأصفهاني، الأغاني، ٧٩/٨.

11 - جميل بثينة، ديوان جميل شعر العنبري، تح: حسين نصّار (القاهرة: دار مصر للطباعة، د. ت)، ٢٤. والأصفهاني، الأغاني، ٧٩/٨.

12 - الأصفهاني، الأغاني، ٧١-٧٢.

13 - جميل بثينة، ديوان جميل، ١٨١.

14 - المتهلل: المنهمر المتساقط.

15 - الأصفهاني، الأغاني، ٧١-٧٢.

بالله ألا يأتيها على خلو إلا خرجت إليه ولن تشيح طرفها عنه، فعندما كان يأتيها خلوة بعيداً عن عيون الرجال؛ فيجالسها؛ ويتحدث إليها غير مرة ومعها أخواتها حتى وصل الخبر إلى أهلها وقبيلتها أنه يختلي بها، ويتحدث معها إذا ابتعد عنهم، وكانوا أشداء غياري، فرصدوه، وتتبعوه بجماعة منهم، ووكان يومها قادماً على ناقته، فوقف أمام بُنية وأختها وهما يحادثانه، ويطول الحديث بينهما، وهو ينشدهما يومئذ قائلاً¹⁶:

أرادوا لَكِمْما يقتلونني ولا يدوا
دمي ثم إنَّ الواقياتِ تقيني¹⁷

إلى أن يقول:

لقد ظنَّ هذا القلبُ أن ليسَ لاقياً
سُلَيْمى ولا أمَّ الجُسَيْرِ لَحِينِ¹⁸

فما كان من القوم إلا أن وثبوا عليه، وهو على هذه الحال، فأشهر سهامه ليرميهم بها، فسبقت به؛ وهو يقول¹⁹:

إذا جمع الاثنان جمعاً رميتهم
بأركانها حتى تُخَلِّي سبيلها

عندما نقرأ هذه الرواية لا بد لنا من الوقوف على عدّة نقاط مثيرة للجدل.

أولها: أنَّ جميلًا راح ينسب بُنية؛ مع علمنا المُسبق - كما جاء في الروايات أيضاً - أنه كان ينسب بأختها أمَّ الجُسَيْرِ، وهذا ما يدفعنا إلى سؤال: أين العذريّة التي يتمنّع بها شاعرنا في عشق امرأة واحدة وتعلّقه بها؟ ثانياً: أنَّ بُنية عندما علمت بنسبها لها، اتّخذت قراراً خرجت به عن أعراف البداية وتقاليده المرأة الحرّة التي تعيش في مجتمع يرفض رفضاً قاطعاً مثل هذه الأمور، بل ربّما يعود عليها وعلى أهلها بالخزي والعار، وهو أن تلتقي به خلوة بعيداً عن أعين أهلها.

ثالثاً: أنَّ أمَّ الجُسَيْرِ - أختها - كانت معها في هذا الموقف، فإذا هي راضية كل الرضى بما يجري؛ وهي التي كان ينسب بها قبل بُنية، فإذا كانت بُنية في قلب الحدث؛ بمعنى أنها قد لا تدرك ما تقدّم عليه من تصرف سيّعود عليها وعلى أهلها بالعار، فكيف بأمَّ الجُسَيْرِ أن تقبل هذا الفعل من أختها؟ رابعاً: أنَّ رجال عشيرة بُنية - وهم الغياري على أعراضهم كما تقول الرواية - قد علموا سابقاً بهذا اللقاء؛ بدليل رصدهم له وانتظاره، فمن البديهي على أقلّ تقدير أن يرسلوا بُنية وأمَّ الجُسَيْرِ إلى أهلها فيمنعوهما اللقاء به؛ لا أن ينتظروا قدوم جميل حتّى يتمّ اللقاء وينشدهما الشعر! ثم كيف لجميل أن يرمي بضعة عشر رجلاً ولا يهرب مثلاً خوفاً من أن يُفتضح أمره؟ وهنا ينبغي لنا أن نتساءل: ما هذه الجرأة التي يتمنّع بها جميل حتى يرمي ثلّة من رجال بُنية وهو الذي يطلب ودّهم في نهاية المطاف إذا أراد أن يظفر بها؟

1.2. عتاب ابن عمّه واتّهامه بالفجور:

ملخص هذه الرواية²⁰: لمّا شكّا أهل بُنية جميلًا إلى أهله وعشيرته، وأعدروا إليهم وتوعّدوه وإيّاهم، لأمّه أهله على ما يأتي به وعنفوه، فما كان من جميل إلا أن ذهب إلى ابن عمّه روق يشتكى له ويقول²¹:

16 - جميل بُنية، ديوان جميل، ٢٠٩.

17 - الثنتيّة: العقبة أو الجبل أو الطريق بينهما

18 - أم الجسیر: أخت بُنية.

19 - جميل بُنية، ديوان جميل، ١٧٠.

20 - الأصفهاني، الأغاني، ٨/ ١٠٧-١٠٨.

21 - جميل بُنية، ديوان جميل، ٩٧.

زُورُوا بُثْنَةَ فَالْحَبِيبُ مَزُورٌ

إِنَّ الزَّيَارَةَ لِلْمُحَبِّ سِيرٌ

فقال له ابن عمه: إِنَّكَ عاجزٌ ضعيفٌ قليل الحيلة في حبِّك لبُثْنَةَ، إِنَّ النساءَ كثر من حولك، وهناك من هي أكثر جمالاً منها، وإِنَّك منها بين فجورٍ أرفَعُكَ عنه، أودَلَّ لا أبتغيه لك، أو مخاطرةً بنفسك لقومها تودي بك إلى التهلكة بعد إعدار أهلها إليك، فلو أَنَّكَ تجرَّعت مرارة الألم فتنسأها إلى غيرها، فبكي جميل قائلاً: أنا لا أملك الخيار فيما أحب، وما أنا إلا كالأسير الذي لا يملك لنفسه نفعاً، فأجابه روقٌ: فإن كنتَ لا بدَّ مُهلكاً نفسك؛ فاعمل على زيارتها ليلاً؛ فإنَّها كثيراً ما تخرج مع صويحاتها إلى هذا المكان، فأتي معك دون أن يعرف أمرنا أحد، ثم لي صديقٌ من عشيرتها، سيساعدنا في ذلك، تقيم عنده أياماً نهارك، وتجتمع معها بالليل إلى أن تقضي أربك، وعندما عرض روقُ المسألة على صديقه، قال له: ويحك؛ إِنَّ ذلك من أحد عظام الأمور التي أتيتني عليها، وإنَّ ذلك قد يسبب لي طرداً من القبيلة إن علموا به. وفي نهاية هذه الرواية يلتقي جميل ببُثْنَةَ ثلاث ليالٍ، أقام أيامها عند هذا الرجل.

ما يسترعي انتباهنا في هذه الرواية مجموعة إشكالات ينبغي الإجابة عنها: أولها: أنه لا يمكن للإنسان أن يقفر على الأعراف والتقاليد ولا أن يتجاوزها مهما كانت المسألة، وهذا واضح وضوح الشمس في كبد السماء عندما أنكر روقٌ ما يقوم به جميل مع حرّة ابنة حرّة؛ فهذا الفعل -من وجهة نظر المجتمع- فيه الخزي، والعار، والفجور، وهذا ما نوّكه -وعلى الدوام- في تضاعيف هذا البحث. ثانياً: كيف لروق الذي لام جميلًا على ما يُقدّم عليه، والذي يحمل هذه الخصال الحميدة أن يرضخ بهذه السرعة لرأي جميل في زيارته بُثْنَةَ ليختلي بها ليلاً ولمدّة ثلاث ليالٍ؟ ثالثاً: كيف لذلك الشاب -صديق روق- أن يجاريهما فيما يُقدّمان عليه، ويستضيف جميلًا مع شدّة إنكاره لهذا الفعل المستهجن الذي يجلب العار له قبل جميل، ولا سيّما أنه من عشيرة بُثْنَةَ وليس غريباً عنهم؟

وفي رواية أخرى ليست ببعيدة عن هذه الرواية؛ أنّ صديقاً لجميل ساعده ذات ليلة على لقاء بُثْنَةَ فضرب لهما موعداً، تقول الرواية²²: لمّا حلّ الليل أقبلت إليه بُثْنَةَ، فتحدّثا لوقت طويل حتّى الصّباح، ثمّ قفل مودّعاً إيّاها، وبعد أن امتطى ناقته، وهي باركة؛ قالت له: اقترب مني، فقال²³:

وَاسْتَعَجَمْتُ آيَاتُهَا بِجَوَابِي²⁴

إِنَّ الْمَنَازِلَ هَبَّجَتْ أَطْرَابِي

لَا تَلُمُوا قَدْ أَفْرَحَ الْحُبُّ قَلْبِي²⁵

لَا مَنِي فَيْكُ يَا بُثْنَةُ صَحْبِي

ما يلفتُ نظرنا في هذه الرواية؛ أنّهما بقيا جالسَيْن حتى أصبحا، نعم حتّى أصبحا! عندما نسمع مثل هذه الرواية لا بدّ أن نتساءل: أين هم أهل بُثْنَةَ؟ أين أبوها وإخوتها؟ كيف لفتاة في البادية العربيّة أن تنام خارج بيتها ولا يدري أهلها أهي بينهم أم لا؟ مع علمهم المسبق بعلاقتها مع جميل؛ وأنّهم حاولوا منعها من اللقاء به مرّات عدّة.

1.3. سماع أبيها وأخيها بموعده السريّ مع بُثْنَةَ:

تذهب هذه الرواية²⁶ إلى لقاء ما حدث بين جميل وبُثْنَةَ، فما كان من أمة لبُثْنَةَ إلا أن وشت بهما عند

²² - الأصفهاني، الأغاني، ٧٧/٨.

²³ - جميل بُثْنَةَ، ديوان جميل، ٣٢-٣٣.

²⁴ الأطراب: جمع طرب، وهو الشوق، الآيات: العلامات.

²⁵ أفرح: جعل فيه القروح، وهي البثور.

²⁶ - الأصفهاني، الأغاني، ٧٦-٧٧/٨.

أبيها وأخيها اللذين تحسّسا الخبر وتيقّنا منه، فتسللا إلى الموضع الذي أخبرا به، فوجداهما جالسين؛ وجميل يحدثها ويشكو إليها بئّه وجبّه وشغفه بها، وكان جميل بذلك يرمي إلى اختبارها، فقال لها: ألا تجزين يا بئينة هذا الحب؟ فقالت: بماذا؟ فقال: بما يكون بين المتحابين، فاستنكرت بئينة ذلك، وقالت له: أهذا تبغي؟ والله لقد كنت عندي بعيداً من هذه الأمور، ولئن عدت إلى ذلك لن تراني ما حييت، فضحك، وهو يقول: أقسم لك إنني ما قلت لك هذا إلا لأعلم ما يمكن أن تفعله، ولو أدركت أنك ستستجيبين إلي ما طلبته منك لعرفت أنك تفعلن ذلك مع غيري، أو لم تسمعي ما قلت²⁷:

بلا وبأن لا أستطيع وبالمنى
لو أبصره الواشي لقرت بلائله
وإني لأرضى من بئينة بالذي
وبالأمل المرجو قد خاب آمله

فندما سمع والدها هذا الحوار؛ أخبر أخاها قائلاً: هيّا بنا نقم، فليس لنا سبيل بعد اليوم أن نمنعهما من اللقاء ببعضهما، فانصرفا وقللا راحلين عنهما.

يشوب هذه الرواية أحداث عدّة لا يقبلها الدين، ولا العقل، ولا المنطق، ولا الأعراف، فكيف بوالد بئينة وأخيها اللذين يعلمان ما يعلمان من علاقة جميل ببئينة، وقد اشتكياه مرّات كثيرة إلى أهله وعشيرته؛ أن يعرفا أولاً بلقائهما، ثم مكان هذا اللقاء، وأخيراً يجلسان ويستمعان بكلّ هدوء إلى ما يدور من حديث بينهما؟ أما كان ينبغي -وهو أمر منطقيّ وطبيعيّ في هذه الحالة- أن يمنعا هذا اللقاء فور وصولهما؟ أما كان ينبغي لهما أن يخرجوا من خلوتهما غاضبين فور سماعهما قول جميل الذي يخرج الإنسان عن طوره عندما أراد الإيقاع ببئينة قبل أن يستمعا ردها؟ ثم كيف لهما أخيراً أن ينصرفا وينسجبا بكلّ هدوء؛ موصياً الأب ابنه أن لا يمنع جميلاً من اللقاء بها مرّة أخرى بعد ما سمعاه منه؟
هذه الأسئلة المشكّلة في الرواية لا بدّ لكلّ متلقٍ أن يجد لها إجابات منطقية يركن إليها.

1.4. تخفيه بئينة راع وإقامته عند بئينة لثلاثة أيام:

تقول هذه الرواية²⁸: إنّ جميلاً جاء ذات ليلة إلى بئينة مُتَنَكِّراً بثياب راع -وكان عندها ضيفان- فلم تعرفه، وكان قد انتحى بعيداً عنهم وجلس وحيداً، وبعد أن عشتّ ضيفانها سمعت جميلاً يقول:
(هل البائس المَقْرُورُ دان فَمُصْطَلٍ... من النار أو مُعْطَى لِحَافاً فلابس)
فقالت لجارية لها: أقسم إنّ هذا لصوت جميل، قومي فتحريّ الأمر، فعادت إليها، وقالت: صدقت، إنّه هو، فتنهّدت حتّى سمعها النَّاس من حولها، فجاؤوا يترّاكضون، وقالوا لها: ما بك يا بئينة؟ فألقت برداً لها في النار، وقالت: احترق بردي. وبعد أن رجع القوم؛ أرسلت هذه الجارية إليه، فجاءتها به، فبقي ثلاث ليال يتردّد عليها كراع.

ما يلفت نظرنا في هذه الرواية الغياب التام لأهل بئينة، على الرّغم من وجود الضيفان؛ وكأنّها تسكن وحيدة في معزل عن أهلها، فإذا سلّمنا جدلاً أن الرّأوي يريد أن يركّز على الشخصيات المُهمّة في الحدث فغيب الأهل عمداء؛ فلا بدّ أن نطرح السؤال نفسه مرّة أخرى: أين الأهل عندما خبأته ثلاث ليال عندها؟ حقيقة لا يمكن لذلك أن يحدث إلا إذا كانت بئينة تعيش وحدها بعيداً عن أهلها، مع الإشارة إلى أنّ المسكن -على الأغلب- ليس إلا مجرد خيمة في البادية، فأين سيختبئ جميل في هذه الظروف من المعيشة؟
سؤال آخر سؤال آخر قد يتبادر إلى الذهن: لماذا ثلاث ليال، وليس اثنتين، أو أربع مثلاً؟ فأغلب الروايات، إن لم يكن كلّها، تميل إلى أنّه مكثّ عندها ثلاث ليال، وهذا ما يدعونا للشكّ في هذه الروايات.

27 - جميل ببئينة، ديوان جميل، ١٦٩.

28 - الأصفهاني، الأغاني، ٨٣/٨.

إنَّ مثل هذه الروايات تستخفُّ بعقل المتلقِّي، أو أنَّها من نسج الرواة والقصاصين من أجل تسليّة المتلقّي، أو أنَّ جميلًا بعيد كلَّ البعد عن العذرية والعفة التي اتَّسم بهما؛ وهذا ما لا أذهبُ إليه، فأغلب الظنَّ أنَّها من وحي خيال الرواة والقصاصين.

1.5. طلب عمر بن أبي ربيعة زيارة بُثينة برفقة جميل:

يذهب الرّأوي في هذه الرواية²⁹ إلى أنَّ عمر بن أبي ربيعة -وهو المعروف آنذاك بتشبيبه الصريح والماجن بالنساء- طلب من جميل أن يأخذه إلى بُثينة حتَّى يُسلمَ عليها، فلم يذهب معه جميل لأنَّ السلطان قد أهدر دمه إن رآوه عندها، ولكنَّه أرشده إلى ديارها، وعندما وصل عمرُ طلب من جارية بُثينة أن تخبرها بقدمه، فخرجت بُثينة إليه قائلةً: والله يا عمر لن أكون من نساك ما حييت.

بعد قراءتنا لهذه الرواية لا بد أن نتساءل: كيف لعاشق مُتيمّ يذوب ولها في حبّ فتاة أن يُرسل إليها عمر بن أبي ربيعة؟ وهو الذي يعرفه معرفة حقّة، ولا سيّما أنَّ الأخبار أجمعت على أنَّهما كانا كثيرًا ما يلتقيان ويتناشدان الشعر³⁰، فإذا هو يعرفه ويعرف طبيعته غزله، أين الغيرة التي يتمنّع بها البدوي العربي المسلم المُحب؟ فهل من المعقول أن يُرسل أيَّ رجل إلى حبيبته ليتغزل بها ويتخذها من نسائه؟ قد يتساءل سائل: لعل جميلًا أراد من عمر أن يُرسل رسالةً ما إلى بُثينة للقاء بها مثلاً كما فعل غير مرّة، لكننا نجيب؛ وعلى وجه السرعة: لا يوجد في الرواية ما يشير إلى ذلك ألَبَتّة.

2. حياة بُثينة بعد زواجها:

أجمعت الروايات على أنَّ جميلًا لم يقطع علاقته ببُثينة بعد زواجها من نبيه بن الأسود؛ بل كان يزورها خفيةً في بيت زوجها³¹، وكان كثيرًا ما يلتقي بها خلصة بترتيب من أختيها حيناً، وأزواجها حيناً آخر بعيداً عن زوجها وأبيها وأخيها، وما لفت نظري كثرة هذه الروايات التي تنحو هذا المنحى، وأنا إذ أعيد وأكرر: لأنفي هذه الروايات العذريّة التي فُطر عليها جميل، كما أنَّها لا أنفي العفة التي كانت تتمنّع بها بُثينة، ولربّما -وهذا أغلب الظنّ- أن هذه الروايات كانت من نسج القصاصين والرواة من أجل تسليّة الناس آنذاك، فلا وسائل تسليّة أو ترفيه يمكن أن يركنوا إليها غير الشعر والقصص، ولكثرة هذه الروايات أثرتُ ذكر اثنتين فحسب؛ وذلك لأنَّها تتشابه إلى حدِّ كبير، وتكاد تكون رواية كبيرة قد قُسمت إلى عدّة قصص

1.2. شكوى زوج بُثينة من جميل:

تقول الرواية³²: إنَّ زوج بُثينة تشكّى إلى أبيها وأخيها إمامَ جميل بزواجه، فما كان منهم إلّا أن ذهبوا إليه، وحدّروهُ إليه، وتوعّدوه، وشكّوه إلى عشيرته، وأناهم، فما كان من أهله إلّا أن لاموه على فعلته، وفرّضوه، قائلين: إنّا نبرّك منك ومن جريرتك أمام القوم، فبقي مدّة لا يلتقي بها، ثم رأى ابني عمّه روقاً ومسعوداً ذات مرّة، فحكى لهما، ومما قاله³³:

وإن زَجَرْتِي زَجْرَةً لَوْرِعُ³⁴

وإني على الشيء الذي يُلْتَوَى به

إلى أن يقول:

29 - الأصفهاني، الأغاني، ١٠٥/٨.

30 - ضيف، العصر الإسلامي، ٣٦٧.

31 - الأصفهاني، الأغاني، ٧٩/٨.

32 - الأصفهاني، الأغاني، ٩٣/٨.

33 - جميل بُثينة، ديوان جميل، ١٢٢.

34 - وريع: كاف.

يقولون صَبَّ بِالْعَوَانِي مُوَكَّلٌ وهل ذاك من فعل الرجال بديع³⁵
 قد يتساءل المتلقي، وهذا السؤال مشروع: كيف لرجل متزوج أن يقبلَ امرأةً تقابل رجلاً لطالما افتضح
 حبه لها بين أبناء قبيلته؛ ولربما قبائل أخرى؟ ثم كيف لهذا الرجل أن يسكت عن رجل يتردد على زوجته؟ أين
 النخوة التي يتمتع بها أهل البادية؟ هل ينتظر -وقد حدث هذا الأمر مراراً وتكراراً- أن يشتكي لأبيها وأخيها؟
 ولنفترض أنه قتل جميلاً، أو هم يقتله، فهل يلومه لائم على حفاظه لعرسه؟ كل هذا يدعو إلى الشك في مثل
 هذه الروايات التي -في ظني- يتبرأ منها جميل وبثينة على حدٍّ سواء.

2.2. سرده لقصة مبيته بجانب بثينة بعد زواجها:

وردت هذه الرواية³⁶ على النحو الآتي: إنَّ الهيثم بن عديٍّ وأصحاباً له ذكروا أنَّ جماعةً من قبيلة بثينة؛
 قالوا: إنَّ جميل بثينة قد تعقَّب بثينة ذات ليلة في تجمُّع مع بعض من أهلها وأترابها، وكانت ليلة حالكة الظلمة،
 فما إن لمحها خلوة حتَّى حذفها ببعض الحصبات، فوقعَت على بعض أترابها، فخافت، وظنَّت أنَّ الجنَّ
 قد حذفها بهذه الحصاة في هذا الجوِّ الغريب وفي هذه الساعة من الليل، لكنَّ بثينة عندما علمت بذلك لم
 تتردَّد لحظة في أنَّ هذا الجنَّ ما هو إلا جميل، فقالت لها بثينة: انصرفي إلى مخدعك، واتركينا، فإننا نريد
 أن ننام، فانصرفت، وظلَّت معها أم الجسير أختها، وأم منظور، فتقدَّمت نحو جميل، فولج مسكنها معها،
 وتحادثا كثيراً حتَّى غلبهما النعاس، ثم اضطجعا جنباً إلى جنب وناما حتى أصبحا.
 لم تنته الرواية بعد، فبعد أن أصبحا جاءها غلامٌ زوجُ بثينة بَرَقَ من اللبن أرسله إليها، فوجدتهما نائمين جنباً
 إلى جنب، فعاد مسرعاً، فأخبر سيده، وعندما علمت أختها بذلك، أرسلت جارية تحذِّرهما، فنبهتهما الجارية،
 ولمَّا علمت بثينة أنَّ الليل قد أقفل، وأنَّ ضوء الصباح قد أثار خبائها؛ والناس قد انتشروا ارتاعت، وقالت: يا
 جميل نفسك نفسك، لقد رأنا غلامَ نبيِّه نائمين، فقال لها جميل وهو غير مُكترث لما خوّفته منه³⁷:

فَأَقْسِمُ لَا يُلْقَى لِي الْيَوْمَ غَرَّةٌ وفي الكفِّ مِنِّي صَارمٌ قاطعٌ ذَكَرَ³⁸

هنا أقسمت ميمناً أن يختبئ، ففعل ذلك، ثم نامت كما كانت، واضجعت أختها أم الجسير إلى جانبها،
 وكان العبد قد أخبر زوجها بما رآه، فما كان من نبيِّه زوجها إلَّا أن أخبر أباه وأخاه، وجاؤوا جميعاً إليها
 وهي نائمة، فأزالوا الثوب عنها؛ فإذا بأختها إلى جانبها نائمة، فخجل زوجها، وشمَّ عبده، عنها قالت ليلي
 لأخيها وأبيها: قَبَحَكُمَا اللَّهُ، ها أنتما تفضحان فتانكما كل يوم؛ ويلقاكما هذا الأعور فيها بكلِّ قبيح؟ قَبَحْتُم
 من رجال، فبدأ أبوها وأخوها يسبِّان زوجَ بثينة، ويقولان له كل قول قبيح، لم يكتفِ جميل بذلك؛ بل أقام
 عندها حتى أواخر الليل، ثم قفل مودِّعاً إياها وهو يقول³⁹:

فلو كان لي بالصَّرمِ يا بشن طاقَةٌ صرمتُ، ولكنِّي عن الصَّرمِ أضعُفُ⁴⁰
 وما ذكركِ النَّفسُ يا بشن مرَّةً من الدَّهرِ إلَّا كادتِ النَّفسُ تتلفُ
 وإلَّا علَّنتي عبْرَةً واستِكَانَةً وفاضَ لها جارٍ من الدَّمعِ يدْرِفُ

³⁵ بديع: فريد، لا بمائلني فيه أحد.

³⁶ - الأصفهاني، الأغاني، ٨/٨٥-٨٤.

³⁷ - جميل بثينة، ديوان جميل، ٨١.

³⁸ صارم: سيف قاطع، ذكر: صلب متين.

³⁹ - جميل بثينة، ديوان جميل، ١٣٣.

⁴⁰ الصرم: القطيعة والفراق.

تردح هذه الرواية بجزئيات صغيرة لا بد لنا من أن نقف عندها، وأن نناقشها جزئية جزئية، نعرضها على ميزان النقد.

أولها: أنَّ (جماعةً من بني عُذرة) قد علمت بهذا الفعل المشين وتناقلته على الملأ، في حين أنَّ الرواية تتحدث عن الغبن الذي وقع فيه زوج بُثينة وأبوها وأخوها، فالكُل من حولهم يعلم حقيقة ما جرى إلا هؤلاء، فكيف لعافل أن يقبل مثل هذه الأكذوبة الواضحة التي أقل ما يمكن أن يُقال عنها أنَّها تستخفُّ بعقول الناس؟

ثانيها: ما هذه الجرأة التي يتمتع بها جميل؛ فتدفعه إلى أن يلقي ببعض الحصى على بُثينة وهي بين أترابها؟ ألا يخشى من أن تشي به إحداهن، فيفتضح أمره، فيجلب العار له ولمن يحب، وهي في نهاية الأمر امرأة متزوجة، فيحدث ما لا يُحمد عقباه؟ أمر آخر: وهو أنَّ هذه الفتاة التي أصابها الحصى سرعان ما تبادر إلى ذهنها أنَّ من فعل هذا هو الجن؛ في حين أنَّ بُثينة كانت متيقنة أن جميلاً هو من قام بذلك، أما كان من الأجدر أن تتردد وتشكَّ حتى لو كان على سبيل خداع هذه الفتاة وذلك من قبيل إخافتها مثلاً حتى تصرفها فتفرد بجميل؟

ثالثها: أنَّ أختيها أمَّ الجُسير وأمَّ منظور كانتا شاهدين على الحدث من بدايته، والسؤال: كيف لهما أن تقبلا بهذا الفعل المشين الذي يجلب العار لبُثينة، ولهما، وللأهل عموماً؟ كيف لهما أن تقبلا بأن يسطَّع جميل مع أختيها -المتزوجة- طوال الليل؟ وعلى العكس من ذلك؛ ها هي إحدى أختيها -عندما علمت بأنَّ العبد يهجم بالذهاب إلى بُثينة ليأخذ الصبح إليها- ترسل جارية إلى بُثينة لتحذرها، وهذا يدلُّ دالة واضحة على أنَّهما مشتركتان مع بُثينة وجميل في هذه الجريمة إن صح وصفها.

رابعها: من البدهي أنَّ المحبَّ العاشق المتيمَّ يخشى على محبوبته أكثر مما يخشى على نفسه، فيحافظ عليها، ويدفع عنها كلَّ ما يمكن أن يلحق بها من أذى، أو ضرر، أو عار، وهذا ما لم نجده عند جميل هنا، يتضح هذا الأمر عندما علمت بُثينة بشأن الغلام الذي وشى بهما لزوجها فقامت بتحذير جميل، لكنَّ جميلاً -وكما تقول الرواية- كان غير مُكترث، فكيف يكون غير مُكترث في مثل هذا الحدث الجلل؟ وإذا لم يكثرث لهذا الآن، فمتى يكثرث إذا؟

خامسها: أنَّ هذه الخديعة انطلت وبكل سهولة على زوج بُثينة؛ على الرغم من أنَّ عبده قد نقل له الخبر؛ ومن المعلوم أنَّه لا يمكن للعبد أن يكذب على سيِّده ولا سيِّما في مثل هذه الأمور، ليس هذا فحسب بل أحسن نفسه في موقف غاية في الضعف عندما خجل وسبَّ عبده.

سادسها: أنَّ ليلي أخت بُثينة بالغت في تصعيدها للموقف، فبدأت تسبُّ زوج بُثينة، وتقول له كلَّ قول قبيح، بل تمادت أكثر من ذلك فراحت تؤنِّب أباه وأخاه، وتقول لهما: قَبِّحكما الله، والسؤال هنا: هل هذا الموقف يمكن أن يقبله إنسان عاقل، ويطمئنُّ إلى مثل هذه الأخبار؟ كيف لفتاة في البادية العربية أن تلتقظ بهذه الألفاظ مع أبيها وأخيها ولم ينسأ ببنت شفة؟

سابعها: بعد كلِّ ما جرى من أحداث في هذه الواقعة، كان من الطبيعي أن يفرَّ جميل هارباً، ويتوارى عن الأنظار، حتى لا يفتضح الأمر، فتقلب الأمور على عكس ما خُطَّط له، غير أنَّنا نرى جميلاً غير مُكترث لما حدث؛ بل أقام عند بُثينة من الصباح إلى أن أجنَّه الليل، إذاً أين نخوة العربي ابن البادية المحبَّ على محبوبته؟ بل أين العفة التي تتمتع بها بُثينة -المتزوجة- والتي صدَّع الرواة بها رؤوسنا؟

عندما نسأل عن العفة عند بُثينة، أو عن الغيرة والنخوة عند جميل؛ ليس معنى ذلك أنَّنا نفيهما عنهما، ولكنَّا إذ نطرح هذه الإشكالات فإنَّنا نرمي إلى التشكيك في مثل هذه الروايات؛ التي نعتقد جازمين أنَّها من نسج الرواة والقصاصين ليس إلّا، وأنَّها بعيدة كلَّ البعد عن الحقيقة.

وفاته:

تُجمع الأخبارُ على أنَّ جميلًا تُوَفِّيَ بمصر في ولاية عبد العزيز بن مروان، وتذهب الرواية⁴¹ إلى أنَّ جميلًا لمَّا أحسَّ بدنُوَ أجله في مصر؛ دعا رجلاً لمَّا حضرته الوفاة، وقال له: ما رأيك أن أعطيك كلَّ ما أملك شريطة أن تلبي لي طلباً أوكله لك؟ فقال: نعم، فطلب منه أن يأخذ حلَّته وأن يعزلها جانباً ويأخذ كلَّ ما سواها إذا ما وافته المنية، وأن يرحل إلى جماعة من بني الأحب من قبيلة عذرة، وهم من قبيلة بثينة، ثم يتابع جميل قائلًا للرجل: فإذا وصلت إليهم فخذ ناقتي، واركبها، ثم ارتد حلَّتي هذه، ومزقها، ثم قف على شرف، وناد بهذه الأبيات⁴²:

بَكَرَ النَّعْيُ - وما كنَى - بجميلٍ
وَنَوَى بِمِصْرَ ثَوَاءَ غَيْرِ قُفُولٍ⁴³

إلى أن يقول:

قُومِي بُثَيْنَةُ فاندُيْ بِعَوِيلٍ
وَابِكِي خَلِيلِكَ دُونَ كُلِّ خَلِيلٍ

يقول هذا الرجل: عندما أسلمَ روحه، ووارثته التراب، جئتُ إلى قبيلة بثينة، فممت بما أمرني به جميل، وما إن أنشدت الأبيات عليهم؛ حتى خرجت عليَّ امرأةٌ يتذللها كثير من النساء، فقالت لي: يا هذا والله لئن كنت صادقاً لقد طعنتني في مقتل، وإن كنت غير ذلك؛ فلقد فضحتني، فأجبته: يميناً إنني لصادق، ثم ألقيت حلَّته عليها، فلما رأتها شهقت بأعلى صوتها، وأخفت وجهها، وبدأ نساء الحي يكيبن معها، ويندبنه حتى صعقت، فغشي عليها زمناً، ثم استفاقت، وهي تقول:

وإنَّ سُلُوبِي عن جميلٍ لَسَاعَةٌ
من الدَّهْرِ ما حانت ولا حان حينها

قال رسول جميل يومها: لم أر يوماً كان أكثر بكاءً من ذلك اليوم، ويذهب الرواة إلى أنَّها ظلمت تبكيه إلى أن لحقت به، ولا يبعد أن تكون هذه الرواية صحيحة، إذ ليس فيها ما يخالف المنطق، وفي حضرة الموت قد يغتفر للعاشقة حزنها على من تحب.

الخاتمة:

اقتربت بشعر جميل قصص كثيرة؛ فيها من البساطة ما لا يخفى على ذي عقل، لذلك شابها كثير من الروايات التي يمكن أن نرجعها -بشيء من الحذر- إلى الأساطير التي لا يركن إليها المتلقي، ويبدو أنَّ الرواة لم يحكموا نسج هذه القصص على الوجه الذي يتقبَّله المتلقي، وهي شبيهة إلى حد ما بتلك الأساطير التي كانت تُروى عن عنترة بن شدَّاد وبطولاته الأسطورية على المستمعين في التجمُّعات والسهرات المسائية.

وكان هؤلاء الرواة يسمعون بيتاً من الشعر -لجميل أو لغيره- فينسجون قصَّة تحاكي هذا الشعر، بل نراهم يبالغون في إضفاء الكثير من الأحداث التي لا تمتُّ إلى الواقع بصلة، ويكونون بذلك قد قاموا بعملية معكوسة، كيف ذلك؟ من المعلوم أنَّ الشاعر -أي شاعر- يمرُّ بموقف ما أو حدث ما يستثيره فيلهمه شعراً، بمعنى أنَّ الحدث يأتي أولاً، ثم يأتي الشعر ثانياً كنتيجة مكلفة لهذا الحدث، غير أنَّ الرواة -فيما أظن- قد قلبوا الصورة رأساً على عقب، إذ راحوا يركبون حدثاً يناسب الشعر؛ بل يضيفون عليه ما شاء لهم من خيالهم، وكأنَّ الهدف من وراء ذلك أن تكون هذه القصص خارجة عن المألوف حتى تشدَّ المستمع، وتبهره.

أهمُّ النتائج التي توصَّل إليها الباحث:

-أغلب هذه الروايات التي تحدَّثت عن علاقة جميل ببثينة كانت محشوةً حشواً.

-شابت المبالغة الكثير من هذه الروايات في الحديث عن حبه، ولاسيَّما في لقاءاته مع بثينة.

-خروج أغلب الروايات عن المنطق، وعن الأعراف السائدة آنذاك.

41 - الأصفهاني، الأغاني، ١١٢/٨.

42 - جميل بثينة، ديوان جميل، ١٨٤. نوى: أقام، القفول: العودة.

43 ثوى: أقام، القفول: العودة.

- كان الهدف من إقحام مثل هذه الروايات إمتاع المتلقي أكثر من كونه توثيقاً تاريخياً لحياة الشاعر.
- بالإضافة إلى ذلك، كانت المبالغة سمة شائعة في نقل أخبار الشخصيات البارزة، حيث يُضاف إليهم ما يتناسب مع شهرتهم، سواء في الشجاعة أم الكرم أم الحب. هذا التوجه نحو التهويل قد يؤدي إلى تصوير علاقات الحب، مثل علاقة جميل وبثينة، تصويراً يفوق الواقع.
- في النهاية، بينما تبقى قصة جميل وبثينة رمزاً للحب العذري في الأدب العربي، يجب التعامل مع الروايات المحيطة بها بحذر، نظراً لاحتمالية وجود مبالغات أو إضافات أدبية تهدف إلى تعزيز جاذبيتها وتأثيرها.
ونحن إذ ننحو هذا المنحى في الروايات التي قيلت عن جميل وبثينة، فإننا لا ننكر بشكل من الأشكال وجود هذا الشاعر، كما أنّ لا ننكر علاقته ببثينة وحبه لها، ولكننا بعد هذه الدراسة لم نستطع أن نطمئن إلى كثير من هذه الروايات لما فيها من سذاجة في بعض الأحيان؛ ومبالغة إلى حد الكذب في أحيان أخرى.

المصادر والمراجع

- الأصفهاني، أبو الفرج. الأغاني. تح: إحسان عباس وآخرون، بيروت: دار صادر، ط3، 1429/2008.
- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين. وفيات الأعيان. تح: إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 1973.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله. الشعر والشعراء. تح: أحمد محمد شاكر. مصر: دار المعارف، د.ت.
- الأصفهاني، أبو الفرج. الأغاني. تح: إحسان عباس وآخرون. بيروت: دار صادر، ط3، 1429 هـ/2008.
- الأمدي، أبو القاسم الحسن بن بشر. المؤلف والمختلف في أسماء الشعراء وكناهم وألقابهم وأنسابهم وبعض شعرهم. علق عليه: ف. كرنكو. بيروت: دار الجيل، 1411هـ/1991.
- البغدادى، عبد القادر. خزانة الأدب. تح: عبد السلام هارون. القاهرة: بولاق، 1299هـ.
- البكري، أبو عبيدة. سمط اللآلي في شرح أمالي القالي. تح: عبد العزيز الميمني. القاهرة: 1936.
- التطاوي، عبد الله. أشكال الصراع في القصيدة العربية. القاهرة: مكتبة الأنجلو، 1992.
- الجمحي، ابن سلام. طبقات فحول الشعراء. شرح: محمود محمد شاكر. مصر: دار المعارف، د.ت.
- الجواري، أحمد عبد الستار. الحب العذري، نشأته وتطوره. مصر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2006.
- جميل بثينة. ديوان جميل شعر الحب العذري. تح: حسين نصّار. القاهرة: دار مصر للطباعة، د. ت.
- حسين، طه. حديث الأربعاء. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012.
- ضيف، شوقي. الحب العذري عند العرب، الدار المصرية اللبنانية، 1999.
- ضيف، شوقي. العصر الإسلامي، القاهرة: دار المعارف، ط7، د. ت.
- العقاد، عباس محمود. جميل بثينة. مصر: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012.
- القط، عبد القادر. في الشعر الإسلامي والأموي. بيروت: دار النهضة العربية، 1975.
- المرزباني، أبو عبيد الله محمد بن عمران. الموشح في مأخذ العلماء على الشعراء. تحقيق: محمد حسين شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ/1995.

Kaynakça

- Âmidî, Ebü'l-Kasım Hasan b. Bişr el-. *el-Mu'telef ve'l-muhtelef fî esmâi's-şu'arâ ve kunâhum ve esmâihim ve ba'di şî'rihim*. tlk. Fritz Krenkow. Beyrut: Dâru'l-Cebel, 1411/1991.
- Bağdâdî, Abdulkadir el-. *Hizânetü'l-edeb*. thk. Abdusselam Harun. Kahire: Bulak, 1299/1882.
- Bekrî, Ebû Ubeyde. *Simtu'l-Leâlî fî Şehi Emâli'l-Kâlî*. thk. Abdulaziz el-Meymenî. Kahire: 1936.
- Cemhî, İbn Sellâm. *Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ*. şrh. Mahmud Muhammed Şakir. Mısır, Dâru'l-Meârif, t.y.
- Cemil Büseyne. *Dîvânu Cemîl Ş'iru'l-Hubbi'l-'Uzrî*. thk. Hüseyin Nassâr. Kahire: Dâru Mısır li't-Tibâa', t.y.
- Cevârî, Ahmed Abdu's-Settâr el-. *el-Hubbu'l-uzrî, neşetuhû ve tetavvuruhû*. Mısır: el-Muessesetu'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 2006.
- Dayf, Şevkî. *el-'Asrû'l-İslâmî*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 7. Basım, t.y.
- Dayf, Şevkî. *el-Hubbu'l-uzrî 'inde'l-'Arab*. ed-Dâru'l-Mısriyye'l-Lübnâniyye, 1999.
- Hüseyin, Taha. *Hadîsu'l-erbi'â*. Kahire: Müesseset Hendâvî li't-ta'lim ve's-sekâfe, 2012.
- Isfahânî, Ebü'l-Ferec el-. *el-Eğânî*. thk. İhsan Abbas vd. Beyrut: Dâr Sâdır, 3. Basım, 1429/2008.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn. *Vefeyâtü'l-a'yân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâr Sâdır, 1973.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh. *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: Dâru'l-Meârif, t.y.
- Kıtt, Abdulkadir. *Fi's-şî'ri'l-İslâmî ve'l-Ümevî*. Beyrut: Dâru'n-nahda'l-'Arabiyye, 1975.
- Merzübânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân. *el-Muvaşşah fî me'hazi'l-'ulemâ 'ale's-şu'arâ*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsettin. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1415/1995.
- Tetâvî, Abdullah. *Eş-kâlu's-Sırâ' fî'l-kasidetî'l-'Arabiyye*. Kahire: The Anglo Egyptian Bookshop, 1992.

نشأة الرواية والكتابة التاريخية في فلسطين في القرون الخمسة الهجرية الأولى HİCRİ İLK BEŞ ASIRDA FİLİSTİN'DE TARİHİ ANLATI VE YAZIMIN ORTAYA ÇIKIŞI

THE EMERGENCE OF HISTORICAL NARRATION AND WRITING IN PALESTINE
DURING THE FIRST FIVE HIJRI CENTURIES

ABDULLAH ÖMER

DR. ÖĞR. ÜYESİ, İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
İSLAM TARİHİ ANA BİLİM DALI
İSTANBUL 29 MAYIS UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF ISLAMIC HISTORY
İSTANBUL, TÜRKİYE

amomar@29mayis.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-9891-9992>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1620310>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
15 Ocak / January 2025

Kabul Tarihi / Accepted
17 Haziran / June 2025

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as: Ömer, Abdullah, "نشأة الرواية والكتابة التاريخية في فلسطين في القرون الخمسة الهجرية الأولى"

[The Emergence of Historical Narration and Writing in Palestine During the First Five Hijri Centuries]. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 12/1 (Haziran/June 2025): sayfa aralığı yazılacak xx-xx.

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.

Lisans / License: Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası [CC BY-NC 4.0] /Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International [CC BY-NC 4.0].

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



نشأة الرواية والكتابة التاريخية في فلسطين في القرون الخمسة الهجرية الأولى¹

ملخص

تبحث هذه الدراسة في نشأة وتطور الرواية والكتابة ذات الصبغة التاريخية في منطقة فلسطين، لا سيما خلال القرون الخمسة الهجرية الأولى، وتحاول سبر أغوار هذه المنطقة في تلك الفترة، حيث تعتبر مسألة بداية الكتابة التاريخية في بلاد الشام عموماً وفلسطين خصوصاً قضيةً متشابكةً بالرغم من الازدهار الذي عايشته المنطقة في أواسط العهد الراشدي وخلال العصر الأموي بشكل خاص، ذلك أن بداية التصنيف التاريخي المعروف حتى الآن في العالم الإسلامي كان متزامناً مع تراجع منطقة بلاد الشام عن موقع القيادة السياسية لصالح العراق في العصر العباسي الأول.

بعد فترة من الإهمال بسبب ظروف سياسية، عادت بلاد الشام لتظهر مجدداً وتبادر في تكوين مدرستها التاريخية، ومن الأرجح أن ذلك كان خلال القرن الرابع الهجري. وقد اعتمد هذا الظهور الجديد على تراث غني من الروايات والمناهج التي تأسست في مراحل سابقة. ومن ثم، أصبحت المدرسة التاريخية الشامية واحدة من أهم المدارس وأكثرها تميزاً إلى جانب المدرستين العراقية والحجازية.

وقد أدت فلسطين، على وجه الخصوص، دوراً محورياً في هذا التطور. حيث لم يكن الاهتمام المبكر ببلاد الشام يرجع إلى قيمتها الاقتصادية والجيوسياسية فحسب، بل إلى مكانتها الدينية في الإسلام أيضاً، كما كانت لها في المسيحية من قبل. وكان اهتمام المسلمين بالقدس قد بدأ منذ عهد النبي محمد صلى الله عليه وسلم، الذي أنشأ علاقة خاصة مع المدينة عبر الصلاة باتجاه بيت المقدس، وزيارتها في رحلة الإسراء والمعراج. وكان النبي صلى الله عليه وسلم أول من لفت انتباه المسلمين إلى هذه الأرض، بل وخطط لفتحها، وهو ما تحقق في عهد الخليفة الراشد الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه. وأدى ذلك إلى جعل القدس وفلسطين من أهم المناطق في التاريخ الإسلامي المبكر، مما أسفر عن ظهور روايات تاريخية عديدة تبرز فضائل هذه المنطقة.

ويشير هذا إلى أن عملية التدوين التاريخي في فلسطين قد بدأت في صدر الدولة الإسلامية، حيث لعب الصحابة من أهلها دوراً بارزاً في هذه العملية، مثل تميم الداري رضي الله عنه. كما أسهم في ذلك عدد من الصحابة الذين هاجروا إلى فلسطين أو زاروها أو عاشوا فيها. وكان الحديث النبوي الشريف من أوائل مظاهر التدوين التاريخي في فلسطين. ومن أبرز الشخصيات التي لا بد من ذكرها في هذا السياق هو الإمام ابن شهاب الزهري، الذي هاجر إلى فلسطين واستقر فيها، وبدأ بنشر روايات الحديث من فلسطين وتعليم طلابه منهجية الرواية. لذا، يمكن القول إن الزهري كان له دور جوهري في تأسيس مدرسة للرواية في فلسطين، وقد يكون أحد الأعمدة الأساسية لقيام مدرسة فلسطينية في التدوين التاريخي.

أما المظهر الثاني من مظاهر التدوين التاريخي في فلسطين، فهو كتب الفضائل، أي الروايات التي تُبرز الجوانب الدينية والروحية للقدس وسائر المدن الفلسطينية. ولم تكن فلسطين أولى المناطق التي تم تسليط الضوء على فضائلها، فقد بدأت كتب الفضائل في التاريخ الإسلامي في الظهور منذ القرن الأول الهجري، ومن أوائلها كتاب «فضائل مكة» للحسن البصري. ومنذ ذلك الحين، ظهرت العديد من الكتب التي تناولت فضائل القدس والمدن الفلسطينية، ومن أوائلها كتاب «فضائل بيت المقدس» للوليد بن حماد الرَّملي، الذي كُتب في القرن الثالث الهجري. ومن اللافت للنظر أن هذه الكتب سبقت الحملات الصليبية، مما يدل على أن هذا النوع من التدوين لم يكن نتيجة للحروب الصليبية كما قد يزعم البعض.

¹ أود أن أعرب عن خالص شكري وامتناني للأستاذ الدكتور فواد الدويكات على مساعدته لي وعلى الاستشارات والاقتراحات القيمة التي قدمها لي أثناء إعداد هذا البحث.

وأما المظهر الثالث من مظاهر التدوين التاريخي في فلسطين، فيتجلى في كتب التاريخ العام التي وثقت الأحداث الكبرى مثل الفتوحات والمعارك. وتعود هذه الكتب إلى فترة مبكرة تصل إلى القرن الثاني الهجري، ومن أقدمها كتاب «فتوح بيت المقدس» لأبي حذيفة البخاري. كما ألف المدائني البصري كتابي «فتح عسقلان» و«فتح غزة» في الحقبة نفسها.

وبالنظر إلى هذه الحقائق مجتمعة، يمكن القول بوجود مبررات قوية للاعتقاد بأن مدرسة فلسطينية للتدوين والرواية التاريخية قد بدأت بالتشكل خلال القرون الخمسة الأولى من التقويم الهجري. وقد ظهرت هذه المدرسة منذ بدايات التاريخ الإسلامي، مع تركيز خاص على الجوانب الدينية التي تجسد الطابع المميز للقدس. وهذا ما يفسر سبب بدء هذه الروايات بالأحاديث النبوية، واهتمامها بفضائل القدس وفلسطين، إلى جانب الروايات العامة حول الفتوحات والمعارك. ويظهر من خلال ذلك أن اهتمام المسلمين بفلسطين بدأ مبكراً جداً في التاريخ الإسلامي، الأمر الذي يؤكد أن هذا الاهتمام لم يكن نتيجة للحملات الصليبية أو أي نزاعات سياسية لاحقة حول هذه المنطقة.

الكلمات المفتاحية: التاريخ الإسلامي فلسطين، الرواية التاريخية، الشام، الفضائل

HİCRİ İLK BEŞ ASIRDA FİLİSTİN'DE TARİHİ ANLATI VE YAZIMIN ORTAYA ÇIKIŞI

Öz

Bu Makale, Hicri ilk beş asırda Filistin bölgesinde tarih yazımının başlangıcını ve gelişimini incelemektedir. Bu dönemde, özellikle Hulefâ-yı Râşidîn dönemi ortalarında ve Emevi döneminde, bölge kalkınma ve refah yaşamış olmasına rağmen, genel olarak Biladü's-Şam bölgesinde ve özel olarak da Filistin'de tarih yazımının başlangıcı karmaşık bir konu olarak kabul edilmektedir. Bu karmaşıklığın sebebi, İslam dünyasında bilinen tarih sınıflandırmasının başlangıcının, Abbasi döneminde Biladü's-Şam bölgesinin siyasi liderlikten Irak lehine geri çekilmesiyle aynı zamana denk gelmesidir. Siyasi nedenlerle yaşanan bir ihmal sürecinin ardından, Tarihi Suriye yeniden öne çıkmış ve Hicri dördüncü yüzyılda kendi tarih yazımı ekolü oluşturma girişiminde bulunmuştur. Bu yeniden doğuş, daha önce oluşmuş zengin bir rivayet ve metodolojik miras üzerine inşa edilmiştir. Böylece Şam tarih yazımı ekolü, Irak ve Hicaz ekollerleriyle birlikte en önemli ve özgün ekollerden biri hâline gelmiştir. Bu gelişim sürecinde Filistin'in rolü ise son derece büyüktür. Şam bölgesine yönelik erken dönem ilgisi sadece ekonomik ve jeopolitik nedenlere değil, aynı zamanda İslam'daki dini önemine dayanıyordu; tıpkı İslam'dan önce Hristiyanlık açısından da önemli olduğu gibi. Müslümanların Kudüs'e olan ilgisi, Hz. Muhammed döneminden itibaren başlamıştı. Peygamber Efendimiz, namaz ve mucizevi İsrâ ve Mi'râc yolculuğuyla Kudüs ile özel bir bağ kurmuştur. Müslümanların dikkatini bu bölgeye ilk çeken kişi yine Peygamber Efendimiz olmuş, bölgenin fethini de planlamış ve bu fetih Hz. Ömer bin Hattab tarafından gerçekleştirilmiştir. Böylece Kudüs ve Filistin, İslam tarihinin en erken dönemlerinden itibaren Müslüman tarih yazımında merkezi bir konuma gelmiştir ve bu durum bölgeye yönelik çok sayıda tarihi rivayetin oluşmasına yol açmıştır. Bu bilgiler, Filistin'deki tarih yazım sürecinin İslam tarihinin ilk dönemlerinde başladığını göstermektedir. Filistinli sahabeler, özellikle de Temîm ed-Dârî, bu süreçte önemli roller üstlenmişlerdir. Ayrıca, Filistin'e hicret eden, orada yaşayan veya ziyaret eden birçok sahabe de bu süreçte katkıda bulunmuştur. Bu çerçevede, Filistin'deki ilk tarih rivayeti örneği Hz. Peygamber'in hadisleri olmuştur. Bu bağlamda adı mutlaka anılması gereken önemli bir şahsiyet İbn Şihâb ez-Zühri'dir. Ez-Zühri, Filistin'e göç ederek orada yerleşmiş ve hadis rivayetlerini Filistin'den yaymaya başlamış, rivayet yöntemlerini öğrencilerine öğretmiştir. Bu nedenle Ez-Zühri,

Filistin’de bir rivayet ekolün oluşumunda temel bir şahsiyet olarak kabul edilebilir. Filistin’de tarih yazımının ikinci yansıması, fazilet kitapları (Fazâil) olarak bilinen eserlerdir. Bu eserler, Kudüs ve diğer Filistin şehirlerinin dini üstünlüklerine dair rivayetler içermekteydi. Bu tür eserlerin ortaya çıkışı, yalnızca Filistin’e özgü değildi; İslam tarihinin ilk yüzyılından itibaren Mekke’nin faziletleri hakkında Hasan el-Basrî’nin kaleme aldığı “Mekke’nin Faziletleri” adlı eser örneğinde olduğu gibi, fazilet kitapları ortaya çıkmıştı. O zamandan itibaren Kudüs ve Filistin şehirleri hakkında da birçok eser yazılmıştır. Bunlardan en erken tarihli olanı, üçüncü Hicri yüzyılda kaleme alınan İbn Hammad er-Ramlî’nin “Kudüs’ün Faziletleri” adlı eseridir. Bu kaynakların, Haçlı Seferleri’nden önce kaleme alınmış olması, bu tür rivayetlerin Haçlı Seferleri’ne tepki olarak ortaya çıkmadığını açıkça göstermektedir. Filistin’deki tarih yazımının üçüncü görünümü ise fetihler ve savaşlar gibi büyük olayları belgeleyen genel tarih kitaplarıyla olmuştur. Bu tür eserlere dair en erken örnek, ikinci Hicri yüzyıla tarihlenen Ebû Huzeyfe el-Buhârî’nin “Kudüs’ün Fethi” adlı eseridir. Bunun yanı sıra, el-Medâini el-Basrî de aynı dönemde “Askalan’ın Fethi” ve “Gazze’nin Fethi” isimli eserleri kaleme almıştır. Tüm bu veriler göz önünde bulundurulduğunda, Filistin’in Hicri takvimin ilk beş asrında kendine özgü bir tarih yazımı ekolün oluşum sürecine girdiğini ileri sürmek mümkündür. Bu ekol, İslam tarihinin erken evrelerinde ortaya çıkmış ve Kudüs’ün dini kimliğine odaklanarak özgün bir yön kazanmıştır. Bu nedenle, bu ekolün rivayetleri Hz. Muhammed’in hadisleriyle başlamış, Kudüs ve Filistin’in faziletleri üzerinde yoğunlaşmış ve fetihler ile savaşlara dair genel rivayetlerle devam etmiştir. Müslümanların Filistin’e ilgisinin İslam tarihinin en erken dönemlerinden itibaren mevcut olduğu bu şekilde açıkça anlaşılmaktadır; bu ilginin Haçlı Seferleri ya da bölge üzerindeki siyasi ihtilaflardan kaynaklanmadığı da kesinlik kazanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Filistin, Tarih Anlatımı, Biladü’ş-Şam, Erdemler

THE EMERGENCE OF HISTORICAL NARRATION AND WRITING IN PALESTINE DURING THE FIRST FIVE HIJRI CENTURIES

Abstract

This article investigates the beginnings and development of historical writing in Palestine during the first five centuries of the Hijri calendar. It explores the complexities of this period, focusing on the emergence of historical writing in the Greater Syria region, particularly Palestine. Despite the region’s prosperity during the mid-Rashidun period and the Umayyad era, the onset of known historical classification in the Islamic world coincided with the decline of Syria’s political leadership in favor of Iraq during the early Abbasid period. After a period of neglect due to political reasons, Historical Syria re-emerged and took the initiative in forming its own historical school, possibly during the fourth century of the Hijri calendar. This re-emergence was based on a rich heritage of narrations and methodologies formed earlier. Consequently, the Syrian school of historical studies became one of the most important and unique alongside the Iraqi and Hijazi schools. Palestine, in particular, played a significant role in this development. The early interest in Syria was not only due to its economic and geopolitical value but also its religious status in Islam, as it was in Christianity before Islam. Muslims were interested in Jerusalem as early as the time of the Prophet Muhammad, who formed a unique relationship with the city through prayer and even a physical visit during the miraculous Night Journey. The Prophet Muhammad was the first to draw Muslims’ attention to that land, and he played a crucial role in planning its capture, fulfilled by the second Muslim caliph Omar ibn al-Khattab. This made Jerusalem and Palestine among the most important regions in Muslim history from an early stage, resulting in numerous historical narrations focusing on the region’s virtues. This suggests that the historical narrati-

on process in Palestine began as early as the first Muslim state. Palestinian companions of the Prophet Muhammad, such as Tamim al-Dari, played a significant role in this process. Additionally, many other companions of the Prophet Muhammad who migrated, lived, or visited Palestine added to this value. Thus, the *hadith* of the Prophet Muhammad was the first manifestation of historical narration in Palestine. One of the most important persons whose name must be mentioned in this aspect is Ibn Shihab al-Zuhri. Since he migrated to Palestine and settled there, he started spreading narrations of *hadith* from Palestine and teaching the methodology of narrations to his students. Therefore, al-Zuhri could have played a crucial role in forming a school of narration in Palestine. He would indeed be one of the main pillars of a Palestinian school of historical narration. The other manifestation of historical narration in Palestine was the books of *Fada'il* (virtues), i.e., narrations focusing on the religious virtues of Jerusalem and other Palestinian cities. Palestine was not the first location to have its religious importance highlighted. The books of *Fada'il* in Islamic history emerged as early as the first Hijri century, with al-Hassan al-Basri's "The Virtues of Makkah." Since then, many books focusing on Jerusalem and other Palestinian cities have emerged, with Ibn Hammad al-Ramli's "The Virtues of Jerusalem" being the earliest mentioned source, written in the third Hijri century. These books preceded the First Crusade, indicating that this type of narration was not a result of the Crusades as some might claim. The third manifestation of historical narration in Palestine is through books of general history documenting major events such as conquests and battles. These books related to Palestine date back as early as the second Hijri century, with Abu Hudhayfah al-Bukhari's "The Conquests of Jerusalem" being the earliest. Additionally, al-Mada'ini al-Basri wrote "The Conquest of Ascalon" and "The Conquest of Gaza" around the same era. Considering all these facts, it is reasonable to argue that a Palestinian school of historical narration and writing began forming during the first five Hijri centuries. This school began to take shape early in Islamic history, with a unique focus on the religious aspects of Jerusalem's character. This explains why the narrations in this school began with the *hadith* of the Prophet Muhammad and focused on the virtues of Jerusalem and Palestine, along with general narrations of wars and conquests. The Muslim interest in Palestine began very early in Islamic history, making it clear that it was not influenced by the Crusades or any political conflicts over this region.

Keywords: Islamic History Palestine, Historical Narrative, Greater Syria, Virtues

نشأة الرواية والكتابة التاريخية في فلسطين في القرون الخمسة الهجرية الأولى

مقدمة

تعتبر مسألة بداية التدوين التاريخي في العصور الإسلامية الخمسة الأولى إحدى المسائل التي لا زالت قيد البحث والدراسة بين المؤرخين، وذلك بالنظر إلى أن عملية التصنيف التاريخي المتكامل ترجع بشكل عام إلى العصر العباسي، متجاوزةً بذلك اثنتين من أهم الدول التي حكمت العالم الإسلامي: الدولة الراشدة والدولة الأموية. ولطالما كانت المدرستان الحجازية والعراقية أهم مدرستين في تدوين وكتابة التاريخ الإسلامي بالنظر إلى ظروف نشأتهما². وفي هذا الصدد تبرز المدرسة العراقية بالذات باعتبارها الأغنى وربما الأوفر حظاً بالعناية باعتبارها ولدت وترعرعت في مركز قوة الدولة العباسية.

وعلى العكس من ذلك، كانت الشام مختلفةً إلى حد كبير فيما يتعلق بالتدوين والكتابة التاريخية باعتبارها

² انظر الدوري، عبدالعزيز (ت ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م)، نشأة علم التاريخ عند العرب، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧، ط ٢، ١٨.

الحاضرة التي نشأت فيها الدولة الأموية التي قامت الدولة العباسية على أنقاضها. وربما ساهم ذلك في إضعاف قوة هذه المنطقة عموماً، حتى في الناحية العلمية، في العصر العباسي الأول. وبالرغم من ذلك، فقد عرفت الشام مدرستها التاريخية الخاصة وإن تأخرت في التبلور والتطور إلى منتصف القرن الرابع الهجري³، وحاول الشاميون أن يقدموا ما عندهم من روايات كان لها أثر مهم جداً في رسم صورة عن الشام في الفترة التي سبقت عصر التدوين. بما جعل للشام مدرسة خاصة في التدوين والكتابة التاريخية.

وبالرغم من أن دمشق تعتبر الحاضرة الأكبر لبلاد الشام، إلا أن فلسطين تبقى واحدة من المناطق الأبرز والأكثر أهمية في بلاد الشام، لا سيما من الناحية الدينية إضافة إلى الناحية الجيوسياسية. ولذلك تبحث هذه الدراسة في السؤال عن مدى إمكانية وجود بوادر أولية لمدرسة تاريخية فلسطينية في القرون الخمسة الإسلامية الأولى. ذلك أن فلسطين شهدت في بدايات تلك المرحلة نهضة عمرانية كبرى خاصة في العصر الأموي، مع تصاعد عمليات البناء والعمران في القدس ومسجدها الأقصى، وإنشاء مدينة الرملة وغيرها من المشروعات الكبرى التي صبغت تلك الحقبة بصبغة البناء والعمران. مروراً بابتعادها عن الأضواء لصالح العراق في بداية عصر التدوين خلال العصر العباسي، وصولاً إلى عودة تصدر فلسطين وخاصة بيت المقدس واجهة الأحداث والاهتمام مع نهاية القرن الخامس الهجري، خاصة بعد أن سقطت بيد الفرنجة.

1. الحدود الجغرافية للدراسة

من المعروف أن ما كان يسمى إدارياً باسم «جند فلسطين» في حقبة القرون الخمسة الهجرية الأولى كان يخضع للتقسيم الجغرافي العرضي، بحيث كان يشمل المنطقة الواقعة جنوب نهر الأردن شرقاً وغرباً، بينما كانت جميع المناطق الممتدة على امتداد نهر الأردن شرقاً وغرباً تعرف باسمه «جند الأردن» كما تظهر الخريطة التالية⁴:



³ صالحيه، محمد عيسى (ت ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م)، «التاريخ والمؤرخون في فلسطين»، الموسوعة الفلسطينية، بيروت: هيئة الموسوعة الفلسطينية، ٣١٨/٣، ١٩٩٠.

⁴ الدباغ، مصطفى (ت ١٤١٠هـ / ١٩٨٩م)، بلادنا فلسطين، كفر قرع: دار الهدى، ١٩٩١، ٦-١٢/١٢.

إلا أنه مع العصر الحديث وتغير التقسيم الجغرافي ليصبح طوليًّا، فإن المتبادر للذهن عند ذكر اسم "فلسطين" اليوم يشمل المنطقة الجغرافية الواقعة غربي نهر الأردن حتى البحر الأبيض المتوسط، وما يقع بين جبال الجليل الأعلى شمالاً والبحر الأحمر جنوباً، وهذه المنطقة تعتبر وحدةً جغرافيةً لا يفصلها فاصل كبير (انظر الخريطة)⁵.



ولغايات عدم الخروج عن التركيز في هذه الدراسة، فإننا سنتحدث عن فلسطين بمفهومها المتبادر للذهن في العصر الحديث، ذلك أن السامع عندما يبلغه اسم منطقة جغرافية يتبادر في ذهنه ما تعارف عليه المجتمع في زمنه، وقد سبق لهذا الأمر عدد من الباحثين في العصر الحديث مثل محمد عيسى صالحة⁶ و خليل عثمان⁷

⁵ المرجع السابق، 1-16

⁶ المرجع السابق، 3/318

⁷ عثمان، خليل، فلسطين في خمسة قرون من الفتح الإسلامي حتى الغزو الفرنسي، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2000، 479

وأسامة جمعة الأشقر⁸ وهاني أبو الرب⁹ على سبيل المثال. كما أن العلماء الذين يذكرون في العادة في الحقبة التاريخية التي ننشد البحث فيها كانوا ينسبون في العادة لمدينتهم ومناطقهم لا باسم الإقليم عموماً.

2. فلسطين في العصر الإسلامي الأول

لا شك أن فلسطين باعتبارها أحد أهم أقاليم بلاد الشام لقيت من الاهتمام في العصور الإسلامية الأولى الشيء الكثير، خاصة أن علاقة العرب بها كانت تمتد إلى ما قبل البعثة النبوية. فساكن فلسطين من قبائل لخم وجذام كان لهم علاقاتهم العريقة بإخوانهم في اللسان والعرق من عرب الحجاز وإن خالفوهم في الدين الوثني الذي اعتنقه أهل الحجاز إلى المسيحية التي اعتنقها العرب في فلسطين. وبما أن فلسطين في ذلك الوقت كانت مهداً للديانة المسيحية وأهم مواقعها المقدسة كبيت لحم والناصرة وإيلياء (القدس)، فإن اختلاط سكانها العرب بالروم المسيحيين كان قد ألقى ظلاله على علاقاتهم بالجانبين: الرومي البيزنطي المرتبطين به في المذهب والدين، والعربي الجاهلي المرتبطين به في اللسان والعرق. وأما عرب الحجاز في الجاهلية فكانوا ينظرون إلى فلسطين باعتبارها واحدة من مراكز التجارة التي تهتمهم، ولا سيما غزة التي كانت تعتبر مركزاً من أهم مراكز تجارتهم في الشام¹⁰، حتى إن أبا سفيان كان يملك أرضاً في غزة في ذلك الوقت¹¹، وكذلك كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه قبل الإسلام، حيث أنه أغنى من إقامته في غزة وعمله فيها¹². وكان إسلام تميم بن أوس الداري اللخمي وإخوته من أهل مدينة الخليل، ووقف رسول الله صلى الله عليه وسلم أرض حبرون وبيت عينون وغيرها من الأراضي في مدينة الخليل على تميم وإخوته¹³، من أهم الدلائل على روابط هذه المنطقة القديمة بمنطقة الحجاز قبيل وخلال فترة البعثة النبوية الشريفة.

وفي الحقيقة لا يمكن فصل تأصيل اهتمام المسلمين بهذه المنطقة بشكل خاص عن اهتمام النبي صلى الله عليه وسلم نفسه بها، فعلاقة النبي صلى الله عليه وسلم الاستراتيجية بفلسطين انطلاقاً من بيت المقدس باعتبارها موقعاً مقدساً بدأت منذ مطلع بعثته صلى الله عليه وسلم من خلال الصلاة باتجاه المسجد الأقصى المبارك، حيث كان التوجه إليه في الصلاة مع بداية فرضية الصلاة نفسها في العام الأول للبعثة، واستمر مع فرض الصلوات الخمس في ليلة الإسراء والمعراج حتى تم تحويل القبلة إلى الكعبة بعد الهجرة بستة عشر أو سبعة عشر شهراً، أي أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى باتجاه بيت المقدس أكثر من أربعة عشر عاماً¹⁴. وتجدر هذا الارتباط مع ربط هذه المنطقة بأول نبوءة في القرآن الكريم في سورة الروم، والتي تناولت حدثاً حصل على أرض فلسطين وفتت بالتالي أعين المسلمين إليها منذ عهد مبكر¹⁵، ثم تم تنويع هذا الارتباط عضوياً ونفسياً في رحلة الإسراء والمعراج بكل ما لها من مكانة عظيمة في نفس النبي صلى الله عليه وسلم وفي نفوس المسلمين. وبذلك تحولت المنطقة إلى بؤرة مهمة في الرؤية الإسلامية عموماً ورؤية النبي صلى الله عليه وسلم للوصول إلى العالمية خصوصاً. وبناءً على ذلك كان من الطبيعي أن يلتفت النبي صلى الله عليه وسلم في حياته إلى ضرورة فتح فلسطين، فجعل أولويته بدء التحضيرات والتجهيزات المتكاملة لفتح هذه البقعة بمجرد تحول موازين القوى في شبه الجزيرة العربية في أعقاب غزوة الخندق التي قال فيها: (الآن نغزوهم

⁸ الأشقر، أسامة جمعة، معجم الصحابة في بيت المقدس وفلسطين، عمان: مؤسسة الفرسان، ٢٠١٦، ٢١-٢٧

⁹ أبو الرب، هاني، فلسطين في صدر الإسلام، رام الله: منشورات بيت المقدس، ٢٠٠٢، ١٨

¹⁰ عثمان، فلسطين في خمسة قرون، ص ١٥

¹¹ المرجع السابق، ١٥

¹² ابن حوقل، محمد البغدادي الموصلي (ت ٣٧٨هـ / ٩٨٨م)، صورة الأرض، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٩٢، ١٥٩

¹³ أبو يوسف، القاضي يعقوب بن إبراهيم (ت ١٨٢هـ / ٧٩٨م)، كتاب الخراج، بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٩، ٢١٦

¹⁴ انظر عمر، عبدالله معروف، بيت المقدس في استراتيجية النبي صلى الله عليه وسلم، بيروت: الدار العربية للعلوم، ٢٠١٤، ٢٣-٣١

¹⁵ عمر، عبدالله معروف، بيت المقدس والنبوة القرآنية الأولى: دراسة تاريخية في أوائل سورة الروم، عمان: مؤسسة الفرسان، 2016، 43

ولا يغزوننا، نحن نسير إليهم¹⁶. ليبدأ النبي صلى الله عليه وسلم بإرسال السرايا والبعوث العسكرية باتجاه فلسطين ابتداءً من سرية جسمي أول هذه البعوث.¹⁷ بل إن غالبية البعوث والسرايا التي أطلقها النبي صلى الله عليه وسلم من المدينة المنورة كانت باتجاه الشمال الغربي، أي على طريق فلسطين من المدينة المنورة.¹⁸ وهذا إنما يدل على أن اهتمام النبي صلى الله عليه وسلم بهذه الأرض لم يكن مجرد اهتمام ذي طابع ديني تعبدية، وإنما تعدى ذلك إلى الاهتمام السياسي والحرص على تحضير الأرض والآليات اللازمة لفتح هذه البقعة. وهو ما يدل عليه بوضوح قوله لعوف بن مالك أثناء غزوة تبوك: (اعدد ستاً بين يدي الساعة: موتي، ثم فتح بيت المقدس.. الحديث)¹⁹ ثم اتفاه مع أهل مقنا وأيلة على طريق ساحل البحر الأحمر لتأمين جيوش المسلمين المستقبلية بالسلاح والطعام والماء، ومع أهل أذرح قرب معان بتأسيس قاعدة إمداد وحماية خلفية للمسلمين،²⁰ ليتبين بذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعد العدة بذلك للفتح القادم لبيت المقدس بعد وفاته كما نص في الحديث الشريف في تبوك.

يضاف إلى هذه الصورة ما نص عليه أبو بكر الصديق رضي الله عنه في خطبة إطلاق فتوح الشام حين قال: (اعلموا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان قد صرف همهته إلى الشام.. ألا وإني عازم على أن أوجه أبطال المسلمين بأموالهم وذرايعهم إلى الشام، فإن رسول الله أنبأني بذلك قبل موته)²¹. ولذلك، فمع إطلاق الخليفة الراشد الأول أبي بكر الصديق رضي الله عنه عملية فتح الشام، كانت فلسطين من أوائل المناطق التي دخلها المسلمون بقيادة عمرو بن العاص رضي الله عنه. بل كانت أول معركة من معارك فتوح الشام في «دائن» القريبة من غزة في فلسطين،²² بما يشير إلى أولوية فلسطين ضمن عملية الفتح باعتبار مكانتها الدينية التي نص عليها أبو بكر رضي الله عنه في رسالته إلى خالد بن الوليد رضي الله عنه يأمره أن يترك العراق ويتوجه إلى الشام: (فوالله لقرية من قرى أرض المقدس يفتحها الله عليك أحب إلي من رستاق عظيم من رستاق العراق)²³. وهو ما مثله كذلك معركة أجنادين التي تعد أول معركة كبرى في الشام قبل اليرموك.

وبالرغم من محاولات بعض المؤرخين والباحثين النص على الأسباب الاقتصادية البحتة لفتح هذه المنطقة وربطها بغنى بلاد الشام عموماً²⁴، إلا أنه لا يمكن في الحقيقة عزل هذا الاهتمام عن مكانة فلسطين الدينية لكلا الطرفين: المسلم والمسيحي، في هذه المرحلة الحساسة. ففلسطين بالنسبة للإمبراطورية البيزنطية في تلك الفترة لم تكن تعتبر مجرد موقع ذي ميزات استراتيجية أو اقتصادية فقط، وإنما كانت الأهمية الدينية للمنطقة واحدة من أهم الاعتبارات التي تؤخذ بالحسبان هنا، لا سيما أن مكانة الدولة البيزنطية الراقية للكنيسة الأرثوذكسية - باعتبارها حامية الأماكن المسيحية المقدسة في فلسطين - كانت منذ بداية تكوينها أحد أهم العناصر التي ساهمت في تقديم نفسها متفوقة على الكنيسة الكاثوليكية في روما.

ومع وصول الأمويين للحكم ابتداءً من عصر معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه، دخلت بلاد الشام كلها في عصر جديد وقفزت لبؤرة الاهتمام السياسي الإسلامي باعتبارها حاضرة الدولة الأموية مترامية الأطراف، وهنا كان لفلسطين شأن خاص باعتبارها تحوي الموقع المقدس الثالث في الإسلام، أي المسجد الأقصى

16 البخاري، محمد بن إسماعيل (ت 256هـ / 870م)، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، دمشق: دار ابن كثير، 1993، 4/ 1509

17 عبدالله معروف عمر، بيت المقدس في استراتيجية النبي، 106-108

18 المرجع السابق، 103

19 البخاري، صحيح البخاري، 3/ 1159

20 عبدالله معروف عمر، بيت المقدس في استراتيجية النبي، 152

21 الواقدي، محمد بن عمر (ت 207هـ / 823م)، فتوح الشام، تحقيق عبداللطيف عبدالرحمن، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997، 1/ 5

22 الحموي، ياقوت (ت 1244هـ / 1829م)، معجم البلدان، بيروت: دار صادر، 1995، 4/ 17

23 ابن المرجي، أبو المعالي المشرف (ت 450هـ / 1058م). فضائل بيت المقدس والخليل وفضائل الشام، تحقيق عوفير ليفني كافري، شفا عمرو: المشرق، 1995، 55

24 انظر مثلاً غنامة. فلسطين في خمسة قرون، 88، وكذلك انظر غويتاين، شلومو دوف، «القدس في الفترة العربية»، القدس دراسات في تاريخ المدينة، القدس: ياد يتسحاق بن تسفي، 1990، 12

المبارك في القدس. وهذا ما كان له دور كبير في الاهتمام الأموي الواضح بفلسطين وخاصةً منطقة القدس وما حولها تبعاً لظروف نشأة الدولة وصراعها الأولي في عصر عبد الملك بن مروان مع عبد الله بن الزبير رضي الله عنه، الذي جعل منطقة الحجاز وعلى رأسها مكة والمدينة مركزين مناوئين للحكم الأموي، وخاصةً بعد حادثة الحرة في المدينة المنورة في عصر يزيد بن معاوية، وحصار مكة الأول في عصر يزيد، والثاني في عصر عبد الملك بن مروان. ولذلك فقد كان من الطبيعي أن يحيط الأمويون فلسطين باهتمامهم ورعايتهم الكبيرة باعتبارها المنطقة التي أمنت لهم الشرعية الدينية إضافةً إلى السياسية. ولهذا رأينا عملية الإعمار الكبرى في القدس في عصري عبد الملك بن مروان والوليد بن عبد الملك، وبناء مدينة الرملة لتكون العاصمة الإدارية للإقليم في عصر سليمان بن عبد الملك.

ومع سقوط الدولة الأموية وقيام الدولة العباسية تراجع الاهتمام العباسي السياسي بفلسطين في بداية حكمهم لأسباب كثيرة موضوعية على رأسها ارتباط فلسطين والشام عموماً ببني أمية خصوم ومناوئي العباسيين في طور نشأتهم، باستثناء القدس التي حظيت بزيارة الخليفة العباسي الثاني أبي جعفر المنصور وولده المهدي لمكانتها الدينية، وانحصر الاهتمام العباسي عموماً بالمواقع المقدسة في مدينة القدس بالذات. لتعود فلسطين للواجهة مرةً أخرى مع عصر الضعف العباسي ودخول العباسيين، ممثلين بالسلاجقة، في صراع طويل مع الفاطميين في مصر، كان ميدانه فلسطين باعتبارها المنطقة الحدودية بين الطرفين، وهذا الصراع امتد واستمر حتى حسمته الحملة الفرنجية الأولى في نهاية القرن الخامس الهجري.

3. نشأة علم التاريخ ومدارسه

من المعروف أن المدرستين الحجازية والعراقية في علم التاريخ كانتا الأبرز والأسبق نشأةً وتطوراً في العصور الإسلامية الأولى. وكان ذلك طبيعياً بالنظر إلى أن الحجاز كان يمثل مهد الإسلام وبدايته، والعراق كان خلال عصر التدوين في العصر العباسي يمثل حاضرة الدولة ومركزها، فوجد كثيراً من مصادر التاريخ التي تناولت التاريخ الحولي، أي المقسم حسب السنين، قد صدرت عن العراق، من أقدمها على سبيل المثال تاريخ ابن خياط (ت. 240 هـ).²⁵ وبينما اهتم الحجازيون بالحديث والسيرة المرتبطة بالنبي صلى الله عليه وسلم، جنحت المدرسة العراقية أكثر إلى منهجية تدوين أيام العرب.²⁶ وبالرغم من أن نشأة وتطور مدرسة شامية خاصة في علم التاريخ جاء متأخراً إلى القرن الرابع الهجري مقارنةً بالمدرستين الحجازية والعراقية، إلا أن هذه المدرسة ظهرت بشخصيتها الخاصة التي تميزت بها عن تلكما المدرستين التاريخيتين.

ويمكن القول إن الشاميين حاولوا في مدرستهم التاريخية إعادة الاعتبار لبلاد الشام التي ظلمت نسبياً في فترة التدوين التاريخي في العصر العباسي ربما تبعاً لعلاقتها التاريخية بالأمويين. ولذلك فقد أراد الشاميون أن يقدموا نموذجاً فريداً خاصاً بهم بعيداً عن المدرستين الحجازية والعراقية، وربما أرادوا إعادة الاعتبار إلى أنفسهم ومكانتهم من خلال إعادة الاعتبار لبني أمية في التاريخ وإزالة ما ألصق بهم خصومهم من نقائص لأسباب قد تكون سياسية بحتة. حتى إنهم كانوا يرون أنهم أقرب إلى المغازي والسير من العراقيين.²⁷ ذلك أن أول المغازي النبوية خارج شبه جزيرة العرب كانت إلى الشام كما أسلفنا في البند السابق لا إلى العراق، وبالتالي فإن أغلب روايات السير والمغازي خارج شبه الجزيرة العربية في عصر النبي صلى الله عليه وسلم كانت تتعلق بالشام أولاً، وهذا ما يجعل أهل الشام أقرب إلى روايات المغازي والسير من أهل العراق.

²⁵ Sabuncu, Ömer - Sabuncu, Mahmut. "Halife B. Hayyât'ın Tarih Yazıcılığı Metodu". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 22/2 (December 2018), 1332.

²⁶ الدوري، نشأة علم التاريخ عند العرب، ١٨، وانظر -Macit, Abdulkadir. "Müslümanlarda Tarih Yazıcılığının Teşek- kül Dönemi (M. 7.-10. Yüzyıllar)". Trabzon İlahiyat Dergisi 11/1 (Haziran 2024), 105-106.

²⁷ صالحة، التاريخ والمؤرخون في فلسطين، ٣/ ٣١٧.

4. أشكال الكتابة التاريخية في القرون الخمسة الأولى في فلسطين

إن قصر الروايات التاريخية على أخبار الأيام والمغازي لا يعتبر منهجاً محقّقاً في النظر إلى طبيعة الرواية التاريخية لدى المسلمين، حيث أن الرواية الإسلامية للأحداث التاريخية تأثرت من البداية بمناهج المحدثين وأساليبهم في الرواية المسندة،²⁸ وهذا يعني أن رواية الحديث الشريف قد تكون أولى مراتب الرواية التاريخية بشكل عام. ذلك أن الاهتمام المبكر بنقل أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وروايتها منذ القرن الإسلامي الأول تبعه في وقت لاحق عمليات التوسع في الرواية لتشمل أكثر من الأحاديث النبوية، إلى محاولات بناء رواية متكاملة مترابطة حول مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم،²⁹ فحياته وسيرته بشكل كامل، وصولاً إلى رواية التاريخ البشري ككل. وبذلك يفترض بنا أن تشمل رواية الحديث الشريف ضمن عملية الرواية التاريخية العامة للوصول إلى فهم متكامل حول المدارس التاريخية في منطقة الشام وفلسطين. إضافة إلى ذلك فإن كتب الفضائل تعد من أهم مصادر الروايات التاريخية المتعلقة بالأماكن، ذلك أن هذا النوع من الكتب كان يتضمن رواية الحديث الشريف والقصص التاريخية القديمة المتعلقة بالأنبياء والأمم السابقة والروايات الشفوية المنقولة والمنسوبة في الفضائل إلى صحابة أو تابعين أو أتباع التابعين أو غيرهم من العلماء والصالحين والقصص. فنحن إذن أمام عدد من الأشكال للرواية التاريخية التي تشكل مدرسة متكاملة؛ هي الحديث الشريف، والمغازي والسيرة، والأيام وأحوال العرب، والتاريخ القديم وصولاً إلى أخبار الملوك والخلفاء، وكتب الفضائل.

4.1 رواية الحديث الشريف

يمكن القول إن رواية الحديث الشريف كانت مبكرة في فلسطين وبين أهالي فلسطين وسكانها ابتداءً من عهد النبي صلى الله عليه وسلم، حيث تروى عدة أحاديث لعدد من الصحابة من أهل فلسطين لعل أبرزهم تميم بن أوس الداري. حيث تعتبر رواية حديث الدجال أول رواية في الحديث الشريف ذكرها تميم الداري عند قدومه وقومه ليسلم في عام الوفود، وللمفارقة فإن هذه الرواية تعتبر الرواية الوحيدة التي رواها النبي صلى الله عليه وسلم نفسه عن صحابي. إذ إن قصة لقاء تميم بالمسيح الدجال كانت موافقةً لأحاديث الدجال التي ذكرها النبي صلى الله عليه وسلم، ولذلك جمع النبي صلى الله عليه وسلم الصحابة وحدثهم ناقلاً عن تميم بلفظ «حدثني»³⁰. وقد روى هذه الرواية كذلك أبو كثير مولى تميم الداري الذي كان معه في تلك الحادثة³¹، وهو من أهل فلسطين كذلك إذ إنه مولى تميم. كما روى سراج التميمي غلام تميم حديثاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أسرج سراج مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بأمر تميم، حيث يقول سراج: (فقال النبي صلى الله عليه وسلم: من أسرج مسجداً؟ فقال تميم: غلامي هذا. قال: ما اسمه؟ قال: فتح. قال النبي صلى الله عليه وسلم: بل اسمه سراج، فسماني رسول الله صلى الله عليه وسلم سراجاً)³². كما يرد حديث آخر يرويّه واحد من أبناء قبائل الأزد في فلسطين وهو أبو مريم الأزدي أحد أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم: (من ولاة الله من أمر الناس شيئاً، فاحتجب عن حاجاتهم وختلهم وفاقتهم احتجب الله يوم القيامة عن حاجته وختله وفاقته)³³.

²⁸ انظر "Klasik Dönem İslam Tarihçilerinin Tarih Anlayışı", Soylemez, Mehmet Mahfuz. 30, İslami İlimler Dergisi 1/6 (Kasım 2008).

²⁹ الدوري، نشأة علم التاريخ عند العرب، ١٨.

³⁰ مسلم بن الحجاج (ت ٢١١هـ / ٨٧٥م)، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١، ٤/ ٢٢١٢.

³¹ العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر (ت ٨٥٢هـ / ١٤٤٩م)، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥، ٧/ ٢٨٤-٢٨٥.

³² العسقلاني، الإصابة، ٣/ ٣٢.

³³ البيهقي، أبو الحسين أحمد بن الحسين بن علي (ت ٤٥٨هـ / ١٠٦٦م)، السنن الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣، ١٠/ ١٧٤.

كما نجد من الصحابة الذين لا ترجع أصولهم إلى فلسطين ولكنهم نسبوا إليها لهجرتهم إليها ووفاتهم بها ممن رووا الأحاديث الشريفة مثل الأقرع بن شفي العكي نسبة لقبيلة عك اليمنية، والرواية التي رواها الأقرع يقول فيها: (دخل عليّ النبي صلى الله عليه وسلم في مرضي، فقلت: لا أحسب إلا أنني ميت في مرضي. قال: كلا، لتبقين ولتهاجرني إلى أرض الشام، وتموت وتدفن بالربرة من أرض فلسطين)³⁴ فدفن بالرملة من أرض فلسطين³⁵. ومنهم كذلك شداد بن أوس الأنصاري الخزرجي الذي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم حديثاً: (أنه كان عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو وجود بنفسه فقال: مالك يا شداد؟ قال: ضاقت عليّ الدنيا. فقال: ليس عليك؛ إن الشام يفتح ويفتح بيت المقدس فتكون أنت وولدت أمة فيهم إن شاء الله)³⁶، وقد هاجر شداد إلى فلسطين ومات بها ودفن في مدينة القدس³⁷. وقد عد أسامة جمعة الأشقر 69 صحابياً نزلوا في فلسطين وأقاموا فيها³⁸، هذا غير الذين شاركوا في الفتوح قيادةً ومشاركةً والذين استشهدوا في فلسطين، أو الذين روي عنهم زيارة فلسطين من الصحابة.

إن استقرار الصحابة في فلسطين يعني أن أهل فلسطين تلقوا العلم على ناس ثقات، وبالتالي فإن كانت هناك مدرسة تاريخية أُرسيت قواعدها في فلسطين فإن أحد أهم أسباب وجودها هو استقرار الصحابة هناك، واهتمامهم بنقل ما سمعوه من روايات وأحاديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو المصدر الذي علّقهم ابتداءً دينياً ونفسياً بل وسياسياً بهذه الأرض كما أسلفنا في بداية هذه الدراسة. ولذلك فقد كان من الطبيعي أن يكون للصحابة دور مهم جداً في بدء الرواية التاريخية في فلسطين من خلال رواية الأحاديث النبوية الشريفة ابتداءً، وهذا الأمر لا يقتصر على الرجال من الصحابة، وإنما ينسحب كذلك على الصحابيات الذين كان لهم دور كبير في نشر ورواية أحاديث نبوية شريفة كثيرة تتعلق بأهمية هذه المنطقة ودورها في صياغة شخصية الأمة.³⁹

هذه الأمثلة التي تعود للعصر النبوي تبين أن رواية الحديث الشريف باعتبارها إحدى مظاهر الرواية التاريخية كانت مبكرة. وقد استمرت رواية الحديث بين أهل فلسطين في العصر الأموي بين التابعين وأتباعهم، ومن الأمثلة على ذلك روح بن زنباع الجذامي (ت. 84 هـ) وهو من أهل فلسطين وكان أميراً عليها وأحد المقرئين من الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان، وروى الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم وإن كان مقلداً، حتى وهم بعضهم وعده في الصحابة.⁴⁰ كما أن من أوائل من يرد اسمه في الرواية التاريخية من أهل فلسطين التابعي إبراهيم بن أبي عبلة (ت. 152 هـ) الذي يعتبر من أهم الشخصيات التي ترد في أسانيد تاريخ فلسطين⁴¹، وهو من أهل مدينة القدس، وروى روايات متعددة عن أم الدرداء وغيرها، ويذكر أن له علاقات قويةً بالبلاط الأموي ولا سيما في عهد الوليد بن عبد الملك⁴². كما يذكر بين هؤلاء الرواة عبادة بن نسي الكندي الأردني أبو عمرو الشامي قاضي طبرية (ت. 118 هـ)، وهو أحد كبار رواة الأحاديث الذين وثقهم علماء الجرح

³⁴ العسقلاني، الإصابة، ١ / ٢٥٥

³⁵ ابن عساکر، علي بن الحسن (ت ٥٧١ هـ / ١١٧٦ م) تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحها من واديعها وأهلها، تحقيق محب الدين العمري، دمشق: دار الفكر، ١٩٩٥، ١ / ٢١١

³⁶ الظناني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت ٣٦٠ هـ / ٩٧١ م)، المعجم الكبير، تحقيق حمدي عبد المجيد، القاهرة: دار البيان العربي، ١٩٨٥، ط ٢، ٧ / ٢٨٩

³⁷ العسقلاني، الإصابة، ٣ / ٢٥٩

³⁸ الأشقر، معجم الصحابة في بيت المقدس وفلسطين، ٤٠

³⁹ انظر Abdulaziz, Sarah Sherif. *Muslim Women: Active Agents in Demonstrating the Significance of Islamic Jerusalem*. Journal of Islamic Jerusalem Studies, 7, 2006. 139

⁴⁰ نفى أبو زرعته صحبته، انظر العسقلاني، الإصابة، ٢ / ٤٢٠. وكذلك نفاه الذهبي، انظر الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨ هـ / ١٣٤٨ م) سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥، ٤ / ٢٥١

⁴¹ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١ / ٣٢٤

⁴² المرجع السابق ٤ / ٣٤٨

والتعديل والحديث كالبخاري والنسائي وغيرهما⁴³. ولم يكن له روايات في الحديث النبوي فقط، بل روى عنه البلاذري في الفتوح كذلك⁴⁴.

إضافةً إلى ذلك يرتبط ابن شهاب الزهري (ت. 124 هـ) بفلسطين في العادة وإن كان مولده في المدينة، ذلك أنه يعد أحد أهم رواة الحديث الشريف الذين استوطنوا فلسطين، حيث أقام بها في آخر حياته ومات في «شغب» في أقصى جنوب فلسطين. وباستيطان الزهري في فلسطين في آخر عمره ونقل مواده العلمية إليها بالكامل فقد جعل منها مركزاً لنشر الروايات التي جمعها في حياته، وبالتالي فقد يكون له دور كبير في توجيه رواة الأحاديث والمؤرخين إلى فلسطين التي أصبحت مركزه، مما جعل له دوراً كبيراً في إرساء مدرسة في التدوين والرواية التاريخية في فلسطين من خلال رواية الحديث الشريف. ويظهر من دراسة بعض الرواة الثقات أنهم أخذوا عنه في هذه المرحلة بالذات، مثل عقيل بن خالد الأيلي (ت. 141 هـ)، والذي أخذ عن الزهري في هذه المرحلة المتأخرة من حياته، وقد عده يحيى بن معين أحد أثبت الرواة عن الزهري كما ينقل الذهبي⁴⁵، بالرغم من أنه أخذ عنه متأخراً. وبالنظر إلى طبيعة وحجم الروايات التي نقلها الزهري إلى تلاميذه بعد استيطانه في فلسطين وتأسيسه فيها مركزه لنقل الروايات لتلاميذه، فإنه يمكن القول إن الزهري يعد واحداً من أهم أعمدة الرواية التاريخية فيها، ولئن كانت هناك مدرسة تاريخية خاصة بفلسطين فإن الزهري سيكون بالتأكيد أحد أهم مؤسسيها.

كما أن رواية الحديث استمرت في فلسطين في العصر العباسي، حيث عرف من الذين اهتموا برواية الحديث في فلسطين في ذلك العصر محمد بن طاهر المقدسي المولود في القدس عام 408 هـ وعاش حتى أدرك بداية القرن السادس الهجري وتوفي عن حوالي مائة عام سنة 507 هـ، وله عدة تصانيف في علم الرجال والحديث⁴⁶ منها على سبيل المثال (تذكرة الموضوعات). كما اشتهر من فقهاء الشافعية في فلسطين ممن اشتغلوا برواية الحديث أبو الفتح نصر بن إبراهيم النابلسي المقدسي، الذي ولد في نابلس عام 410 هـ ونقلت عنه روايات مختلفة في الحديث جمعت في ما عرف بمجالس أمالي أبي الفتح المقدسي، وكانت وفاته عام 490 هـ⁴⁷.

4.2 كتب الفضائل

تعتبر كتب الفضائل واحدة من أهم المصادر التاريخية التي تناولت تاريخ فلسطين وبيت المقدس بشكل عام، وبالرغم من أن كتب فضائل بيت المقدس لم تكن أول ما كتب في أدب الفضائل عموماً، إلا أن الاهتمام بها كان واضحاً منذ فترة مبكرة.

ويعود أقدم مرجع في كتب فضائل الأماكن عموماً وصل إلينا إلى أواخر القرن الأول أو أوائل القرن الثاني الهجري، وهو كتاب (فضائل مكة) للتابعي الحسن البصري (ت. 110 هـ) من علماء القرن الأول. وتعد كتب فضائل بيت المقدس من أشهر ما كتب بعد ذلك في هذا الفن، حيث يعود أقدم ما وردتنا أخباره في هذا الصدد إلى القرن الثالث الهجري من خلال كتاب (فضائل بيت المقدس) للوليد بن حماد الرملي المتوفى في نهاية القرن الثالث الهجري⁴⁸. كما أن كتب فضائل بيت المقدس انتشرت كما يبدو في القرنين الثالث

⁴³ العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر (ت ٨٥٢هـ / ١٤٤٩م)، تهذيب التهذيب، بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٦، ٣ / ٧٣

⁴⁴ البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر (ت ٢٧٩هـ / ٨٩٢م)، فتوح البلدان، بيروت: دار الهلال، ١٩٨٨، ١٤٦

⁴⁵ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٢٠٢ / ١

⁴⁶ المرجع السابق ١٩ / ٣٦١

⁴⁷ المرجع السابق ١٩ / ١٣٦

⁴⁸ انظر بهادر، شهاب الله، معجم ما ألف في فضائل المسجد الأقصى والقدس وفلسطين ومدنها من القرن الثالث الهجري إلى نكبة فلسطين عام ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م، دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، ٢٠٠٩، ٢١. وانظر مراد، سليمان علي، فضائل القدس - دراسة تحليلية مع تجميع لنص كتاب < فضائل بيت المقدس > للوليد بن حماد الرملي، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ٢٠١٩، ٢١

والرابع الهجريين قبل أن تبدأ الحملات الصليبية نهاية القرن الخامس، وهذا إنما يدل على أولوية القدس بالذات باعتبارها المركز الديني الممثل لفلسطين بالذات منذ فترة مبكرة. ومن أمثلة ذلك أيضاً (فضائل بيت المقدس) لأبي عبدالله الفضل بن الفضل الهاشمي المقدسي في منتصف القرن الرابع الهجري، و(فضائل بيت المقدس) لمحمد بن أحمد الواسطي في القرن الخامس الهجري.

لكن عدداً من المدن المذكورة في بعض الروايات شاركت بيت المقدس هذه الأهمية، حيث يظهر ذلك في كتب مثل (فضل عسقلان) لابن آدم العسقلاني في القرن الرابع الهجري، و(فضائل بيت المقدس والخليل عليه الصلاة والسلام وفضائل الشام) لابن المرجى، و(فضل زيارة الخليل) لمكي بن عبدالسلام الشافعي المقدسي الرميلى مفتي الشافعية في بيت المقدس، وكلاهما في القرن الخامس الهجري، وهذا الأخير كان قد كتب كتاباً في تأريخ بيت المقدس وفضائله كذلك، وذكر السخاوي أنه كتب كتاباً - لعله نفسه - حول فضائل بيت المقدس والشام، ولم تصلنا أغلب كتبه حيث قتله الفرنجة بعد أسرِه في الحملة الصليبية الأولى ونقله إلى أنطاكية⁴⁹.

وبالرغم من أن الكتابة في الفضائل امتدت لتشمل مدناً ومواقع جغرافية أخرى كالشام والعراق وغيرها، إلا أن فضائل بيت المقدس تبقى الأبرز بين جميع هذه المؤلفات بغناها بالروايات الكثيرة سواء تلك المرفوعة إلى النبي صلى الله عليه وسلم أو المنسوبة إلى بعض الصحابة والتابعين والعلماء، ويذكر هنا أن هذه الكتب تتميز عن بقية كتب الفضائل بتناولها مسائل أحداث الملاحم وفتن نهاية الزمان باعتبار أن المسرح الأساسي لهذه الأحداث سيكون فلسطين حسب ما ورد في الحديث النبوي الشريف. ولعل هذه تعتبر ميزة تميزت بها هذه المصادر فيما يتعلق بفلسطين عن غيرها من المواقع الجغرافية.

4.3 كتب التاريخ العام والفتوح

لعل هذا النوع من المصادر أول ما يخطر في ذهن القارئ لدى ذكر علم التاريخ، ويعتبر الأبرز من حيث اهتمامه بالأحداث التاريخية العامة وتوثيقها. والحق أن فلسطين حظيت بتركيز خاص منذ فترة مبكرة في توثيق فتحها والتاريخ المتعلق بها سواء من علماء فلسطين أو من غيرهم من المهتمين بهذه المنطقة. حيث امتد الاهتمام بتاريخ أحداث الفتوح في هذه البقعة ليشمل عدداً كبيراً من مؤرخي العصورين الأموي والعباسي، وذلك ليس بعيداً عن الأهمية الدينية لهذه البقعة، إضافة إلى كونها من المناطق التي دخلت مبكراً في الإسلام، ومن المصادر المهمة في هذا الصدد كتاب (فتوح بيت المقدس) لأبي حذيفة إسحق بن بشر البخاري المتوفى عام 206 هـ⁵⁰، ولم يصلنا للأسف. يضاف إلى ذلك (فتح عسقلان) و(فتح غزة) للمدائني البصري المتوفى عام 225 هـ. وهذه المصادر تعد من المصادر التي خصصت للأراضي الفلسطينية، أما عامة كتب الفتوح كفتوح البلدان للبلاذري وفتوح الشام للواقدي وفتوح الشام للأزدي فقد كان لا بد أن تفرد حيزاً مهماً لفتح فلسطين ضمن دراسة عملية فتح الشام لا على التخصيص كحال إسحق بن بشر والمدائني.

وفيما يتعلق بما دونه الفلسطينيون أنفسهم في هذا الصدد، فلعل كتاب (من نزل فلسطين من الصحابة) لموسى بن سهل الرملي (ت. 261 هـ) من أبناء القرن الثالث الهجري يعتبر أقدم ما وصلنا من المصادر التاريخية التي دونها مؤرخون فلسطينيون، ولم يصلنا إلى اليوم للأسف. كما أن كتاب (البداء والتاريخ) للمطهر بن طاهر المقدسي من أبناء القرن الرابع الهجري (ت. 355 هـ) يعتبر أحد أقدم وأبرز الكتب التي اهتمت بجمع الأحداث التاريخية بشكل عام لا تأريخ فلسطين فقط.

⁴⁹ انظر بهادر، معجم ما ألف، ٣٣-٣٨

⁵⁰ المرجع السابق، ص ١٩

واللافت هنا أن هذا الكتاب نسبته ابن الوردی (ت. 852هـ) في (خريدة العجائب) إلى أبي زيد أحمد بن سهل البلخي، المتوفى عام 322هـ حسب الزركلي⁵¹ أو عام 340هـ حسب حاجي خليفة⁵². وفي كلتا الحالتين فإن من الواضح أن ابن الوردی وحاجي خليفة لم يكونا مصييين في نسبتها كتاب (البدء والتاريخ) لأبي زيد البلخي، حيث أن الكتاب يسجل الأحداث التي وردت حتى عام 355هـ كما يذكر المؤلف نفسه في مقدمته⁵³، بمعنى أن الكتاب ينتهي بعد وفاة البلخي بعشرين عاماً على الأقل، وهو ما فصل فيه محمد كرد علي (ت. 1953م) إذ يقول إن «ابن النديم صاحب الفهرست لم يذكر كتاب البدء والتاريخ في جملة مصنفات البلخي ومنها أن كتاب خريدة العجائب المنسوب لابن الوردی الذي اقتطع منه بعض فقرات من البدء والتاريخ، وإن قال إنه للبلخي، إلا أن أبا منصور الثعالبي في كتابه (الغرر في سير الملوك وأخبارهم) ذكر كتاب البدء والتاريخ مرتين، وقال إنه للمطهر بن طاهر. والثعالبي ثقةٌ لقدمه، فقد كان بعد تأليف البدء والتاريخ بخمسين سنة، وابن الوردی كان في القرن التاسع للهجرة. وأن ياقوت الرومي يقول في كتابه معجم الأدباء أن البلخي توفي سنة 322 على حين انتهى هذا الكتاب إلى سنة 355»⁵⁴.

ولعل سبب الشك الذي حصل في هذا الأمر يعود إلى أن المطهر بن طاهر المقدسي غير معروف عموماً ولم تنفع له إلا على هذا السفر من مؤلفاته الكبرى. على أن محمد عيسى صالحية يذكر أن المطهر بن طاهر اختصر كتابه في كتاب صغير سماه (مختصر تاريخ البدء) ويوجد في المكتبة السلمانية بإسطنبول برقم 3406.⁵⁵ وقد وصل الباحث إلى هذا الكتاب واطلع على مادته، لكن على الرغم من أن الكتاب المخطوط منسوب في صفحة الغلاف إلى المطهر بن طاهر المقدسي، إلا أن لغته العامة لا تشبه لغة كتاب (البدء والتاريخ)، إضافةً إلى أنه في المقدمة عندما يذكر الأقاليم التي يدرسها فإنه يقول: «وذكر المساجد والبقاع المقدسة»⁵⁶ مثل مكة ومسجد المدينة⁵⁷، فمن الغريب أن يغفل المقدسي، وهو منسوب أصلاً لبيت المقدس، ذكر اسم المسجد الأقصى أو بيت المقدس بين المساجد والبقاع المقدسة ويكتفي بمكة والمدينة. ولذلك فإن الباحث يرى أن هناك شكاً في نسبة هذا الكتاب إلى المطهر بن طاهر، وقد يكون من اختصار شخص متأخر على سبيل المثال عن كتاب (البدء والتاريخ) للمطهر بن طاهر وبتصرف فيه. ويذكر الزركلي⁵⁸ نقلاً عن بروكلمان أن المطهر بن طاهر المقدسي مات في بستان في سجستان، المعروفة اليوم باسم لشكر كاه في أفغانستان.

أما كتاب (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم) لمحمد بن أحمد المقدسي البشاري (ت. 380هـ) فإنه يعتبر أحد أهم ما كتب من أهل فلسطين كذلك في القرن الرابع الهجري، وبالرغم من أن الكتاب يعتبر سفيراً جغرافياً، إلا أنه اهتم بتاريخ العادات والتقاليد الثقافية والشعبية لدى أبناء الأقاليم المختلفة التي ثبتها في كتابه، والتي تندرج تحت بند التاريخ الاجتماعي، ولا سيما بيت المقدس التي ينتمي لها. إذ ينقل فيه طرفاً من الأخبار الخاصة بالمدينة المقدسة وأحوالها في زمانه.

⁵¹ الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد (ت 1391هـ / 1971م)، الأعلام، بيروت: دار العلم للملايين، 2002، ط 15، 253/7.

⁵² خليفة، حاجي (ت 1017هـ / 1607م)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، إسطنبول: وكالة المعارف، 1941، 217/1.

⁵³ المقدسي، المطهر بن طاهر (ت 355هـ / 961م)، البدء والتاريخ، باريس: إرنست لارو، 1899، 1/1.

⁵⁴ كرد علي، محمد (ت 1372هـ / 1953م)، مجلة المقتبس، القاهرة: مطبعة الظاهر، 1908، 3/ 217-218.

⁵⁵ صالحية، التاريخ والمؤرخون في فلسطين، 318.

⁵⁶ كذا وردت.

⁵⁷ المقدسي، المطهر بن طاهر (ت 355هـ / 961م)، مختصر تاريخ البدء (مخطوط في المكتبة السلمانية - إسطنبول، مجموعة أبيصوفيا، رقم

3406)، ورقة 4 ب.

⁵⁸ الزركلي، الأعلام، 253/7.

5. هل يمكن القول إن لفلسطين مدرسة في التاريخ

إن فلسطين كانت تتميز عن بقية مناطق بلاد الشام بمكانتها الدينية التي سبقت الوجود الإسلامي فيها، وبذلك فقد كان من الطبيعي أن تكون في صدارة الاهتمام لدى مؤرخي فترة ما قبل الإسلام وبدايات الفتح الإسلامي كمؤرخي السريان السابقين للإسلام من أمثال زكريا الفصيح وقورا البطناني ويوحنا الآمدي⁵⁹، وكذلك مؤرخي الروم والأرمن وغيرهم سواء في فترة ما قبل الإسلام أو في عصر صدر الإسلام. وللحقيقة فإنه يبدو للباحث أن الروايات السريانية والرومية والأرمنية لم يكن لها تأثير فعلي في الرواية التاريخية الإسلامية في فلسطين سواء من حيث تشكيل مدرسة خاصة بها أو من حيث نوعية الروايات والأسلوب، ذلك أن المسلمين اعتمدوا في روايتهم التاريخية على أساليب الرواية المسندة والتحقيق الشفوي التي لم تكن معروفة لدى مؤرخي السريان والأرمن والروم قبلهم في فلسطين، كما أن المسلمين عرفوا ارتباطهم بفلسطين باعتباره ارتباطاً دينياً أصيلاً غير مكتسب من غيرهم من خلال مكانتها في الإسلام، وما إن بدأ المسلمون الرواية والتدوين حتى أضافوا إلى هذه المكانة رونقاً خاصاً بهم. وبالتالي فمن الطبيعي أن نجد من المؤرخين الفلسطينيين من ظهر في مراحل مبكرة واهتم بالتأريخ سواء من خلال رواية الحديث الشريف أو كتب الفضائل أو حتى رواية التاريخ العام، وأن نجد الاهتمام بعلم التاريخ بأشكاله كافة في العصور الإسلامية المبكرة.

ولدى استعراض المصادر التي يوردها أهل فلسطين في مختلف فنون الرواية التاريخية ومقارنتها بمثيلاتها في الشام يتبين أن الرواة الفلسطينيين، وإن كانوا عموماً جزءاً من المدرسة التاريخية الشامية، فإنهم تميزوا باهتمامهم بروايات خاصة تتعلق بالفضائل التي تتميز بها منطقة فلسطين بما فيها من أماكن مقدسة، وبعضها قد يتكلم في أحوال آخر الزمان كذلك التي رويت عن صحابة فلسطينيين أو سكنوا فلسطين ونسبوا إليها بالتالي أو نزلوا فلسطين كتميم الداري وشداد بن أوس وأنس بن مالك وغيرهم. ويظهر الاهتمام الشديد بفضائل بيت المقدس منذ فترة مبكرة سواء في كتب الفضائل التي اهتمت بفلسطين منذ فترة مبكرة أو حتى في كتب التاريخ العام والتاريخ الاجتماعي، حيث لا يكاد يغيب الحديث عن الفضائل الخاصة بهذه البقعة في أي كتاب من هذه الكتب، فنرى على سبيل المثال أن المقدسي البشاري حين يتكلم عن الأرض المقدسة ضمن إقليم الشام يفرد لها مساحة واسعة للحديث عن فضائل المدينة المقدسة وما حولها، لدرجة أنه يهتم بتحديد حدود الأرض المقدسة حول إيلياء بنفس الكيفية التي اهتم فيها بتحديد حدود الأرض الحرام في مكة.⁶⁰ وهذا يدل على طبيعة العلاقة الفريدة بين هذه الأرض من ناحية والعاطفة الدينية التي لا يمكن التغاضي عنها لدى تعاطي المؤرخين والرواة والإخباريين مع هذه الأرض من ناحية أخرى. وهذا الأمر في الحقيقة أكثر وضوحاً في الحديث عن فلسطين منه في بقية بلاد الشام، ولذلك يمكن القول إن بدايات تكوين مدرسة تاريخية خاصة بفلسطين كانت مترافقة مع تشكل مدرسة تاريخية شامية، وتتميز عنها بالتركيز على تاريخ الأنبياء المرتبطين بفلسطين، إضافة لفضائل هذه الأرض ومكانتها الدينية. وهذا ما يعني بالضرورة تأثر هذه المدرسة إلى حد كبير بالروايات الإسرائيلية لا سيما في كتب الفضائل التي تناولت هذه الروايات بشيء من التوسع. ولعبت علاقة أبناء الديانات الأخرى بفلسطين دوراً مهماً في انتقال هذه الروايات إلى المصادر التاريخية الإسلامية. وقد يقول قائل إن تناول الأنبياء بشكل عام يعد سمة موجودة لدى المؤرخين المسلمين بشكل عام وإن لم يرتبطوا بفلسطين، إلا أن الواقع أن التركيز على الأنبياء ولا سيما أنبياء بني إسرائيل بالذات وقصصهم في فلسطين، والآثار المنسوبة لهؤلاء الأنبياء من خلال قصص وروايات الإسرائيليات تعتبر سمة أكثر وضوحاً

⁵⁹ انظر خلف، تيسير، الرواية السريانية المفتوحة الإسلامية، دمشق: مؤسسة فلسطين للثقافة، ٢٠٠٩، ١٦.
⁶⁰ انظر البشاري، أبو عبدالله محمد بن أحمد المقدسي (ت ٨٣٨٠ / ٩٩٠م)، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، القاهرة: مكتبة

في الكتب والمصادر التي تتناول فلسطين، وخاصة كتب الفضائل. وبذلك تشكل هذه النقطة سمة خاصة بالروايات والتدوين التاريخي في فلسطين.

خاتمة

يمكن إذن القول إن الرواية التاريخية بحد ذاتها في فلسطين وجدت طريقها في فترة مبكرة من صدر الإسلام من خلال روايات الأحاديث النبوية الشريفة، حيث كان للاهتمام النبوي المبكر والتخطيط الاستراتيجي النبوي لفتح هذه الأرض أثر كبير في لفت نظر الصحابة ثم التابعين والرواة إلى مكانة فلسطين وأهميتها، فانتقل إليها العديد منهم، وانطلقوا منها في رواية الحديث حتى وصلنا إلى بدايات التدوين التاريخي في فلسطين، والذي كان مترافقاً مع بدايات تشكيل المدرسة الشامية في التاريخ، ولعلها في ذلك كانت متأثرة إلى حد كبير بالمكانة الدينية لهذه المنطقة في الإسلام وربما في الأديان الأخرى كذلك كاليهودية، حيث يمكن أن يكن للتأثير اليهودي دور على هذه الكتابات التاريخية من خلال روايات الإسرائيليات.

كما أن تنوع مصادر وأشكال الرواية التاريخية في فلسطين بين رواية الحديث الشريف وتدوين كتب الفضائل الخاصة ببيت المقدس أو بعض المدن والمناطق الأخرى في فلسطين وكتب التاريخ العام والاجتماعي يبين أن مكانة فلسطين في علم التاريخ بين المسلمين كانت واضحة في القرون الخمسة الهجرية الأولى، ولم يكن ذلك نتيجة أو ردة فعل بحال للحروب الصليبية كما قد تدعي بعض الآراء اليوم. لكنها كانت أصيلة تعكس أصالة العلاقة الدينية التي ربطت المسلمين بهذه المنطقة وصبغت أشكال وطبيعة تدويناتهم التاريخية. وبذلك فإنه يمكن القول إن ملامح بسيطة لمدرسة خاصة بفلسطين في التاريخ بدأت تتكون في تلك المرحلة وإن تأخر تبلورها تبعاً لتأخر بدء تشكل المدرسة الشامية في التدوين التاريخي، وكانت أبرز ملامحها اهتمامها بالذات برواية ما يتعلق بفضائل هذه المنطقة وارتباطها بتاريخ الأنبياء من ناحية، وبأحداث الفتن والملاحم وآخر الزمان من ناحية أخرى. وهذا الاستنتاج يعتبر مدخلاً للمزيد من البحث في هذه المسألة، حيث أن دعوى غياب الاهتمام الإسلامي التاريخي بمنطقة فلسطين لا يمكن أن يؤخذ على محمل الجد بالنظر إلى الاهتمام العمراني الكبير والأهمية الدينية الكبيرة لهذه المنطقة، الأمر الذي انعكس على الأرض منذ فترة مبكرة من التاريخ الإسلامي في فلسطين عبر روايات الأحاديث النبوية الشريفة وانتشار العلم في هذه المنطقة مروراً بعمليات الإعمار الكبيرة التي مرت بها هذه المنطقة وخاصة في العصر الأموي، والتي لم تكن تقل عنها في الحجاز مهد الحرمين الشريفين. ومن الواضح أن ارتباط المناطق المقدسة الثلاثة بعضها ببعض في الذهنية المسلمة كان لها دور كبير في الاهتمام بتاريخ وتوثيق أحداث هذه المناطق، وهذا ما يشير إلى أن نواة لمدرسة تاريخية في فلسطين قد تكون قد بدأت بالفعل في التشكل في تلك الفترة المبكرة.

وأخيراً، توصي هذه الدراسة بالمزيد من البحوث المفصلة في كنه وشكل هذه المدرسة التاريخية ولامحها بشكل متكامل، حيث أن اعتمادها على الحديث الشريف وكتب الفضائل — تبعاً للمكانة الدينية لفلسطين — يميزها من ناحية المبدأ عن غيرها، ويفتح الباب واسعاً لمزيد من الدراسات والبحوث التي يمكنها أن تثبت أو تنفي الفرضية التي طرحتها هذه الدراسة حول بداية تشكل مدرسة تاريخية خاصة بفلسطين في القرون الإسلامية الخمسة الأولى. حيث تبدو معالم هذه المدرسة التاريخية منثورة في الكتب والمصادر المبكرة، وتحتاج المزيد من البحث والدراسة والتمحيص لتحديد شكلها وتأثيرها أو تأثيرها على المدارس التاريخية الأخرى.

Kaynakça

Abdulaziz, Sarah Sherif. *Muslim Women: Active Agents in Demonstrating the Significance of Islamic Jerusalem*. Journal of Islamic Jerusalem Studies, 7, 2006

- ‘Asâmine Halil. *Filistîn fî Hamseti Kurûn mine’l-Fethi’l-İslâmî Hattâ’l-Ğazvi’l-Frencî*. Beyrut: Müessesetü’d-Dirâsâtî’l-Filistîniyye, 2000.
- Behâdır, Şihâbüddin. *Mu‘cemü Mâ Üllife fî Fazâilî’l-Mescidi’l-Aksâ ve’l-Kuds ve Filistîn ve Medûnihâ mine’l-Karnî’s-Sâlis el-Hicri ilâ Nakbeti Filistîn 1367/1948*. Dubai: Merkezü Cuma el-Mâcid li’s-Sekâfe ve’t-Türâs, 2009.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (ö. 279/892). *Fütûhu’l-Büldân*. Beyrut: Dârü’l-Hilâl, 1988.
- Beyhakî, Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Hüseyin (ö. 458/1066). *es-Sünenü’l-Kübrâ* (thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ). Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil (ö. 256/870). *Sahîhu’l-Buhârî* (thk. Mustafa Dib el-Buğâ). Şam: Dâr İbn Kesîr, 1993.
- Debbâğ, Mustafa (ö. 1410/1989). *Bilâdünâ Filistîn*. Kefr Kara: Dârü’l-Hüdâ, 1991.
- Dûrî, Abdülazîz (ö. 1431/2010). *Neşetü İlmi’t-Târih inde’l-Arab*. Beyrut: Merkezü Dirâsâtî’l-Vahdeti’l-Arabiyye, 2007.
- Ebû Yûsuf, Ya’kûb b. İbrâhîm el-Kâdî (ö. 182/798). *Kitâbü’l-Harâc*. Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1979.
- Ebû’r-Rebb, Hânî. *Filistîn fî Sadri’l-İslâm*. Ramallah: Menşûrât Beytûlmakdis, 2002.
- el-Eşkar, Usâme Cuma’a. *Mu‘cemü’s-Sahâbe fî Beyti’l-Makdis ve Filistîn*. Amman: Müessesetü’l-Fürsân, 2016.
- Goitein, Şelomo Dov. “el-Kuds fi’l-Fetreti’l-Arabiyye”. *el-Kuds Dirâsât fî Târihi’l-Medîne*. Kudüs: Yad Yitzhak Ben Zvi, 1990.
- Halef, Teyşîr. *er-Rivâyetü’s-Süryâniyye li’l-Fütûhâtî’l-İslâmiyye*. Şam: Müessesetü Filistîn li’s-Sekâfe, 2009.
- İbn Asâkir, Ali b. Hasan (ö. 571/1176). *Târihu Medîneti Dimaşk ve Zikru Fazlihâ ve Tesmiyetü Men Hellehâ min’el-Emâsil ev’ictâze Bivâhidihâ min Vâridihâ ve Ehlihâ* (thk. Muhibbüddin el-Amrî). Şam: Dârü’l-Fikr, 1995.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali (ö. 852/1449). *el-İsâbe fî Temyizi’s-Sahâbe* (thk. Âdil Ahmed Abdülmecid ve Ali Muhammed Muavvaz). Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1995.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali (ö. 852/1449). *Tehzîbü’t-Tehzîb*. Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1996.
- İbn Havkal, Muhammed Bağdâdî el-Mevsîlî (ö. 378/988). *Sûretü’l-Arz*. Beyrut: Dâr Mektebetü’l-Hayât, 1992.
- İbnü’l-Mercî, Ebû’l-Meâlî el-Müşerref (ö. 450/1058). *Fazâilü Beyti’l-Makdis ve’l-Halîl ve Fazâilü’s-Şâm* (thk. Ofir Livnî Kâfrî). Şefâ Amr: el-Meşrik, 1995.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halîfe (ö. 1067/1657). *Keşfü’z-Zunûn an Esâmi’l-Kütüb ve’l-Fünûn*. İstanbul: Vekâletü’l-Maârif, 1941.
- Kürd Ali, Muhammed (ö. 1372/1953). *Mecelletü’l-Muktebes*. Kahire: Matbaatü’z-Zâhir, 1908.

- Macit, Abdulkadir. “*Müslümanlarda Tarih Yazıcılığının Teşekkül Dönemi (M. 7.-10. Yüzyıllar)*”. Trabzon İlahiyat Dergisi 11/1 (Haziran 2024), 95-120.
- Makdisî, el-Mutahhar b. Tâhir (ö. 355/966). *el-Bed’ ve’t-Târih*. Paris: Ernest Leroux, 1899.
- Makdisî, el-Mutahhar b. Tâhir (ö. 355/966). *Muhtasarı Târîhi’l-Bed’*. Süleymaniye Kütüphanesi – İstanbul (Ayasofya Koleksiyonu, No. 3406).
- Murâd, Süleyman Ali. *Fazâilü ’l-Kuds - Dirâse Tahlîliyye ma’a Tecmîi li-Nass Kitâb “Fazâil Beyti-l-Makdis” li-l-Velîd b. Hammad er-Ramlî*. Beyrut: Müessesetü’d-Dirâsâtî’l-Filistîniyye, 2019.
- Müslim b. Haccâc (ö. 261/875). *Sahihu Müslim* (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî). Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1991.
- Ömer, Abdullah Ma’rûf. *Beytûlmakdis fî İstrâteciyyeti’n-Nebeviyye (s.a.v)*. Beyrut: ed-Dârü’l-Arabiyye li’l-Ulûm, 2014.
- Ömer, Abdullah Ma’rûf. *Beytûlmakdis ve’n-Nübüvvetü’l-Kur’âniyyetü’l-Ülâ: Dirâse Târîhiyye fî Evâili Süreti-r-Rûm*. Amman: Müessesetü’l-Fürsân, 2016.
- Sâlihiyye, Muhammed Îsâ (ö. 1431/2010). “et-Târih ve’l-Müverrihûn fî Filistîn”. *el-Müsevvetu’l-Filistîniyye*. Beyrut: Hey’etü’l-Müsevveti’l-Filistîniyye, 1990.
- Sabuncu, Ömer - Sabuncu, Mahmut. “*Halîfe B. Hayyât’ın Tarih Yazıcılığı Metodu*”. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 22/2 (December 2018), 1321-1345.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. “*KLASİK DÖNEM İSLAM TARİHÇİLERİNİN TARİH ANLAYIŞI*”. İslami İlimler Dergisi 1/6 (Kasım 2008), 7-32.
- Taberânî, Ebü’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed (ö. 360/971). *el-Mu’cemü’l-Kebîr* (thk. Hamdî Abdülmecîd). Kahire: Dârü’l-Beyânî’l-Arabî, 1985.
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer (ö. 207/823). *Fütûhu’ş-Şâm* (thk. Abdüllatîf Abdurrahman). Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997.
- Yâkût el-Hamevî (ö. 622/1229). *Mu’cemü’l-Büldân*. Beyrut: Dâr Sâdır, 1995.
- Zehebi, Şemseddin Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1348). *Sîretü A’lâmi’n-Nübelâ* (thk. Şuayb el-Arnâvût). Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985.
- Ziriklî, Hayreddin b. Mahmûd (ö. 1396/1976). *el-A’lâm*. Beyrut: Dârü’l-İlmi li’l-Melâyîn, 2002.
- el-Makdisî el-Beşşârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (ö. 380/990). *Ahsenü’t-Takâsîm fî Ma’rifeti’l-Ekâlîm*. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1991.

YABANCI DİL OLARAK ARAPÇA ÖĞRETİM TECRÜBESİ: ENDONEZYA ÖRNEĞİ

THE EXPERIENCE OF TEACHING ARABIC AS A FOREIGN LANGUAGE: THE CASE OF
INDONESIA

RAMAZAN KILIÇ

DR. ÖĞR. ÜYESİ, HİTİT ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ, ARAP DİLİ VE BELAGATİ ANABİLİM DALI
ASSISTANT PROFESSOR, HITIT UNIVERSITY, FACULTY OF DIVINITY, DEPARTMENT OF ARABIC
LANGUAGE AND RHETORIC
ÇORUM, TÜRKİYE

ramazankilic@hitit.edu.tr

 <http://orcid.org/0000-0002-5763-822X>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1635306>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
8 Şubat / February 2025

Kabul Tarihi / Accepted
11 Haziran / June 2025

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as: Kılıç, Ramazan, "Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretim Tecrübesi: Endonezya Örneği
[The Experience of Teaching Arabic as a Foreign Language: The Case of Indonesia]". Kilis 7 Aralık
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 12/1 (Haziran/June 2025):
349-380.

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.

Lisans / License: Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) /Creative
Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0).

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of
Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



YABANCI DİL OLARAK ARAPÇA ÖĞRETİM TECRÜBESİ: ENDONEZYA ÖRNEĞİ

Öz

Arapça dünya üzerinde milyonlarca insan tarafından konuşulan ve İslam dininin temel kaynaklarının yazılı olduğu bir dildir. Kültürel, akademik ve dini sebeplerden ötürü Arapça pek çok insan tarafından yabancı dil olarak öğrenilmektedir. Türkiye, geçmişten günümüze Arapça eğitime dair güçlü hafızaya sahip bir ülkedir. Medrese sisteminden başlayarak yüzyıllar boyunca müfredat içerisinde yer alan Arapçanın günümüzde de Millî Eğitim Bakanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Yüksek Öğretim Kurulu bünyesindeki farklı kademe ve programlarda örgün olarak öğretimine devam edilmektedir. Genel anlamda Türkiye, yabancı dil öğretimi konusunda ciddi tartışmaların yaşandığı bir ülke olmuştur. Aynı durum yabancı bir dil olan Arapçanın öğretimi için de geçerlidir. Eleştirilerin odak noktasında genellikle öğrenciler, eğitimciler veya eğitim sistemi yer almaktadır. Arap dilinin öğrenilmesi zor bir dil olduğu, bu yönüyle diğer dillerden ayrıldığı söylenebilir. Her öğrenmenin kendi içinde bazı zorlukları barındırdığı şüphesizdir. Eğitim, bilgiye nasıl yaklaşılmaya gerektiğiyle ilgilenen bir alandır ve bu sebeple her bir tecrübe başarılı olduğu yönleriyle başkaları için örnek teşkil edecektir. Türkiye dışında Arapçayı örgün olarak eğitim müfredatında bulunduran ve bu alanda öğretim faaliyetleri yürüten pek çok ülke mevcuttur. Bunlar içinde 275 milyonluk nüfusuyla en dikkat çeken Endonezyadır. En çok Müslüman nüfusa sahip Endonezya'da çeşitli kademelerde Arapça eğitimi verilmektedir. Bu çalışma Endonezya'daki Arapça öğretim faaliyetleri hakkında genel bir bilgi edinerek Türkiye'de yürütülen öğretim faaliyetlerine fayda sağlayacak eğitsel çıktılara ulaşmayı amaçlamaktadır. Bu kapsamda betimsel analiz yöntemi kullanılarak ülkede okutulan iki ders kitabı incelemeye alınmıştır. Örgün eğitim, süreç olarak içerisinde öğretici, öğrenci ve eğitim materyallerini barındırır. Yazılı materyaller öğrenme faaliyetlerinde en yaygın kullanım ağına sahip araçlardır. Teknolojik gelişmelere bağlı olarak kullanımı giderek artan elektronik cihazlar, beraberinde her ne kadar ciddi kolaylıklar sağlamış olsa da yazılı kaynaklara duyulan ihtiyacın ortada kalmadığı yadsınmaz. Zira dijitalleşme, eğitim dışında içerisinde pek çok özelliği barındırmaktadır. Öğrenme dışında ve öğrenme faaliyetine ket vuracak herhangi bir özelliği bulundurmayan yazılı kaynaklar ise dil öğrenmek gibi uzun soluklu faaliyetlerde öne çıkmaktadır. Yazılı materyaller dil öğrenme faaliyetlerini iki açıdan temsil etmektedir. Bunlardan ilki, hedef kitleye öğretilecek girdilerdir. İkinci ise girdilerin hangi yöntem ve teknikler ışığında hedef kitleye aktarıldığıdır. Bu bakımdan Endonezya'da yürütülen Arapça öğretimini anlama noktasında okutulan kitapların araştırmaya konu olması uygun görülmüştür. Farklı iki kademeyi temsil etmeleri bakımından ortaöğretim ve liseye dair birer adet kitap örneklem olarak seçilmiştir. Arap dilinin hangi kademelerde öğretildiği, ders saatlerinin müfredat içindeki ağırlığı, temel dil becerilerinin oranı, okutulan kitapların içerikleri çalışmanın odaklandığı dikkat çekilen temel hususlardandır. Araştırma sonucu ders kitaplarında cümle kurgusunu sağlayacak temel gramer konularının seçilerek ayrı başlıklar altında ele alındığı görülmüştür. Arapçanın temel gramer konularından birisi olan irab sembollerinin okunmaması gerektiği görüşü oldukça dikkat çekicidir. Okuma becerisine dair diyalog ve okuma parçalarındaki temalar Endonezya'nın kültürel yönünü yansıtır vaziyettedir. Metinler dışında kelime bilgisi ve bazı alıştırmalarda da kültüre ait görsellerden sıklıkla faydalanılması, görsel hafızanın aktif kullanımı için değerlidir. Kitapta kelime bilgisine özel bir önem gösterildiği anlaşılmaktadır. Ünite başlarında kelime bilgisine dair müstakil başlıklar açılmış, pekiştirmek amacıyla pek çok alıştırmaya yer verildiği görülmüştür. Yoğun şekilde yer alan alıştırmalar, betimsel istatistik yöntemiyle temel dil becerisi merkezli; yoğunluk ve çeşitlilik açısından incelenip tablolar halinde sunulmuştur. Çalışmanın evreni Arap dilinin

örgün biçimde öğretildiği uygulamaları kapsamaktadır. Veri toplamada doküman tekniğinden; verileri çözümlemede ise nitel araştırma yöntemlerinden faydalanılmıştır. Ayrıca Türkiye ve Endonezya'nın eğitim sistemine dair verilecek bilgilerde karşılaştırmalı yöntem kullanılmıştır. Karşılaştırmalı yöntemde en az iki örneklem gerekmektedir. Bu çalışmada Türkiye'deki Arapça öğretimine dair bazı mülahazalar sunulmakla birlikte temelde Endonezya yer almaktadır. Araştırmanın, alanda gerçekleştirilecek karşılaştırmalı dil çalışmalarına ve Türkiye'deki Arap dili öğretimine fayda sağlaması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Endonezya, Dil Öğretimi, Öğrenme Stratejileri, Materyal Tasarımı.

THE EXPERIENCE OF TEACHING ARABIC AS A FOREIGN LANGUAGE: THE CASE OF INDONESIA

Abstract

The Arabic language is spoken by millions of people around the world and is a language in which the basic sources of the Islamic religion are written. Arabic is learned as a foreign language for cultural, academic and religious reasons. There is a strong memory accumulated in Turkey regarding the teaching of Arabic. Arabic, which has continued to exist in the curriculum for centuries starting from the madrasah system, continues to be taught in the formal context in different levels and programs within the Ministry of National Education, the Presidency of Religious Affairs and the Council of Higher Education. Educational activities carried out in Turkey have been criticized in some aspects. In the teaching of the Arabic language in Turkey, students, educators or the education system are generally criticized. On the other hand, it is also stated that the Arabic language is a difficult language to learn and therefore poses a special difficulty compared to other languages. Apart from Turkey, there are many countries that include Arabic as a foreign language in their education curriculum. The most striking of these is Indonesia with a population of 275 million. Indonesia, which is the most populous country in the world among Muslim countries in terms of population, today carries out the teaching of the Arabic language at a formal level at various levels of education. This study will examine the formal education activities carried out in Indonesia for teaching the Arabic language. Formal education includes the teacher, student and educational materials as a process. The increasing use of electronic devices, which is closely tied to technological advancements, brings significant conveniences. However, it is also clear that the need for written resources has not disappeared. This is because digitalization encompasses many features beyond education. Written resources, which do not include any features that would hinder the learning process, stand out in long-term activities like language learning. Written materials represent language learning activities in two aspects. The first is the input that will be taught to the target audience. The second is how the inputs are conveyed to the target audience under the guidance of methods and techniques. In this regard, it has been deemed appropriate to focus on the books used in Arabic language teaching in Indonesia for research. In addition to these, the most important issues to be addressed are the levels at which the Arabic language is taught, the status of the lesson hours in the curriculum, the ratio of basic language skills and the content of the books taught. In the textbooks, it has been observed that fundamental grammar topics necessary for sentence construction have been selected and examined under separate headings. The inclusion of a recommendatory view on not reading the irab symbols—one of the core grammar topics of Arabic—is particularly noteworthy. Themes in dialogues and reading

passages related to reading skills reflect the cultural aspects of Indonesia. Beyond the texts, visuals with cultural nuances are frequently utilized in vocabulary and some exercises, which is valuable for activating visual memory. Additionally, it is noted that independent sections on vocabulary are placed at the beginning of each unit, accompanied by numerous exercises for reinforcement. Data on the statistics of exercises based on core skills and the variety of exercises are presented in tables using a descriptive statistical method. It is hoped that the results obtained will be beneficial for Arabic language teaching in Turkey. This study includes practices in which the Arabic language is taught formally. Documentary technique was used in data collection; qualitative research methods were used in data analysis. In addition, comparative method was used in the information to be given about the education systems of Turkey and Indonesia.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Indonesia, Language Teaching, Learning Strategies, Material Design.

GİRİŞ

Dünyanın yaşamış olduğu hızlı değişim ve dönüşümler, yabancı dil öğrenme popülaritesi giderek artırmıştır. Bilgiye ulaşma ve öğrenme konusunda imkanların eş zamanlı olarak yaygınlaşmasıyla artık öğrenme faaliyetinin en temel belirleyicisi doğru kaynaklardan ve yöntemlerden istifade etmek olmuştur. Dil öğrenme sürecinde materyaller önemli bir yere sahiptir. Günümüzde ciddi nicelikte artışın yaşandığı materyallere ulaşım kolaylaşmış olsa da meselenin nitel boyutunda seviyenin yükseldiğini söylemek güçtür. Bir tercih olarak dil öğrenmede pek çok farklı kaynaktan istifade edilebileceği gibi az sayıda kaynağa da müracaat edilebilir. Dil öğrenme, sık tekrarların yapılacağı uzun soluklu bir süreç olduğundan nitelik açısından yeterli sayılabilecek kaynaklar üzerinden yürütülmelidir. Uzun süreli faaliyetler bütünü olan dil öğrenmede tekrar temelde yer alır.¹

Bu çalışmanın konusu Endonezya'daki örgün Arap dili öğretim faaliyetleri hakkındadır. Endonezya, dünya üzerinde en çok Müslüman nüfusa sahip ülke konumundadır. Yerel diller dışında Avrupa menşeli bazı dillerin konuşulduğu Endonezya, öğretim faaliyetleri konusunda merak uyandıran bir yapıya sahiptir. Ülkemizde Endonezya'da yürütülen Arapça öğretim faaliyetlerine dair herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu durum genel itibarıyla Endonezya'daki eğitim faaliyetleri için de geçerlidir.

Rodhy Harisca vd. tarafından yapılan çalışmada “süper akıllı toplum” olarak nitelendirilen; dijitalleşme ve yapay zekanın yaygınlaştığı modern döneme uyumlu yeni bir Arapça müfredatın geliştirilmesi gerektiği savunulmuştur. Dil öğretiminde ifade edilen genel yöntem ve tekniklerin bir yönü-

¹ Tilda Navaro Saydı, *Yabancı Dil Öğrenmede Başarı Şifreleri: Öğrenme Stratejileri* (İstanbul: Bileşim Yayınları, 2007), 26-27.

le tekrar edildiği bu çalışma Endonezya'nın eğitim müfredatı ve dil materyalleri hakkında bilgi içermemektedir.²

Endonezyadaki Arap dili materyallerine yönelik tek çalışma Syamsul Sodiq ve Lutfiyah Alindah isimli Endonezyalı iki akademisyene aittir. Makalede; lise (MTs programı) 7. 8. ve 9. sınıfta okutulan Arapça kitaplarındaki Endonezce okuryazarlığı araştırılmıştır. Buna göre Endonezce ifadelerinin bulunuyor olması dil öğrenmede faydalıdır. Kitaplarda sınıflara göre kademe biçimde Endonezce unsurlarının azaltıldığı; bu oranın %2 ile %10 arasında değişiklik gösterdiği belirtilmiştir.³ İlgili çalışma Arapça materyalleri çok dar çerçevede incelemiştir. Endonezyadaki Arapça öğretiminde kullanılan materyallerin dil öğretim yöntem ve teknikleri açısından daha geniş çerçevede araştırılması gerekmektedir.

Literatürde Endonezyada Arapça öğretimi meselesine dair müstakil bir çalışmanın yapıldığını söylemek mümkün değildir. Endonezya'nın Arapça öğretim yaklaşımının Türkiye için önemli olduğunu belirtmek gerekir. Türkçe ve Endonezcenin yapısal olarak Arap diline uzak olması dışında her iki ülke de nüfusları bakımından makro düzeyde eğitim faaliyetleri yürütmektedir. Türkiye'de pek çok kademenin müfredatında yer alan Arapça, eğitimsel açısından eleştirilerin merkezinde yer almaktadır. Farklı ülkelerde uygulanan eğitim politikalarının kıyaslamalı bir yaklaşımla araştırılması, eğitimde yeni uygulamaların gerçekleştirilmesine imkân sağlayabilir. Böylece belli kültür ve bölgelerde yıllardır tecrübe edilmiş yöntem ve teknikler yeniden yorumlanabilecek; yeni yaklaşımların gelişimine olanak sağlanacaktır. Bu bağlamda makale, Endonezya'nın ilgili bakanlıkları tarafından hazırlanmış Arapça kitaplarını incelemeyi ve Türkiye'deki eğitim uygulamalarına katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Bu çalışmanın Endonezya dışında yabancı dil olarak eğitim müfredatında Arapçaya yer veren diğer ülkeler üzerine yapılacak araştırmalara örnek olması umulmaktadır.

1. ENDONEZYA TARİHİ

Tarihsel açıdan Endonezya'nın Müslümanlaşmasına zemin hazırlayan hadiselerin 12. Yüzyılda başladığı düşünülmektedir. İslamiyet'le nihayete eren bu süreçte dikkat çeken ilk olay M. 9. yüzyılda yaşanmıştır. Buna göre uzak doğuda ticaretle uğraşan Müslüman tüccarlar, gördükleri baskı ve

² Rodhy Harisca vd. "Arabic Teaching Curriculum for Indonesian General Educational Stages in the Society Era 5.0", *Jurnal Al Bayan Jurnal Jurusan Pendidikan Bahasa Arab* 15/1 (Haziran 2023), 100-117.

³ Syamsul Sodiq – Lutfiyah Alindah, "The Hidden Indonesian Language Literacy Curriculum In Arabic Language Textbooks For Islamic Junior High School", *Ijaz Arabi Journal of Arabic Learning* 7/1 (2024), 390-397.

şiddet sonrası Endonezya'nın da içerisinde bulunduğu takım adalarına yerleşmeye başlamışlardır. Bu coğrafyada başlayan İslâmlaşma süreci M. 15. yüzyıla kadar devam etmiştir. Günümüzde Endonezya devleti, yaklaşık altı asırdan bu yana süregelen İslâm kültürünü kendine özgü biçimde yorumlamış vaziyettedir.⁴

Günümüzde %90 Müslüman nüfusuna sahip Endonezya'nın resmi dili Bahasa Indonesiadır (Endonezya). Ancak ülkede din, ırk ve geleneksel çeşitlilik sebebiyle yirmi beş dil ve yüzlerde lehçe konuşulmaktadır. Örgün eğitimin ilk yıllarında mahallî dillerin kullanımına müsaade edilirken; ilerleyen merhalelerde resmî dilde eğitim zorunludur. Yabancı diller arasında Çince, Hintçe, Hollandaca ve İngilizce ön plana çıkmaktadır.⁵

Şekil 1: Endonezya Haritası⁶



İslâmiyet'in Güneydoğu Asya ve Okyanusya'daki adalarda yayılmasından sonra bölgede çok merkezli bir dil konumuna gelen Malaycanın yazılı formunda Arap alfabesine beş harfin eklendiği yeni bir sistem geliştirilmiştir. Arap dili başta olmak üzere İslâmî ilimler içerisindeki diğer disiplinlere dair pek çok eser Malay dilinde kaleme alınmıştır. 1945 yılındaki bağımsızlık sonrası Endonezya hükümeti, aslı Malaycaya dayanan Endonezceyi resmî dil olarak kabul etmiştir. Arapçadan bu dillere geçen ödünç kelime sayısının 2.500 civarında olduğu tahmin edilmektedir. Netice itibarıyla Endonezya'da konuşulan diller Arapçadan belli oranda etkilenmiştir.⁷

⁴ Syed Muhammad Naquib al-Attas, "Endonezya / 2. Bölüm: Tarih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/194-197.

⁵ Sırrı Erinç, "Endonezya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/192-193.

⁶ Erinç, "Endonezya", 11/193.

⁷ İsmail Hakkı Göksoy, "Endonezya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/198; Eyyüp Tuncer, "Klasik Malayca Tefsir Çalışmalarında Arapçadan Ödünç Alınan Kelimelerin Kullanım Biçimi", *Dilbilim ve Karşılaştırmalı Edebiyat*, ed. Ahmet Kırkan

2. ENDONEZYA'DA EĞİTİM

Endonezya, nüfusunun büyük çoğunluğu Müslüman olmasına ve Asya kıtasının güneydoğu bölgesinde bulunmasına rağmen 27 Aralık 1949 tarihine kadar Hollanda sömürgeci olarak istikrarsız dönemlerden geçmiştir. Hollanda dışında ayrıca Japonya 1945-1949 yılları arasında ülkeyi işgal etmiş; tüm bunlardan yaşanırken Endonezya eğitim sistemi de istikrarsız zamanlardan geçmiştir.⁸

Endonezya tarihinde modern eğitim veren ilk okullar 1848 yılında Cava adasında açılmaya başlasa da eğitimden halkın yalnızca üst tabakası faydalanabilmiştir. Sömürge yönetimi, eğitimi ulaşılabilirlik açısından yerelleştirmemiş ve yaygınlaştırmamıştır. Hollanda misyoner okullarının sayısının gün geçtikçe artırması, Müslüman cemiyetlerin kendi çözümlerini üretmelerine sebep olmuştur. 20. Yüzyıl başlarında geleneksel ve dini eğitim veren pesantrenler modernize edilerek halka hitap eder hale getirilmişlerdir. İslâmî cemiyet ve teşkilatların açtığı bu okullarda dini eğitimin yanında Hollanda tarzı modern eğitim faaliyetleri de yer almıştır. Ancak o dönemlerde Hollanda'nın kontrolündeki okullardan mezun olan öğrenci sayısı daha fazlaydı.⁹ 1949 yılındaki bağımsızlık sonrası eğitimde büyük atılımlar gerçekleştirilmiş; 1930'da %7,4 olan okur yazarlık oranı 1961 senesinde %46,7 seviyelerine yükselmiştir.¹⁰

Bağımsız Endonezya hükümeti, Eğitim ve Kültür Bakanlığı dışında Din İşleri Bakanlığı'na da okul açma yetkisi vermiştir. İkili eğitim sisteminin uygulandığı Endonezya'da dini içerikli derslerin ağırlıkta olduğu medrese tarzı okullarda okuyan öğrenci sayısı toplam öğrenci sayısının ancak %15'ine tekabül etmektedir. İlkokuldan üniversite seviyesine dek İslâmî vakıf ve cemiyetlerin açmış olduğu okulların sayısı binlerle ifade edilmektedir.¹¹

2.1. Endonezya Medreseleri Olarak Pesantrenler

Pesantrenler, Endonezya uleması tarafından Cava'nın kırsal kesimlerinde kurulmuş, diğer adalarda ise farklı isimlere sahip olan yatılı okullardır. Sömürge düzenine karşı muhalif olan ulema sınıfı, devletin resmi görevlisi değildir. 15. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar devam eden bu eğitim kurumları modernleşme faaliyetleri kapsamında miadını doldurmuştur.¹² Eğitim

- Yunus Cengiz (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2023), 116-118.

⁸ İsmail Hakkı Göksoy, "Endonezya'da Din Eğitimi Kurumları ve Tarihi Gelişimleri", *Dini Araştırmalar* 5/15 (Ocak-Nisan 2003), 38-44.

⁹ Göksoy, "Endonezya", 38-43

¹⁰ Göksoy, "Endonezya'da Din Eğitimi Kurumları", 38-44.

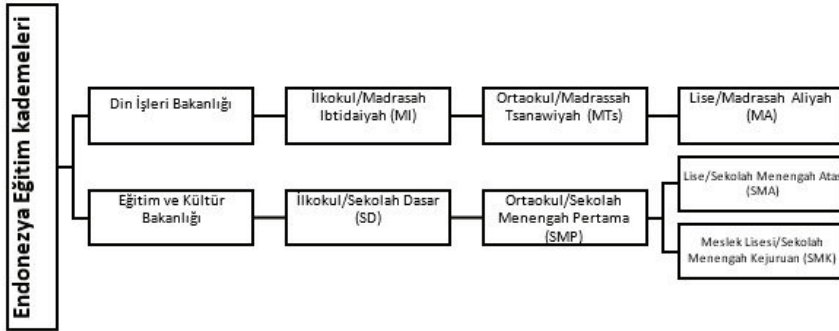
¹¹ Göksoy, "Endonezya'da Din Eğitimi Kurumları", 43-45.

¹² Göksoy, "Endonezya", 11/199.

müfredatında Arapça dahil, İslâmî ilimler üzerine Arap ve mahalli dillerde yazılı eserler okutulmuştur. Günümüzde bu kurumlar daha modern yapı-lara dönüşmüştür.¹³ Pesantrenler, Endonezyalıların Arapça öğrenim tecrü-besinin örgün olarak uygulandığı ilk kurumlar olması bakımından önem-lidir. Arapça öğretimi adına pesantrenlerin başlatmış olduğu faaliyetler ör-gün bağlamda Endonezya Eğitim ve Kültür Bakanlığı ile Din İşleri Bakan-lığı tarafından yürütülmektedir.

Endonezya'nın güncel eğitim kademeleri tablo halinde sıralanabilir:¹⁴

Sekil 2: Endonezya'daki eğitim kademeleri



Endonezya eğitim sisteminde, iki farklı bakanlık bünyesinde ilkokuldan üniversite kademesine, eğitim faaliyetleri yürütülmektedir. Her iki eğitim-de yapısında da Arapça öğretimi gerçekleştirilmektedir.

3. YABANCI DİL ÖĞRETİMİNDE MATERYALLERİN ÖNEMİ

Arapça dünya üzerinde pek çok ülke tarafından örgün eğitim kapsamın-da öğretilen bir dildir. Ülkemizde Arap dili alanında yürütülen faaliyetlere bazı eleştiriler yöneltilmektedir.¹⁵ Bunlardan birisi de okutulan basılı ma-teryallerdir. Türkiye’de Arapça öğretim kitaplarına yönelik birtakım araş-tırmalar yapılmış, nitelik bakımından eleştiriler yöneltilmiş ve konuya dair tavsiyelerde bulunulmuştur.¹⁶ Literatürde Türkiye dışında Arapçayı yaban-cı dil olarak öğreten ülkelerin tecrübesine dair herhangi bir çalışmanın ya-pılmamış olması dikkat çekicidir. Karşılaştırmalı araştırmalar, eğitim siste-

¹³ Göksoy, “Endonezya’da Din Eğitimi Kurumları”, 48.

¹⁴ United Nations Educational Scientific and Cultural Organization (Unesco), “Unevoc” (Erişim 20 Ekim 2024).

¹⁵ Bkz. Hüseyin Polat, “Öğretmen Adaylarının 2-8 sınıflardaki Arapça Ders Kitaplarına İlişkin Görüşleri”, *Journal of Human Sciences* 16/4 (2019), 938-947.

¹⁶ Ramazan Kılıç, “Pedagojik Bakımdan Arapça Okuma Dil Becerisinde Materyal Tasarımı”, *Artuklu Akademi* 6/1 (2019), 36-56.

mindeki eksiklerin uygulanmış ve tecrübe edilmiş diğer uygulamalarla giderilmesine olanak sağlamaktadır. Nüfus ve -Arapçaya uzaklığı yönüyle- dil bakımından Türkiye'ye benzer özelliklere sahip Endonezya'da Arapça öğretim materyallerinin incelenmesi, literatürdeki eksikliğe işaret etmek bakımından ayrıca önemlidir.

4. EVREN VE ÖRNEKLEM

Endonezya'da yürütülen eğitim faaliyetlerinde Arapça; Endonezya Din İşleri Bakanlığı ve Endonezya Eğitim ve Kültür Bakanlığı bünyesinde ayrı kitaplar üzerinden işlenmektedir. Endonezya'da Arapça öğretimi hakkında daha kapsayıcı ve sağlıklı fikir sahibi olunması açısından her iki kurumunda da itibara alınması gerekmektedir. Bu kapsamda Eğitim ve Kültür Bakanlığı'nın hazırlamış olduğu "Pelajaran Bahasa Arab untuk SMA Kelas XII Kelas" (12. Sınıf lise için Arapça dersleri) isimli kitap ile Din İşleri Bakanlığı'nın hazırlamış olduğu "Bahasa Arab VII Kelas" (7. Sınıf Arapça) isimli kitap örneklem olarak seçilmiştir.¹⁷ Milli Eğitim Bakanlığı'nın müfredatı laik içeriğe sahiptir ve bu yüzden Arapça dersi yalnızca lise sonunda bulunmaktadır. Dinî müfredata sahip Din İşleri Bakanlığı'nın sorumluluğundaki eğitimin ortaokul ve lise kademelerinin tamamında Arapça dersi okutulmaktadır. İki farklı kurumun farklı kademelerindeki kitaplar yöntem, teknik ve içerik açısından incelenecek; bu bağlamda Türkiye dışındaki eğitim faaliyetlerine dair farkındalık sağlanacaktır.

4.1. Endonezya'da Okutulan Arapça Kitaplar

Çalışmada lise (SMA) son sınıf ve ortaokul (MTs) yedinci sınıfta okutulan Arapça kitaplar içerik ve yöntem açısından ayrı başlıklar altında ele alınacaktır. Ardından iki kitaba dair kıyaslamalar yapılacak ve gerek duyulması halinde mevcut bilgiler Türkiye üzerinden değerlendirilecektir.

4.2. Pelajaran Bahasa Arab Untuk SMA

Bu kitap Endonezya Eğitim ve Kültür Bakanlığı tarafından lise son (on ikinci) sınıf öğrencileri için okutulmaktadır. Toplam 170 sayfalık kitabın giriş bölümünde öğrencilere yönelik birtakım açıklamalar yer almaktadır. Temel beceri merkezli bu yeterliliklerin öğrenciler tarafından standart şekilde uygulanması vurgulanmıştır.¹⁸ Önsözde ise kitabın 12. Sınıf dil programı-

¹⁷ Türkiye Cumhuriyeti Milli Eğitim Bakanlığı uhdesinde orta öğretim seviyesi müfredatında Arapça bulunmaktadır. Ancak bakanlık tarafından ortaöğretim Arapça derslerine yönelik kitaplar geçmiş birkaç yıl içerisinde hazırlanabilmiştir. Bu kapsamda Milli Eğitim Bakanlığı'nın uzun yıllardır faaliyetlerini yürüten imam hatip ortaokulları için materyal hazırlamada geç kaldığı söylenebilir.

¹⁸ Sururi Abdul Jalal, *Pelajaran Bahasa Arab Untuk SMA Kelas XII Bahasa* (Cakarta: Kemen-

na yönelik olduğu; temel dört dil becerisinin tek bir kitapta toplandığı; öğrencilerin kelime dağarcığını genişleterek, basit düzeyde iletişim kurma ve okuma yapmalarının hedeflendiği anlatılmıştır.

Eser; harfler, harekeler, medler, şedde, sükûn gibi temel ses olaylarıyla başlar. İkisi *hobi* (الهواية) ve *gezinti* (التنزه); birisi *otobüs* (الحافلة) ve dördü *meslek* (المهنة) olmak üzere toplamda dokuz üniteden oluşmaktadır. Kitabın giriş bölümünde öğrenci ve öğreticilere dair temel beceri merkezli birtakım yaklaşımlar sunulmuştur:

Dinleme: Dinleme becerisinin temelinde öğretmen ve/veya öğrenciler hikâye ve diyalog metinlerini okur. Özellikle öğreticinin derste okuduğu metinler öğrenciye dinletilir; öğrencilerin yazılı kaynaklara bakmadan konu hakkında fikir sahibi olmaları sağlanır.¹⁹

Konuşma: Konuşma etkinliğinde cümle tekrarının yapılması esastır. Belirli bir konuda öğreticiler cümle kurduktan hemen sonra öğrenciler, toplu olarak bu cümleleri tekrar ederler. Cümleler halinde devam eden tekrarlar ardından öğrenciler gruplar halinde ilgili tema üzerinde pratik yapar. Anlaşılmayan veya bilinmeyen kelimeler öğreticinin soru-cevap yöntemi veya vücut işaretleri yardımıyla anlatılmakta, Arapça dışında sözlü bir ifade kullanmamaktadır.²⁰

Okuma: Öğretici metni okurken öğrenciler dikkatle dinler. Sonrasında her bir öğrenci metinden belli bir bölümü okur, yanlışlar varsa -okuma eylemi kesintiye uğratılmadan- düzeltilir. Öğrencilere metne dair çeşitli sorular yöneltilir. Okuma düzeyinin yetersiz olduğu düşünüldüğünde ilgili metin tahta üzerinde kalem yardımıyla okunur.

Yazma: Yazma becerisinin ilk aşamasında kitaptaki ve/veya öğreticilerin verdiği cümleler defterlere yazılır. Dilsel hatalara rastlanması halinde düzeltmeye yönelik gerekli işaretlemeler yapılır. Bu faaliyetlerin devamında hedef kitleden kendilerine verilen sözcüklerle cümle kurmaları istenir. Yazma becerisinin ikinci aşamasında çeviri faaliyetleri bulunmaktadır. Çeviri, iki dil arasında (Arapça-Endonezce) karşılıklı olarak gerçekleştirilir.²¹

4.2.1. Eserde takip edilen yöntemler

Dokuz ünitenin tamamı sistematik olarak aynı biçimde işlenmektedir. Üniteler temel dil becerileri üzerine kurgulanmıştır. Sıralama şu şekildedir: kelime (المفردات), dinleme (الاستماع), konuşma (المحادثة), okuma (القراءة) ve yazma (الكتابة).

terian Pendidikan Nasional, 2011), Giriş.

¹⁹ Jalal, *Pelajaran Bahasa Arab*, Giriş.

²⁰ Jalal, *Pelajaran Bahasa Arab*, Giriş.

²¹ Jalal, *Pelajaran Bahasa Arab*, Giriş.

4.2.1.1. Kelime (المُفْرَدَات)

Bir bölüm olarak “kelime”, beceriden ziyade, dil öğrenmenin temel unsurlarından birisi olarak nitelendirilebilir. Başlık olmasına ilaveten, kitap kurucusunda kelime bölümünün ayrıca önemsendiğini söylemek gerekir. Giriş bölümü dışında kelime öğrenmenin önemine dair birçok yerde atıf yapılmış, kelime bilgisinin bir konuda hakimiyet kurabilmenin en önemli şartı olduğu anlatılmıştır. Buna yönelik öğretici ve öğrenci merkezli birtakım tavsiyeler verilmiştir. Bunlar şu şekildedir: öğreticilerin kelimeleri doğru şekilde telaffuz etmesi, anlamı açıklarken resim, görsel vb. materyallerden istifade ederek görsel hafızayı etkin biçimde çalıştırması; örgün düzeyde öğrencilerin kelimeleri tekrar yöntemiyle ezberlemesi.²²

Ünite başlarında verilen kelimeler ünite boyunca tüm temel beceriler içinde etkin biçimde kullanılmıştır. Kelimeler Endonezce anlamlarıyla birlikte verilirken, ünite başındaki kelimelerin sayısı yirmi ile otuz arasında değişmektedir. Kitap sonunda yer alan listede ise yaklaşık üç yüz yirmi kelime bulunmaktadır. Günlük hayatta kullanılan kelimelerin tercih edildiğini söylemek mümkündür.

4.2.1.2. Gramer

Dilbilgisi kuralları (القواعد), müstakil olarak dinleme, konuşma ve okuma becerilerine ait başlıklar ardından ele alınmıştır. Gramere dair alıştırmalarda (تَدْرِيبَات) ise dört temel beceri itibara alınabildiği gibi bazen birkaç beceri merkeze alınmıştır. Eserdeki gramer konuları şu şekildedir: masdar (sarih), zamirler, ism-i tafdil, mücerred ve mezîd fiiller, ism-i mevsûl, müfred/cem-i teksir, cem-i müzekkeri salim/cem-i müennesi salim, isim cümlesi (mübtada-haber-mefulün bih) ve muzari fiil. Dokuz konusunun her biri Endonezce dilinde kısa açıklamalar ve ilgili örnekler birlikte verilmiştir. İçerik ve anlatıma dair birkaç konuya değinilebilir.

İsim cümlesi: İsim cümlesi isimle başlayan bir cümledir. Mübtada, cümle başında yer alır ve özne işlevi görür. Haber, mübtedadan sonra gelen ve cümlede anlamın tamamlanmasını sağlayan yüklemidir. Eylemin nesnesi konumundaki isim ise mefulün bihtir ve bu yapı mansuptur. Nasp; ikillerde ve müzekker çoğullarda “ي/ي”; müennes çoğullarda ise kesra ile temsil edilir. “السَّاعَةُ تُشِيرُ الْوَقْتَ” cümlesindeki “السَّاعَةُ” mübtada, “تُشِيرُ” haber, “الْوَقْتُ” ise mefulün bihtir. Haber, mübtadanın cinsiyetine uyum sağlayarak çekimlenmiştir.²³ Mübtada-haber-mefulün bih şeklinde kombine edilen isim cümlesi konusunda mübtada ve haber öğeleri beraberinde mefulün bihin ayrıca vurgu-

²² Jalal, *Pelajaran Bahasa Arab, Giriş*.

²³ Jalal, *Pelajaran Bahasa Arab*, 116-117.

landığı görülmektedir. Cümledeki öğelerin rolleri ön plana çıkartılırken irab alametine dair de öz bir bilgi verilmiştir.

Fiil kalıpları: Mücerred ve mezid olarak ikiye ayrılır. Mücerred fiiller asli harflerden oluşurken mezid fiiller asli harflere üç taneye kadar harfin eklenebildiği fiillerdir.²⁴

a. Mücerred fiil: İkiye ayrılır

a.1. Sülası mücerred: Üç asli harften oluşan fiildir.

Örnekler		Vezin/Siga	
قَتَلَ - يَقْتُلُ	نَصَرَ - يَنْصُرُ	يَفْعَلُ	فَعَلَ
جَلَسَ - يَجْلِسُ	ضَرَبَ - يَضْرِبُ	يَفْعَلُ	فَعَلَ
مَنَعَ - يَمْنَعُ	فَتَحَ - يَفْتَحُ	يَفْعَلُ	فَعَلَ
عَلِمَ - يَعْلَمُ	فَرَحَ - يَفْرَحُ	يَفْعَلُ	فَعَلَ
شَرَفَ - يَشْرَفُ	كَرَّمَ - يَكْرُمُ	يَفْعَلُ	فَعَلَ
نَعِمَ - يَنْعَمُ	حَسَبَ - يَحْسِبُ	يَفْعَلُ	فَعَلَ

a.2. Rubai mücerred: Rübai mücerredin tek bir çeşidi vardır ve dört asli harften oluşur.

المثال		الوزن	
وَسَّسَ - يُوَسِّسُ	دَحَرَ - يَدْحِرُ	يَفْعَلُ	فَعَلَ

b. Mezid fiil: İkiye ayrılır.

b.1. Sülası mezîd fiil: Asli harflere üç kadar harfin eklenebildiği fiillerdir.

Örnekler		Vezin	
أَحْسَنَ - يُحَسِّنُ	أَكْرَمَ - يَكْرُمُ	يَفْعَلُ	أَفْعَلَ
عَظَّمَ - يَعْظِمُ	قَدَّمَ - يَقْدِمُ	يَفْعَلُ	فَعَلَ
ضَارَبَ - يَضْرِبُ	قَاتَلَ - يَقَاتِلُ	يَفَاعَلُ	فَاعَلَ

b.2. Rubai mezid fiil: Tek bir harf ziyadesinin yapıldığı vezinlerdir:

Örnek		Vezin	
تَبَعَثَ - يَتْبَعِثُ	تَدَحَّرَجَ - يَتَدَحَّرَجُ	يَتَفَعَّلُ	تَفَعَّلَ

İki harf ziyadesinin yapıldığı vezinlerdir:

²⁴ Jalal, *Pelajaran Bahasa Arab*, 50-51.

Örnek		Vezin	
افرنقع-يفرنقع	اخرنجم-يخرنجم	يفعلل	افعلل
اقشعر-يقشعر	اطمآن-يطمآن	يفعلل	افعلل

Genel itibariyle kitapta, dilde anlama ulaşmayı sağlayacak temel yeterlilikler olan kelime ve cümle yapılarının ön plana çıkarıldığı, bu minvalde gramer konularının fiil ve isim cümlesinin kurgusunu anlamaya yetecek düzeyde ve yöntemle işlendiği söylenebilir. Bir yöntem olarak dilbilgisi-çeviri, çeşitli yönleriyle eleştirilmektedir. Bunlardan en çok dikkat çeken; konuşma ve dinleme becerilerinin ihmal edilmesi, telaffuzda eksiklik ve sözcük dağarcığının yeterince gelişmemesi, şeklinde sıralanabilir.²⁵ Ancak bu kitapta kelimelere gösterilen özel ihtimam ve gramer meselelerin temel beceriler içerisinde uygulamalı şekilde işleniyor olması yöntemin eksiklerini tamamlamak bakımından önemlidir.

4.2.1.3. Alıştırmalar

Alıştırmalar, kitaptaki tüm ünitelerde yer almakta ve temel dil becerilerine göre değişkenlik göstermektedir. Alıştırmalarda ünite başında verilen kelimelerin kullanıldığı görülmektedir. Gramer konularının anlatımında çeşitli alıştırmalara yer verilmiştir. Kitapta bulunan alıştırmaların sayısal oranı ve çeşitliliği şu şekilde sıralanabilir:

Tablo 1: SMA kitabındaki alıştırmalar çeşitleri

Temel beceriler	Alıştırma çeşitleri
Dinleme	Soruları parçaya/metne göre cevaplama, arkadaşına soru sorma, cümle tamamlama, kelimeleri düzenleyerek cümle oluşturma
Konuşma	Soruları parçaya/metne göre cevaplama, kelimelerden anlamlı cümle kurma, boşluk doldurma
Okuma	Soruları parçaya/metne göre cevaplama, kelimelerden anlamlı cümle kurma
Yazma	Kelimelerden anlamlı cümle kurma, cümleleri harekeleme, Arapça cümleleri Endonezceye çevirme, Endonezce cümleleri Arapçaya çevirme, harfleri birleştirerek kelime yazma, soruları cevaplama, cümle tamamlama, kelime eşleştirme, boşluk doldurma, doğru-yanlış işaretleme, kelimelerden anlamlı cümle kurma, cümle harekeleme
Gramer	Boşluk doldurma, kelimelerden cümle kurma, cümleyi kurala göre yeniden oluşturma

²⁵ Muhammet Raşit Memiş – Mehmet Dursun Erdem, “Yabancı Dil Öğretiminde Kullanılan Yöntemler, Kullanım Özellikleri ve Eleştiriler”, *Turkish Studies* 8/9 (Yaz 2013), 299-300.

Tablo 2: SMA kitabındaki alıştırmaların sayısal oranları

Alıştırma sayısı														
	Ünite 1	Ünite 2	Ünite 3	Ünite 4	Genel Alıştırmalar	Ünite 5	Ünite 6	Ünite 7	Ünite 8	Ünite 9	Genel Alıştırmalar	Toplam		
Müfredat														
Konuşma	2	2	4	2				2	1	5			12	6
Okuma	2	5	2					3	5				17	
Dinleme	2	3		1						2			6	2
Yazma	5	8	5	6			6	5	7	6		5	24	29
Gramer	3	1					1	2		5		9	12	9

Tablo 1'e göre alıştırmalar sırasıyla yazma, dinleme, konuşma, okuma ve gramer şeklinde yoğunluk gösterir. Tablo 2'de kırmızı renge boyanmış sayılar, içerik itibarıyla alıştırmaya olan ancak alıştırmaya başlığı (تَدْرِيب) altında bulunmayan faaliyetleri nitelemektedir. Bunlar içerisinde en çok alıştırmaya yazma; en az alıştırmaya ise dinleme becerisine aittir. Yazma becerisi sonrası en yoğun alıştırmaya okuma ve gramer başlığında yer almıştır. Dinleme becerisinin nispeten az bir orana sahip olduğu söylenebilir. Bu haliyle tablo 1 ve tablo 2'ye ait veriler birbiriyle paralellik arz etmektedir. Ön plana çıkan yazma becerisi, esasında konuşma becerisinin sessiz biçimini temsil eder. Cümle kurgusunun ön plana çıkartılıp, yazma faaliyetlerinin yoğunlaştırılması dil mantığını kavrama açısından anlamlıdır. Konuşma becerisinin aksine yazma, çevrenin olumsuz tepkilerine maruz kalma ihtimalini en aza indirmektedir. Bu sebeple ülkemizde sıkça eksikliği dile getirilen konuşma becerisinin gelişimi, yazma faaliyetlerinden geçmektedir.

4.3. Bahasa Arab VII (MTs)

Toplam 144 sayfadan oluşan kitap, Endonezya Din İşleri Bakanlığı İslâmî Eğitim Genel Müdürlüğü tarafından yedinci sınıf öğrencileri için hazırlanmıştır. Kitabın önsözünde ulaşılabilecek temel yeterliliğin Kur'an, hadis, fıkıh gibi İslâmî ilimlerde uzmanlaşma olduğu anlatılmıştır. Ayrıca Arapça öğrenmenin modern çağın gerekliliklerine uyum sağlamada önemli bir rol üstlendiği vurgulanmıştır. Kitapta; *tanışma* (التَّعَارُف), *okul tesisleri* (المَرافِق المَدْرَسِيَّة), *okul gereçleri* (الأدوات المَدْرَسِيَّة), *adres* (العنوان), *ev* (الْبَيْت) ve *ailenin gündelik halleri* (مِنْ يَوْمِيَّاتِ الْأُسْرَةِ) olmak üzere toplamda altı ünite bulunmaktadır.

4.3.1. Eserde takip edilen yöntemler

Ünite başlarında içeriğe dair temel yetkinlikler, temel yeterlilikler, açıklamalar ve kavram haritaları yer almaktadır. Temel yetkinlik başlığında ders bağlamında ahlak ve erdeme dair genel ifadelere yer verilmiştir. Temel yeterlilikler ve açıklamalarda ilgili ders konularına dair gerçekleştirilmesi gereken hedefler sıralanmış; kavram haritasında²⁶ ise ders içerisinde işlenecek tüm faaliyetler öz bir üslupla şema halinde sunulmuştur.

Altı ünitenin her biri dört etkinlik altında incelenmiştir. İçerik itibarıyla etkinlikler şu şekildedir:

a. Birinci etkinlik

- a.1. Kelime (المُفْرَدَات)
- a.2. Metinler (النُصُوص)
- a.3. Diyalog (الحوَار)
- a.4. Terkib (التركيب)
- a.5. Dinleme (الاستماع)

b. İkinci etkinlik

c. Üçüncü etkinlik

d. Dördüncü etkinlik

Etkinlikler; içerik ve yöntem açısından başlıklar halinde incelenecektir.

a. Birinci etkinlik

Kelime

Ünite başındaki kelimeler Endonezce karşılıklarıyla birlikte verilmiştir. Başlıklar dahilinde kelimelerin toplam sayısı 321'dir. Ünitelerin temasıyla uyumlu bu kelimelere ek olarak, günlük hayata sıkça kullanılan kalıp ifadeler ve zıt anlamlı kelimelerde yer verilmiştir.

Kelime bölümleri yöntem olarak ünitelere göre farklılık gösterir. Örneğin okul tesisleri isimli ikinci üniteye kelimelerde okul çeşitleri (ilkokul, devlet okulu v.b.), okuldaki odalar (müdür odası, güvenlik odası vb.), okuldaki tesisler (kantin, asansör, lavabo) ayrı başlıklar halinde verilmiş; ardından zıt anlamlı ve yaygın kelimeler aktarılmıştır. "Okul gereçleri" isimli diğer bir üniteye ise eğitim materyalleri (çanta, silgi) ve sınıf gereçleri (tahta, masa vb.) ayrı tablolar içerisinde sunulmuştur.

Endonezce anlamlarıyla birlikte yer alan kelimelerin öğrenimi çeşitli alıştırmalarla pekiştirilir. Alıştırmaları şu şekilde sıralamak mümkündür: Arap-

²⁶ Kavram haritası okuma eğitiminde önemli bir rol üstlenmektedir. Konu hakkında bk. Halit Karatay, *Okuma Eğitimi Kuram ve Uygulama* (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 129-130.

ça kelimelerin anlamları, kelime kategorisine göre (örneğin bir oda olarak banyodaki eşyalar) ezberden kelime yazma, boşluğa uygun gelen kelimeyi yerleştirme ve çoktan seçmeli sorular.

Gramere dair bazı hususların kelimeler bölümünde yer aldığı dikkat çekmektedir. Örneğin; harfi cerler ve zarfu mekanlar, Endonezce anlamlarıyla birlikte cümle içerisinde örneklendirilmiştir.²⁷ Arapça renkler ilişkili oldukları ism-i tafdil konusu dışında, kelime bağlamında müzekker ve müennes halleriyle örnekler üzerinden anlatılmıştır.²⁸ Zamirler, soru edatları, yön edatları, sıfat ve haller, cer edatları, mekân zarfları ve fiil çekimleri için de aynı şeyleri söylemek mümkündür. Bu şekilde yapılmak istenen şey bilgileri mekanik (gramer) bir zeminden öte, pragmatik (anlam odaklı) kaygılar güderek öğretmektir.

Metinler

Okuma becerisine karşılık gelen “metinler” başlığı altında genellikle bir ya da iki metne yer verilmiştir. Metinlere dair bazı hususlar dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki üniteye ait gramer konularının metin içerisinde etkin biçimde kullanılıyor olmasıdır. Bu kapsamda metinlerde sıklıkla renklendirme faaliyetleri yapılmıştır. Örneğin munfasıl zamirlerin anlatıldığı birinci ünitenin metinler bölümündeki iki metinden birinde zamirler kırmızı renge boyanmıştır.²⁹

Kitaptaki metinleri içerik açısından da değerlendirmek gerekir. Metinlerin özellikle giriş cümleleri birbiriyle benzerlik gösterir. İçerik çeşitliliğini daralttığı düşünülebilecek bu meselede, ifade ve cümleler daha dar ve belirli bir alanda tutulurken, hedef kitlenin zihninde daha rahat yer edinecek kalıp ifadelerden söz edilebilir. Nitekim bilgide nicelik kadar niteliğin artırılması gerekmektedir.

Metin anlatılarında sıklıkla birinci tekil şahıs (ben) zamiri tercih edilmiştir. Metinler; temel dil becerilere zemin oluşturmaları dışında kelime ve gramer bilgisinin uygulamaya konduğu bağlamlar bütünüdür. Arapça, çevresel faktörler bakımından gündelik hayatta çok fazla dilsel girdiye maruz kalıma imkânı olan bir dil değildir. Bu bakımdan “ben” merkezli içerikler, hedef kitlenin hedef dili içselleştirmesi açısından kıymetlidir.

Metinlerde şehir ve mekân başta olmak üzere pek çok özel isme yer verilmiştir. Bu isimlerin yazılışında ise Endonezcenin (Latin alfabesi) tercih edildiği görülmüştür. Metinlerde Arapça kökenli isimler de tercih edilebi-

²⁷ Faruq Baharudin, *Bahasa Arab Mts Kelas VII*, ed. Muhammed Wahib Dariyadi (Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Islam, 2020), 30-31.

²⁸ Baharudin, *Bahasa Arab Mts Kelas VII*, 54-55.

²⁹ Baharudin, *Bahasa Arab Mts Kelas VII*, 8.

lirdi. Endonezya'da yerel bazı isimlerden faydalanılması, hedef kitleye alışık oldukları bir içerik dünyası sunma çabası olarak yorumlanabilir. Bunun tabii sonucu olarak bu isimlerin ayrıca Arapça yazı diline dönüştürülmesine gerek duyulmamıştır.

Okuma faaliyetlerinde anlamın odak noktasına oturtulduğunu gösteren bir diğer husus da irab ile ilişkilidir. Kitaptaki ibarelerin nasıl okunacağı hakkında verilen tavsiyeler arasında irabın itibar alınmaması gerektiği vurgulanmıştır. Buna göre metinlerde her ne kadar irab sembolleri belirtilmiş olsa da okuma ve konuşma becerisinde bu sembollerin okunmaması gerekir (sâkin). Örneğin “Ayşe geldi.” cümlesinin telaffuzu “حَضَرَتْ عَائِشَةُ” değil, “حَضَرَتْ عَائِشَةُ” şeklinde olmalıdır.

Diyalog (الحوار)

Diyalog olarak sunulan metinlerin okunuşunda bir dizi işlemten söz edilmektedir. İlk olarak öğrencilerin bu diyalogları karşılıklı şekilde okuması sağlanır. Ardından metindeki karakterler öğrencilere uyarlanır ve bu haliyle tüm sınıf diyalogu tekrar eder. Daha sonrasında farklı kelimeler verilerek yeni cümleler kurulur. Bu haliyle diyalogun temel beceriler içerisinde konuşma ve okumaya karşılık geldiği söylenebilir. İçerisinde hazır bulunuşluk gerektiren konuşmanın aksine diyaloglar, ezberlenen metinlerin telaffuz edilmesi faaliyetidir. Temelde cümle yapıları tekrarlanmakta ve bu sayede cümle kurgusunun bir meleke haline dönüşmesi desteklenmektedir. Ayrıca hedef kitlenin çeşitli soru kalıpları ve üsluplarını cümle içerisinde yeniden kurgulaması beklenmektedir. Diğer becerilere nazaran diyalogların kitaptaki yoğunluğu daha azdır. Dilin konuşma ve yazılı formu göz önüne alındığında kitabın bu haliyle yazı dilini öncelediğini söylemek mümkündür. İşıtsel-dilsel yöntemin temelinde de diyaloglar yer almaktadır. Diyalogların toplumun konuşmuş olduğu dil kültürüyle uyumlu olması son derece önemlidir.³⁰ Bu haliyle kitabın gerek içeriğiyle gerekse kullanılan görsellerle Endonezya'daki yerleşik kültürü güzel bir şekilde yansıttığı söylenebilir. Nicel yoğunluğu bakımından ezberlenmesi mümkün olan bu metinlerin Arapça'nın temel mantığını kavramada kritik rol üstlendiği söylenebilir.

Terkib (Gramer)

Dilbilgisine dair temel konular terkib (الترْكيب) isimli başlık altına ele alınmıştır. Esasında terkib kavramı, bir şeyleri sentezlemek anlamına gelir. Somut olarak terkib, yüzüğe taş eklenmesi ve sonunda yüzüğün tamamlanma-

³⁰ Memiş –Erdem, “Yabancı Dil Öğretiminde Kullanılan Yöntemler”, 304.

sı olayıyla açıklanmaktadır.³¹ Kaidelerin temel amacı lafızların anlamlı bir kurguya sahip olacak şekilde sentezlenmesidir. Az sayıdaki gramer konuları öz üslupla anlatıldıktan sonra konunun çeşitli alıştırmalarla pekiştirildiği görülmektedir. Ele alınan meseleler sırasıyla şu şekildedir: munfasıl zamir, işaret ismi, istifham, işaret ismi, naat, mübteda-haber, istifham (eyne, min eyne, ile eyne), muttasıl zamir, kem-mâ, sayılar, mukaddem mübteda ve haber, mâzâ, men, limen, istifham (maza).

Kitapta konuların ele alınış sırası dikkat çekicidir. Zira kitap, cümle kurgusunun en yalın formlarını temsil eden zamirlerle başlar. İsimlerin yerini tutabilen yapısıyla zamirler, dilde önemli rol üstlenir. Munfasıl zamirlerin akabinde isim cümlesinin temel mantığının anlatımına geçilmiştir. Mübtedanın cümlelerin başında yer alan özne olduğu; haberin ise mübtedadan sonra geldiği ve yüklem görevini üstlendiği anlatılmıştır. Ardından konuya dair şu açıklamalara yer verilmiştir:³²

Mübteda = Özne

Haber = Yüklem

Örnek	Çeviri	Açıklama
هُوَ فَارُوقُ	O Faruk'tur.	Haber, mübtedanın cinsiyetine uyum sağlar.
هِيَ حَلِيَّةُ	O Hilve'dir.	
أَنْتَ عَمْرُ	Sen Ömer'sin	
أَنْتَ رُقَيَّةُ	Sen Rukayye'sin.	
أَنَا مَحْمُودُ	Ben Mahmud'um.	

Cümle	Hata yeri	Doğru kullanım
هِيَ فَارُوقُ	هُوَ kelimesi eril bir isim olduğundan هُو zamiri alır	هُوَ فَارُوقُ
هُوَ حَلِيَّةُ	هِيَ kelimesi dişil bir isim olduğundan هِيَ zamiri alır.	هِيَ حَلِيَّةُ

Konu anlatımı ardından çoktan seçmeli boşluk doldurma, çoktan seçmeli soru, boşluk doldurma, kelimelerden cümle kurma ve çeviri türünde birçok alıştırmaya yer verilmiştir. Kullanılan örnekler ve anlatımda mübteda ve haberin cinsiyet ve sayı açısından uyumu anlatılmıştır. Örneklerde Arapça cümle kurgusunun mantığının daha iyi kavranabilmesi için en yalın kip

³¹ Neşvân el-Himyârî, *Şemsü'l-'ulûm*, thk. Hüseyin b. Abdullah el-Amrî vd. (Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 1999), 4/2618.

³² Baharudin, *Bahasa Arab Mts Kelas VII*, 14.

olan birinci tekil şahsın tercih edildiği söylenebilir. Zamirlerle isim cümlesi arasında yer alan “soru edatları” konusu için de aynı durum geçerlidir.³³ Zira cümle kurgusu gerektiren soru sorma üsluplarının yaygın kullanım alanına sahip ve özne olmaya en uygun olan zamirlerle ardışık biçimde işlenmesi gerekir.

Klasik sistemde nahiv ve sarf kitaplarında yer alan bazı konuların “kelimeler” başlığı altında incelenebildiği ifade edilmiştir. Bu konulardan birisi de sayılardır. Kitapta sayıların (1-10 arası) yalnızca eril (müzekker) biçimlerine yer verilmesi dikkat çekicidir.³⁴ Öte yandan metinlerde geçen sayılar genellikle rakamsal sembollerle ifade edilmiştir. Telefon benzeri uzun karakterli sayılar dışında adres vb. tek basamaklı rakamlarda da durum çok değişmemiştir. Esasında sayılar, adet-madut ve temyiz başlıkları altında bir gramer bağlamında incelenir. Ancak bunlar, öğrenciler tarafından zor kabul edilen konulardandır.³⁵ İlerleyen ünitelerde 11-20 arasındaki sayılar ve ondalık sayılara “كم” (kaç) ve “ما” (ne) soru edatları bağlamında yer verilmiştir. Meseleye bu açıdan bakıldığında sayıların öğretilmesine karşılık yazı dilinde sayısal sembollerin tercih edilmesi, hedef kitlenin dikkatini metin ve anlama yöneltmekten kaynaklıdır, denebilir.

Kelimeler bölümünde yer almasına rağmen dikkat çekici bir diğer gramer konusu muzari fiillerdir. “Ailenin gündelik halleri” isimli altıncı ünite, günlük hayatta yapılan eylemler, birinci kişili anlatım (أنا) üzerinden (yemek yapıyorum, süt içiyorum vb.) fotoğraflar yardımıyla sunulmuştur. Sonrasında konuya dair fiil çekimlerine yer verilmiştir. Tablodaki fiillerden bazıları şu şekildedir:³⁶

Mana	Zamirler						Rakam
	أنا	أنت	أنت	هو	هي	نحن	
Çalışmak	أَعْمَلُ	تَعْمَلُ	تَعْمَلِينَ	يَعْمَلُ	تَعْمَلُ	نَعْمَلُ	1
Yazmak	أَكْتُبُ	تَكْتُبُ	تَكْتُبِينَ	يَكْتُبُ	تَكْتُبُ	نَكْتُبُ	2

Muzari fiil aynı ünitenin terkib bölümünde daha ayrıntılı şekilde anlatılmıştır. Buna göre muzari fiiller, şimdiki zaman ve geniş zamanı kapsa-

³³ Baharudin, *Bahasa Arab Mts Kelas VII*, 13.

³⁴ Baharudin, *Bahasa Arab Mts Kelas VII*, 81.

³⁵ Majed Haj Mohammad, *Arap Dili Öğretiminde Karşılaşılan Dilsel Zorluklar - Yüzüncü Yıl ve Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakülteleri Üzerine Uygulamalı Bir Çalışma-* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 27.

³⁶ Baharudin, *Bahasa Arab Mts Kelas VII*, 120.

maktadır. Muzari fiilleri elde etmek üzere kelime başına “ن-أ-ت-ي” sesle-
rinden birisi eklenir. Konuya dair detaylı açıklama tablo halinde şu şekil-
de verilmiştir:

Zamir	Muzari fiil	Sembol	Mana
هو	يفعل	ي	O (erkek) yapıyor
هي	تفعل	ت	O (kadın) yapıyor
أنت	تفعل	ت	Sen (erkek) yapıyorsun
أنت	تفعلين	تئين	Sen (kadın) yapıyorsun
أنا	أفعل	أ	Ben yapıyorum
نحن	نفعل	ن	Biz yapıyoruz

Konuya dair açıklamalardan sonra örneklere geçilir. Ancak bu nokta-
da dikkat çeken bir uygulama vardır. Örnekler, doğruları dışında yanlışla-
rıyla da gösterilir. Muttasıl zamirlerin “ال” almamasına dair kullanımlar şu
şekildedir:³⁷

Hatalı kullanım	Doğru kullanım	Açıklama
الكرسيه	كرسيه/الكرسي	Muttasıl zamir bulunduran kelimeler “ال” takısını almaz.
المكتبها	مكتبها/المكتب	
الصورتك	صورتك/الصورة	

Haberin mukaddem olması konusunda benzer cümle örneklerinin ön
plana çıkarıldığı görülmektedir. Ayrıca açıklamalara geçmeden örnekler
kırmızı renkle vurgulanmıştır.³⁸

Örnek	Anlamı	Açıklama
الحديقة وراء البيت	Bahçe evin	– Altı çizili ifade mübteda, kırmızı renkteki ifadeler ise haberdir. Mübteda cümle başında, haber cümle sonunda gelmiştir. – Mübteda cümle başında geldiğinde kişi ve şehir türündeki isimler hariç, “ال” takısı almalıdır.
على الوسادة السرير	Yastık yatağın üstündedir.	

³⁷ Baharudin, *Bahasa Arab Mts Kelas VII*, 60.

³⁸ Baharudin, *Bahasa Arab Mts Kelas VII*, 107.

Örnek	Anlamı	Açıklama
وَرَاءَ الْبَيْتِ حَدِيقَةٌ	Evin arkasında bir bahçe (vardır)	- Altı çizili ifade mübteda, kırmızı renkteki ifadeler ise haberdır.
عَلَى السَّرِيرِ وَسَادَةٌ	Yatağın üstünde bir yastık (vardır)	- Örneklerde (mukaddem) haber cümle başına gelirken (muahhar) mübteda kelime sonunda yer almıştır. - Mübteda cümle sonunda gelirse “ال” takısı almaz.

Arapçada önemli gramer konularından birisi olan isim cümlesinin ya-
lın ve anlaşılır bir üslupla anlatıldığı söylenebilir. Mübtedanın cümle başın-
da ve sonunda gelebildiğinin aynı örnekler üzerinden gösterilmesi, mübte-
danın altının çizilmesi, haberin kırmızı renge boyanması algı ve dikkati ar-
tıran önemli detaylardır.

İstima

Dinlemede ilk olarak harf ve kelimelerin doğru telaffuzuna dair faaliyet
ve aktivitelere yer verilmiştir. Öğreticilerin uygulamalı olarak gösterdiği ide-
al okuma sonrası hedef kitleden karşılıklı telaffuz faaliyetleri gerçekleştirmе-
leri istenmiştir. Başlık altındaki örneklerden bazıları şu şekildedir:

أنا طالبٌ في الفصل (الأول-الثاني-الثالث)
هذه صديقي. (بطاقة-بيت-عنوان)
في غرفة الأكل مائدة - في الحمام بركة - في غرفة المكتب تقويم
الماء في الحمام - الملابس في الخزانة - الفاكس في الغرفة

Dinleme becerisinin temelinde ses ve kelime yapıları yer almaktadır. An-
cak başlık altında sıklıkla kısa cümle örneklerine yer verilmesi, dinleme be-
cerisinin anlam ve gramer temeline oturtulduğunu göstermektedir.

İkinci Etkinlik

“Metin modelleme” adlı başlık altında ikinci etkinliğe dair bazı açıkla-
malara yer verilmiştir. Buna göre metinler; anlatım bakımından özel ve ge-
nel nitelikte ikiye ayrılır. Özel nitelikte ilgili kişi veya olgulara dair spesifik
özellikler ön plana çıkartılırken (tasnif); genel açıklamalarda tarif, kişileş-
tirme (teşhis) ve sınıflandırma (tasnif) mevcuttur. Konuya dair verilecek ör-
nek metin şu şekildedir:³⁹

³⁹ Baharudin, *Bahasa Arab Mts Kelas VII*, 20.

اِسْمِي عَزَامُ ، اَنَا طَالِبٌ وَهَذَا مُحَمَّدٌ، هُوَ طَالِبٌ، هُوَ صَدِيقِي وَهَذِهِ رَفِيدةٌ هِيَ طَالِبَةٌ هِيَ صَدِيقَتِي.	Örnek metin
اِسْمِي عَزَامُ ، اَنَا طَالِبٌ.	Özel açıklama
وَهَذَا مُحَمَّدٌ، هُوَ طَالِبٌ، هُوَ صَدِيقِي وَهَذِهِ رَفِيدةٌ هِيَ طَالِبَةٌ هِيَ صَدِيقَتِي.	Genel açıklama

Tüm üniteler içerisinde özel ve genel açıklamalara sahip iki farklı metin bulunmaktadır. Genel ve özel olarak isimlendirilen açıklayıcı metinlerin tespitine dair alıştırma ve Arapça kitapları için alışılanın dışında olduğunu söylemek gerekir.

Altıncı ünite de keşif metni (نص السردی التعدادی) isimli bir başlığa yer verilmiştir. Buradaki anlatıya göre keşif metinleri gerçekleşmiş olayları kronolojik olarak anlatan, meselelerin hangi zaman içerisinde gerçekleştiğini belirten ve yönelim (الإتجاهات), olaylar (الحدث) ve yorumlama (التعليق) olmak üzere üç aşamadan oluşan bir yapıya haizdir.

1. Yönler (الإتجاهات): Bir olay veya olayın kimin, nerede, ne zaman meydana geldiğine dair arka plan bilgisini anlatan açılış cümlesidir.

2. Olaylar (الحدث): Yaşanan olayların sırayla aktarılmasıdır.

3. Yorumlama (التعليق): Anlatıyı sonuçlandırmak üzere verilen son bilgilerdir.

Bu etkinlikte hedef kitleye kazandırılmak istenen temel husus bir metnin giriş gelişme ve sonuç olmak üzere birtakım ardışık merhalelerden oluştuğudur. Nitekim metinler giriş, gelişme ve sonuç içeren cümlelere ayrılarak içerik analizlerine tabi tutulmakta ayrıca Endonezceye çevrilmektedir.

Üçüncü Etkinlik

Üçüncü etkinlikle alakalı birtakım açıklamalar yapılmıştır. Bunlar şu şekildedir:⁴⁰

- Bir koordinatör gözetiminde dört veya beş kişilik gruplar oluşturulur.
- Önceki sayfalara ait metinlerdeki kelimeler, ifadeler, yapılar ve basit cümle örnekleri grup halinde yeniden öğrenilir.
- Yeni bir metin yazımı planlanır.
- Metnin türü ve teması belirlenir.
- Gruplardaki her bir üyeye, aynı cümleleri kurmaması için birbirinden farklı birkaç anahtar kelime verilir ve ardından kâğıt üzerinde birkaç cümle kurmaları istenir.

⁴⁰ Baharudin, *Bahasa Arab Mts Kelas VII*, 22-24.

- Öğretilen cümle yapısı dikkate alınarak, metin türünün karakterine ve cümle yapısına göre her bir yazı düzeltilir.

- Paragraflar halinde yazılan cümleler düzeltilmiş bir şekilde, yeniden yazılır ve bir sonraki öğrenme süreci için saklanır.

Alıştırmanın uygulanmasına dair örnek şu şekildedir:

a. Birinci Grup

	İsimler	Görevi	Faaliyeti
1	Faruq Baharudin	Koordinatör	Grubu koordine etmek
2	Hanis Setyawati	Katılımcı	اسمي ve أنا kelimeleriyle başlayan kelimeler kurmak
3	M. Azzam Alaa'uddin Nauval Al-Faruq	Katılımcı	هذا ve هو kelimeleriyle başlayan kelimeler kurmak
4	Arina Hilya Muhammad Fimanamina	Katılımcı	هذه ve هي kelimeleriyle başlayan kelimeler kurmak
5	Nadine Yaa Muhammad	Katılımcı	ذلك ve تلك kelimeleriyle başlayan kelimeler kurmak

c. Metin Türü: Açıklama

d. Metin Teması: Tanışma (التعارف)

Bu alıştırma örneği olarak hazırlanmış içerik şu şekildedir:

1	Hanis Setyawati	اسمي فاروق بحر الدين. أنا طالب في هذه المدرسة.
2	M. Azzam Alaa'uddin Nauval Al-Faruq	هذا صديقي، اسمه عزّام. هو طالب أيضاً في هذه المدرسة.
3	Arina Hilya Muhammad Fimanamina	هذه صديقتي اسمها حليّة. هي طالبة أيضاً في هذه المدرسة.
4	Nadine Yaa Muhammad	ذلك نوفل، هي أختي. تلك ناديني، هو أختي.

e. Tahsis notları

1	Hanis	اسمي فاروق بحر الدين. أنا طالب في هذه المدرسة.	Doğru
2	Azzam	هذا صديقي، اسمه عزّام. هو طالب أيضاً في هذه المدرسة.	Doğru
3	Hilya	هذه صديقتي اسمها حليّة. هي طالبة أيضاً في هذه المدرسة.	Doğru

4	Nadine	ذَٰلِكَ نَوْفَلٌ، هُوَ أَخِي. تِلْكَ نَادِي، هِيَ أُخْتِي.	Metindeki Nevfel (نَوْفَل) ismi müzekker olduğundan هِيَ zamiri yerine هُوَ, Nadi (نَادِي) ismi müennes olduğundan هُوَ zamiri yerine هِيَ zamirinin gelmesi gerekir.

g. Grup üyelerinin yazmış oldukları cümlelerden elde edilen metin şu şekildedir:

اسْمِي فَارُوقُ بَحْرُ الدِّينِ. أَنَا طَالِبٌ فِي هَذِهِ الْمَدْرَسَةِ. هَذَا صَدِيقِي، اسْمُهُ عَزَّامٌ. هُوَ طَالِبٌ أَيْضًا فِي هَذِهِ الْمَدْرَسَةِ. هَذِهِ صَدِيقَتِي، اسْمُ حَلِيَّةٍ. هِيَ طَالِبَةٌ أَيْضًا فِي هَذِهِ الْمَدْرَسَةِ. ذَٰلِكَ نَوْفَلٌ، هُوَ أَخِي. تِلْكَ نَادِي، هِيَ أُخْتِي.

Üçüncü etkinlikteki faaliyetleri inşa kapsamında değerlendirmek mümkündür. Cümle kurgusu ve buna bağlı olarak karşılaşılabilecek muhtemel hatalar ön plana çıkarılmıştır. Bu bakımdan eserde inşa dersine yönelik içerik ve alıştırmalara yer verildiği anlaşılmaktadır.

Dördüncü Etkinlik

Dördüncü etkinlik üçüncü etkinliğin bir devamı niteliğindedir ancak aralarındaki farklılık, dördüncü etkinliğin bireysel uygulanıyor olmasıdır. Ünitelerdeki metinlerde geçen kelime, cümle ve ifadeler öğrenildikten sonra öğrencilerden belirli bir temaya dair paragraflar yazmaları istenir. Gramer açısından mevcut yanlışlıkların tespiti yapıldıktan sonra ilgili metin tekrardan kaleme alınır.

MTs kitabının içindeki üniteler burada son bulurken ayrıca üzerinde durulması gereken alıştırmalara dair bazı açıklamalara yer verilecektir.

Alıştırmalar

Ünitelerin tamamında yoğun miktarda alıştırma bulunmaktadır. Ayrıca üçüncü ve altıncı ünite sonunda “birinci/ikinci ders dönemi sınav alıştırmaları” isimli başlık altında toplam kırk sorudan oluşan müstakil alıştırma bölümleri mevcuttur. Bunların çeşitlilikleri ve sayısal oranları şu şekildedir:

Tablo 3: MTs kitabındaki alıştırma çeşitleri

Temel beceri	Alıştırma çeşitleri
Kelime	Boşluk doldurma, ifade tamamlama, kelimelerin anlamı yazma, kelimelerin eş anlamını tespit etme, altı çizili kelimeleri çevirme.

Metin	Çoktan seçmeli boşluk doldurma, soruları parçaya/metne göre cevaplama.
Konuşma	Cümle kurma, cümleleri okuma, karşılıklı diyalog kurma.
Gramer	Boşluk doldurma, cümle öğelerini tespit etme, Endonezce cümleleri Arapçaya çevirme, cümledeki öğelerin (mübtedahaber) tespiti, iki dilde cümle çevirileri, kelimelerden cümle kurma, munfasıl zamirleri muttasıl zamirlere dönüştürme, kompozisyon yazma.
Dinleme	Seslerden kelime oluşturma, dinlenen kelimeyi tespit etme, cümleyi kategoriye ayırma (cevap cümlesi, soru cümlesi gibi), cümleyi tamamlama, metni dinleyip cümleleri tespit etme.
Yazma	Cümledeki yanlışları tespit etme, metni Endonezceye çevirme.

Tablo 4: MTs kitabındaki alıştırmaların sayısal oranları

Alıştırmaların sayısal oranları									
	Ünite 1	Ünite 2	Ünite 3		Ünite 4	Ünite 5	Ünite 6		Toplam
Birinci etkinlik	6	4	4		3	4	5		26
Metinler	4	2	1		2	2	2		13
Diyalog	3	3	3		3	3	2		17
Gramer	6	9	13		6	6	4		44
Dinleme	7	3	4		4	3	3		24
İkinci etkinlik	2	2	2		2	2	2		12
Üçüncü etkinlik	1	1	1		1	1	1		6
Dördüncü etkinlik	1	1	1		1	1	1		6
Genel alıştırmalar					Genel alıştırmalar				

Tablo 3 incelendiğinde cümle kurgusuna dair örneklerin yoğunlukta olduğu anlaşılmaktadır. Tablo 4'te belirtilen yoğunluk oranlarından hareketle alıştırmaların ilk sırasında gramer, birinci etkinlik (kelime bilgisi) ve dinleme; son sırasında ise üçüncü ve dördüncü etkinlik (imla ve inşa) yer aldığı anlaşılmaktadır. Temel beceri açısından sıralama; kelime, dinleme, okuma ve yazma olarak şekillenmektedir. İkinci, üçüncü ve dördüncü başlık altındaki etkinlikler alıştırma (التدريب) olarak isimlendirilmemiştir. Kırmı-

zı rengiyle vurgulanan bu etkinlikleri alıştırmada kapsamında değerlendirmek mümkündür.

DEĞERLENDİRME

Arapça öğrenme, diğer tüm öğrenme süreçleri gibi birtakım zorlukları barındırmaktadır. Yıldız ve Çilek tarafından Arap dili eğitimi öğrencilerine yönelik gerçekleştirilen mülakatlarda Arapça konuşurken yaşanan sorunlar araştırılmıştır. Buna göre öğrencilerin özellikle kelime bilgisi, cümle kurgusu ve gramerde zorluk yaşadıkları anlaşılmıştır.⁴¹ Günümüzde kullanımı giderek yaygınlaşan Arapça öğretim materyalleri (ör. Silsiletü'l-Lisân) dışında, Millî Eğitim Bakanlığı tarafından İmam Hatip Liseleri için hazırlanmış olan ders kitaplarında da gramere dair müstakil konu başlıklarının açılmadığı görülmektedir. Bu tür materyallerin işleyişi belli oranda temel dil becerileri üzerine kurgulanmıştır. Gramerin neredeyse temel dil becerileri içerisinde eritildiği bu yaklaşımların, Endonezya'daki kitaplara kıyaslandığında birtakım eksiklikler barındırdığı söylenebilir. Gramer temelli dil öğretimine bir tepki olarak ortaya çıkan *direkt yöntemin* savusunda dil, tıptı anadil gibi, kuralsız biçimde öğretilir. Gramer-tercüme yönteminin tekdüze bir bakış açısıyla göz ardı edilmesi, hedef dilin öğretiminde temel belirleyicinin anadil olduğu gerçeğine karşıt bir durumdur.⁴²

Endonezce cümle ve kelime yapısının -tıpkı Türkçede olduğu gibi- Arapça'ya yakın olmadığı söylenebilir.⁴³ Bu husus Arapça ile Türkçe arasındaki dilsel ilişkiyi andırmaktadır. Durum böyleyken anadili Türkçe olan öğrencilerin Arap dil mantığına uyum sağlaması noktasında yaşayacağı zorluğun -diğer dillere nazaran- nispeten fazla olması olağandır. Gramer konularının anlatımında dilin özellikle cümle kurgusunu kavramaya yönelik içeriklere yoğunlaşan Endonezya, sahip olduğu tecrübeyle Türkiye'ye örnek olabilir.

İncelemeler sonucuna bazı hususların dikkat çektiği söylenmelidir. SMA kitabında bir tercih olarak irab hareketlerinin sakın okunması gerektiği belirtilir. İrab sistemine göre sözcüklerin cümledeki rolleri son sesli/sessizler üzerinden anlaşılır. Türkiye'de yapılan araştırmalarda, Arapça öğrenen öğrencilerin irab konusunda zorlandıkları ve bu yüzden Arapça'ya karşı özgüven eksikliği hissettikleri anlaşılmaktadır.⁴⁴ Sıbeveyhi ile temelleri atılan

⁴¹ Musa Yıldız – Ersin Çilek, "Arapça Konuşma Öğretiminde Öğrenci Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 40/1 (2020), 174-176.

⁴² Sani Adıgüzel, "Yabancılar Türkçe Öğretimi ve Gramer-Tercüme Metodu", *Bilgi* 16 (Kış 2001), 30-31.

⁴³ Sodik –Alindah, "The Hidden Indonesian Language Literacy Curriculum", 388-389; Ayudya Arum Cendani, *Endonezya Dili* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 2020), 15-30.

⁴⁴ Ahmed alDyab, *el-Meşâkilül elletî Tevâcehe'l-Etrâk Fî Ta'limi'l-Lugati'l-Arabiyyeti ve'l-*

ve genel kapsamda İslâm kültürü içerisinde kabul gören irab, özellikle Endüslü dilcilerin tartışma odağında yer almıştır. Buna göre cümledeki semantik rolü itibariyle irab herhangi bir geçerliliği olmayıp; dil ve anlamsal kurgu konuşmacı tarafından tayin edilmekte ve bu yüzden irab herhangi bir işe yaramamaktadır.⁴⁵ Özünde dilin pragmatik yönünü ön plana çıkarmayı hedefleyen bu anlayış, SMA programında takip edilen yöntemle uyumluluk gösterir. Özellikle Arapça bilgisi başlangıç düzeyinde olan öğrencilerin üzerinde baskı oluşturacak İrab olgusunun telaffuz itibariyle hedef kitleyi etkilemesi olasıdır. Bu yönüyle Arapça öğretiminin başlangıç kademeleri/dönemlerinde irab alametlerinin telaffuz edilmemesi daha isabetli bir tercihtir.

Üzerinde durulacak bir diğer dilbilgisi konusu fiil kalıplarıdır. SMA kitabında görüldüğü üzere, sülâsî mücerret kalıplarının tümüne yer verilirken mezid fiil kalıpları seçmece yöntemiyle müfredatta yer almıştır. Bu noktada kullanımı nispeten az olan kalıplara yer verilmediği ve eğitimde seçici davranmanın gerekli olduğu anlaşılmaktadır. Her dil kendi içinde birtakım mantıksal formlarla örülüdür. Bunu kavrayacak düzeyde dilbilgisi kurallarının müstakil başlıklar altında örnekler üzerinden incelenmesi öğrenmenin temelinde yer alan bir husustur. Bunun adına gözetilmesi gereken kriter, anlam merkezine oturarak cümle kurgusunu kavrayabilmektir.

Dil öğretiminde temel bileşenlerden olan kelime bilgisi her iki kitapta da ayrıca önemsenmiştir. Bu durum kendini ilk olarak ünitelerin tasarımında göstermektedir. Endonezyadaki Arapça öğretim setleri temel dil becerileri merkeze alınarak tasarlanmış, bu başlıklar içerisinde kelimeler müstakil başlıklar altında yer ayrılmıştır. Bu şekilde ünite başında verilen kelimeler, ilerleyen ünitelerde temel beceriler ve gramer konularının açıklanmasında kullanılmıştır. Kelime öğrenme stratejisinde dilin bağlamsal bütünlüğünü yansıtan okuma metinleri, dilin yalın ve doğal halini temsil eder.⁴⁶ Okuma parçaları ve diğer temel becerilere geçmeden önce müstakil başlık altında sunulan kelimeler, ünitelerin anlaşılması ve bu sayede en yüksek seviyede verim alınması noktasında güzel bir ön hazırlık görevi üstlenir.

Kelime çeşitliliği/yeterliliği açısından SMA ve MTs programlarını kendi içinde ayrıca değerlendirmek gerekir. SMA programındaki öğrenciler, İslâmî ilimlerden uzak bir müfredata tabilerdir. Müfredatın temel düzey-

Mukterahât (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksel Lisans Tezi, 2012), 31-33.

⁴⁵ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm, *et-Takrîb li-haddî'l-mantık ve'l-medhal ile-yhi bi elfâzi'l-âmiyyeti ve'l-emsileti'l-fıkhiyyeti*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayâti, 1900), 202.

⁴⁶ Burak Tüfekçioglu, "Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde Kelime Öğretimi, *Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretilmesi Kuramlar - Yöntemler - Beceriler- Uygulamalar* ed. Faruk Yıldırım – Burak Tüfekçioglu (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 271.

deki kelimeleri içerdiği ve programın ihtiyaçlarını karşıladığı düşünülebilir. İslâmî müfredata sahip olan ve altı farklı kademede Arapça eğitimi verilen MTs programı için ele alınan kitaptaki kelime sayısının yeterli olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁷ Yabancı dil öğrenmede ihtiyaç duyulan kelime sınırı tartışmalı bir meseledir. Literatür itibara alındığında gerekli olan ortalama kelime sayısı üç bin civarındadır.⁴⁸ Bu durumda her iki kitabın da programın ihtiyaçları ve sistematigi çerçevesinde yeterli kelime dağarcığına sahip oldukları söylenebilir.

Sözcüklere dair dikkat çeken bir diğer husus kelimelerin Endonezce anlamlarının verilmiş olmasıdır. Ele alınan iki kitapta da kelimelerin anlamları verilirken MTs programının diğer kademelerinde anlamlara yer verilmediği görülmüştür. Bu farklılığı hazırbulunuşluk ile açıklamak mümkündür. Zira MTs kitabı Endonezya Din İşleri Bakanlığı bünyesinde Arapça öğretimine dair ilk eserdir. Aynı şekilde Endonezya Eğitim Bakanlığı müfredatında Arapça dersine dair tek bir kitap bulunmaktadır. Her iki öğrenci kitlesi için bu tercihin daha sağlıklı olduğunu söylemek mümkündür.

SMA kitabındaki diyaloglarda sıklıkla görsellerden faydalanılmıştır. Doğal yönetime ait bu yaklaşım, metinde anlama ulaşma çabasını desteklemektedir.⁴⁹ Görseller hayatın içinden, dünyadaki gerçeklikten hareketle tasarlandığında daha etkili sonuçlar elde edilmektedir.⁵⁰ Kitaplardaki kişi ve mekanlara ait görseller Endonezya'nın kültürünü yansıtan gerçek resimlerdir. Bu açıdan hedef kitlenin yabancı bir dil olan Arapçaya, alışık olduğu ve kendi kültürü ve benliğine ait bir bağlam üzerinden maruz kaldığı söylenebilir.

MTs kitabındaki okuma parçalarının birbirine benzer nitelikte ve sade bir içerikte olması hedef kitlenin kalıp ifadeleri ve cümle kurgusunu anlamaları açısından değerlidir. Dil öğretiminde nicelik açısından yaşanacak artış, niteliği artırmayı daha da zorlaştırabilir. Bazı metinlerin gerektiğinde ezberleneceği düşünüldüğünde Arapça metinlerin birbiriyle belli oranda benzerlik göstermesi olağandır.

Her iki kitaptaki alıştırmaların sayı ve çeşitlilik açısından istatistiğini şu şekilde özetlemek mümkündür:

⁴⁷ Bir kitaptaki kelime sayısından hareketle, MTs programına ait altı kitaptaki toplam kelime sayısının iki bin olduğunu tahmin etmek mümkündür.

⁴⁸ Gökçen Göçen – Alpaslan Okur, “Türkçenin Yabancı Dil Olarak Öğretimi: Ne Kadar Öğreteceğiz?”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/3 (Eylül 2018), 2183-2186.

⁴⁹ Memiş –Erdem, “Yabancı Dil Öğretiminde Kullanılan Yöntemler”, 303.

⁵⁰ Sajjad Hussain – Haji Karim Khan, “The Role of Images in the Teaching and Learning of English: Practices, Issues, and Possibilities”, *Pakistan Languages and Humanities Review* 6/4 (Ekim-Aralık 2022), 344-345.

Tablo 5: SMA ve MTs kitaplarındaki alıştırmaların sayısı ve çeşitliliği

		Alıştırma sayısı	Alıştırma çeşitliliği	Sıralama
SMA	Yazma	24	11	1
	Okuma	17	2	2
	Konuşma	12	3	3-4
	Gramer	12	3	
	Dinleme	6	4	5
	Toplam	71	23	
MTs	Gramer	44	8	1
	Kelime	26	5	2
	Dinleme	24	5	3
	Yazma	24	2	4
	Konuşma	17	3	5
	Okuma	13	2	6
	Toplam	148	25	

Temel beceriler itibara alınarak oluşturulan bu tablodaki sıralamada alıştırmaların sayıları dikkate alınmıştır. Ayrıca MTs kitabında inşa ve imlaya dair ikinci, üçüncü ve dördüncü etkinlikler de yazma becerisi olarak kabul edilmiştir. Sıralama açısından SMA kitabında yazma ve okuma becerilerinin; MTs kitabında ise gramer ve kelime bilgisinin ön plana çıktığı söylenebilir. Genel itibariyle her iki kitapta da alıştırmalara yoğun biçimde yer verilmiştir. Toplam dokuz ünitelerden oluşan SMA kitabına nazaran MTs kitabı altı ünite içerisinde alıştırmaların sayısı açısından büyük bir üstünlük sağlamıştır. Çeşitlilik bakımından iki eserde birbirine benzerdir.

Alıştırmalar içerisinde yazma becerisine ayrı bir önem verildiği görülmektedir. Esasında yazma becerisi, konuşma becerisinin sessiz biçimini temsil eder. Konuşmaya temel olacak niteliğiyle yazma, diğer temel becerileri de destekler niteliktedir. Özellikle SMA kitabındaki çeşitlilik, Arapça kitaplarında yazma becerisine örnek olacak niteliktedir. MTs kitabında gramere ayrılan alıştırmaların çeşitliliği ve sayısının çokluğuna da dikkat çekmek gerekir. Sınırlı sayıda gramer konusunun bol örnekler üzerinden anlatılması, dili gramer merkezli değil, uygulamalı bir temelde anlatma çabasının tezahürüdür.

SONUÇ

Bu araştırma, dünya üzerinde Arapçayı yabancı bir dil olarak müfredatında bulunduran Endonezyanın Arapça öğretim tecrübesi hakkındadır. Endonezya'nın bu aladaki tecrübesini gözlemlemek adına ortaöğretim (MTs)

ve lise (SMA) seviyesindeki kitaplar ele alınmıştır. İki program özünde birbirinden farklıdır. Dinî odaklı eğitim veren MTs programında Arapça bilgisi daha yoğundur. Laik içerikte müfredata sahip SMA programında ise daha sade içerikte bir kitap tasarlanmıştır. Türkiye ile kıyaslandığında Endonezya eğitim kademelerinin benzerlik gösterdiği söylenebilir. Zira her iki ülkede de ortaokul ve lise kademelerinde Arapça eğitimi verilmektedir. Öte yandan Türkiye’de uzun yıllardır ortaöğretim kademesi bulunan imam hatip okulları için Millî Eğitim Bakanlığı tarafından Arapça ders kitaplarının ancak son birkaç yıl içerisinde hazırlanmış olması ayrıca düşündürücüdür.

SMA ve MTs programlarında okutulan Arapça öğretim kitapları benzerlik ve farklılık gösterir. Programların yeterlilikleri itibara alındığında bu anlaşılabilir bir durumdur. Benzerlik açısından her iki eserde de bazı hususlara işaret etmek gerekir. İlk dikkati çeken husus kitaplarda yerel unsurlara olabildiğince yer verilmiş olmasıdır. İnşa ve okuma kapsamına giren metinler Endonezya’nın hayat tarzını yansıtacak türdedir. Aynı durum özellikle şahıs ve mekanlara ait isimlerde kendisini göstermektedir. İçeriği yansıtmak üzere kullanılan resimler de Endonezya’daki hayata dair gerçek kesitlerden oluşmaktadır. Hal böyle olunca kitabın Endonezya kültürünü yansıttığı ve bu şekliyle hedef kitleye ait olunan bir hissiyat uyandırdığı söylenebilir. Her dil özünde bir kültürü barındırır ancak dil öğretiminde hedef dilin yanında anadilin kültürüne ait öğelere de yer verilmesi gerekir.

Eserlerde gramerin müstakil olarak başlıklandırıldığı görülmüştür. Ülkemizde son yıllarda lisans düzeyine yönelik hazırlanan setlerde de gramer müstakil başlık olmaktan çıkarılarak temel beceriler ve alıştırmaların içerisinde işlenmiştir. Ancak cümlelerin temel öğeleri olarak nitelendirilecek mübteda, haber, fiil, fail ve meful gibi konuların öncelikli olarak ayrı başlıklar altında ele alınması tercih edilebilir. Seçmecî yöntemle Arap dil mantığını kavramaya yarayacak hususların ön plana çıkartılması önem arz etmektedir.

Kitaplar içerisinde irab sembolleri açık biçimde belirtilmiştir. Ancak bir tavsiye olarak MTs kitabında bu sembollerin okunmaması (sâkin) gerektiği aktarılmıştır. Eğitimin nispeten başlangıç seviyesi kabul edilecek kitapta bu tür tercihin açıkça vurgulanması, hedef kitlenin odak noktasını daha özgür bir alanda tutmak çabası olarak yorumlanabilir. Nitekim İbn Hazm’ın da iraba yönelik eleştirisinde konuşmanın ve dolayısıyla anlamın merkezinde konuşan yer almakta; irab anlayışının dili mekanik ve zorlamacı bir alan hapsedtiği vurgulanmaktadır. Bu bakımdan, Arap dilinde önemli bir yere sahip olan irabın hedef kitleye belli kademelerde anlatılmaması, faydalı bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Kelimelerin ünite başlarında ayrı şekilde alıştırmalarla birlikte ele alın-

ması, üzerinde durulması gereken önemli hususlardan bir diğeridir. Temel dil becerilerine geçmeden önce sunulan bu kelimeler, bazı alıştırmalarla pekiştirilmektedir. Türkiye’de yaygın olan yaklaşımda ise kelimeler metin ardından veya metne geçmeden hemen önce verilir. Kelimelerin alıştırmalar eşliğinde cümle içerisinde temel bir beceri gibi görülmesi dikkat çekidir.

KAYNAKÇA

- Adıgüzel, Sani. “Yabancılar Türkçe Öğretimi ve Gramer-Tercüme Metodu”, *Bilgi* 16 (Kış 2001), 25-43.
- alDyab, Ahmed. *el-Meşâkilül elletî Tevâcehe’l-Etrâk Fî Ta’lîmî’l-Lugati’l-Arabiyyeti ve’l-Mukterahât*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksel Lisans Tezi, 2012.
- al-Attas, Syed Muhammad Naquib. “Endonezya / 2. Bölüm: Tarih”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 11/194-197. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Cendani, Ayudya Arum. *Endonezya Dili*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 2020.
- Erinç, Sırrı. “Endonezya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/192-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Göçen, Gökçen – Okur, Alpaslan. “Türkçenin Yabancı Dil Olarak Öğretimi: Ne Kadar Öğreteceğiz?”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/3 (Eylül 2018), 2180-2203.
- Göksoy, İsmail Hakkı. “Endonezya’da Din Eğitimi Kurumları ve Tarihi Gelişimleri”, *Dini Araştırmalar*, 5/15 (Ocak-Nisan 2003), 37-64.
- Göksoy, İsmail Hakkı. “Endonezya”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/197-203. İstanbul: TDV Yayınları, 1995, 11/198.
- Tuncer, Eyyüp. “Klasik Malayca Tefsir Çalışmalarında Arapçadan Ödünç Alınan Kelimelerin Kullanım Biçimi”, *Dilbilim ve Karşılaştırmalı Edebiyat*, ed. Ahmet Kırkan - Yunus Cengiz. 116-150. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2023.
- Haj Mohammad, Majed. *Arap Dili Öğretiminde Karşılaşılan Dilsel Zorluklar - Yüzüncü Yıl ve Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakülteleri Üzerine Uygulamalı Bir Çalışma-*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Harisca, Rodhy – Muslim, Ahmad Bukhari – Shariif, Abdulahi Hussein Moalim. “Arabic Teaching Curriculum for Indonesian General Educational Stages in the Society Era 5.0”, *Jurnal Al Bayan Jurnal Jurusan Pendidikan Bahasa Arab* 15/1 (2023), 100-117. <http://dx.doi.org/10.24042/albayan.v15i1.11101>

- el-Himyêrî, Neşvân. *Şemsü'l-'ulûm*. thk. Hüseyin b. Abdullah el-Amrî – Mutahher b. Ali – Yusuf Muhammed Abdullah. 11 Cilt. Dimeşk: Dârü'l-Fıkr, 1999.
- Hussain, Sajjad – Khan, Haji Karim. “The Role of Images in the Teaching and Learning of English: Practices, Issues, and Possibilities”, *Pakistan Languages and Humanities Review* 6/4 (Ekim-Aralık 2022), 338-348.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *et-Takrîb li-haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyi bi elfâzi'l-âmiyyeti ve'l-emsileti'l-fıkhiyyeti*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayâti, 1900.
- Jalal, Sururi Abdul. *Pelajaran Bahasa Arab Untuk SMA Kelas XII Bahasa*. Cakarta: Kementerian Pendidikan Nasional, 2011.
- Karatay, Halit. *Okuma Eğitimi Kuram ve Uygulama*. Ankara: Pegem Akademi, 2. Basım, 2014.
- Kılıç, Ramazan. “Pedagogik Bakımdan Arapça Okuma Dil Becerisinde Materyal Tasarımı”. *Artuklu Akademi* 6/1 (2019), 35-65.
- Memiş, Muhammet Raşit – Erdem, Mehmet Dursun. “Yabancı Dil Öğretiminde Kullanılan Yöntemler, Kullanım Özellikleri ve Eleştiriler”, *Turkish Studies* 8/9 (Yaz 2013) 297-318.
- Saydı, Tilda Navaro. *Yabancı Dil Öğrenmede Başarı Şifreleri: Öğrenme Stratejileri*. İstanbul: Bileşim Yayınları, 2007.
- Sodik, Syamsul – Alindah, Lutfiyah. “The Hidden Indonesian Language Literacy Curriculum In Arabic Language Textbooks For Islamic Junior High School”, *Ijaz Arabi Journal of Arabic Learning* 7/1 (Şubat 2024), 388-389. <https://doi.org/10.18860/ijazarabi.v7i1.25049>
- Tüfekçioğlu, Burak. “Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde Kelime Öğretimi”. ed. Faruk Yıldırım – Burak Tüfekçioğlu, *Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretilmesi Kuramlar - Yöntemler – Beceriler - Uygulamalar*. 267-287. Ankara: Pegem Akademi, 2016.
- Polat, Hüseyin. “Öğretmen Adaylarının 2-8 sınıflardaki Arapça Ders Kitaplarına İlişkin Görüşleri”, *Journal of Human Sciences*, 16/4 (2019), 938-950.
- Unesco, United Nations Educational Scientific and Cultural Organization. “Unevoc”, Erişim 20 Ekim 2024. <https://unevoc.unesco.org/home/Dynamic+TVET+Country+Profiles/country=IDN>
- Yıldız, Musa – Çilek, Ersin. “Arapça Konuşma Öğretiminde Öğrenci Görüşlerinin Değerlendirilmesi”. *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 40/1 (2020), 159-181.

KUR'ÂN'DAKİ TEVHÎD ANLAYIŞI VE İNANÇ İLKELERİ BAĞLAMINDA MODERN KİŞİSEL GELİŞİMİN ELE ALINMASI

CONSIDERATION OF MODERN PERSONAL DEVELOPMENT IN THE CONTEXT OF
THE UNDERSTANDING OF TAWHID AND THE PRINCIPLES OF FAITH IN THE QUR'ÂN

MUSTAFA BADEM

DR., DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI, MÜEZZİN KAYYIM
DR., PRESIDENCY OF RELIGIOUS AFFAIRS, MUEZZIN TRUSTEE
MERSİN, TÜRKİYE

mustafabadem46@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-5959-3603>

AHMET ÖZ

PROF. DR., KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ TEFSİR ANABİLİM DALI
PROF. DR., KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM UNIVERSITY
BASIC ISLAMIC SCIENCES TAFSIR DEPARTMENT
KAHRAMANMARAŞ, TÜRKİYE

ahmetoz3@yahoo.com

<http://orcid.org/0000-0001-9499-4226>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1648248>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
28 Şubat / February 2025

Kabul Tarihi / Accepted
16 Haziran / June 2025

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as: Badem, Mustafa – Öz, Ahmet, "Kur'ân'daki Tevhîd Anlayışı ve İnanç İlkeleri Bağlamında Modern Kişisel Gelişimin Ele Alınması [Consideration of Modern Personal Development in the Context of the Understanding of Tawhid and the Principles of Faith in the Qur'ân]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 12/1 (Haziran/June 2025): 381-425.

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.

Lisans / License: Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) /Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0).
Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.
ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



KUR'ÂN'DAKİ TEVHÎD ANLAYIŞI VE İNANÇ İLKELERİ BAĞLAMINDA MODERN KİŞİSEL GELİŞİMİN ELE ALINMASI¹

Öz

Kişisel gelişim, nitelikli bir hayat sürmek için bireylerin kendisini istek ve hedefleri doğrultusunda donanımlı hale getirmesidir. Kişisel gelişim öğretileri gerek fizikî yetenekler yönünden gerekse duygusal yönden bireyleri hayatın inişli çıkışlı süreçlerine maddi ve manevi yönden dayanıklı hale getirmektedir. Potansiyelde bulunan güçlerin ve yeteneklerin açığa çıkmasını sağlayarak kişiyi bulunduğu konumdan daha ileri bir seviyeye ulaştırmaktadır. Kişilerin karşılaştıkları ruhsal problemlere çözümler üretmesine yardımcı olmakta, muhtemel zorluklara karşı onu motive etmektedir. Hedefe giden aşamaları planlayıp yönetmesinde ona yol göstermektedir. Kişinin çevresinde bulunan imkânları kendi lehine kullanabilmesini sağlayarak iş ve kariyer hayatında başarılı olmasını sağlamaktadır. Tüm bunların neticesinde bireyler, hedeflediği hayat standartlarına ulaşabilmekte ve uyum sağlayabilmektedir. Kişisel gelişim çalışmaları, bireylerin hayata bakışını gözle görülür biçimde etkilemektedir. Bu etkilenme genellikle olumlu yöndedir. Ancak dinî, kültürel ve bireysel anlayış farklarından kaynaklanan birtakım problemlerli düşünceler de bu çalışmaların içeriğinde yer almaktadır. Bunlardan birisi de İslâm itikadî açısından sorunlu olan kişisel gelişim öğretileridir. Örneğin; bazı kişisel gelişim öğretilerinde kutsallaştırılan dünyevî başarı anlayışı, Kur'ân'da vaat edilen ahiret kazanımları ile çelişmektedir. Bu öğretilerde cennet, cehennem, ödül, ceza gibi hususlar göz ardı edilmektedir. Seküler bir anlayışla ortaya konulan öğretiler, dünya hayatının bir imtihan olduğu göz ardı edilerek ve ahiret hayatı yok sayılarak muhataplara sunulmaktadır. Kur'ân'ın öngördüğü tevekkül anlayışına sahip olma, hafv ve reca arasında olma, Allah'ın rızasını arama gibi hususlara bu çalışmalarda değinilmemektedir. Bu da Kur'ân'ın ortaya koymuş olduğu inanç ilkelerine uygun davranmak isteyen bireyleri yanlış sevk etmektedir. Bu nedenlerle kişisel gelişimin itikadî açıdan doğru ve yanlış yönlerinin Kur'ân ışığında incelenmesi gayesiyle böyle bir çalışma yapılmıştır. Nitekim Kur'ân, insan hayatına yön veren ve onu olgunlaştıran birçok önemli ilkeyi ortaya koymaktadır. Dolayısıyla onda kişisel gelişimle ilişkilendirilebilecek önemli görüşler bulunmaktadır. Öne sürülen bu görüşler, diğer kişisel gelişim kitaplarından farklı ve orijinaldir. Zira onun görüşlerini benimseyen birey ve toplumlar, önemli başarılar elde etmiştir. İman, ahlâk ve ameli birleştiren yapısı, bu başarıların en önemli nedenidir. Çünkü Kur'ân'da sadece dünyaya endeksli bir hayat anlayışı reddedilmektedir. Onda ortaya konulan görüşler, aşkın bir yaratıcının varlığı merkeze alınarak ölümden sonraki hayata uzanmaktadır. Dünya hayatında çeşitli nedenlerden dolayı tam olarak tesis edilemeyen adaletin, ahirette tesis edileceği bildirilmektedir. Zulüm ve haksızlık edenler cezalandırılarak haksızlığa uğrayanların ise haklarının kendilerine iade edileceği; iyi işler yapanların cennetle ödüllendirilecekleri vaat edilmiştir. Doğal olarak bireylerden bu anlayış üzere davranmaları ve dünya hayatının bir imtihan olduğu bilinciyle hareket etmeleri beklenmektedir. Bu imtihanda yapılan işlerin değer kazanabilmesi ise Allah'ın rızasına göre hareket etmeye bağlıdır. Bireyler attığı her adımı, girdiği her işi, üzerine düşen bütün tedbirleri alarak yapmalı; sonucunu ise Allah'a bırakmalıdır. Çünkü yapılan işlerin olumlu ya da olumsuz sonuçlanması da bu imtihanın bir parçasıdır. Neticede elde edilen sonucun Allah'tan geldiğine inanarak rıza göstermelidir. Ayrıca her mümin hafv ve reca arasında bir durumda olmalıdır. Ne kendi kurtuluşunu garanti görmeli

¹ Bu çalışma 05.09.2024 tarihinde sunduğumuz/tamamladığımız “Kur'an'a Göre Kişisel Gelişim” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

ne de ümitsizliğe kapılmalıdır. Kur'ân'ın ortaya koyduğu kişisel gelişim öğretileri, bu inançlar üzerine bina edilmektedir. Dolayısıyla bu inanç ve düşünceye sahip olma, bireylerin dünya hayatında yaptıkları işlerde adımlarını daha dikkatli atmalarına vesile olmaktadır. Onları iyi ve güzel işler yapmaya sevk etmekte, kötü işler yapmaktan alıkoymaktadır. Bireylerin vicdanlarında pozitif yönde bir otokontrol sistemi oluşmasına zemin hazırlamaktadır. Allah rızasının kazanılması uğruna, gönüllülük esasına dayalı birçok adım bu inanç vesilesiyle atılmaktadır. Güzel ahlâka dair birçok haslet, bu inancın sayesinde yeşermektedir. Netice itibarıyla bu çalışmada Kur'ân'da ortaya konulan tevhid anlayışı ve inanç ilkeleri bağlamında modern kişisel gelişim ele alınmıştır. Böylece kişisel gelişim öğretilerinin hedeflediği ideal yaşam şekline daha köklü bir formatla ulaşılması amacı güdülmüştür. Nitekim ahirette yargılanma, cennet, cehennem, ceza, mükâfat gibi mefhumların varlığı, modern kişisel gelişimin ulaşamadığı neticelerin elde edilmesine vesile olabilir. Zira itikâdi açıdan sağlam ve tutarlı düşüncelere sahip insanlar, buradan elde ettiği motivasyonu, kişisel gelişim sürecinde çeşitli kazanımlar elde etmede kullanabilirler. Allah'ın rızasını kazanma adına güzel başarıları meşru yollardan elde etme gayretinde olabilirler. Bu yönüyle yaygın kişisel gelişim öğretilerinden daha iyi kazanımlar elde edilebileceği kanaatine ulaşılmıştır. Bununla birlikte Kur'ân'da ortaya konulan tevhid ve inanç ilkelerinin ahlâki hususlarla da ilişkisi bulunmaktadır. Ancak ele alınan konu itikâdi alanla sınırlı olduğu için ahlâki boyuta kısmen ve yüzeysel olarak değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Kişisel gelişim, Karakter eğitimi, Kişilik eğitimi, İtikât.

CONSIDERATION OF MODERN PERSONAL DEVELOPMENT IN THE CONTEXT OF THE UNDERSTANDING OF TAWHID AND THE PRINCIPLES OF FAITH IN THE QUR'ÂN²

Abstract

Personal development is the process of individuals equipping themselves with their desires and goals to live a quality life. Personal development teachings make individuals resistant to the ups and downs of life, both in terms of physical abilities and emotional aspects, both materially and spiritually. It enables the potential powers and talents to be revealed, taking the person to a higher level than they are. It helps people produce solutions to the spiritual problems they encounter and motivates them against possible difficulties. It guides them in planning and managing the stages leading to the goal. It enables the person to use the opportunities in their environment to their advantage, enabling them to be successful in business and career life. As a result, individuals can reach and adapt to the life standards they aim for. Personal development studies visibly affect individuals' perspectives on life. This effect is generally positive. However, some problematic thoughts arising from religious, cultural and individual understanding differences are also included in the content of these studies. One of these is personal development teachings that are problematic in terms of Islamic belief. For example; The concept of worldly success, sanctified in some personal development teachings, contradicts the afterlife gains promised in the Qur'ân. In these teachings, issues such as heaven, hell, reward and punishment are ignored. Teachings put forward with a secular understanding are presented to the addressees by ignoring the fact that worldly life is a test and ignoring the afterlife. Issues such as having an understanding of trust in God, being between hope and hope, and seeking God's consent, which are prescribed by

² This study was prepared based on the doctoral thesis titled "Personal Development According to the Quran" which we submitted/completed on 05.09.2024.

the Qur'ân, are not mentioned in these studies. This leads individuals who want to act by the principles of faith set forth by the Qur'ân to the wrong. For these reasons, such a study was conducted with the aim of examining the right and wrong aspects of personal development in terms of faith in the light of the Qur'ân. Indeed, the Qur'ân reveals many important principles that guide and mature human life. Therefore, it contains important views that can be associated with personal development. These views put forward are different and original from other personal development books. Because individuals and societies that have adopted his views have achieved significant success. Its integrated structure of faith, ethics, and action forms the foundation of such success. Because the Qur'ân rejects a life that is only indexed to the world. The views put forward in it extend to the afterlife by focusing on the existence of a transcendent creator. It is stated that justice, which cannot be fully established in worldly life due to various reasons, will be established in the hereafter. It is promised that those who have committed oppression and injustice will be punished and those who have been wronged will have their rights restored to them; and that those who do good deeds will be rewarded with heaven. People are therefore expected to live with the awareness that worldly life is a test and act accordingly. In order for the deeds done in this test to gain value, they must act in accordance with Allah's will. Individuals should take every step they take, every deed they undertake, taking all the precautions that are required of them; and they should leave the outcome to Allah. Because the positive or negative results of the deeds done are also a part of this test. As a result, one should consent by believing that the result obtained comes from Allah. In addition, every believer should be in a state between fear and hope. He should neither see his own salvation as guaranteed nor should he despair. The personal development teachings put forward by the Qur'ân are built on these beliefs. Therefore, having this belief and thought causes individuals to take more careful steps in their worldly life. It drives them to do good and beautiful things and prevents them from doing bad things. It prepares the ground for the formation of a positive self-control system in the consciences of individuals. Many steps based on the principle of voluntariness are taken for the sake of gaining Allah's consent. Many characteristics related to good morals flourish thanks to this belief. As a result, in this study, modern personal development is discussed in the context of the understanding of monotheism and the principles of faith put forward in the Qur'ân. Thus, the aim is to reach the ideal lifestyle targeted by the personal development teachings in a more radical format. Indeed, the existence of concepts such as judgment in the afterlife, heaven, hell, punishment, and reward can be a means to achieve results that modern personal development cannot achieve. Because people with solid and consistent thoughts in terms of belief can use the motivation, they get from here to achieve various gains in the process of personal development. They can strive to achieve beautiful successes through legitimate means in order to gain Allah's approval. In this respect, it has been concluded that better gains can be obtained from widespread personal development teachings. In addition, the principles of monotheism and faith set forth in the Quran are also related to moral issues. However, since the subject discussed is limited to the field of faith, the moral dimension has been partially and superficially addressed.

Keywords: Tafsir, Qur'ân, Personal development, Values education, Personality education, faith.

GİRİŞ

İnsanlar tarih boyunca en iyi konuma ulaşabilmenin yollarını aramışlardır. Bu arayış, bazen insanın iç dinamikleri vesilesiyle bazen de dış etkenlerin insanı bu arayışa itmesi neticesinde olmuştur. İç dinamikler; insanın karakterinde bulunan hırs, imkânlarla kolay ulaşabilme ve rahat bir hayat isteği, güçlü olma duygusu, yönetme içgüdüğü gibi insanı içerden güdüleyen tetikleyicilerdir. Dış dinamikler ise zorlu hayat şartları, kaynakların kısıtlı oluşuna karşın paydaşların çok oluşu, kişiye fayda sağlayan menfaatlerin yok edilmesine yönelik tehditler, psikolojik ve sosyolojik rekabetler, dinî ve kültürel anlayışın ortaya koyduğu ülküler ve benzeri etkenlerdir. İşte zikredilen bu gibi faktörler, insanda psikolojik ve sosyal yönden daha nitelikli ve güçlü bir konuma ulaşma isteği uyandırmaktadır.³ İnsanlar bu isteklerini elde etmek, ihtiyaçlarını gidermek ve böylece daha iyi bir konuma ulaşmak için de yaygın adıyla kişisel gelişim olarak adlandırılan eğitim ve gelişim sürecine yönelmişlerdir. Bu yöneliş, kişisel gelişimi popüler bir hale dönüştürerek ona olan rağbeti artırmıştır.

Yaygın kişisel gelişimin yakın tarihlerde ortaya çıktığı iddia edilse de ona dair söylemlerin izlerine geçmiş zamanlarda da rastlanmaktadır. Antik Yunanlarda “Kendini değiştirirsen dünya da değişir”, “Potansiyelini keşfet”, “Özünü tanı” gibi söylemlerin benzerleri zikredilmektedir. Platon’un (MÖ 428-348) Alkibiades’e ilk ve temel öğüdü “Epimelesthai sountou” yani “Kendine dikkat et, özen göster” sözünün, Antik Yunanlıların kişisel davranış biçimi ve yaşam anlayışlarının temel kurallarından biri haline geldiği bildirilir. Daha sonraları ise Sokrat’ın (MÖ 469-399), “Kendini bilmek” kavramı ve Spinoza’nın (öl. 1677) “tüm gücün kullanılarak gösterilen gayret” anlamına gelen “Conatus” kavramı yaygınlık kazanmıştır.⁴ Günümüzden yaklaşık iki bin beş yüz yıl önce Sun Tzu (MÖ 544-496) tarafından kaleme alınan *Savaş Sanatı* adlı eserde de insanın maddi ve manevi yönleri arasında sürekli bir denge olması gerektiği tezi öne sürülmüştür.⁵ Bu eserde savaş meydanında lider konumunda olan komutanın içselleştirmesi gereken kişilik ve düşünce yapısına dair birçok öneri bulunmaktadır. Kitapta; plan yapma, strateji belirleme, taktik geliştirme, kaynakları etkin kullanma, düşmanın (rakiplerin) zayıf ve üstün yönlerini tespit etme ve bunun için istihba-

³ Mecbure Aslan ve Selen Doğan, “Dışsal Motivasyon, İçsel Motivasyon ve Performans Etkileşimine Kuramsal Bir Bakış”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi* 11/26 (2020), 292-296.

⁴ Behlül Tokur, *Kişisel Gelişim (NLP) – Din İlişkisi Üzerine Bir Araştırma* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 7.

⁵ Pertev Aşkın, “Doğu-Batı Arasındaki Kişisel Gelişim Buluşması”, *Kişisel Gelişim Dergisi* 10/1 (Kasım 2003), 12.

rat yoluyla bilgi devşirme gibi birçok konuda bilgi aktarılmaktadır.⁶ İslâm medeniyetinde de kişisel gelişim önerileri olarak nitelendirilebilecek kitap, risale ya da kitapların içerisinde bazı bölümlere rastlamak mümkündür. İslâm filozoflarından Kindî'nin (öl. 350/961) “Üzüntüden Kurtulma Yolları” ismiyle Türkçeye çevrilmiş *Risâle fi el-Hile li-Def'il-Ahzân* isimli eseri buna örnek gösterilebilir.⁷

Benjamin Franklin'in (öl. 1790) 1732'de kaleme aldığı *Poor Richard's Almanac* eseri, yaygın kişisel gelişimin günümüzdeki şekliyle telif edilen ilk örneklerinden kabul edilir. Daha sonra kişisel gelişim ile ilgili tavsiyeler sunan köşe yazılarının yayımlandığı da bildirilmektedir. Yine 1890'larda “Yeni Düşünce Hareketi” olarak adlandırılan ve kişileri dinî doktrinlerin ve dogmaların kısıtlamalarından arındırmayı hedefleyen bir akımdan bahsedilmektedir. 1897 yılında Sweet Marden'in (öl. 1924) “Başarı Dergisi” aracılığı ile kişisel gelişime dair bilgiler sunduğu da aktarılan bilgiler arasındadır.⁸

Yakın Avrupa ve Amerika tarihinin arka planında yaşanan ekonomik buhranlar, din adına yapıldığı öne sürülen yersiz kısıtlamalar, geleneksel ve hukuki sınırlamalar, hayatın getirdiği zorluklar, rekabet gibi nedenlerden dolayı kişisel gelişim söylemleri günümüzdeki şekliyle insanların gündemine girmiştir. Doğal olarak bu gelişmelerden Türkiye de etkilenmiştir. 1968 yılında Nüvit Osmay'ın (öl. 1997) *İnsan ve Mühendis* kitabını yayımlamasıyla Türkiye'de kişisel gelişim akımının başladığı bildirilir. Daha sonraları Reha Oğuz Türkkan (öl. 2010) bu alanda yaptığı çalışmalarla tanınmıştır. Böylece Türkiye'de de kişisel gelişim öğretileri ilgililerinin gündemine girmiştir. İkinci kuşak yazarlardan Doğan Cüceloğlu, Üstün Dökmen, Acar Baltaş da kaleme aldıkları eserler ile bu alandaki varlıklarını göstermişlerdir.⁹ 2000'li yıllara gelindiğinde ise ekonomik krizlerle doğru orantılı olarak Türkiye'de kişisel gelişime ilgi duyanların sayısının arttığı, yeni çalışmaların ortaya konulduğu ve bu alanla ilgili ciddi bir müktesebatın oluştuğu söylenmektedir.¹⁰ Ahmet Şerif İzgören, Erdal Demirkıran, Mümin Sekman, Muhammed Bozdağ, Sıtkı Aslanhan, Ziya Baran, Cengiz Erşahin, Canten Kaya, Alişan Kapaklıkaya gibi isimler mezkûr alanda eserler ortaya koyan kimselerdendir.¹¹

⁶ Sun Tzu, *Savaş Sanatı*, çev. Sinem Aksevim (İzmir: İkilem Yayınevi, Haziran 2020), 11-16, 22-31, 38-54, 88-92.

⁷ Turgay Şirin, *Kişisel Gelişim Medeniyeti* (İstanbul: Armoni Yayıncılık, 1. Basım, 2005), 37.

⁸ Şengül - Acar, “Türkiye'de Kişisel Gelişim Alanının Özgünlüğü: Kişisel Gelişim Kitaplarının İçerikleri ve Alanın Türk İslam Medeniyeti Bağlamında Değerlendirilmesi”, 415; Steve Salerno, *Sham: How the self-help movement made America helpless* (New York: Random House, 2005), 24.

⁹ Serkan Şengül - Osman Kürşat Acar, “Türkiye'de Kişisel Gelişim Alanının Tarihçesi”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/1 (Mart 2021), 220-223.

¹⁰ İlker Özdemir, “Kişisel Gelişim Kitaplarının Eleştirel Bir Değerlendirmesi”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/2 (2010), 68.

¹¹ Şengül - Acar, “Türkiye'de Kişisel Gelişim Alanının Tarihçesi”, 224.

Sonuç itibarıyla kişisel gelişim alanında yapılan çalışmalar Türkiye'de de oldukça yaygınlaşmıştır.

Ancak bu yoğun rağbete karşılık ortaya konulan kişisel gelişim çalışmaları, yazarların kendi dünya görüşlerinin ve referans aldığı kaynakların birbirinden farklı olmasından dolayı çeşitli sorunları da beraberinde getirmektedir. Muhataplar, kendi inanç ve kültürlerine aykırı olan içeriklerle karşılaştığında ya zihinleri karışmakta ya da kişisel gelişimini kendi inanç ve kültürüne yabancılaşarak gerçekleştirmektedir. Bu karmaşanın önüne geçilebilmesi için kişisel gelişime ilgi duyanların kendi kültür ve kaynaklarından beslenen çalışmalara yoğunlaşması önem arz etmektedir.

Kişisel gelişimle ilgili tefsir alanında *Kur'an'da Kişilik Eğitiminin İlkeleri*¹² isimli doktora tezi çalışması bulunmaktadır. Yazar bu çalışmada Kur'an'ın kişilik eğitimi üzerine ortaya koyduğu ilkeleri ele almaktadır. Ancak bu çalışma, çağımızda “Kişisel Gelişim” adıyla yaygınlık kazanmış eserleri değerlendiren bir çalışma değildir. Konuyla ilgili bir başka çalışma ise *Allah'ın Boyasıyla Boyanmak; Kur'an'da Kişisel Gelişim*¹³ isimli çalışmadır. Bu eser kişisel gelişim ile ilgili bir çalışmadır. Ancak bu çalışmanın içeriğinde de yaygın kişisel gelişim ile ilgili değerlendirmeler bulunmamaktadır. Kur'an perspektifinden kişisel gelişim üzerine ele alınan bazı makaleler vardır. Fakat bu makalelerin de bu çalışmanın amacından farklı bir düşünce ile telif edildiği görülmektedir. Örneğin, *Kur'an'da Kişilik Eğitimi Üzerine*¹⁴ isimli makale sabır, dua ve tefekkür ekseninde ele alınmıştır. *Kur'an'a Göre İnsan Şahsiyetine Etki Eden Faktörler*¹⁵ isimli makalede de isminden anlaşılabileceği üzere insanın kişiliğine etki eden genetik faktörler, çevre ve ailede eğitim gibi etkenler Kur'an açısından değerlendirilerek telif edilmiştir. Kişisel gelişim konusu, akademik olarak çeşitli ilim dalları açısından da ele alınmıştır. Bunlar: Müberra Çakmak'ın *Tasavvufi Eğitimde Kişilik Gelişimi ile Günümüz Kişisel Gelişiminin Karşılaştırılması*;¹⁶ Abdurrahman Hakan Karayılan'ın *Kişisel Gelişim Sisteminin Kelam İlmi Açısından Değerlendirilmesi*;¹⁷ Behlül Tokur'un *Kişisel Gelişim (NLP) - Din İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*¹⁸ adlı

¹² Ahmet Abay, *Kur'an'da Kişilik Eğitiminin İlkeleri* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012).

¹³ Hüseyin Peker, *Allah'ın Boyası ile Boyanmak: Kur'an'da Kişisel Gelişim* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2015).

¹⁴ İbrahim Sürücü, “Kur'an'da Kişilik Eğitimi Üzerine”, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6/2 (Aralık 2017), 406-425.

¹⁵ Osman Kara, “Kur'an'a Göre İnsan Şahsiyetine Etki Eden Faktörler”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/25 (2012), 1-24.

¹⁶ Müberra Çakmak, *Tasavvufi Eğitimde Kişilik Gelişimi ile Günümüz Kişisel Gelişiminin Karşılaştırılması* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Haziran 2019).

¹⁷ Abdurrahman Hakan Karayılan, *Tevhit Düşüncesi Ekseninde Kişisel Gelişim Kitapları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015).

¹⁸ Tokur, *Kişisel Gelişim (NLP) - Din İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*.

yüksek lisans tezleridir. Bu eserler içerik olarak incelendiğinde yapılacak çalışma ile ortak yönleri bulunsa da farklı ilim dalları açısından yapılan çalışmalardır. Bunların dinî zeminde ortaya konulan kişisel gelişim çalışmaları açısından bir zenginlik olarak değerlendirilmesi mümkündür. Bu çalışmalara ek olarak tespit edilebildiği kadarıyla, *Kur'an ve Kişisel Gelişim*;¹⁹ *Kur'an Işığında Kişisel Gelişim*;²⁰ *Kur'an'ın Işığında Surelerin İniş Sırasına Göre Kişisel Gelişim Yorumları*;²¹ *Ayet ve Hadislerle Kişisel Gelişim*;²² *Kişisel Gelişimin Kur'an'daki Yeri*;²³ *İslam'a Göre Kişisel Gelişim*²⁴ isimli kitap çalışmaları bulunmaktadır. Ancak bunlar incelendiğinde, değerli bilgiler içermekle birlikte akademik bir formatta ele alınmadığı görülmüştür.

Netice olarak yapılan literatür taramasında bu makalenin ele alınış gayesine uyan, Kur'an perspektifinden ele alınmış başka bir çalışma olmadığı görülmüş, böyle bir çalışmanın akademik açıdan faydalı olacağı kanaatine varılmıştır. Zira bu çalışmada, kişisel gelişimini Kur'an'ın inançla ilgili ilkelerini esas alarak gerçekleştirmek isteyenlere farkındalık kazandıracak bilgileri sunma amacı güdülmektedir. Bu nedenle kişisel gelişim alanında ortaya konulan çalışmaların belirli bir kısmı, itikâdî açıdan incelenip Kur'an'da belirtilen itikâdî ilkelerle karşılaştırılarak değerlendirilmeye çalışılmıştır. Kişisel gelişim alanında yapılan çalışmaların sayısı çok olduğu için bütün çalışmaları incelemek mümkün değildir. Dolayısıyla bu çalışma, kişisel gelişimin çeşitli alanları üzerine telif edilmiş bazı kitaplar incelenerek hazırlanmıştır.

1. KİŞİSEL GELİŞİM

Kişilik, Türkçe sözlükte şahsiyet kelimesiyle eş anlamlı olarak “Bir kimseye özgü belirgin özellik, manevi ve ruhsal niteliklerinin bütünü” şeklinde tanımlanır.²⁵ Şahsiyet kelimesi ise Arapçada görünmek, ortaya çıkmak, yükselmek gibi anlamlara gelen “şahıs/شخص” kelimesinden Türkçeye geçmiştir.²⁶

¹⁹ Esat Demir, *Kur'an ve Kişisel Gelişim* (İstanbul: Bizim Kitaplar Yayınları, 2017).

²⁰ Aydın Adaklı, *Kur'an Işığında Kişisel Gelişim* (Nevşehir: Simtel Ofset, 2017).

²¹ Arzum Koyuncu, *Kur'an'ın Işığında Surelerin İniş Sırasına Göre Kişisel Gelişim Yorumları* (İstanbul: Cinus Yayınları, Mayıs 2018).

²² Kemal Topçu, *Ayet ve Hadislerle Kişisel Gelişim* (İstanbul: Gülhane Yayınları, Eylül 2011).

²³ Meryem Avcı, *Kişisel Gelişimin Kur'an'daki Yeri* (Ankara: Mana Kitap Yayınları, Ocak 2019).

²⁴ Vedat Aydın, *İslam'a Göre Kişisel Gelişim* (İstanbul: Çıra Yayınları, Ocak 2016).

²⁵ Şükrü Haluk Akalın vd., *TDK Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), “Kişilik”, 1449, “Şahsiyet”, 2197.

²⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-âyn*, thk. 'Abdulhamîd Hindâvî (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), “شخص”, 2/314; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzibu'l-luğa*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1384-87/1964-67), “شخص”, 7/71-73; Ebû't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Yağûb el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît* (Beyrût: Mu'essesetü'r-Risâle, 2006), “شخص”, 621.

Osmanlı döneminde sık kullanılan bu kelime, Osmanlıca sözlükte şahsiyetin karşılığı olarak “Bir kimsenin kendisine mahsus ahvalı, şahıs olma, karakter sahibi ve makbul bir insan olma.” şeklinde tabir edilmektedir.²⁷ Kur’ân’da ise kişilik kavramı ile alakalı olarak “şâkile/شَاكِلَة” kelimesi geçmektedir. Sözlüklerde; benzer, misl, denk, cins, tür, cihet, tabiat, din, huy, niyet, seciye, yaratılış, benzeyen, yol gibi anlamlarda kullanılır.²⁸ İsrâ Sûresi 17/84. âyette geçen “şâkile” kelimesine müfessirler, “insanın kendi düşüncesine, tabiatına, fitratına, niyetine, dinine, mizacına uygun davranış; yol, yön, taraf” şeklinde anlamlar vermişlerdir.²⁹ Şâkile kelimesinin sözlük anlamlarına ve tefsirlere yansıtılan çevirilerine bakıldığında, kişiliğin düşünsel ve davranışsal yönünü yansıttığı görülmektedir. Dolayısıyla bu anlamların toplamı olarak değerlendirilecek olursa en kapsamlı karşılığın “kişiliğin gerektirdiği düşünce ve davranış tarzı” olduğu söylenebilir. Bu durumda söz konusu âyet, “De ki: ‘Herkes kendi kişiliğinin gereğini yapar. Rabbiniz kimin doğru bir yol tuttuğunu çok iyi bilmektedir.’”³⁰ şeklinde çevrilebilir. Bununla birlikte Kur’ân’da kişiliğe yer yer “men/من” edatı ile de işaret edilmektedir. “Allah’a çağırın, iyi ve güzel işler yapan ve “Kuşkusuz ben müslümanlardanım” diyenden daha güzel sözlü (**kişi**) **kimdir?**”;³¹ “Allah için yapılan mescitlerde Allah’ın adının anılmasını engelleyenden ve onların tarumar edilmesi için çalışandan daha zalim (**kişi**) **kimdir?**”³² ayetleri buna örnek gösterilebilir. Bahsedilen ayetlerden anlaşıldığı üzere kişilik ile ilgili özelliklerin dile getirildiği bu ayetlerde “men/من” edatı ile dolaylı olarak kişiliğe atıfta bulunmaktadır.

Günümüzde farklı açılardan ele alınarak değerlendirilen kişilik kavramını tek bir ifade şekliyle tanımlamak pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü bu çalışmalarda ortaya konulan tanımlar birbirinden farklılık arz etmektedir. Psikoloji, sosyoloji, felsefe, teoloji gibi alanlarda ortaya konulan her bir tanım birbirinden değişik olduğu gibi bu alanların kendi içerisinde ortaya koyduğu tanımlar da birbirinden farklıdır.³³ Cüceloğlu da aynı görüşleri

²⁷ Abdullah Yeğin vd., *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lûgat (Eski ve Yeni Harflerle)* (İstanbul: Türdav Yayınları, 1978), “Şahsiyet”, 2/1394.

²⁸ Halil b. Ahmed, “شَكَلٌ”, 2/349-350; Ebu’l Kasım Hüseyin b. Muhammed Ragıp el-İsfahânî, *el-Müfredat fî garibü’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Seyid Keylânî (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, ts.), “شَكَلٌ”, 462; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr Muhammed Ahmed Hasebullah Hâşim Muhammed eş-Şâzelî (Kahire: Dâru’l-Maarif, ts.), “شَكَلٌ”, 2310.

²⁹ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezid el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. ‘Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecr, 2001), 15/65-66; Nâsirüddin Ebû Saîd Manzûlâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru’l-tenzîl ve esrâru’l-te’vîl*, thk. Muhammed Subhî Hasen Hallâk, Muhammed Ahmed el-Etraş (Beyrût: Dâru’r-Reşîd, 2000/1421), 2/317; es-Süyûtî, Celâlüddin Ebî Abdurrahmân, *ed-Dürü’l-mensûr fî’l-tefsîr bi’l-me’sûr* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, ts.), 5/330.

³⁰ el-İsrâ 17/84.

³¹ Fussilet 41/33.

³² el-Bakara 2/114.

³³ Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Dindarlarda ve Dindar Olmayanlarda Kişilik Üzerine Karşılaştırmalı*

belirtmekle birlikte kişiliği, “Bireyin iç ve dış çevresiyle kurduğu, diğer bireylerden ayırt edici, tutarlı ve yapılaşmış ilişki biçimidir.” şeklinde tanımlar.³⁴ Şahsiyet ve kişiliğin eş anlamlı olarak yapıldığı bir başka tanımda ise “İnsanları birbirinden ayıran, her insanın kendine mahsus bedenî, ruhî ve zihinsel özelliklerinin tümü” şeklinde tanımlanmaktadır.³⁵

Kişisel gelişim, insanın kendi benliğindeki gücün farkına varması, potansiyelini ve yeteneklerini keşfetmesi, bunun neticesinde kendi karakterinde bulunan özelliklere göre kendisini donanımlı hale getirmesi olarak tarif edilebilir. Kişisel gelişimin kapsamına; hedeflerin belirlenmesi, duygu ve davranışların kontrol altına alınabilmesi, düşünme, öğrenme, okuma, odaklanma, diksiyon, hitabet, hafıza teknikleri vb. konuların hepsi dâhildir.³⁶

1.1. Kişisel Gelişimin Amacı

Kişisel gelişimin genel amacı; bireyin, mevcut durumundan daha iyi bir seviyeye ulaşmasını sağlamaktır. Bunlar aşağıdaki şekilde sıralanabilir:

- Kişinin profesyonel bir yardım almadan karşısına çıkan zorluklarla kendi kendine mücadele edebilmesini sağlamak.
- Potansiyelde bulunan güçlerin ve yeteneklerin açığa çıkmasını sağlamak.
- Kişiyi bulunduğu konumdan daha ileri bir konuma taşımak.
- Kişilerin karşılaştıkları ruhsal ya da yaşamsal problemlere çözümler üretmek.
- Kişinin geleceğe dair planlamalar yaparak muhtemel zorluklara hazırlıklı olmasını sağlamak ve onu motive etmek.
- Hedefe giden aşamaları planlayıp yöneterek büyük hedeflere ulaşmak.
- Kişiyi istediği hedeflere ulaşmasında psikolojik ve fizyolojik yönden donanımlı hale getirmek.
- Kişinin iş ve kariyer hayatında başarılı olmasını sağlamak.
- Kişinin zihinsel, fiziksel, ruhsal ve sosyal yönden dengeli bir hayat sürmesini sağlamak.
- Kişinin hedeflediği hayat standartlarına ulaşmasını ve uyum sağlamasını kolaylaştırmak.

Bir Araştırma (İstanbul Örneği) (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 41.

³⁴ Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı: Psikolojinin Temel Kavramları* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997), 404.

³⁵ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016), 142; Özcan Demirel, *Eğitim Sözlüğü* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2005), 77.

³⁶ Nejat Sezik, *Kişisel Gelişim El Kitabı* (İstanbul: Hayat Yayıncılık, 4. Basım, Aralık 2003), 11; Zülfikar Özkan, *Bilgiye yönelik kişisel gelişim dinamikleri* (İstanbul: Hayat Yayıncılık 4. Basım, 2003), 46-48; Şengül - Acar, “Türkiye’de Kişisel Gelişim Alanının Tarihçesi”, 225.

- Kişinin çevresinde bulunan imkânları kendi lehine kullanabilmesini sağlamak.³⁷

2. KUR'ÂN'IN KİŞİSEL GELİŞİME YAKLAŞIMI

Kişisel gelişim çalışmalarında ortaya konulan tavsiyeler ve öğretilerin referans alındığı birbirinden farklı kaynaklar mevcuttur. Bazıları dinî kaynakları, bazıları toplumun normlarını, bazıları da aklı ve tecrübeyi esas alarak düşüncelerini ortaya koymaktadır. Bazı çalışmalar ise bu sayılanların hepsini ya da bir kısmını referans almaktadır. İslâm'da iman, amel ve ahlâk; tevhid inancının sacayaklarını oluşturmaktadır. Doğal olarak telkin, tavsiye ve teşvik edilen her davranış, bu üç ana kriter gözetilerek yapılır. Bu kriterlerin dayandığı en temel iki kaynak da Kur'ân ve sünnettir. Bu temel kaynaklardan ilki olan Kur'ân'da *"Ey iman edenler! Size hayat verecek şeylere çağırdığı zaman, Allah ve Rasûlü'nün çağrısına uyun. Bilin ki Allah, kişi ile onun kalbi arasında girer. Yine bilin ki, O'nun huzurunda toplanacaksınız."*³⁸ buyrulmaktadır. Dolayısıyla bir Müslümandan, diğer hususlarda olduğu gibi kişisel gelişim konusunda da bu çağrının gereğini yerine getirmesi beklenir.

Kur'ân, salt bir kişisel gelişim kitabı değildir. Ancak Kur'ân'da dolaylı ya da direkt olarak kişisel gelişimle ilişkilendirilebilecek birçok âyet bulunmaktadır. Bununla birlikte *"... Bir topluluk kendini değiştirmedikçe Allah da onların durumunu değiştirmez..."*³⁹ buyrularak daha geniş kapsamlı bir gelişim anlayışı tercih edilmektedir. Zira bu âyetten bir toplumun kendi kötü yanlarını, nimete karşı nankörlüklerini, onursuz yaşam tarzlarını düzeltip ıslah etmedikçe Allah'ın da onların durumunu iyiye sevk etmeyeceği, bu ilahî yasaya göre hareket etmeyen toplulukların genel bir cezaya tabi tutulacakları anlaşılmaktadır.⁴⁰ Bu durumun ilahî yasaya göre nasıl gerçekleşebileceği ise *"Bir ülkeyi helâk etmek istediğimizde oranın şımarık yöneticilerine görevler veririz; onlar orada günah işlemeye devam ederlerken helâk olmaya müstahak olurlar. Nihayetinde biz de oranın altını üstüne getiririz."*⁴¹ âyeti ile bildirilmektedir.⁴² Dolayısıyla Kur'ân'da kişisel gelişim ile ilgili bildirimler bulunmakla birlikte toplumsal gelişim de önemsenmektedir. Bu noktada Kur'ân'da kişisel gelişim öğretilerinin aktarılmasının yollarından birinin de kıssalar aracılığıyla, müşahhas kimseler üzerinden aktarılan mesaj-

³⁷ Füsün Ekşi, *Kritik Bir Bakış Açısıyla Kişisel Gelişim Kitapları* (İstanbul: Kaknüs Yay., 2012), 11-16.

³⁸ el-Enfâl 8/24.

³⁹ er-Ra'd 13/11.

⁴⁰ Seyyid Kutub, *fi Zilâli'l-Kur'ân* (Beyrût: Dar'üş-Şûruk, 1982), 4/2048.

⁴¹ el-İsrâ 17/16.

⁴² Zemahşeri, *el-Keşşâf*, thk. Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd vd. (Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1998), 3/500-501.

lar olduğunu da belirtmekte fayda vardır. Hz. Lokman'ın evladına verdiği öğütleri,⁴³ Hz. Yûsuf'un iffetli davranışını,⁴⁴ Hz. İbrahim'in itaatkarlığını ve Hz. İsmâil'in teslimiyetini⁴⁵ anlatan kıssalarda bu kişiler üzerinden kişilik eğitimi adına aktarılan birçok mesaj bulunmaktadır. Bu çalışmanın ele aldığı konu özelinde ise Kur'an'da tevhid inancının yerleştirilmesi maksadıyla da birçok kıssanın bulunduğunu görmek mümkündür. Hz. Nuh'un oğlunu,⁴⁶ Hz. İbrahim'in babasını,⁴⁷ Hz. Yûsuf'un zindandaki arkadaşlarını,⁴⁸ Hz. Mûsa'nın Firavnu tevhid inancına davet etmesi,⁴⁹ bu hususta verilebilecek bariz örneklerdendir.⁵⁰

Kur'an'a göre kişisel gelişim anlayışında iman, amel ve ahlâk bütünlüğü gözetilmektedir. Bu düşünce ana hatlarıyla; evrenin yaratıcısının Allah olduğu,⁵¹ O'nun her şeyi bir düzene göre yarattığı, bilgisi dışında bir yaprağın dahi oynamayacağı,⁵² her insanın bir gün ölümü tadacağı,⁵³ öldükten sonra da tekrar diriltileceği⁵⁴ ve hesaba çekileceği,⁵⁵ dünyada iken nefsi-ne⁵⁶ ya da şeytana⁵⁷ uyarak Allah'ın koyduğu kurallara uymayanların ahirette cezalandırılacağı, bu kurallara riayet edenlerin ise orada hak ettiği şekilde ödüllendirileceği⁵⁸ şeklindedir. Nitekim bu anlayışın esas alındığı kişisel gelişim öğretilerinin vicdanlarda daha etkili bir çağrışıma vesile olacağı umulmaktadır. Zira insanların koyduğu kanunlar, her zaman meşru olmayan arzu ve istekleri engelleyecek güce ve etkiye sahip değildir. Dolayısıyla kişileri, meşru olmayan bu arzu ve istekler konusunda frenleyebilecek ve doğruya yönlendirecek içsel bir kontrol mekanizmasına ihtiyaç vardır. Bunu yapabilecek içsel kontrol mekanizması da vicdandır. Vicdanları aşkın değerlerle donatarak kontrol altına alan en etkili kaynak ise dinî ve insanî değerlerdir.⁵⁹ Muhtemeldir ki bu nedenle Kur'an'ın hedeflediği temel hususlardan birisi, insanların vicdanlarını sağlam itikâdî düşünce ve ahlâkî mezi-

⁴³ Lokmân 31/13-19.

⁴⁴ Yûsuf 12/23-34.

⁴⁵ es-Sâffât 37/102-105.

⁴⁶ Hûd 11/42-43.

⁴⁷ el-En'âm 6/74; Meryem 19/41-45.

⁴⁸ Yûsuf 12/39-40.

⁴⁹ Tâhâ 20/47-48.

⁵⁰ Detaylı bilgi için bk. İlhami Günay, "Kur'an-ı Kerim'de Gençlerin Duygu Gelişimi ve Eğitimi", *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 10/2 (Winter 2015), 447-448.

⁵¹ er-Ra'd 13/16.

⁵² el-En'âm 6/59.

⁵³ Âl-i İmrân 3/185.

⁵⁴ el-Bakara 2/56.

⁵⁵ el-Enbiyâ 21/23.

⁵⁶ el-Câsiye 45/23.

⁵⁷ el-A'râf 7/11-30.

⁵⁸ el-Bakara 2/284; er-Ra'd 13/18.

⁵⁹ Mahmut Zengin ve Elif İçöz Arslan, "Dini, Felsefi, Psikolojik Boyutlarıyla Vicdan ve Değerler Eğitimindeki Yeri", *AUID* 6/10 (Haziran 2018), 332.

yetler ile tezyin etmektir. Ancak yaygın kişisel gelişim çalışmalarının büyük çoğunluğunda inanç ve itikada yönelik hususların göz önünde bulundurulmadığı ya da Kur'ân'a ters düşecek tarzda sunulduğu görülmektedir. Örneğin; herhangi bir dinî inanca sahip olmayan, ancak bununla birlikte dinî ve metafizik öğelerden de kopamayan insanlara evren, yaşayan bir organizma gibi sunulmaktadır. Böylece harici bir tanrı yerine evrenin kendisini tanrılaştırılmaktadır. Ya da kâinatın ruhsal bir güç tarafından yönetilen ve yaşayan bir organizma olarak tanımlanması söz konusudur.⁶⁰ Bu anlayışlara meyyal kimseler; ruhsal şifa, astroloji, kuantum gibi çeşitli alanlara yönlendirilmişlerdir. Böylece din ile bilim arasında bir denklem oluşturulmaya çalışılarak metafizik âlemden kopamayan insanlara alternatif bir anlayış sunulmuştur.⁶¹ Neticede çeşitli ideolojilerden beslenen bu metafizik öğretiler, Kur'ân'a ters düşmektedir. Bu hususlar ve bunların neden olduğu sonuçlar, kişisel gelişim bağlamında ilgili başlıklar altında incelenecektir.

2.1. İtikâdî Bağlamda Kişisel Gelişim

Yaygın kişisel gelişim çalışmalarının birçoğunda itikâdî hususlara ya hiç değinilmemekte ya bu hususlar geri planda tutulmakta ya da çeşitli inançlara ait bir itikâdî anlayıştan yola çıkılmaktadır. Bu durumlar, kişisel gelişimini gerçekleştirmek isteyen kimselerin kendi dinî inanç ve anlayışlarıyla çelişen davranışlar sergilemesine neden olmaktadır. Bu nedenle Kur'ân'ın rehberliğinde bir kişisel gelişim gerçekleştirmek isteyenlerin göz önünde bulundurması gereken itikâdî anlayış, çeşitli boyutlarıyla ele alınmaya çalışılmıştır.

2.1.1. Tevhîd anlayışına sahip olma

Sözlükte “tek ve bir olmak” anlamındaki vahd kökünden türeyen tevhîd kavramı, “bir şeyin bir ve tek olduğunu kabul etmek” anlamına gelmektedir.⁶² İslâm düşüncesinde tevhîd, anlam açısından biraz daha genişlemektedir. Geniş anlamda tevhîd, ulûhiyyette ve rubûbiyyette tevhîd şeklinde iki ana başlıkta ele alınabilir. Ulûhiyyette tevhîd, Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir, yegâne ve benzersiz olduğunu benimsemektir. Daha açık bir ifade ile zâtta tevhîd, Allah'ın zatının tek olduğunu; sıfatlarda tevhîd, hiçbir eksikliği zatında barındırmamasını; fiillerde tevhîd ise kâinata yönelik bütün tasarrufları elinde bulundurmasını ifade etmektedir. Rubûbiyyette tevhîd ise Allah'tan başkasına kulluk etmemeyi ifade etmektedir. Buna ibadette tevhîd ya da amelî tevhîd de denmektedir. Ulûhiyyette tevhîd, düşünsel bir

⁶⁰ Ekşi, *Kritik Bir Bakış Açısıyla Kişisel Gelişim Kitapları*, 124-125.

⁶¹ Karayılan, *Tevhit Düşüncesi Ekseninde Kişisel Gelişim Kitapları*, 134.

⁶² Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-İyn*, “وحد”, 4/350-351; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “وحد”, 4779-4783.

anlayıştır ve imanın teorik yanını oluşturur; rubûbiyyette tevhîd ise kalbin ameli olup imanın gönülden kabulünü teşkil eder. İman, bu ikisinin birleşiminden meydana gelir.⁶³ Anlaşıldığı üzere tevhîd anlayışı; Allah'a inanmayı, O'nu gerektiği şekilde tanımayı ve O'nun istediği şekilde kulluk etmeyi ifade etmektedir.

Vahiy aracılığıyla inşa edilen tevhîd anlayışının temel hedefi hem kozmolojik açıdan kâinatta hem de beşerî düzlemde; birliğin, bütünlüğün ve düzenin tesis edilmesidir.⁶⁴ Bu düzenin tesis edilmesi ise hakiki bir imanla mümkündür. İmanın temel esaslarını ise Allah'a, O'nun gönderdiği peygamberlerine, kitaplarına, meleklerine ve ahirete inanma hususları oluşturur.⁶⁵ Nitekim Allah hakkında edinilebilecek bilgilerin aktarılması bu inanç esasları vesilesiyle olmaktadır. Vahiy meleği Cebrail, Allah'tan aldığı bilgileri peygamberlere ulaştırmakta; peygamberler de kitaplara aktarılmasına vesile olmakla birlikte insanlara açıklayıp uygulamalı olarak öğretmektedir. Böylece insan, yaratıcısını tanımakta ve yaratılış gayesini öğrenerek ona göre yaşam sürmekte, ölümden sonraki hayata yani ahirete kendini hazırlamaktadır.

Tevhîd anlayışının insan uhdesine en doğru şekilde yerleştirilebilmesi için Allah'a gerektiği gibi inanma ve O'nu hakıyla tanıma hususu ön plandadır. Buna işaret eden bir âyette, *“Onlar, Allah'ı O'nun şanına yaraşır bir şekilde bilemediler. Yeryüzünde, kıyamet günü olacak her şey O'nun tasarrufundadır. Gökler de O'nun kudretiyle dürülecektir. O, onların ortak koştuklarından uzaktır, yücedir.”*⁶⁶ buyrulmaktadır. Âyet-i kerimede belirtildiği üzere Allah'ı gerektiği şekilde tanıyamayanlar O'na hak ettiği şekilde kulluk edemezler. Zira Allah, tüm evreni yaratan ve günü geldiğinde avuçtaki hardal tanesi misali sarıp sarmalayarak onu işlevsiz hale getirip daha sonra da yok edecek güce sahip yegâne varlıktır.⁶⁷ Bir âyette de *“İşte rabbiniz olan Allah, hakkın ve hakikatin ta kendisidir. Bu hak ve hakikatin dışında kalmak ancak sapıklıktır. Nasıl da saptırılıyorsunuz.”*⁶⁸ buyrulmaktadır. Bu âyetlere göre O'nun yüceliğini ve sonsuz kudretini hakiki manada idrak edemeyen başta müşrikler olmak üzere gücü sınırlı olan varlıkları Allah'a ortak koşanlar, yanlış yolda olmakla nitelendirilmektedir.⁶⁹ Dolayısıyla bu âyetler, insanlara Allah'ın gerçek manada tanınması gerektiğini telkin ederek dikkatleri

⁶³ Mevlüt Özler, “Tevhid”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/18-20.

⁶⁴ Karayılan, *Tevhit Düşüncesi Ekseninde Kişisel Gelişim Kitapları*, 65.

⁶⁵ el-Bakara 2/285.

⁶⁶ ez-Zümer 39/67.

⁶⁷ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 20/246. Muhammed et-Tâhir İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunis: ed-Dâru't-Tunisiyye, 1984), 24/62.

⁶⁸ Yûnus 10/32.

⁶⁹ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 3/98-99.

O'nun yüce bir varlık oluşuna çekmektedir. Nitekim Hz. Ali'nin bu âyetlerle ilgili olarak Allah'ın yüceliğini vurgulamak adına “*Bir sıvıyla görmemizi, bir kemikle işitmemizi, bir et parçasıyla da konuşmamızı sağlayan kudret ne yücedir!*” dediği nakledilir.⁷⁰ Anlaşıldığı üzere kişisel gelişimini Kur'ân'ın hayat anlayışına göre gerçekleştirme düşüncesinde olan her birey, öncelikle kendi yaratıcısını tanıma konusunda arayış içerisinde olmalıdır. Allah'ı gerçek manada tanıyabilmenin yolu ise yine O'nun bildirdiklerine ve kâinata gizlediği emarelere bakmakla mümkündür.

Allah, Kur'ân'da birçok âyette kendisini çeşitli yönleri ile vasıflandırmaktadır. Bunlardan müstakil bir sure olarak İhlâs Sûresi bu yönüyle dikkat çekicidir. Bu surede “*De ki O Allah'tır. Her şey O'na muhtaç fakat O, hiçbir şeye muhtaç değildir. O, herhangi bir varlığı doğurmamış ve herhangi bir varlıktan da doğmamıştır. Hiçbir varlık da O'nun dengi değildir.*”⁷¹ buyrulmaktadır. Bu sure bir grup Mekkelinin Allah'ın niteliği hakkında Hz. Peygamber'e soru sorması üzerine indirilmiştir. Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) belirttiğine göre bu sure Allah hakkında soru soran herkese verilebilecek cevabı öğretmektedir.⁷² Bununla birlikte Allah'ın sıfatlarına vurgu yapan daha başka birçok âyet bulunmaktadır. Âyetü'l-Kürsî olarak bilinen

“*O öyle bir Allah'tır ki O'ndan başka ilah yoktur. Kendisi hayat sahibi ve tüm varlığa da hayat verendir. Var olabilmek için hiçbir şeye muhtaç olmayan aksine her şeyin varlığı kendisine bağlı olandır. O'nu ne bir uyuklama ne de uyku tutar. Göklerde ve yerde olan her şey O'na aittir. O'nun izni olmadan kim şefaatchi olabilir? Onların önünde ve arkasında olan her şeyi bilir. O'nun dilediği dışında O'na ait herhangi bir bilgiye vâkıf olamazlar. Onun hükümlanlığı gökleri ve yeri kuşatmıştır. Gökleri ve yeri koruyup muhafaza etmek O'na ağır gelmez. O, zatı ve sıfatlarıyla en yüce ve en büyük olandır.*”⁷³

âyeti de bu örneklerden birisidir. Burada da Allah'ın hayat veren ve hayat sahibi, diri bir varlık olduğunu vurgulayan “Hayy” ismi ile her şeyin dirlik düzenini sağlayıp onların korumasını üstlendiği anlamına gelen “Kayyum” ismine dikkat çekilmektedir. Bu iki isim, Allah'ın yaratıklarının hallerinden gafil ve habersiz olmadığı anlamında değerlendirilmektedir. Ayrıca O'nun, yaratılan canlılara mahsus özelliklerden olan uyuklamadan uzak olduğu, hiçbir varlığa muhtaç olmadığı, göklerde ve yerde olan her şeyin ona ait olduğu, onun izni olmadan hiç kimsenin söz sahibi olmadığı, her şeyi bilip kuşattığı bildirilmektedir.⁷⁴

⁷⁰ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 17/91.

⁷¹ İhlâs 112/1-4.

⁷² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010), 17/369.

⁷³ el-Bakara 2/255.

⁷⁴ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 2/151-158.

Allah'a ait isimlerin anlaşılmasının pratikte birtakım faydalar sağlayacağı, geçmiş dönemlerde İslâm uleması tarafından gündeme getirilen bir konudur. Öne sürülen görüşler arasında Muhyiddin İbnü'l-Arabî (öl. 637/1240) ve Sadreddin Konevî'nin (öl. 672/1274) ilâhî isimler (esmâ-i hüsnâ) hakkında ortaya koydukları görüşlerin en kapsamlı teoriler olduğu zikredilir. Onlar ilâhî isimler meselesini insan, tabiat ve Allah ilişkisinin anlaşılması çerçevesinde ele alıp değerlendirmişlerdir. Bu görüşe göre Allah, bir ayna olarak kabul edilir ve âlemdeki her şey bu aynaya bakılarak anlaşılabilir.⁷⁵

İlâhî isimler teorisinin ikinci önemli yönü de kâinata gerçekleşen her hadisenin Allah'ın isimlerinin tezahürü olduğudur. Bu husus kötülük teorisine taalluk eden bir mesele olması hasebiyle çeşitli tartışmalara konu olmuştur. Ancak genel kanı, Allah'ın özünde kötü olan bir şeyi yaratmayacağıdır. Zira Allah, daima iyiyi ve güzel olanı ister. Yarattığı düzenin gereği olarak kötülükle nitelendirilebilecek her şey bu işleyişin sürdürülebilmesi için bir araçtır. Ayrıca bir diğer tartışma konusu olan Allah'ın isimlerinin birbiriyle olan ilişkisi de içlem/kaplam ve zıtlık cihetinden bu işleyişin dengesini sağlamaktadır.⁷⁶ Örneğin, Allah'ın er-Rahmân ve er-Rahîm isimleri yarattıklarına karşı merhamet yönünü ifade eder. el-Vedûd ismi sevgisini ifade eder. el-Azîz isminin tecellisi gereği yarattıklarına, onları izzetli kılacak çeşitli kurallar koyar. el-Hâdî isminin tecellisi olarak yarattığı kullarını doğru yola sevk eder. Bunlara mukabil bu merhamete ve sevgiye layık olmayan ve bu kurallara uymayanları el-Cebbâr ve el-Kahhâr isimlerinin tecellisi olarak cezalandırır. Bu cezalandırmada el-Adl, el-Latif ve el-Hakîm isimlerinin tecellisi gereği çok şeffaf bir adaletle hükmeder. Allah'ın affetme yetkisi de vardır. et-Tevvâb isminin tecellisi gereği dilediğinin tövbesini kabul eder; el-Gaffâr, el-Halîm, el-Afüv, er-Raûf isimlerinin tecellisi olarak da dilediğini affeder. es-Settar isminin tecellisi olarak da dilediğinin açığını örter. O bunları yapmaya, el-Kâdir ve el-Muktedir isimlerinin tecellisi olarak gücü yetendir. Tüm bu ve daha başka isimlerin tecellilerini aynı çatı altında toplayan en güzel ismi ise Allah'tır.⁷⁷ Bu örneklerde görüldüğü üzere Allah'ın bütün isimleri birbiriyle içlem/kaplam ilişkisi içerisinde ve belirli bir dengeyi ifade etmektedir. Netice itibarıyla Allah, kendisini her yönüyle tanıtmıştır. Buna rağmen ona şirk koşan olursa ölmeden önce tövbe etmediği takdirde asla affedilmeyecektir.⁷⁸

İslâm inancına göre yaratıcısını gerektigi şekilde tanımayan bir insanın,

⁷⁵ Ekrem Demirli, *Allah'ı İsimleriyle Tanımak* (İstanbul: Turkuaz Haberleşme ve Yayıncılık, 2017), 6.

⁷⁶ Demirli, *Allah'ı İsimleriyle Tanımak*, 7-8.

⁷⁷ Demirli, *Allah'ı İsimleriyle Tanımak*, 29-36, 56-59, 130-142, 157-160, 177-181, 193-195, 205-207, 215-216, 229-232, 239-240.

⁷⁸ en-Nisâ 4/48, 116.

kişisel gelişimini tamamlayıp kendi hayatına yön verebilmesi zordur. Kendisini dünyaya göndererek imtihan eden⁷⁹ yaratıcısını tanımayan insanın, bu imtihanda başarılı olması beklenmez. Çünkü insan, tam anlamıyla nasıl yaşayıp nasıl bir hayat tarzı geliştireceğini, nelere dikkat edeceğini ancak rabbini tanıyarak ve onun ne istediğini idrak ederek bulabilir. Örneğin bir âyette;

*“De ki: Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, aşiretiniz, kazandığınız mallar, kesada uğramasından korktuğunuz ticaretiniz ve beğendiğiniz meskenler size Allah’tan, peygamberinden ve O’nun yolunda çalışıp çaba göstermekten daha sevimli geliyorsa artık Allah’ın takdir ettiği hüküm gelinceye kadar bekleyin! Allah, meşru işler yapmayan bir topluluğu doğru yola erdirmez.”*⁸⁰

buyrularak hiçbir şeyin sevgisinin Allah sevgisinden üstün tutulmaması gerektiği bildirilmektedir. Aksi halde diğer bütün sevgilerin anlamını yitireceği, doğru yolda ilerleyemeyeceği ve elim bir azapla karşılaşacağı bildirilmektedir.⁸¹ Görüldüğü üzere bu şekilde düşünüp davranmayan bir kimse, Allah’ın kendisinden ne beklediğini tam olarak idrak edememiş demektir. Dolayısıyla kendini dünya şartlarına göre donatacak ve ölümden sonrası için hazırlık yapacak bir kimsenin, rabbini tanıması ve onun tam olarak kulundan ne beklediğini bilmesi gereklidir.

Bireyleri dengeli kişiliğe, tutarlı davranışlara, ideal hedeflere sevk eden bağlayıcı bir otoritenin bulunması dünya ve ahiret açısından önemli bir fırsattır. Kişisel gelişim açısından yaklaşıldığında da aynı durum söz konusudur. Çünkü böyle bir otoriteye itaat eden kimsenin iyiye, doğruya ve güzele yöneleceği ve özgüven açısından da daha yüksek bir düzeyde olacağı öngörülebilir. Bunların nedeni, bu aşkın otoritenin bütün fâni otoritelerin üzerinde olması ve gelip geçici olan menfaatlerden daha önemli kazanımlar vaat etmesidir. Kur’ân’da bu duruma atıfta bulunularak

*“Birtakım insanlar onlara, ‘İnsanlar size karşı birlik olup toplanmışlar, onlardan korkun!’ dediklerinde bu, onların imanlarını daha da arttırdı ve ‘Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!’ diye cevap verdiler.”*⁸² *“Kimin yolu, İbrâhim’in inanç sistemine uyarak güzel işler yapan ve bütün benliğiyle Allah’a yönelip teslim olan kişinin yolundan daha güzel olabilir?*

⁷⁹ el-Mülk 67/2.

⁸⁰ et-Tevbe 9/24.

⁸¹ Karaman vd., *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 2/143-144.

⁸² Âl-i İmrân 3/173.

...”,⁸³ “Allah’ın dinine çağıran, yararlı işler yapan ve ‘Kuşkusuz ben teslimiyet gösterenlerdenim!’ diyenden daha güzel sözlü kim vardır?”⁸⁴

buyrulmaktadır. Görüldüğü üzere bu telkinler, inananları ayrıcalıklı hissettirecek ve özgüven sahibi yapacak telkinlerdir. Seyyid Kutub, bu durumu ifade eder mahiyette Allah’a iman eden, en güçlü otorite olarak O’nu kabul eden kimsenin yüksek bir özgüvene ve cesarete sahip olacağını, iyi ve güzel işlere öncülük edeceğini bildirmektedir. Ona göre Allah’tan korkan kimse, başka hiç kimseden korkmayacak, yeryüzünde hiçbir güç onun önünde duramayacaktır.⁸⁵ Kişisel gelişim açısından bakıldığında ise yüksek özgüvene sahip insanların, hedefledikleri başarılarla daha kolay ulaşacağı söylenebilir. Zira kişisel gelişim çalışmalarında güzel başarıların elde edilebilmesi için en çok telkin edilen hususlardan birisi, özgüvenli olmaktır.⁸⁶ Dolayısıyla Allah’a boyun eğen bir insanın daha başka birçok güzel hasletle birlikte yaygın kişisel gelişim öğretilerinde de önemle üzerinde durulan özgüven hasletini kazanacağı ön görülebilir.

Kur’ân’da “Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.”⁸⁷ buyrulmaktadır. Zira Kur’ân’da birçok âyette belirtildiğine göre yerleri ve gökleri yoktan var eden, yeme içme gibi bir özelliği olmayan aksine yarattığı her varlığın rızkını gözeten, hiçbir varlığa muhtaç olmayan ve daha birçok aşkın sıfatı haiz olan Allah, kendisine kulluk edilmeye layık olunan yegâne varlıktır.⁸⁸ Dolayısıyla Kur’ân’ı esas alarak kişisel gelişimini gerçekleştirmek isteyen bir kimseden de aynı şekilde yaptığı işlerde kulluğu sadece ve sadece Allah’a has kılarak hareket etmesi beklenir. Bu bilincin kazandırılması adına Fâtiha Sûresinde geçen “Yalnız sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz”⁸⁹ ibaresi, başta namaz olmak üzere her vesileyle insana terennüm ettirilmektedir.⁹⁰ Böylece dua niteliğinde defalarca kez bu sözü zikreden bir insan, bilinçaltına bu mesajı göndererek itikâdî ve amelî açıdan önemli bir ilkeyi benliğine yerleştirmiş olmaktadır. Kur’ân’a göre bu durumun aksine hareket eden kimseler “Gördün mü arzularını ilah edineni! Allah, bir bilgiye dayalı olarak onun kulağını ve kalbini mühürleyip basiretini bağladı. Artık Allah’tan başka onu kim doğru yola iletir? Hiç düşünmez misiniz?”⁹¹ âyetinde

⁸³ en-Nisâ 4/125.

⁸⁴ Fussilet 41/33.

⁸⁵ Kutub, *fi Zılâli’l-Kur’ân*, 1/521.

⁸⁶ Zig Ziglar, *Zirveye Çıkan Basamaklar*, çev. Tayfur Keskin (İstanbul: Beyaz Yayınları, Kasım 2000), 90-122; Rick Pitino, *Başarılı Olmak Bir Tercihdir*, çev. Tuncer Büyükonat ve Selim Yeniçeri (İstanbul: Beyaz Yayınları, Eylül 1998), 277; Muhammed Bozdağ, *Düşün ve Başar* (İstanbul: Yakamoz Yayınları, Eylül 2013), 139 vd.

⁸⁷ ez-Zâriyât 51/56.

⁸⁸ el-Bakara 2/255; el-En’am 6/14; Hûd 11/6; el-Haşr 59/22-24; İhlâs 112/1-4 vd.

⁸⁹ el-Fâtiha 1/5.

⁹⁰ el-Mâtürîdî, *Te’vîlatu’l-Kur’ân*, 1/19.

⁹¹ el-Câsiye 45/23.

de belirtildiği üzere nefsinin kölesi olmakla itham edilmektedir.⁹² “*Arzularını ilah edineni gördün mü? Ona sen mi vekil olacaksın?*”⁹³ âyetinde de belirtildiği üzere böyle bir insana söz geçirmek, onu yaptığı yanlıştan döndürmek zordur. Nitekim arzularını manevi değerler süzgecinden geçirmeden nefsinin peşinden sürüklenen, bu savrulmayı engelleyebilecek bir otoriteyi tanımayan bir insanın doğru yolu bulması, güzel işler yapması ve meşru bir başarı elde etmesi beklenmemektedir.⁹⁴

Yaygın kişisel gelişim çalışmalarının bir kısmında her inançtan ve kültürden insana manevi ihtiyaçların temin edilmesi ve rûhî yönden eğitilmesi noktasında çeşitli yöntemler sunulmaktadır. Yoga, meditasyon, falcılık, ruhçuluk, medyumluk ve çeşitli hobi alanları bunlardan bazılarıdır. Bu uygulamalarla insanların ruhsal tekâmülü, psikolojik açıdan rahatlaması ve motivasyonu hedeflenmektedir. Fakat bu uygulamaların her ne kadar birtakım faydalar sağlayan yönleri olsa da problemlili yönleri çoktur. Kur'ân'da ortaya konulan temel ilkelere de birçok yönden ters düşmektedir. Özellikle meditasyon, yoga, medyumluk, ruhçuluk gibi bir tarafı batıl inanç sistemlerine dayanan uygulamalar, İslâm'ın tevhid akidesiyle bağdaşmamaktadır.⁹⁵ Bu uygulamalar, Kur'ân'da öne sürülen yaratıcı, kader, tevekkül, şükür, sabır, imtihan, ibadet, pişmanlık ve tövbe gibi anlayışları tahrif etmektedir. Zira burada yaratıcının rolü, insanların kendi benliklerinde bulunan egoları ile paylaştırılmaktadır. Muhataplar, başarılarının salt kendi çalışmalarının ürünü olduğuna inandırılmaktadır. Kur'ân'da öne sürüldüğü gibi yaratıcının inayeti, yardımı, tayin ettiği kaza ve kader gündeme getirilmemektedir. Olumsuz sonuçlar imtihan olarak görülmeyip genellikle kişinin kendi yetersizliğine bağlanmakta, kader ve kazaya iman konusunu gündemine almamaktadır.⁹⁶ Yaşanılan pişmanlıklar için yaratıcının affına sığınılmayıp bu tür uygulamalar içerisinde çeşitli telkinlerle kişinin kendi zihninde çözüme kavuşturulmaya çalışılmaktadır. Muhataplar, genellikle kendi hatalarının arkasında durarak kendi kendini affetmekte, yaratıcının karşısındaki sorumluluğunu göz ardı etmekte, yaptığı hatanın pişmanlığını yaşamamaktadır.⁹⁷ Hasılı bu hususlar da yine Kur'ân'da ortaya konulan temel ilkelere ters düşmektedir.

Kişisel gelişimini Kur'ân'ın anlayışına uygun bir şekilde gerçekleştirmek isteyen kimsenin itikâdî açıdan hatırında bulundurması gereken bir di-

⁹² Buradaki “bir bilgiye dayalı olarak” şeklinde çevrilen kısma “gerçeği bildiği halde dalaleti tercih ettiği için Allah'ın onu saptırdığı” şeklinde de anlam verilmektedir. bk. Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 5/19-20.

⁹³ el-Furkân 25/43.

⁹⁴ Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 4/127-128.

⁹⁵ Karayılan, *Tevhit Düşüncesi Ekseninde Kişisel Gelişim Kitapları*, 51.

⁹⁶ bk. Tahsin Akyıldız, *Başarı Taktikleri* (İstanbul: Etap Yayınları, 2016), 133-138.

⁹⁷ bk. Erdal Demirkıran, *Ben Dünyanın En Akıllı İnsanıyım*, (İstanbul: Kashna Eğitim Danışmanlık, 2011), 281-292.

ğer konu da sahip olduğu her şeyi Allah'a borçlu olduğu bilincidir. Çünkü Kur'an'da belirtildiğine göre insan, Rabbi tarafından çeşitli imkânlar ve yeteneklerle donatılmıştır.⁹⁸ Ayrıca kâinatı ve içerisinde olan her şeyi yaratan ve ona bir düzen tesis eden Allah'tır.⁹⁹ Dolayısıyla insan hem kendi varlığını hem de elindeki tüm imkânları yaratıcısına borçludur.¹⁰⁰ Hal böyleyken Kur'an'ın ortaya koyduğu hayat anlayışına göre bir başarıdan söz edilecekse bu başarının Allah'ın bahşettiği nimetler vesilesiyle olduğu, evrenin ve onun içinde yaratılan her şeyin yöneticisinin O olduğu unutulmamalıdır.¹⁰¹

Kur'an'ın indirilmeye başlandığı tarihte "Cahiliye Dönemi" olarak adlandırılan dönemden "Asr-ı Saadet" olarak adlandırılan döneme geçişte yaşanan olumlu gelişmeler de Allah'ın Kur'an vesilesiyle ortaya koyduğu yaşam tarzının bir tezahürüdür. Bu yaşam tarzına göre hareket eden o dönemin insanı, kısa sürede önemli başarılar ve kazanımlar elde etmişlerdir. Nitekim 23 yıl gibi kısa bir sürede bireysel ve toplumsal bazda pozitif yönde önemli bir değişim gerçekleştirildiği bilinmektedir. Bu dönemin sosyal ve dinî yapısı incelendiğinde kadına değer verilmediği, kız çocuklarının diri diri gömüldüğü; faiz, içki, kumar, putperestlik, ırkçılık gibi olumsuzlukların hüküm sürdüğü görülmektedir. Böyle bir dönemden insanların esenlik içerisinde yaşayabildiği bir döneme geçiş yapılmıştır. Sağduyulu bir aklın kabul etmeyeceği bozuk itikâdî anlayışın yerini tevhîd inancının alması; bozulmuş amelî ve ahlâkî anlayışın yerini İslâm'ın ibadet ve ahlâk anlayışının alması bu dönem için aktarılan olumlu gelişmeler arasında zikredilmektedir.¹⁰² İnsanlık tarihi periyodunda, kısa bir dönem olarak nitelendirilebilecek 23 yıl gibi bir zaman diliminde bu evsafı gerçekleştiren bir değişim, Kur'an'ın hayat nizamına ve anlayışına göre hareket eden kimseler vesilesiyle olmuştur. Buradan da Kur'an-ı Kerim'in Allah kelâmı olmasından yola çıkılarak tüm bu başarıların haddi zatında Allah'ın lütfu sayesinde olduğu söylenebilir. Nitekim Kur'an'da bu duruma atfen "*Ey iman edenler, eğer siz Allah'ın davasına yardım ederseniz O da size yardım ederek davanızda ayaklarınızı sabit kılar.*"¹⁰³ buyrulmaktadır. Bir başka âyette ise "...Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa onlardan iki yüz kişiye; yine sizden sabırlı yüz kişi bulunursa onlardan bin kişiye galip gelir..."¹⁰⁴ buyrulurak iman eden ve imanında sebat gösteren kimselerin düşmana karşı on kat daha güçlü bir konuma ulaşabilecek-

⁹⁸ Sâd 32/7; et-Tegâbün 64/3; et-Tin 95/4.

⁹⁹ el-En'âm 6/101; el-A'râf 7/54; Yûnus 10/3; el-Hicr 15/85; el-Furkân 25/59 vd.

¹⁰⁰ Detaylı bilgi için bk. er-Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, 14/102-106.

¹⁰¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 2/537.

¹⁰² Fatih Tiyek, *Kur'an'ın Kamuoyu Oluşturmadaki Rolü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, Ekim 2017), 53-58.

¹⁰³ Muhammed 47/7.

¹⁰⁴ el-Enfâl 8/65.

leri bildirilmektedir. Bunun sebebinin, müminlerin Allah'ın rızasını elde etmesi düşüncesinde olmaları; iman etmeyenlerin ise bu inançtan yoksun olmaları ve dünyalıklarını kaybetme endişesi taşıyarak metanetli olamamaları gösterilmektedir.¹⁰⁵ Aynı zamanda bir sonraki âyetinde de imanlarının gereğini yerine getirmeyip gevşeklik gösterenlerin başarı oranlarının önemli oranda düşeceği belirtilerek iman etmenin başarıya olan katkısı somut örneklerle vurgulanmaktadır.

Kur'ândaki itikâdî, ahlâkî ve ameli açıdan ortaya konulan bildirimler kişiler ve toplumlar üzerinde önemli oranda olumlu etkiler oluşturmaktadır. İslâm tarihinde de bunun somut örneklerini günümüze aktarılan rivayetlerde görmek mümkündür. Ca'fer b. Eb'û Tâlib'in, Habeşistan Kralı Necâşî'ye yaptığı şu konuşma, bu etki vesilesiyle bireysel ve toplumsal bazda oluşan değişimi gözler önüne sermesi açısından dikkat çekicidir:

*"Ey Hükümdar! Biz cahiliye zihniyetine sahip bir kavimdik. Putlara tapar, ölü hayvan eti yer, fuhuş yapardık. Akrabalık bağlarının getirdiği yükümlülüklerle riayet etmez, komşu hakkı tanımazdık. Güçlü olanlarımızı zayıfları ezerdi. Uzun müddet bu halde yaşadık. Sonra Allah bize aramızdan soyunu, doğruluğunu, güvenilirliğini ve namusluluğunu bildiğimiz bir peygamber gönderdi. O bizi Yüce Allah'ın birliğini tanımaya ve ona ibadet etmeye çağırdı. Ağaç ve tahtadan yaptığımız putlara tapmaktan ve Allah'a ortak koştan uzaklaştırdı. Bize doğru söylemeyi, emanete ve akrabalık bağlarına riayet etmeyi, komşularla güzel geçinmeyi emretti. Haramdan, kan dökmekten sakınmamız gerektiğini bildirdi. Fuhuştan, yalandan, yetim malı yemekten, namuslu kadına iftira atmaktan menetti."*¹⁰⁶

Burada aslında din adına hiçbir şeyi kendi nefsinden konuşmayan ancak Allah'ın öğrettiklerini insanlara anlatan¹⁰⁷ Hz. Muhammed'in bir toplumu eğitmedeki başarısından söz edilmektedir. Nihayetinde bu başarının temelinde de Allah'ın Hz. Peygamber'i yönlendirmesinin olduğu söylenebilir. Allah'ın Kur'ân ve Hz. Peygamber aracılığıyla eğittiği bir toplumda başarının salt olarak insanlara mâl edilmesi ve arka plandaki İslâm anlayışının göz ardı edilmesi tasvip edilmemektedir. Buna İslâm tarihinde somut bir örnek olarak Hz. Ömer'in, hayatı başarılarla dolu bir komutan olan Hâlid b. Velîd'i görevden azletmesi gösterilebilir. Çünkü onu görevden azletmesinin sebeplerinden birisi de toplumun, bütün başarıların Hâlid b. Velîd'in kendi

¹⁰⁵ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/261-262.

¹⁰⁶ Abdulmelik b. Hişam Ebu Muhammed, *es-Siretu'n-nebeviyye* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1987), 1/290.

¹⁰⁷ en-Necm 53/3-4.

yeteneklerinden dolayı elde edildiğine dair bir inanca sahip olmasıdır. Nitekim Hz. Ömer'in başarısının, en temelde Allah'a borçlu olduğunu hatırlatma sadedinde onu görevden aldığı rivayet edilmektedir.¹⁰⁸

Tüm bu veriler, Kur'an'a göre asıl başarının Allah'a borçlu olduğunu göstermektedir. Çünkü hayatını Allah'ın bildirdiği anlayışa göre şekillendiren bir kimse ya da topluluğun, elde ettiği meşru ve büyük başarılar bu anlayışın ve yaşam tarzının ürünü olacaktır. Zira bir öğreti paralelinde bilinçli ve doğru adımlarla ilerleyen insanlar, elde ettikleri başarıları inandıkları düşünce sistemine borçlu olduklarını yer yer itiraf etmektedirler.¹⁰⁹ Nitekim Kur'an'ın öğretileri ile hareket ederek tarihe damga vuran insanların ve milletlerin başarıları da aynı doğrultuda değerlendirilebilir. O halde meşru bir başarının elde edilmesi de Allah'ın Kur'an vesilesiyle ortaya koyduğu yaşam anlayışıyla doğru orantılıdır.

2.1.2. Allah'ın rızasına göre hareket etme

Kur'an'a göre kişisel gelişimin sürdürülebilmesi için üzerinde durulması gereken bir diğer husus da Allah'ın rızasının gözetilmesidir. Kişisel gelişimini tahrife uğramamış aşkın değerlere göre tanzim edip yaratıcısının rızasını gözetken bir insan, başarı ve kazanımlarını meşru yollardan elde etme gayreti içerisinde olacaktır. Çünkü tahrife uğramamış itikâdî bir anlayış, insanı iyiye ve güzele yönlendirecek; onu sorumluluk sahibi olmaya teşvik edecektir. Doğal olarak yaratıcısının rızasını gözetken bir insan, iyi ve güzel işler yapmak için gayret edecektir. Hatta Allah'ın rızasına nail olmayı dileyen bir kul, dünya hayatı açısından en değerli şey olan yaşam hakkından dahi feragat etmeyi göze alabilecektir. Zira İslâm dini açısından Allah'ın rızasını elde etmek için can verenler şehit olarak nitelendirilir. Bu duruma Kur'an'da "*İnsanlardan öyle kimseler vardır ki Allah'ın rızasını elde etmek için canlarını bile verirler...*"¹¹⁰ âyetiyle işaret edilir. Dolayısıyla insan yaşam hakkından en çok aşkın bir değer uğruna vazgeçebilir. Aşkın bir varlığa bağlı olmak kişisel gelişim açısından ele alındığında önemli sonuçlar doğurmaktadır. Öyle ki aşkın bir varlığın emir ve yasaklarına göre hareket eden bir insan, daha tutarlı bir kişiliğe sahip olur. Rabbinin çizdiği sınırlar içerisinde yaşayıp çevresine güven telkin eder. İlişkilerinde Rabbinin rızasını gözete-

¹⁰⁸ Ebü'l-Kâsım Kemâlüddin Ömer b. Ahmed b. Hibetillâh b. Muhammed İbnü'l-Adîm, *Buğyetü'l-ğaleb fî târihi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 7/3156-3157; Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî İbn Asakir, *Târihu medineti Dımaşk*, thk. Amr b. Garâme (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1415/1995) 16/261.

¹⁰⁹ Zıglar, *Zirveye Çıkan Basamaklar*, VII; Bozdağ, *Düşün ve Başar*, 245-246; Pitino, *Başarılı Olmak Bir Tercihdir*, VII; Doris Helge, *Acıyı Güce Dönüştürmek*, çev. Gürol Koca (İstanbul: Sistem Yayıncılık, Kasım 2003), VII. vd.

¹¹⁰ el-Bakara 2/207.

rek sever ve buğz eder. Dürüstlüğüyle, fedakârlığıyla, çalışkanlığıyla maddi ve manevi değerlerine bağlı oluşuyla temayüz eder. Allah'ın rızasına taluk eden meşru idealleri uğruna, gerektiğinde canını bile verir. Neticede Rabbinin rızasını gözetten bir insan, düşünce ve davranışlarını ahlâkına; aynı zamanda amellerine de yansıtır. Bu husus elbette ki kişisel gelişim açısından olumlu karşılanacak bir durumdur. Nitekim başarının ve kazanımların meşru yollarla elde edilmesi, kimi kişisel gelişim uzmanlarınca da tasvip edilen bir husustur.¹¹¹

Kur'an, Allah'ın rızasını gözeterek fedakârlık yapanları överek teşvik eder. Bu durum İnsân Sûresinde "Onlar, kendileri o yiyeceğe iştiaak duymalarına rağmen onu çalışamayan yoksula, yetime ve esaret altındakilere yedirirler. Bunu yaparken de 'Biz sizi ancak Allah'ın rızasını elde etmek için doyuruyoruz. Bunun karşılığında sizden bir karşılık ve teşekkür beklemiyoruz.' derler."¹¹² şeklinde ifade edilir. Nitekim bu âyetin nüzul sebebi olarak Hz. Ali ve Hz. Fatıma'nın kendileri ihtiyaç içerisinde olmalarına rağmen muhtaç olan kimseleri kendilerine tercih ederek onları doyurdıkları nakledilmektedir.¹¹³ Kur'ân'da yer yer infak, iyilik, insanların arasını düzeltme gibi güzel işlerde Allah rızasının gözetilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.¹¹⁴ Dolayısıyla yine Kur'ân'da belirtildiğine göre Allah'ın rızasını gözetenler, dünyada hidayete ve güzelliklere kavuştuğu gibi¹¹⁵ ahirette de gönülden tatmin olacağı büyük nimetlere¹¹⁶ kavuşurlar. Allah'ın rızasını gözetmeyenler ise dünya ve ahirette hüsrana uğrayanlardan olurlar.¹¹⁷ Bu gibi sebeplerden dolayı Kur'ân'da, zor şartlar altında dahi Allah'ın rızasının gözetilmesi ve Allah'ın rızasını gözetenler ile birlikte oturulup kalkılması; bu kriterlere riayet etmeyenlerden uzak durulması emredilir.¹¹⁸ Böyle bir hayat felsefesine sahip bireylerin, salt dünya hayatı açısından değerlendirildiğinde bile güzel kazanımlar elde edebileceği umulur. Zira böyle kimselerin çevresinde, kendisine destek olacak iyi insanların toplanması; ayağına pranga olacak kötü insanların da azalması olağan bir durumdur. Görüldüğü üzere Allah'ın rızasını gözetme konusu, birçok güzel haslet ile yakından alakalı ve birbiriyle içlem/kaplam münasebeti olan mündemiç bir yapıya sahiptir. Nihayetinde

¹¹¹ Herbert N. Casson, *Başarı Yolunda Adım Adım* (İstanbul: Etap Yayınları, 2016), 90; Cengiz Erşahin, *Gerçek Sır* (Ankara: Tutku Yayınevi, Ocak 2011), 258-262; Peker, *Allah'ın Boyası ile Boyanmak: Kur'an'da Kişisel Gelişim*, 220-223 vd.

¹¹² el-İnsân 76/8-9.

¹¹³ Vahidi, *Esbâbu'n-nuzûl*, thk. Kemâl Besyuni Zağlûl (Beyrut: Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, 1991), 470.

¹¹⁴ el-Bakara 2/265, 272; en-Nisa 4/114; el-Leyl 92/19-20.

¹¹⁵ el-Mâide 5/16.

¹¹⁶ Âl-i İmrân 3/15.

¹¹⁷ Âl-i İmrân 3/162; et-Tevbe 9/109.

¹¹⁸ el-Kehf 18/28.

Kur'ân'a göre ortaya konulan bir kişisel gelişim anlayışında temel ilkelerden olmayı hak eden bir husustur.

2.1.3. Allah'a tevekkül etme

İtikâdî yönden kişisel gelişimle yakından ilişkili olan bir diğer husus da Allah'a tevekküldür. İnsan, kendi kişisel gelişimini sürdürme ve hedeflediği başarılarla ulaşma hususunda kendi üzerine düşeni yapmak durumundadır. Ancak işler her zaman istenilen şekilde neticelenmemektedir. İşte bu noktada tevekkül anlayışı devreye girmektedir. Tevekkül kavramına sözlükte “birinin işini üstüne alma, birine güvence verme; birine işini havale etme, ona güvenme” anlamları verilmiştir.¹¹⁹ Terim olarak ise bir kimsenin kendi üzerine düşen sorumlulukları yerine getirdikten sonra kendini Allah'a teslim etmesi, rızıkında ve işlerinde Allah'ı kefil bilip sadece O'na güvenmesi anlamına gelmektedir.¹²⁰ “وَكَلَّ” kökünden türetilen bu kavram, Kur'ân'da türevleriyle birlikte yüzün üzerinde âyette geçmektedir.¹²¹ Birçok âyette müminlerin Allah'a tevekkül etmeleri emredilmekte,¹²² tevekkül edenler övülmektedir.¹²³ Ancak tevekkül etmek, sorumsuz bir şekilde hiçbir tedbir almaksızın işlerin sonucunu Allah'a havale etmek şeklinde anlaşılmamalıdır. Bu anlayışla hareket eden kimi sûfilerin pasif tevekkül anlayışı eleştirilmektedir. Tevekkülün iş görmeyi ve tedbir almayı terk etme biçiminde yorumlanması, cahillerin kuruntusu olarak kabul edilmektedir. Bu tembelliğin ve tedbirsizliğin, sünnetullâhın bilinmemesinden kaynaklandığı; böylesi yanlış bir anlayışın dinen haram sayıldığı belirtilmektedir.¹²⁴ “Allah'ın rahmetinin bir göstergesi olarak onlara karşı yumuşak davrandın. Şayet kaba, katı kalpli biri olsaydın etrafından dağılır giderlerdi. Onları hoş gör, onlar için bağışlanma dile, işlerinde onlarla istişare et. Neticede bir karara vardığın zaman da Allah'a tevekkül et. Zira Allah, tevekkül edenleri sever.”¹²⁵ âyeti tevekkül konusunda önemli ipuçları vermektedir. Âyette, yapılması planlanan bir işte gerekli istişarelerde bulunulması ve bu istişareler neticesinde adım atılması gerektiği ifade edilmektedir. Ancak niyetlenen işin nasıl sonuçlanacağına Allah karar vereceği için neticenin O'na bırakılması bildirilmektedir.¹²⁶ Kur'ân'da

¹¹⁹ İbn Manzûr, “وَكَلَّ”, 4910; el-İsfahânî, “وَكَلَّ”, 531-532.

¹²⁰ Mustafa Çağrı, “Tevekkül”, TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/1-2.

¹²¹ Muhammed Fûâd Abdülbâkî, el-Mu'cemu'l-mufehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim, thk. Muhsin Bidârfur (Kum: İntişarât Bidâr, 1412/1991), 762-763.

¹²² Âl-i İmran 3/122, 160; en-Nisâ 4/81; el-Mâide 5/11, 23; et-Tevbe 9/51; el-Enfâl 8/61 vd.

¹²³ el-Enfâl 8/2; en-Nahl 16/42.

¹²⁴ Mustafa Çağrı, “Tevekkül”, TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/1-2.

¹²⁵ Âl-i İmran 3/159.

¹²⁶ er-Râzî, Mefâtihü'l-gayb, 9/69-70; Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali b. Muham-

geçen tevekkül ile ilgili âyetlerde ise özet olarak; insanların neticede Allah'a sığınacağı, işlerin sonucunun yalnız O'na ulaşacağı,¹²⁷ Allah'ın bir topluluğu helâk etmek istemesi durumunda buna kimsenin engel olamayacağı,¹²⁸ inanınarak Allah'a sığınanlara şeytanın etki edemeyeceği,¹²⁹ Allah'a güvenenlerin başka bir sığınağa ihtiyacının olmayacağı¹³⁰ buyrulmaktadır. Zira tüm bunlara engel olacak Allah'tan başka bir tanrının bulunmadığı¹³¹ ısrarla vurgulanmaktadır.

Kur'ânda çeşitli vesilelerle peygamberlerin inançlarındaki kararlılıkları ve tevekkülleri örnek gösterilmektedir.¹³² Bu noktada kişisel gelişim açısından dikkat çeken kısım ise verilen mücadele ve sabırdır. Mücadele kısmı, kişi ya da kişilerin kendi üzerine düşen işlerde yapılması gerekenleri yapmasını; sabır kısmı da sonucun Allah'a bırakılarak O'nun hükmü gelinceye kadarki teslimiyeti ifade etmektedir.

Kişisel gelişimde itikâdî açıdan önem arz eden hususlardan bir diğeri de rızık konusundaki tevekküldür. Çünkü rızık konusundaki birtakım endişeler, insanın çalışma ve sosyal hayatını manipüle edebilmektedir. Muhtemeldir ki bu sebeple Kur'ânda, rızık verenin Allah olduğu bilinci üzerinde çokça durulmaktadır. Kur'ândaki rızıkla ilgili âyetlere geçmeden önce onun etimolojisi üzerinde durmak konunun anlaşılması açısından faydalı olacaktır. Rızık; yenilen, içilen, giyilen ve faydalanılan her şey anlamında kullanılan bir kelimedir. Ayrıca yağmur, bağış, pay, nasip gibi anlamları da bulunmaktadır. Terim olarak ise Allah'ın yarattıklarına yeme, içme ve başka hususlarda istifade etmek üzere bahşettiği nimetleri ifade eder.¹³³ Kur'ânda 123 yerde rızıktan bahsedilir. Bu âyetlerde rızıklandırma fiili genellikle Allah'a izafe edilir.¹³⁴ Bununla birlikte bazı âyetlerde de rızık aracı olması hasebiyle kula da nispet edilmiştir.¹³⁵ Ancak insanların sahip olduğu şeylerin eninde sonunda tükeneyeceği, Allah katında bulunanların ise sonsuz olduğu vurgulanmaktadır.¹³⁶

Kur'ânda rızık sadece yenilen, içilen, giyilen şeyler için değil; Allah'ın insanlara bahşettiği başka şeyler için de kullanılan bir kavramdır. Örneğin “Şu'ayb: *Ey kavmim! Ne dersiniz, ya bana Rabbim tarafından apaçık bir de-*

med el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr* (Beyrût: Kütübî'l-İslâmî, 1984), 1/489.

¹²⁷ Yûsuf 12/67.

¹²⁸ Âl-i İmrân 3/160.

¹²⁹ en-Nahl 16/99.

¹³⁰ et-Talâk 65/3.

¹³¹ et-Tevbe 9/129; et-Tegâbün 64/13.

¹³² bk. Âl-i İmrân 3/159; Yûnus 10/71; Hûd 11/56, 88; Yûsuf 12/67.

¹³³ İbn Manzûr, “رِزْقٌ”, 1636-1637.

¹³⁴ Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-mufehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 311-312; el-İsfahânî, “رِزْقٌ”, 194.

¹³⁵ el-Bakara 2/233; en-Nisâ 4/5, 8; el-Kehf 18/19.

¹³⁶ en-Nahl 16/96.

lil ve güzel bir rızık verilmişse! Ben size yasakladığımı, kendim yapmak istemiyorum. Ben sadece gücüm yettiğinde sizi düzeltmek istiyorum. Bunu da ancak Allah'ın yardımı ile başarabilirim. Ben sadece O'na tevekkül ettim ve sadece O'nun kurallarına tâbi oluyorum.' dedi."¹³⁷ âyetinde geçen rızık kelimesi kimi müfessirler tarafından din, hidayet, nübüvvet gibi manevi lütufları da kapsadığı şeklinde yorumlanmıştır.¹³⁸ Taberî'nin tefsirinde bu âyetinde geçen rızık kavramı için "temiz ve helal" olan şeylerin kastedildiği bildirilerek onun meşru olması gerektiğine vurgu yapılmıştır.¹³⁹ İbn. Kesîr'in tefsirinde de nübüvvet ve helal rızık olduğu ifade edilmiştir.¹⁴⁰ Rızık konusunda müfessirlerin dikkat çektiği helal ve temiz rızık vurgusu birçok âyetinde açık bir şekilde dile getirilmektedir.¹⁴¹ Ayrıca Kur'an'da, meşruiyeti tartışmalı ve başkalarına ait olan rızıklara göz dikilmemesi gerektiği de ifade edilmektedir.¹⁴² Dolayısıyla maddi ya da manevi bütün rızıkların helal, temiz ve meşru olanı tasvip edilmektedir.

Kur'an'ın indirilmeye başlandığı ilk âyetlerde Allah'ın "Kerem" sıfatına vurgu yapılmasının¹⁴³ rızıkla ilgili kaygı ve endişelerin ortadan kaldırılmasına yönelik olduğu söylenebilir. Yine Hûd Sûresinde geçen "*Rızık Allah'a ait olmayan hiçbir canlı yoktur.*"¹⁴⁴ ifadesi de bu minvaldedir. Bazı hadislerde de her şeyi Allah'ın yarattığı ve her canlının rızıkını O'nun verdiği ifade edilmektedir.¹⁴⁵ Buradan hareketle Müslümanlar, "er-Rizku 'al'Allâh" yani "Rızık Allah'tandır." sözünü hayatlarına düstur edinmişlerdir. Böylece Allah'ın verdiği bu garantiye istinaden gönülden inanan bir mümin, üzerine düşen sorumlulukları yerine getirdikten sonra rızık konusunda endişe duymamaktadır.¹⁴⁶ Hayatını el-Ekrem ve er-Rezzâk olan rabbın isteklerine göre tanzim eden bir insanın zihnindeki rızıkla ilgili endişelerin ortadan kaldırılmasıyla daha özgür iradeli bir kişilik profilinin oluşturulması hedeflenmektedir. Böylece insan, Allah'tan başka hiçbir otoritenin güdümü altına girmemiş olacak ve daha özgür kararlar alabilecektir.¹⁴⁷ Bu durum psi-

¹³⁷ Hûd 11/88.

¹³⁸ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 7/222; el-İsfahânî, "53", 194.

¹³⁹ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, 12/549.

¹⁴⁰ Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddin Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî İbn Kesîr. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed vd. (Kahire: Mu'essesetu Kurtuba, Mektebetu'l-Evlâdiş-Şeyh li't-Turâs, 2000), 7/462.

¹⁴¹ el-Mâide 5/4, 88; Yûnus 10/59; el-Arâf 7/32; en-Nahl 16/114 vd.

¹⁴² Tâhâ 20/131.

¹⁴³ el-Alâk 96/3.

¹⁴⁴ Hûd 11/6.

¹⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 4/130, 202.

¹⁴⁶ Demirli, *Allah'î İsimleriyle Tanımak*, 211.

¹⁴⁷ Ahmet Abay, "Alak Suresi Bağlamında Şahsiyeti İnşanın İlk Nüveleri", 3. *International Bakı Scientific Research Congress*, ed. Gulzar İbrahimova (Baku: Bakı Eurasia University, October 15-16, 2021), 472-473.

kolojik bir rahatlamayı da beraberinde getirmektedir. Psikolojik açıdan oluşan bu rahatlamayı ifade eder mahiyette Hâtim el-Esam'ın (öl. 237/851) dile getirdiği ifade edilen “Zorlukta da kolaylıkta da bütün bu mahlûkatı ve beni rızıklandırıran Allah olduğuna göre nasıl fakir düşmekten korkarım? O ki bütün mahlûkatın rızıkını vermeyi taahhüt etmiştir. Çöldeki kertenkele- nin de denizdeki balığın da.” şeklindeki ifadeleri dikkat çekicidir.¹⁴⁸ Zira bu ifadeleri beyan eden Hâtim el-Esam'ın rızık konusuna dair herhangi bir endişe taşımadığı görülmektedir. Nihayetinde zihninde yersiz endişeleri taşımayan bir insanın, yapacağı işlere daha iyi odaklanması, hedeflediği başarı- lara daha kolay ulaşması öngörülebilir. Bu durum kişisel gelişim açısından değerlendirildiğinde bazı önemli hususları bünyesinde barındırmaktadır. Nitekim kişisel gelişimde çeşitli kaygılardan arınmış bir zihne sahip insanın, psikolojik problemlerden uzaklaşacağı ve hedeflenen kazanımlara ulaşmada daha başarılı olacağı varsayılmaktadır. Kur'ân'ın rızık konusunda ortaya koyduğu düşünce anlayışı kişisel gelişimin konularından olan “olum- lu düşünme” hususuyla mutabıktır. Haddi zatında bu konuda öne sürülen tüm telkin ve tavsiyelerin, stresten arındırılarak sükûnete erştirilmek isten- nen bir zihin yapısı oluşturmayı amaçladığı söylenebilir.¹⁴⁹

Aslında gelecek kaygısı güderek rızık elde etme konusunda endişe duy- mak, insanı çalışmaya sevk etmede önemli bir nedendir. Kur'ân'da rızık Al- lah tarafından garanti altına alındığıyla ilgili âyetler, rızık endişesiyle yanlış davranış ve uygulamalara tevessül edilmemesi ile alakalıdır. Zira geçmişte rızık endişesinden dolayı yanlış uygulamalara rastlamak mümkündür. Nite- kim Kur'ân-ı Kerim'de, Câhiliye Arapları'nın fakirlik endişesiyle kız çocuk- larını diri diri toprağa gömdüğü zikredilen “*Yoksulluk endişesiyle çocukları- nızı öldürmeyin. Onları ve sizi, biz rızıklandırırız. Şüphesiz onları öldürmek büyük bir hatadır.*”¹⁵⁰ âyetinde bu uygulamanın yanlışlığına ve rızık konu- sunda herhangi bir endişenin böyle bir hataya sürüklememesi gerektiği- ne dikkat çekilmiştir.¹⁵¹ Bir başka âyette de “*Biz seninle birlikte doğru yo- la uyarsak yurdumuzdan koparılıp sürgün ediliriz.*” dediler. Biz onları, tarafı- mızdan rızıklandırıp her türlü ürünün toplanarak getirildiği, güvenli, doku- nulmaz bir yere yerleştirmedik mi? Ne var ki onların çoğu bunu bilmiyorlar.”¹⁵²

¹⁴⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrût: Mu'essesetu'r-Risâle, 2006), 11/73.

¹⁴⁹ Richard Carlson, *Ufak Şeyleri Dert Etmeyin*, çev. Esat Ören (İstanbul: Alkım Yayınevi, 1999), 100-101; Norman Vincent Peale, *Olumlu Düşünmenin Gücü*, çev. Şahin Cüceloğlu (İstanbul: Sistem Yayıncılık, Mart 1997), 21-36; Metin Koçak, *Olumlu Düşünmenin Gücü* (İstanbul: Etap Yayın- ları, 2016), 9-24 vd.

¹⁵⁰ el-İsrâ 17/31. Konuyla ilgili diğer âyetler için bk. el-En'âm 6/140, 151.

¹⁵¹ Kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmesiyle ilgili detaylı bilgi için bk. et-Taberî, *câmi'u'l-beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, 14/577-580.

¹⁵² el-Kasas 28/57.

buyrularak rızık endişesinin doğru yolu tercih etmenin önüne geçmemesi gerektiğine dikkat çekilmektedir.

Rızıkın Allah'a ait oluşu yanlış bir tevekkül anlayışını da beraberinde getirmemelidir. Zira rızık elde etme, çeşitli arayışlara bağlıdır. Çünkü Allah insanlara akıl ve irade, hayvanlara ise içgüdü vermiştir. Bu sayede insanlar ve hayvanlar kendilerine verilen yetenekleri kullanarak rızıklarını elde ederler.¹⁵³ Bu gerçeğe “*O'nun varlığının delillerinden biri de gece ve gündüz uyumanız, daha sonra da **O'nun lütfundan maişetinizi aramanızdır...***”¹⁵⁴ âyetiyle dikkat çekilmektedir. Fâtır Sûresinde ise “*Birinin suyu tatlı ve boğazdan akıp giden; diğerinin suyu tuzlu ve acı olan iki deniz, aynı değildir. Ancak her birinden taze et yani balık tutup yersiniz ve takıp takıştırdığınız birtakım süs eşyaları çıkarırsınız. Siz orada denizin sularını yara yara gemilerin gittiğini de görürsünüz. Sizden beklenen bunlara şükredip O'nun nimetlerinden nasibinizi aramanızdır.*”¹⁵⁵ âyetiyle atıfta bulunularak zikredilen nimetlerin elde edilmesinde gayrete vurgu yapılmaktadır. Benzer bir durum olarak Mülk Sûresinde de yeryüzündeki nimetlerden istifade edilebilmesi için bu nimetlerin peşinden gidilmesi telkin edilmektedir.¹⁵⁶ Bu durum bir hadiste, “*Eğer ki siz Allaha gerektiği şekilde tevekkül etseydiniz, Allah kuşlara nasıl rızık veriyorsa size de öyle rızık verirdi. Kuşlar sabahleyin aç bir şekilde çıkarlar, akşam olduğunda ise doymuş olarak dönerler.*” şeklindeki ifade edilmektedir.¹⁵⁷ Görüldüğü üzere sorumluluklar yerine getirildiği takdirde rızık konusunda endişe taşınmaması gerektiği buradan açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

Kur'anda belirtilen ve hadislerle desteklenen bu bildirimler, rızık çerçevesini de çizmektedir. Bu çerçeve, Kur'an'a göre kişisel gelişimini sürdürmek isteyenler için önemli ilkeler ortaya koymaktadır. Zira burada elde edilmek istenen çeşitli nimetlerin ve kazanımların helal, temiz, meşru olması gibi şartları taşıması gerektiği açıkça görülmektedir. Aynı zamanda gerekli sorumluluklar yerine getirildiği takdirde rızık Allah'ın kefil olduğu bilinci aşıl原因 olarak herkese yetecek kadar rızık temin edileceği belirtilmektedir. Böylece rızık endişesiyle bencillik, hırs, cimrilik, haksız kazanç gibi insan fitratına ve toplumsal yaşama zarar veren kötü hasletlerin neden olabileceği problemlerin önüne geçilmesi amaçlanmaktadır.

Sonuç olarak tevekkül hakkındaki her âyet, tevekkülün belirli bir yönünü ortaya koymaktadır. Buradan anlaşılmaktadır ki tevekkül kavramı inanç,¹⁵⁸

¹⁵³ Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 3/149.

¹⁵⁴ er-Rûm 30/23.

¹⁵⁵ Fâtır 35/12.

¹⁵⁶ bk. el-Mülk 67/15.

¹⁵⁷ Tirmizi, “Zühd”, 33.

¹⁵⁸ el-Enfâl 8/2; ez-Zümer 39/38; el-Mümtehine 60/4; el-Müzzemmil 73/9; et-Tegâbün 64/13.

mücadele,¹⁵⁹ tedbir,¹⁶⁰ sabır¹⁶¹ ve teslimiyet¹⁶² kavramlarının her biriyle yakından ilişkilidir. Tevekkül bilinci, kişisel gelişim mücadelesinde de dikkate alınıp uygulandığında kişilere başarıya olan inancı, mücadele gücünü, psikolojik rahatlamayı ve sabretmeyi aşılacaktır. Nitekim bu hususlardan her biri modern kişisel gelişim öğretilerinde de ısrarla vurgulanmaktadır.¹⁶³

2.1.4. Dünya hayatının imtihan olduğu bilincinde olma

Modern kişisel gelişim öğretilerinde bireylerin, çeşitli zorluk ve sıkıntılar ile karşılaşabilecekleri hayatın doğasından kabul edilir. Bunlar karşısında dirençli olunması, duyguların profesyonelce yönetilmesi, doğru adımlar atılarak istikrarla yola devam edilmesi gibi vurgular sık sık tekrar edilmektedir.¹⁶⁴ Kur'ân'da belirtilen dünya hayatının imtihan olduğu vurgusu da insana bu minvalde hareket etmesini ve düşünmesini gerektiren önemli argümanları barındırmaktadır. Zira Kur'ân'a göre dünyada insanın başına gelebilecek iyi haller ve sıkıntılar birer imtihan vesilesidir. Dolayısıyla imtihan gereği bir müminden başına gelen sıkıntılara sabretmesi, sahip olduğu güzel nimetler karşısında şükretmesi, güzel işler yapmak için çalışıp çabalaması beklenir. “O Allah ki; hanginizin daha güzel işler yapacağını deneyerek ortaya çıkarmak için ölümü ve hayatı yaratandır...”¹⁶⁵ âyetinde güzel işler yapılması teşvik edilirken;¹⁶⁶ Bakara Sûresinde “Sizleri biraz korku biraz açlık; biraz da mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmekle imtihan edeceğiz. Sabredenleri müjdele!”¹⁶⁷ âyetiyle de sıkıntılar karşısında dirayetli olunması teşvik edilmektedir.¹⁶⁸ Bir hadiste de “Müminin durumu ne hoştur! Her hâli kendisi için hayırlıdır ve bu durum yalnız mümine mahsustur. Zira başına güzel bir iş geldiğinde şükreder, bu onun hayrına olur. Başına bir sıkıntı geldiğinde ise sabreder, bu da onun hayrına olur.”¹⁶⁹ buyrulur bir müminden çeşitli durumlar karşısında sergilemesi gerektiği tavır belirtilmektedir. Kendini kişisel yönden geliştirmek isteyen bir insanın bu anlayışla hareket etme-

¹⁵⁹ el-Mâide 5/23; el-Enfâl 8/61; et-Tevbe 9/129; Yûnus 10/85; Hûd 11/88.

¹⁶⁰ Yûsuf 12/67.

¹⁶¹ İbrahim 14/12; en-Nahl 16/42; el-Ankebût 29/5.

¹⁶² bk. Âl-i İmran 3/122, 160; en-Nisâ 4/81; el-Mâide 5/11; el-A'râf 7/89; el-Enfâl 8/49; et-Tevbe 9/51; Yûnus 10/71, 84; Hûd 11/56, 123; İbrahim 14/11; el-Furkân 25/58; eş-Şuarâ 26/217.

¹⁶³ Bozdağ, *Düşün ve Başar*, 43-45, 49-50, 62-65, 186-188; James E. Loehr, *Stres Altında Başarılı Olmak*, çev. Tuncer Büyükonat (İstanbul: Beyaz Yayınları, Mart 1999), 13-82; Mümin Sekman, *Her Şey Seninle Başlar* (İstanbul: Alfa Yayınları, Kasım 2006), 131-146; Akyıldız, *Başarı Taktikleri*, 59-81, 114 vd.

¹⁶⁴ Pitino, *Başarılı Olmak Bir Tercihdir*, 199-248; Akyıldız, *Başarı Taktikleri*, 31-128; Fatih Ünlü, *Hedef Belirleme ve Stresle Baş Etme* (İstanbul: Etap Yayınları, 2016), 78-136 vd.

¹⁶⁵ el-Mülk 67/2.

¹⁶⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 5/416.

¹⁶⁷ el-Bakara 2/155.

¹⁶⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 1/241.

¹⁶⁹ Müslim, “Zühd”, 64.

si durumunda dirayetli ve çalışkan olacağı açıktır. Çünkü bu anlayış, zorlu hayat yolculuğunda kişiye çalışma azmi ve direnci verdiği gibi çeşitli nimet ve imkânlar içerisinde de onun yanlış işlere yönelmesini engelleyecektir. Bu durum yaygın kişisel gelişimin çalışma, azim, istikrar gibi hususları vurgulamasıyla birlikte, dünya hayatının imtihan olduğu gerçeğini pek dillendirmemesi yönünden yaygın kişisel gelişime karşı önemli bir üstünlüktür. Zira öne sürülen telkinlerin aşkın bir idealle temellendirilmesi, kişiler üzerinde istenilen etkiyi oluşturmada pozitif bir rol oynayacaktır.

2.1.5. Havf ve recâ arasında olma

Modern kişisel gelişim çalışmalarında üzerinde sıkça durulan hususlardan bir tanesi de ümitsizliğe kapılmamaktır. Bu çalışmalarda ümidini kaybetmiş insanlara ümit aşılacak için yoğun telkinlerde bulunmaktadır. Bununla birlikte tedbirli bir şekilde ve sağlam adımlarla hareket edilmesi teşvik edilmektedir.¹⁷⁰ Bu durum dinî literatürde “Havf ve recâ arasında olmak” ifadesiyle dile getirilmektedir. Sözlükte korkmak, kaygı ve endişe duymak gibi anlamlara gelen “خوف” kelimesi terim olarak, “Bir kimsenin hoşuna gitmeyen bir durumun, kendisinin başına gelmesinden korkması ve endişe duyması” anlamında kullanılır.¹⁷¹ Kur’ân’da Allah’tan¹⁷², O’nun makamından¹⁷³, tehdidinden¹⁷⁴, azabından¹⁷⁵ korkulması gerektiğinden bahsedilir. Bununla birlikte “ümit” anlamına gelen “رجاء” kelimesi ise “Kalbin ileride olacak sevimli ve güzel bir şeye bağlanmasıdır.”¹⁷⁶

Kur’ân’da Allah’ın rahmetinden ümidin kesilmemesi gerektiği ve O’nun, gönülden tövbe edildiği takdirde¹⁷⁷ bütün günahları affedebileceği bildirilmektedir.¹⁷⁸ Ayrıca Allah’ın huzuruna varabilmeyi ümit edip buna göre hayat yaşamış kimseler övülmüş, O’nun huzuruna varacağına inanmayıp kötülükte ısrar edenler yerilmiştir.¹⁷⁹ Buna göre kişi kendisini güvende his-

¹⁷⁰ Anthony Robbins, *Sınırsız Güç*, çev. Mehmet Değirmenci (İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 1992), 58-74, 78-82; Adnan Kulaksızoğlu, *Kişisel Gelişim Uygulamaları* (Ankara: Nobel Yayınları, Ağustos 2003), 123-150; Mümin Sekman, *Limit Sizsiniz* (İstanbul: Alfa Yayınları, Mart 2008), 34-64; Erşahin, *Gerçek Sır*, 17-112 vd.

¹⁷¹ Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta’rîfât* (Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1985), “الخوف”, 107; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâ’u ulûm’id-dîn*, trc. Ahmet Serdaroglu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1987), 4/286.

¹⁷² Âl-i İmrân 3/175.

¹⁷³ er-Rahmân 55/46.

¹⁷⁴ İbrâhîm 14/14.

¹⁷⁵ el-En’âm 6/15.

¹⁷⁶ Ebû’l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, nşr. Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî (Mısır: Matb’at-ü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1940/1359), 68.

¹⁷⁷ el-Bakara 2/160; ez-Zümer 39/53; et-Tahrîm 66/8 vd.

¹⁷⁸ ez-Zümer 39/53.

¹⁷⁹ Yûnus 10/7, 11, 15; el-Kehf 18/110; el-Ankebût 29/5.

setmemeli ancak Allah'ın merhametinden de asla ümidini kesmemelidir.¹⁸⁰ Kur'an'ın tasvip ettiği ümit ve korku dengesi, insanı diri tutmakta, pasiflikten kurtarıp aktif bir hayat yaşamaya teşvik etmektedir. Çünkü ümitsizlik insanı boş vermişliğe ve müteakibinde isyanını artırmaya sevk eder. Bu durum Hz. Peygamber'in bir hadisinde şu şekilde bildirilmektedir:

“Hz. Peygamber bir gün Benî Şeybe kapısından girerek ahabının yanına uğradı. Onların kendi aralarında gülüşüklerini gördü ve onlara ‘Niçin gülüyorsunuz? Eğer siz benim bildiklerimi bilseydiniz, az güler; çok ağlardınız.’ buyurdu ve ardını dönerek ilerledi. Birazdan geri dönüp gelerek, ‘Taşın yanına vardığımda Cebrail geldi ve Allah Teâlâ’nın, niçin kullarımı ümitsizliğe sevk ediyorsun? Benim çok affedici ve merhamet sahibi olduğumu kullarıma haber ver.’¹⁸¹ âyetini vahyettiğini bildirdi.”¹⁸²

Sırf korku ile yaşayan insan, düşünsel yönden yorgun ve bitap düşer. Ümitsizliğe kapılan insan pasifleşir. Aynı şekilde kendini güvende hisseden insan da pasifleşerek çaba sarf etme gereği hissetmez.¹⁸³ Dolayısıyla ümitvâr olmak, korku ile balans edilerek kendi ile barışık, aktif bir insan modeli ortaya çıkarabilir. Böylece modern kişisel gelişim açısından da tasvip edilen azimli insan modeline bir adım daha yaklaşılmış olur. Bu anlayışın da aşkın bir ideal ile temellendirilerek ahirette yargılanılacağı düşüncesi üzerine bina edilmesi, yaygın kişisel gelişim açısından değerlendirildiğinde daha temkinli adımlar atmada ve harekete geçirmede önemli bir unsur olarak addedilebilir. Zira yaygın kişisel gelişim anlayışında öne sürülen telkinler, genellikle dünya hayatının olgusuyla sınırlandırılmakta, ahiret olgusu vurgulanmamaktadır.

2.2. Kişisel Gelişimde İtikâdî Açıdan Problem Doğuran Yönler

Kişisel gelişimin seyrinde dinî inanç önemli oranda etkilidir. Bu durum, baskınlık oranına göre kişisel gelişimin öğretilerini şekillendirmektedir. İnsanların dinî inançları, itikâdî ve ahlâkî açıdan kişisel gelişimin öğretilerine yön vermektedir. Örneğin, dinî inancın olmazsa olmazlarından olan ahiret, hesap, cennet, cehennem gibi mefhumlar, kişisel gelişimin öğ-

¹⁸⁰ Mahmut Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu -İbn Acibe'nin el-Bahru'l-Medîd Adlı Tefsiri-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 312; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 68; Korku ve ümit ile ilgili âyet ve hadisler için bk. el-Bakara 2/212, 218; Âli İmrân 3/102, 175; en-Nisâ 4/175; el-Mâide 5/57; el-En'âm 6/147; e/Arâf 7/56, 156; el-Enfâl 8/2; er-Râd 13/6; el-İsrâ 17/57; el-Hac 22/34-35; es-Secde 32/6; ez-Zümer 39/53; el-Hadîd, 57/28; el-Haşr 59/21; Buhârî, “Edeb”, 72, “Rikâk”, 29; Müslim, “Fezâ'il”, 127, 128, “Zikir”, 73; Tirmizî, “Kıyâmet”, 25, “Züh'd”, 8; İbn-i Mâce, “Züh'd”, 19.

¹⁸¹ el-Hicr 15/49.

¹⁸² et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 14/82; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8/266; es-Süyûtî, *Lübâbu'n-nukûl fî esbâbi'n-nüzûl*, 155.

¹⁸³ Gazzâlî, *İhyâ'u ulûmi'd-dîn*, 4/305-306.

retilerini dünya yaşamı ile sınırlamayıp ahirete uzanan bir forma sokmaktadır. Bu durumda dünyada yarım kalan hak, adalet, mükâfat gibi hususların orada tamamlanacağı umulmaktadır. Bunun dünya hayatındaki muhtemel en önemli faydası ise adaletin er ya da geç gerçekleşeceğine inanılarak iç huzurun temin edilmesidir.

Kişisel gelişime dair genel kabul görmüş bilgilerin doğru bir şekilde tatbik edildiği durumlarda fayda sağlayacağı umulur. Tarihin derinliklerine doğru seçici bir irdeleme yapıldığında insanlığın gelişimine katkıda bulunan, her ne kadar bugünkü usulde yazılmış olmasa da bol miktarda kişisel gelişim müktesebatı olduğu görülür. Bunun yanında gelişimi engelleyen, yavaşlatan ya da sekteye uğratan bilgi kirliliği mahiyetinde öğretiler de mevcuttur. Doğru bilgiyi elde etme adına çeşitli öneriler ve tashihler diyaletik tarzında ortaya konularak günümüze kadar süregelmiştir. Bugünkü haliyle kişisel gelişim öğretilerinin güncel bilgiler ışığında kritiği yapıldığında problem olarak tanımlanabilecek birtakım yönlerinin olduğu görülmektedir. Bu problemler, üslup ve yöntemde olabileceği gibi içerik açısından olabilmektedir.

Bu başlık altında ele alınacak olan problemleri ortaya koymadaki amaç, herhangi bir kişisel gelişim kitabını ya da yazarlarının mensup olduğu kültürü hedef almak değildir. Daha ziyade bu alana dair ortaya konulan çalışmaların içeriklerini, özellikle de problemleri sayılabilecek yönlerini, akademik bir bakış açısıyla ortaya koymaya çalışmaktır. Ortaya konulan problemlerden dolayı da yazarın veya çalışmasının genelini gözden düşürme gibi bir amaç güdülmemektedir.

2.2.1. Abartılı motivasyon ifadeleri

Abartılı motivasyon ifadeleri, kişisel gelişim üzerine yapılan çalışmalarda bolca kullanılan telkinlerdendir. “İmkânsız diye bir şey yoktur!”, “İstediyin her şeyi başarabilirsin!”, “Sen bir dâhisin!”, “Asla pes etme!”, “Sen dünyanın en iyi ...sısın.”, “Dünyayı değiştirebilirsin!”, “İnanırsan mutlaka başarırısın!”¹⁸⁴ vb. ifadelerin bir miktar doğruluk payları olsa da sağ duyulu bir akılla tetkik edildiğinde kulağa pek inandırıcı gelmemektedir. Çünkü bu genellemeler, her durum ve şartta kesin sonuçlar vermeyecektir. Ancak üzerinde yeterince düşünülmediği ve derinlemesine analiz edilmediği için birçok insan bu telkinlere tamamen kendini kaptırabilmektedir. Her ne kadar bazı başarılarla ulaşmada bu telkinler birtakım roller üstlense bile sonuç itibari-

¹⁸⁴ Ekşi, *Kritik Bir Bakış Açısıyla Kişisel Gelişim Kitapları*, 232; Erşahin, *Gerçek Sır*, 64-70; Cengiz Erşahin, *Zorluklara Karşı Kendini Ateşle* (Ankara: Tutku Yayınevi, 2009), 77-79, 111-128; Erdal Demirkıran, *Ben Dünyanın En Akıllı Çocuğuyum 2* (İstanbul: Kashna Eğitim Danışmanlık, Ekim 2017), 64-67; Demirkıran, *Ben Dünyanın En Akıllı İnsanım*, 32-37, 47, 83, 131-147, 155-164.

le çeşitli problemleri de beraberinde getirmektedir. Bu problemlerin başında, itikâdî açıdan problem teşkil eden insanı yüceltme anlayışı gelmektedir. Bu anlayışı tetikleyen; “Başarılı olmak için siz kendinize yetersiniz, bu hayat sizin, bu başarı sizin, desteğine en çok ihtiyacınız olan sizsiniz.”;¹⁸⁵ “Ne kadar mükemmel olduğunuzu biliyor musunuz?”;¹⁸⁶ “Düş gücü eyleme geçmiş tanrıdır.”;¹⁸⁷ “Geleceğin, kendi avuçlarının arasında. Sen kendi kendine yeterlisin... Kimseden izin almak zorunda değilsin.”;¹⁸⁸ “Hayatta istediğin her şeye sahip olabilirsin.”;¹⁸⁹ “Bu senin hakkın, yeter ki iste ve sahip ol. Kaderin senin elinde, İstedığın her şeyi yapabilecek güce sahipsin.”¹⁹⁰ gibi telkinlere yoğun bir şekilde maruz kalan muhataplar, tabiri caizse Tanrının yeryüzündeki gölgesiymiş gibi davranarak her şeyi elde edebileceğini zanneden kibirli insanlara dönüşebilmektedir.¹⁹¹ Böyle bir kimsenin de nefsinin arzularının peşinden sürüklenen ve yaratıcısının rızasını gözetmeyen birisine dönüşme ihtimali yüksektir. “*Nefsinin arzularını ilah edineni gördün mü? Ona sen mi vekil olacaksın!*”¹⁹² âyetinde de kendi arzularının peşinden koşarken Allah'ın koymuş olduğu kuralları göz önünde bulundurmeyen kimselere işaret edilmektedir. Zira bu düşüncedeki insanlar kendi nefisleri bir şeyleri arzuladığında onu hemen yaparlar. Allah korkusu ve O'nun rızası bu işi yapmalarına engel teşkil etmez. Bu şekilde hareket etmeleri de “arzularını ilah edinme” anlamına gelmektedir.¹⁹³

İnsanları çalışıp başarmaya teşvik için kullanılan bu abartılı telkinler daha başka birçok problemi de beraberinde getirmektedir. Bunlardan birisi mükemmele ulaşma arzusu güden bireylerin, ellerinde olan nimetlerin farkına varamaması veya bunları yetersiz görmesidir.¹⁹⁴ Bu da ellerindekilere rağmen onların sürekli mutsuz olmalarına neden olmaktadır. Bir başka problem de istenilen başarının elde edilemediği durumlarda hedeflenenin aksine özgüven kaybına neden olabilecek bir durumu ortaya çıkarabilme riskidir. Hayatlarını bu telkinlere göre şekillendiren kişiler, kendi tabiatlarına uymayan konularda başarısız olduklarında özgüvenlerini kaybedebilmektedir-

¹⁸⁵ Sekman, *Limit Sizsiniz*, 146.

¹⁸⁶ Matthew Mckay ve Patrick Fanning, *Özgüvenin Yaratılması ve Korunması*, çev. Anita Tather (İstanbul: Epsilon Yayınları, 1198), 43; Mustafa Tarhan, *İçindeki Gücü Keşfet* (İstanbul: Kalipso Yayıncılık, 2005), 50.

¹⁸⁷ Jack Ensing Addington, *% 100 Düşünce Gücü*, çev. Birol Çetinkaya (İstanbul: Akaşa Yayıncılık, 1996), 38, 76.

¹⁸⁸ Erşahin, *Zorluklara Karşı Kendini Ateşle*, 20.

¹⁸⁹ Lynn Grabhorn, *Secret Çekim Yasası*, çev. Suat Kadioğlu (İstanbul: Kalipso yayınları, ts.), 33.

¹⁹⁰ Natalie Reid, *Kuantum Mucizesi*, çev. Pelin Tornay (İstanbul: Omega Yayınları, 2007), 120.

¹⁹¹ Karayılan, *Tevhit Düşüncesi Ekseninde Kişisel Gelişim Kitapları*, 136-140.

¹⁹² el-Furkân 25/43.

¹⁹³ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 10/255.

¹⁹⁴ Karayılan, *Tevhit Düşüncesi Ekseninde Kişisel Gelişim Kitapları*, 143.

ler. Çünkü her insan her konuda yeterli istidat sahibi olmayabilir. Hâsılı her ölçü her insana uygun ebatlarda değildir. Bu durumda ileri sürülen bu telkinler, her insan üzerinde hedeflenen etkiyi oluşturmayacaktır. Aksine birçok olumsuz durum da ortaya çıkabilecektir. Zira insan nefsi, genellikle her türlü menfaati elde etmeyi ister. Ama her istenilenin elde edilebilmesi dünya hayatı açısından pek mümkün değildir. Dolayısıyla bu orantısız hırs ile talep edilenlere ulaşamadığında mutsuzluk, öz güven kaybı ve psikolojik sorunlar yaşanması muhtemeldir.

Sonuç itibarıyla motivasyon ifadeleri, daha gerçekçi olmalı, dinin ve toplumsal yaşamın dinamiklerine zarar vermemelidir. Genellemelerin aksine, kişilerin özel durumlarının göz önünde bulundurulduğu bir yapıya büründürülüp muhataplara öyle sunulmalıdır. Böylece teoride ileri sürülen telkinlerin pratikte karşılık bulması ve fayda sağlaması daha muhtemel olacaktır.

2.2.2. Başarının kutsallaştırılması

Başarı ihtiyacının dayandırıldığı pek çok faktör bulunmaktadır. Bunlar, kişiden kişiye değişmekle birlikte para, mal, mülk, makam, mevki, saygınlık, huzur, mutluluk, psikolojik tatmin vb. faktörlerdir. Nitekim başarı anlayışı, yaygın kişisel gelişim çalışmalarında bu gibi menfaatlere göre tanzim edilip insanlara sunulmaktadır.¹⁹⁵ Çünkü bu menfaatler, bireylerin başarı elde etmek için iştahını kabartan önemli nedenlerdir. Ancak bununla birlikte insanlara seküler bir anlayış üzerine bina edilen kişisel gelişim öğretileri de sunulmaktadır. Ne yazık ki bu öğretilerde başarı kutsallaştırılarak dinî ve insanî değerler göz ardı edilmektedir. Ya da söz konusu çalışmaları yapan kimselerin kendi değerler penceresinden aktardığı bilgiler, toplumun değerleriyle bağdaşmamaktadır. Örneğin; politeist bir inancın diliyle, başarı için fedakârlık kavramı vurgulanırken, “Başarı tanrısı kurban ister. Sevdiğiniz diğer şeyleri ona feda edecek kadar onu sevdiğinizi görmek ister.”¹⁹⁶ gibi abartılı ifadeler, kişisel gelişim kitaplarında bulunabilmektedir. Bu ifade, Kur’ân’ın ortaya koyduğu anlayışa ters düşen bir ifadedir. Zira Kur’ân’da “Sizin ilâhınız bir tek ilâhtır. O’ndan başka ilâh yoktur...”¹⁹⁷ benzeri ifadeler defalarca tekrarlanmaktadır.¹⁹⁸ Çünkü Allah, eşsiz ve benzersizdir, kendisine ortak koşmasını asla kabul etmez ve O’ndan başka hiçbir şeye kutsallık atfedilemez.¹⁹⁹

Başarı, sonuca odaklı olarak ele alınıp değerlendirildiğinde kimi zaman

¹⁹⁵ Karayılan, *Tevhit Düşüncesi Ekseninde Kişisel Gelişim Kitapları*, 153-164.

¹⁹⁶ Sekman, *Limit Sizsiniz*, 89.

¹⁹⁷ el-Bakara 2/163.

¹⁹⁸ bk. el-Bakara 2/255; Âli İmrân 3/2, 6, 18; en-Nisâ 4/87, 171 vd.

¹⁹⁹ Karaman vd., *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 1/248.

yanılığa düşülmektedir. Oysa başarıya giden yolda sürecin de kritiğinin yapılması gerekir. Geçmişten bugüne başarı olarak değerlendirilen neticeler elde eden ve bu sayede meşhur olmuş birçok insanın medyada çeşitli övgülere mazhar olduğu görülür. Ancak bu başarı hikâyelerinin içeriğinde ihlal edilen haklara değinilmediği, başkalarının hayatlarına verilen tahribatlardan bahsedilmediği, bu başarıların meşruiyeti sorgulanmayarak kutsallaştırıldığı görülmektedir.²⁰⁰ Dolayısıyla bir kazanımın, elde edilmiş gerçek bir başarı olarak kabul edilebilmesi için bakış açısının hangi odak noktasına sabitlendiği, olaylar kadar olguların da göz önünde bulundurulması durumu, hangi değerlerin referans alınması gerektiği ve sonuç kadar sürecin de bu değerlendirmeye katılması önem arz etmektedir. Netice itibarıyla süreç göz önünde bulundurulmadan ya da herhangi bir değer gözetilmeden başarıya atfedilen kutsallık, insanları meşru olmayan işler yapmaya ve davranışlar sergilemeye sevk edecektir. Bu gibi nedenlerden dolayı Kur'ân'da başarıların meşru yollardan elde edilmesi gerektiği vurgusu sık sık yapılmaktadır. Bir âyette *“Ey inananlar! Karşılıklı rızaya dayanarak yapılan ticaret dışında birbirinizin mallarını haksız yollarla yemeyiniz...”*;²⁰¹ bir başka âyette de *“Aranızda birbirinizin mallarını haksız yere yemeyin. İnsanların mallarından bir kısmını elde etmek için günah olduğunu bile bile hakimlere (rüşvet olarak) vermeyin.”*²⁰² buyrulmaktadır. Görüldüğü üzere kazancın meşru yolla elde edilmesine yönelik vurgular, çeşitli vesilelerle sık sık tekrarlanmaktadır.²⁰³ Haksızlık yapanların ise ahirette karşılaşacakları elim azaba değinilerek haksız iktisabın önüne geçilmesi hedeflenmektedir.²⁰⁴ Böylece sağlam bir inanca sahip olan insanların dünyalık başarılarla yönelik adımlarını meşruiyet çizgisine yönlendirilmektedir. Bu da başarının meşruiyeti ve dinî inanç arasındaki kuvvetli bağı göstermesi açısından önemli bir husustur. Nitekim iman etmiş bir kimse, bu sayede başka birinin hakkı olana tenezzül etmeyecek ve ahiret hayatında elde edeceği mükafatları riske atmamış olacaktır.

2.2.3. Kültürel ve dinî algı sorunları

Kişisel gelişim öğretilerinde algı sorunlarına neden olan en temel prob-

²⁰⁰ Kemal Sayar, Yavaşla (İstanbul: Kapı Yayınları, Ekim 2021), 185-186.

²⁰¹ en-Nisâ 4/29

²⁰² el-Bakara 2/188.

²⁰³ bk. el-Bakara 2/228, 233; eş-Şuarâ 26/181; el-Mutaffifin 83/1-3 vd.

²⁰⁴ *“Kim haddi aşarak ve haksız olarak bunu yaparsa (haksız yere birbirinin malını yerse), onu cehenneme atacağız. Bu, Allah'a pek kolaydır.”* (en-Nisâ 4/30); *“Eğer Allah, insanları haksızlıkları yüzünden cezalandıracak olsaydı, yeryüzünde hiçbir canlı bırakmazdı. Fakat onların durumunu takdir edilen bir zaman kadar erteliyor.”* (en-Nahl 16/61); Benzer başka âyet için bk. Fâtır 35/45; Hadisler için bk. *“Kim yalan yere yemin ederek Müslüman bir kimsenin malını yerse, Allah'la karşılaştığında Onu kendisine karşı kızmış bir halde bulur!”* (Müslim, “İman”, 61); Ayrıca haksızlık yapanların ahirette karşılaşacağı sonuca değinen “müflis hadisi” ile ilgili de bk. Müslim, “Birr”, 59.

lem, referans alınan dinî ve kültürel değerlerin birbirinden farklı oluşudur. Zira kimi kişisel gelişimciler inandığı dinî değerleri referans alırken kimileri toplumun ortak normlarını dikkate alarak öğretilerini sunmaktadır. Kimileri de kendince eklektik bir değer yargısı üzerinden öğretilerini muhataplarına aktarmaktadır. Bu da zaman zaman öne sürülen görüşlerin birbiriyle çatışmasına ve nihayetinde kafa karışıklıklarına neden olmaktadır. Bazen de yanlış yönlendirilen insanlar, toplumda çeşitli problemlerin doğuşuna sebep olabilecek davranışlarda bulunabilmektedirler. Örneğin, bazı çalışmalarda umuma açık bir yerde karşı cinsin ilgisini çekmek için bedenin cinsel yönünü ortaya çıkaran ilgi çekici bir giyim tarzını önerilebilmekte;²⁰⁵ buna mukabil dinî bir kaynağı referans alan kişiler böyle bir giyim şeklini dinî veya ahlâkî yönden sakıncalı bulabilmektedir.²⁰⁶

Çelişkiler, bireylerin dinî ritüellerinde de tezahür etmektedir. Batının din anlayışı ve kültürel değerleri ışığında ele alınan çalışmalar, Doğu kültürüne pek uymamaktadır. Ya da batının dinî inanç sisteminde tatmin olmayan ruhsal yönler, doğuda ortaya çıkarılıp geliştirilmiş meditasyon, yoga gibi alternatif ritüellerle tatmin edilmeye çalışılmaktadır. Aynı şekilde dua anlayışı da İslâm kültüründe Allah'a arz edilen bir talepler dizini iken kimi kişisel gelişim kitaplarında ise bilinçaltına gönderilen ya da yüksek bilinç olarak adlandırılan mercie iletilen isteklerdir.²⁰⁷

Kişisel gelişim üzerine yapılan çalışmalarda, içinde yaşanan toplumun değerlerini de gözetmek gerekir. Bu değerler bazen dinî kaideler bazen geleneksel anlayış bazen de ahlâkî normlardan oluşur. Bu duruma somut bir örnek verilecek olursa bazı dinler tarafından yasaklanmış, tıbben de zararlı olduğu tespit edilmiş olan içkinin özel günlerde ve zamanlarda ortamın havasına renk katmak için içilebileceğini ima eden ifadeler, kişisel gelişim kitaplarında görülebilmektedir.²⁰⁸ Yine çeşitli değerler açısından hoş görül-meyen müstehcen içeriklerin, cinsel heyecanı artırıcı bir araç olarak çiftler tarafından izlenmesi tavsiye edilebilmektedir.²⁰⁹ Oysa zihnin müstehcen içeriklerle doldurulması, insanların düşüncelerinin sürekli olarak cinselliğe odaklanmasına ve bu konuda cinsel tatminin değişik boyutlarına yönelerek meşru olmayan yollara tevessül edilmesine sebebiyet vermesi muhtemeldir. Üstelik dinî, ahlâkî ve toplumsal değerlerin göz ardı edildiği bu ki-

²⁰⁵ Ellen Fein ve Sherrie Schneider, *Kurallar: "Doğru Erkeği Elde Etmenin Sırları"*, çev. Seda Onbulak (İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, Nisan 1997), 19-23; Esra Ezmeci, *İz Bıraktığın Kadar Varsın* (İstanbul: Destek Yayınları, Kasım 2021), 135-138.

²⁰⁶ Topçu, *Ayet ve Hadislerle Kişisel Gelişim*, 253-256; Avcı, *Kişisel Gelişimin Kur'an'daki Yeri*, 90.

²⁰⁷ Karayılan, *Tevhit Düşüncesi Ekseninde Kişisel Gelişim Kitapları*, 50-54.

²⁰⁸ bk. Ezmeci, *İz Bıraktığın Kadar Varsın*, 250; Mustafa Gödeş, *Kişisel Gelişim Zirvaları* (İstanbul, Esenkitap Yayınları, 2013), 199.

²⁰⁹ bk. Ezmeci, *İz Bıraktığın Kadar Varsın*, 238-239.

tapların birçoğunda evlilik dışı birliktelikler de çok normal ve meşruymuş gibi aktarılabilmektedir.²¹⁰ Nitekim bu tür birliktelikler, toplumun çekirdeğini oluşturan aile kurumuna ciddi tahribat vermektedir.

Kur'ân açısından değerlendirildiğinde bu ve benzeri durumların hepsi, Allah'ın insanlardan beklediği giyim kuşam tarzına, helal ve temiz rızık anlayışına, iffet ve hayaya aykırıdır. Zira Kur'ân'da Allah'ın edep yerlerinin örtülmesi için giysiler yarattığı,²¹¹ buyrulmaktadır. Böylece kadınların sokağa çıkarken el, yüz, ayak gibi azaları dışında bütün vücudunu örtünmesi, zinet eşyalarının yabancı erkeklerin dikkatini çekmemesi için ayakların yere vurulmaması,²¹² açık seçik bir tarzda giyinilmemesi,²¹³ evden dışarı çıkarken dış giysinin giyilmesi²¹⁴ gibi hususların gereği yerine getirilerek tesettüre dikkat edilmesi istenmektedir. Ayrıca bunlara ilaveten mümin erkeklerin de mümin kadınların da gözlerini haramdan sakınması,²¹⁵ zinadan²¹⁶ ve içkiden²¹⁷ uzak durması, Kur'ân'da emredilen hususlardandır. Bunlar itikâdî açıdan değerlendirildiğinde inkârı küfre götüren, ihmali de ahirette cezayı celp eden hususlar olduğu görülmektedir.²¹⁸ Anlaşıldığı üzere kişisel gelişimin dinî ve kültürel açıdan toplumdan topluma değişen öğretileri ve tavsiyeleri bulunmaktadır. Bu durum, kişisel gelişim çalışmaları içerisinde kültürel ve dinî bir çakışmanın varlığına işaret etmektedir. Öne sürülen bu farklı yaklaşımlar neticesinde ya muhatabın kafası karışabilmekte ya da muhataplar kendi inanç ve değerlerinden kopabilmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın ortaya koymuş olduğu inanç ilkelerine göre kişisel gelişimini gerçekleştirmek isteyen her birey bu hususları göz önünde bulundurmalıdır.

SONUÇ

Her ideolojinin toplumsal hayat hakkında öne sürdüğü birtakım düşünceleri ve iddiaları vardır. Bu görüşleri öne sürenler, telkinlerini kendi ideolojilerinin süzgecinden geçirerek ortaya koymaktadırlar. Her birinin kendine özgü kriterleri olduğu gibi evrensel olarak nitelendirilebilecek ortak

²¹⁰ bk. Kutsi Akıllı, *Salakları Tanıma ve Korunma Yolları* (İstanbul: Parantez Yayınları, Mart 1998), 18.

²¹¹ el-A'râf 7/26.

²¹² en-Nûr 24/31. Âyette bahsedilen "görünen yerler hariç" kısmı, çeşitli ihtilaflar olmakla birlikte genel olarak el, yüz, ayak gibi uzuvlar haricinde örtülmesi gereken yerleri kast etmektedir. bk. er-Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, 23/206-207; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/213-215; Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 4/70-75.

²¹³ el-Ahzâb 33/33.

²¹⁴ el-Ahzâb 33/59.

²¹⁵ en-Nûr 24/30-31.

²¹⁶ el-İsrâ 17/32.

²¹⁷ el-Mâide 5/90-91.

²¹⁸ el-A'râf 7/37; el-En'âm 6/156, 157; en-Nahl 16/36; ez-Zümer 39/44, 56, 58 vd. bk. Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 2/491.

yönleri de bulunmaktadır. Kur'an'la mutabık olan ortak görüşlerin yanında onun öğretilerine ters düşen kişisel gelişim telkinleri de mevcuttur. Bu nedenle yaygın kişisel gelişimin toptan reddedilmesi yerine onun içerisindeki Kur'an'la mutabık olmayan görüşlerin ortaya konularak temizlenmesi, kişisel gelişimini Kur'an'ın anlayışına göre gerçekleştirmek isteyenler için faydalı olacaktır.

Kur'an'da dolaylı ya da direkt olarak kişisel gelişimle ilişkilendirilebilecek birçok âyet bulunmaktadır. Bu âyetlerde kişisel gelişim öğretileri iman, amel ve ahlâk bütünlüğü gözetilerek muhataplara sunulmaktadır. Ahiret inancı, dünyada yapılan işlerden hesaba çekilme, cennet, cehennem gibi mefhumlar, insanların dünya hayatındaki davranışlarına çeki düzen vermesinde önemli roller oynamaktadır. Dolayısıyla bu anlayışın esas alındığı kişisel gelişim öğretilerinin vicdanlarda daha etkili bir çağrışıma vesile olacağı ön görülebilir. Zira insanların koyduğu kanunlar, her zaman meşru olmayan arzu ve istekleri engelleyecek güce ve etkiye sahip değildir. Dolayısıyla kişileri, meşru olmayan bu arzu ve istekler konusunda frenleyebilecek ve doğruya yönlendirecek en önemli içsel kontrol mekanizmalardan birisi, dinî inançtır.

Kişisel gelişimde insanın benliğini dinginleştirmek, ruhsal rahatlama sağlamak ve onu motive etmek adına birtakım öneriler bulunmaktadır. Meditasyon ve yoga bunlardan en yaygın olanlarıdır. Bunlar Uzakdoğu dinlerinden alıntılanarak insanlara sunulmaktadır. Dünyanın diğer bölgelerinde ise sekülerleşen hayat tarzlarının getirdiği boşluktan kaynaklı olarak rağbet edilmektedir. Bu durumu fırsat bilen bazı kimseler, bu uygulamaları dinî kimliklerinden sıyrılarak boşluktaki insanlara sunmaktadır. Bu sunumlarda temel sloganlar; sağlıklı yaşam, mutluluk, başarı gibi söylemlerdir. İçerik olarak muhataptan “rahatlama, gevşeme” gibi klişe sloganlarla gözlerini kapatması, gevşeyip rahatlama, pozitif düşünmesi, hayali olarak tüm kötülükleri ve olumsuzlukları kaldırıp attığını varsayması istenir. Bu gibi uygulamalar görünürde masum gibi durmaktadır. Ancak Kur'an penceresinden dikkatli bir şekilde bakıldığında birçok problem gün yüzüne çıkmaktadır. Öncelikle Kur'an'daki Allah tasavvurunun bu kitaplarda form değiştirdiği görülmektedir. Bu öğretilere göre istenilen başarıların elde edilmesi, derin bir düşünce tasavvuruna dalarak kişinin kendi bilinçaltına yaptığı telkinlerle mümkündür. Kişinin, kendi benliğindeki tanrıya isteklerini kabul ettirip yaptığı hataları affettirerek ruhsal yönden rahatlama hedeflenmekte ve bunun neticesinde de istenilen başarıların kapıları aralanmaya çalışılmaktadır. Böylece Kur'an'da vasıflandırılan Allah tasavvuru devreden çıkarılıp insanın kendi benliğine yerleştirilerek bizzat kendisi tanrılaştırılmaktadır. Nihayetinde dua ve tövbeleri kabul etme yetkisi, bir nevi her insanın kendi tekeline ve-

ilmektedir. Diğer bir tabirle, Allah'a ihtiyaç duyulmadan istekler talep edilmekte ve pişmanlıklar sükûnete erdirilmektedir. Bunların yanında “tanrısal yönle iletişime geçme” gibi tabirlerle de yaratıcı ile bireysel iletişime geçilmesi amaçlanarak peygamberlere has kılınan vahiy anlayışı tahrif edilmektedir. Yine bu hususlar da Kur'ân'ın itikâdî anlayışına ters düşmektedir. Zira Kur'ân'da insanın ahlâkî ve itikâdî tekâmülü, ruhsal teskini ve motivasyonu için namaz, oruç, hac gibi ibadetler emredilir. Bu ibadetler içerisinde ya da müstakil olarak yapılan dua, zikir, tövbe, istiğfar gibi uygulamalarla yaratıcı ile bağ kurulması, onun karşısında acziyetin kabul edilmesi sağlanır. Böylece Allah'ın otoritesi kabul edilmiş olup yaşam şekli O'nun bildirdiklerine göre tanzim edilir. Tüm bunlar yapılırken insan, sonuçtan ziyade süreçten sorumlu tutulur. Eğer ki süreç, kendisine biçilen ömür son buluncaya kadar yaratıcısının kendisinden talep ettiği şekilde ilerlemişse ahirette en güzel şekilde mükafatlandırılır. Ancak yaygın kişisel gelişimde genellikle süreç değil de sonuç göz önünde bulundurularak elde edilen kazanımlara göre başarı değerlendirilmesi yapılmaktadır.

Yaygın kişisel gelişim çalışmalarının bazılarındaki problemlili anlayışlardan birisi de şükür ve kanaatin göz ardı edilerek, bencilliğin teşvik edilmesidir. Aslında insanın kendi selameti açısından nefsine yönelik kazanımlar elde etmesi makul bir davranıştır. Ancak bu anlayışı gerektiğinden fazla ileri götürenler zamanla bencilleşmeye başlamaktadırlar. Bencillik ise insanı nefsının kölesi haline getiren, kibre sürükleyen, şükür ve kanaati bitiren kötü bir haslettir. Bu çalışmalardaki bencilliği körükleyen telkinlerle insanlar, her şeyin en iyisini hak ettiğine ikna edilmeye çalışılmaktadır. Tek dünyalı bir anlayışın hâkim olduğu öğretiler empoze edilerek egolar şişirilmektedir. Kazanç, mutluluk, başarı gibi insanın ilgisini çeken kavramlar üzerinden öne sürülen bu telkinler neticesinde kibirli, bencil ve kanaatsiz bireyler türetilmektedir. Bu telkinler kişisel gelişim kitaplarında o kadar yoğundur ki en masum tavsiyeler dahi bir zaman sonra bireyler üzerinde önemli tahribatlara neden olabilmekte ve onları giderek narsist bir insan haline dönüştürmektedir. Bu da kendini neredeyse Tanrı mesabesinde gören insanların türemesine neden olmaktadır. Doğal olarak böyle bir anlayış da Kur'ân'ın itikâdî anlayışına ters düşmektedir. Zira Kur'ân'da insana fedakârlık yapması, paylaşması ve nefsının kölesi olmaması öğütlenir. Yapmaya niyet ettiği bir işte gerekli tedbirleri alıp sonucunu Allah'a bırakması yani tevekkül etmesi telkin edilir. Netice bakımından olumlu bir sonuç alındığında şükretmesi, olumsuz bir sonuçla karşılaştığında ise sabretmesi gerektiği bildirilir. Olaylar daha çok dünya endeksli değil de ahiret endeksli olarak değerlendirilip imtihan olarak görülür. Yanlış bir iş yapıldığında,

mümkün olduğu kadar tafisi yapıp pişman olunarak Allah'tan af dilenmesi gerektiği vurgulanır.

Yaygın kişisel gelişim anlayışındaki bir diğer farklılık da başarı, mutluluk ve sağlık gibi mefhumların sürekli gündemde tutularak kutsallaştırılmasıdır. Bu çalışmalarda olumlu görünen her şey dünya hayatı açısından değerli görülürken Kur'an'da bu ölçü, ölümden sonraki hayata uzanarak Allah'ın rızasına göre değerlendirilmektedir. Bu da süreç içerisinde dünyada herhangi bir başarı elde edilemese dahi ahirette belirli bir mükâfat elde edileceği umularak psikolojik açıdan rahatlama sağlamaktadır.

Netice itibarıyla daha sağlıklı ve tutarlı bir kişilik eğitimi gerçekleştirmek için kişisel gelişimin bu tespitler ışığında yeniden ele alınması gerekmektedir. Yaygın kişisel gelişim öğretileri gözden geçirilerek, içeriğindeki yanlış ve zararlı düşüncelerden arındırılmalı; iman, amel bütünlüğü gözetilerek insanlara sunulmalıdır. Bununla birlikte Kur'an'ın ortaya koyduğu hükümler göz önünde bulundurularak öldükten sonra tekrar diriltileceği ve hesap verileceği bilinci aşılmalıdır. Nitekim kişisel gelişim, Kur'an'ın temel ilkeleleriyle mutabık bir yapıya dönüştürüldüğünde elde edilen sonuç pratiğe daha uygun ve toplumsal yaşam açısından daha verimli olacaktır.

KAYNAKÇA

- Abay, Ahmet. “Alak Suresi Bağlamında Şahsiyeti İnşanın İlk Nüveleri”. 3. *International Baku Scientific Research Congress*. ed. Prof. Dr. Gulzar İbrahimova. 466-479. Baku: Baku Eurasia University, October 15-16, 2021.
- Abay, Ahmet. *Kur'an'da Kişilik Eğitiminin İlkeleri*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-mufehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Daru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1364/1945.
- Adaklı, Aydın. *Kur'an Işığında Kişisel Gelişim*. Nevşehir: Simtel Ofset, 2017.
- Addington, Jack Ensing. % 100 *Düşünce Gücü*. çev. Birol Çetinkaya. İstanbul: Akasha Yayıncılık, 1996.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Akalın vd., Şükrü Haluk. *TDK Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Akıllı, Kutsi. *Salakları Tanıma ve Korunma Yolları*. İstanbul: Parantez Yayınları, 2. Basım, Mart 1998.
- Akyıldız, Tahsin. *Başarı Taktikleri*. İstanbul: Etap Yayınları, 2016.

- Aşkın, Pertev. “Doğu-Batı Arasındaki Kişisel Gelişim Buluşması”. *Kişisel Gelişim Dergisi* 10/1 (Kasım 2003).
- Aslan, Mecbure ve Doğan, Selen. “Dışsal Motivasyon, İçsel Motivasyon ve Performans Etkileşimine Kuramsal Bir Bakış”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi* 11/26 (2020), 291-301.
- Avcı, Meryem. *Kişisel Gelişimin Kur'an'daki Yeri*. Ankara: Mana Kitap Yayınları, Ocak 2019.
- Ay, Mahmut. *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu -İbn Acibe'nin el-Bahru'l-Medîd Adlı Tefsiri-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Aydın, Vedat. *İslam'a Göre Kişisel Gelişim*. İstanbul: Çıra Yayınları, Ocak 2016.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Subhî Hasen Hallâk - Muhammed Ahmed el-Etraş. Beyrût: Dâru'r-Reşid, 2000/1421.
- Bozdağ, Muhammed. *Düşün ve Başar*. İstanbul: Yakamoz Yayınları, 209. Basım, Eylül 2013.
- Carlson, Richard. *Ufak Şeyleri Dert Etmeyin*. çev. Esat Ören. İstanbul: Alkım Yayınevi, 4. Basım, 1999.
- Casson, Herbert N. *Başarı Yolunda Adım Adım*. İstanbul: Etap Yayınları, 2016.
- Çağrııcı, Mustafa. “Tevekkül”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 41/1-2. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çakmak, Müberra. *Tasavvufî Eğitimde Kişilik Gelişimi ile Günümüz Kişisel Gelişiminin Karşılaştırılması*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Haziran 2019.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı: Psikolojinin Temel Kavramları*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997.
- Cürçânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf. *et-Ta'rifât*. Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1985.
- Demir, Esat. *Kur'an ve Kişisel Gelişim*. İstanbul: Bizim Kitaplar Yayınları, 2017.
- Demirel, Özcan. *Eğitim Sözlüğü*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2005.
- Demirkıran, Erdal. *Ben Dünyanın En Akıllı Çocuğuyum*. İstanbul: Kashna Eğitim Danışmanlık, 1. Basım, Ekim 2017.
- Demirkıran, Erdal. *Ben Dünyanın En Akıllı İnsanıyım*. İstanbul: Kashna Eğitim Danışmanlık, 2011.
- Demirli, Ekrem. *Allah'ı İsimleriyle Tanımak*. İstanbul: Turkuaz Haberleşme ve Yayıncılık, Nisan 2017.
- Ebu Muhammed, Abdulmelik b. Hişam. *es-Siretu'n-nebeviyye*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Cil, 1987.

- Ekşi, Füsün. *Kritik Bir Bakış Açısıyla Kişisel Gelişim Kitapları*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Erşahin, Cengiz. *Gerçek Sır*. Ankara: Tutku Yayınevi, 69. Basım, Ocak 2011.
- Erşahin, Cengiz. *Zorluklara Karşı Kendini Ateşle*. Ankara: Tutku Yayınevi, 2009.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzibu'l-luğa*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1384-87/1964-67.
- Ezmeci, Esra. *İz Bıraktığın Kadar Varsın*. İstanbul: Destek Yayınları, Kasım 2021.
- Fein, Ellen - Schneider, Sherrie. *Kurallar: "Doğru Erkeği Elde Etmenin Sırları"*. çev. Seda Onbulak. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1. Basım, Nisan 1997.
- Firûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yağûb. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrût: Mu'essesetu'r-Risâle, 2006.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *İhyâ'u ulûm'id-dîn*. trc. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1987.
- Gödeş, Mustafa. *Kişisel Gelişim Zirvaları*. İstanbul: Esenkitap Yayınları, 2013.
- Grabhorn, Lynn. *Secret Çekim Yasası*. çev. Suat Kadioğlu. İstanbul: Kalipso yayınları, ts.
- Günay, İlhami. "Kur'ân-ı Kerim'de Gençlerin Duygu Gelişimi ve Eğitimi". *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 10/2 (Winter 2015), 435-460.
- Halîl b. Ahmedî *Kitâbu'l-'ayn*. thk. 'Abdulhamîd Hindâvî. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Helge, Doris. *Acıyı Güce Dönüştürmek*. çev. Gürol Koca. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1. Basım, Kasım 2003.
- İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunis: ed-Dâru't-Tunisiyye, 1984.
- İbn Asakir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî. *Târîhu medîneti Dımaşk*. thk. Amr b. Garâme. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1415/1995. 80 Cilt.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed vd. 15 Cilt. Kahire: Mu'essesetu Kurtuba, Mektebetu'l-Evlâdiş-Şeyh li't-Turâs, 2000.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr Muhammed Ahmed Hasebullah Hâşim Muhammed eş-Şâzelî. Kahire: Dâru'l-Maarif, ts.
- İbnü'l-Adîm, Ebû'l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed b. Hibetillâh b. Muhammed. *Buğyetü't-taleb fî târihi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.

- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrût: Kütübî'l-İslâmî, 3. Basım, 1984.
- İsfahânî, Ebu'l Kasım Hüseyin b. Muhammed Ragıp. *el-Müfredat fî Garibü'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyid Keylânî. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Kara, Osman. "Kur'an'a Göre İnsan Şahsiyetine Etki Eden Faktörler". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/25 (2012), 1-24.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Karayılan, Abdurrahman Hakan. *Tevhit Düşüncesi Ekseninde Kişisel Gelişim Kitapları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Koçak, Metin. *Olumlu Düşüncenin Gücü*. İstanbul: Etap Yayınları, 2016.
- Koyuncu, Arzum. *Kur'an'ın Işığında Surelerin İniş Sırasına Göre Kişisel Gelişim Yorumları*. İstanbul: Cinus Yayınları, Mayıs 2018.
- Kulaksızoğlu, Adnan. *Kişisel Gelişim Uygulamaları*. Ankara: Nobel Yayınları, 1. Basım, Ağustos 2003.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (öl. 671/1273). *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*. thk. 'Abdulmuhsîn et-Turkî. Beyrût: Mu'essesetu'r-Risâle, 2006.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Zeynülsâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *er-Risâle*. nşr. Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî. Mısır: Matb'at-ü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1.Basım, 1940/1359.
- Kutub, Seyyid. *fî Zılâli'l-Kur'an*. 6 Cilt. Beyrût: Dar'üş-Şûruk, 1982.
- Loehr, James E. *Stres Altında Başarılı Olmak*. çev. Tuncer Büyükonat. İstanbul: Beyaz Yayınları, 1. Basım, Mart 1999.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî (öl. 333/944). *Te'vilâtü'l-Kur'an*. thk. Ahmet Vanlıoğlu. 14 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Dindarlarda ve Dindar Olmayanlarda Kişilik Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (İstanbul Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Mckay, Matthew ve Fanning, Patrick. *Özgüvenin Yaratılması ve Korunması*. çev. Anita Tatlier. İstanbul: Epsilon Yayınları, 1998.
- Özdemir, İlker. "Kişisel Gelişim Kitaplarının Eleştirel Bir Değerlendirmesi". *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/2 (2010), 63-95.
- Özkan, Zülfikar. *Bilgelige yönelik kişisel gelişim dinamikleri*. İstanbul: Hayat Yayıncılık 4. Basım, 2003.

- Özler, Mevlüt. “Tevhid”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 41/18-20. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Peale, Norman Vincent. *Olumlu Düşünmenin Gücü*. çev. Şahin Cüceloğlu. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2. Basım, Mart 1997.
- Peker, Hüseyin. *Allah'ın Boyası ile Boyanmak: Kur'an'da Kişisel Gelişim*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016.
- Pitino, Rick. *Başarılı Olmak Bir Tercihtir*. çev. Tuncer Büyükonat ve Selim Yeniçeri. İstanbul: Beyaz Yayınları, 1. Basım, Eylül 1998.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1401/1981.
- Reid, Natalie. *Kuantum Mucizesi*. çev. Pelin Tornay. İstanbul: Omega Yayınları, 2007.
- Robbins, Anthony. *Sınırsız Güç*. çev. Mehmet Değirmenci. İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 8. Basım, 1992.
- Salerno, Steve. *Sham: How the self-help movement made America helpless*. New York: Random House, 2005.
- Sayar, Kemal. *Yavaşla*. İstanbul: Kapı Yayınları, 35. Basım, Ekim 2021.
- Sekman, Mümin. *Her Şey Seninle Başlar*. İstanbul: Alfa Yayınları, 6. Basım, Kasım 2006.
- Sekman, Mümin. *Limit Sizsiniz*. İstanbul: Alfa Yayınları, 1. Basım, Mart 2008.
- Sürücü, İbrahim. “Kur'an'da Kişilik Eğitimi Üzerine”. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6/2 (Aralık 2017), 406-425.
- Süyûtî, Celâlüddîn Ebî Abdurrahmân. *Lübâbu'n-nukûl fî esbâbi'n-nüzûl*. Beyrût: Müessesetü'l-Kütübi's-Segâfiyye, 1. Basım, 2002/1422.
- Şengül, Serkan - Acar, Osman Kürşat. “Türkiye’de Kişisel Gelişim Alanının Özgünlüğü: Kişisel Gelişim Kitaplarının İçerikleri ve Alanın Türk İslam Medeniyeti Bağlamında Değerlendirilmesi”. *Bartın Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 12/24 (2021), 413-435.
- Şengül, Serkan - Acar, Osman Kürşat. “Türkiye’de Kişisel Gelişim Alanının Tarihçesi”. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/1 (Mart 2021), 219-235.
- Sezik, Nejat. *Kişisel Gelişim El Kitabı*. İstanbul: Hayat Yayıncılık, 4. Basım, Aralık 2003.
- Şirin, Turgay. *Kişisel Gelişim Medeniyeti*. İstanbul: Armoni Yayıncılık, 1. Basım, 2005.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi’u'l-beyân ‘an te’vîli âyi'l-Kur’ân*. thk. ‘Abdulmuhsîn et-Turkî. Kahire: Dâru Hecr, 2001.
- Tarhan, Mustafa. *İçindeki Gücü Keşfet*. İstanbul: Kalipso Yayıncılık, 2005.

- Tiyek, Fatih. *Kur'an'ın Kamuoyu Oluşturmadaki Rolü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, Ekim 2017.
- Tokur, Behlül. *Kişisel Gelişim (NLP) – Din İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Topçu, Kemal. *Ayet ve Hadislerle Kişisel Gelişim*. İstanbul: Gülhane Yayınları, 1. Basım, Eylül 2011.
- Tzu, Sun. *Savaş Sanatı*. çev. Sinem Aksevim. İzmir: İkilem Yayınevi, 1. Basım, Haziran 2020.
- Ünlü, Fatih. *Hedef Belirleme ve Stresle Baş Etme*. İstanbul: Etap Yayınları, 2016.
- Vahidî, *Esbâbu'n-nuzûl*. thk. Kemâl Besyunî Zağlûl. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991.
- Yeğîn vd., Abdullah. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lûgat (Eski ve Yeni Harflerle)*. İstanbul: Türdav Yayınları, 1978.
- Zengin, Mahmut - Arslan, Elif İçöz. “Dini, Felsefi, Psikolojik Boyutlarıyla Vicdan ve Değerler Eğitimindeki Yeri”. *AUID* 6/10 (Haziran 2018), 323-345.
- Zemahşerî. *El-Keşşâf*. thk. Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd vd. Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1998.
- Ziglar, Zig. *Zirveye Çıkan Basamaklar*. çev. Tayfur Keskin. İstanbul: Beyaz Yayınları, Kasım 2000.

EKOLOJİK KURAM BAĞLAMINDA ERKEN ÇOCUKLUK DÖNEMİNDE AHLAK EĞİTİMİ

MORAL EDUCATION IN EARLY CHILDHOOD IN THE CONTEXT OF ECOLOGICAL
THEORY

TUBA KURT

DR. MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
DR, THE MINISTRY OF EDUCATION
KONYA, TÜRKİYE

tuba_ordinaryus@hotmail.com

 <http://orcid.org/0000-0003-1653-6312>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1650227>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
3 Mart / March 2025

Kabul Tarihi / Accepted
7 Mayıs / May 2025

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as: Kurt, Tuba, "Ekolojik Kuram Bağlamında Erken Çocukluk Döneminde Ahlak Eğitimi [Moral Education in Early Childhood in the Context of Ecological Theory]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 12/1 (Haziran/June 2025): 427-453.

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.

Lisans / License: Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) /Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0).

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



EKOLOJİK KURAM BAĞLAMINDA ERKEN ÇOCUKLUK DÖNEMİNDE AHLAK EĞİTİMİ

Öz

Yaşam boyu öğrenmenin ve gelişim sürecinin en hızlı olduğu kritik yılları kapsayan erken çocukluk döneminde kişilik yapısının temeli atılır. Bu dönem bütün gelişim alanlarında olduğu gibi ahlak gelişimi açısından da desteklenmesi gereken bir dönemdir. Erken çocukluk döneminde ahlak gelişiminde dikkat edilecek en önemli nokta, çocuklukta kişilik ve karakter oluşumunu sağlayacak olan ahlak eğitimidir. Bu eğitimde yöntem, teknik ve yaklaşımlar hedef kitlenin ilgi, ihtiyaç ve beklentilerine göre ahlaki gelişimi diğer gelişim alanlarıyla destekleyecek şekilde farklılaşır. Ahlak eğitiminde duygulara, zekaya ve iradeye hitap edilerek çocuklara doğru ve yanlışın neliği konusunda anlaşılır ve açıklayıcı bilgiler aktarılarak onları kötü olan ahlaki tavır ve davranışlardan uzaklaştırmak, iyi olan ahlaki davranışlarla donatmak amaçlanır. Çocukların bu davranışlara inanmaları, bunlara uygun bir tavır geliştirmeleri ve bunları istikrarlı bir şekilde uygulayarak alışkanlık kazanmaları gerekir. Böylece çocukların karakteri olumlu yönde gelişmiş olur. Burada dikkat edilmesi gereken husus çocuğa doğru seçimler yapma imkânı verilerek ve davranışlarının sonucunu görmesi konusunda bilinçlendirerek onun otonomisini geliştirmeyi sağlamaktır. Erken çocukluk döneminde zihinsel, duygusal, sosyal, dinî ve ahlaki gelişimi destekleyen, yeterli eğitim ortamı sunan bir çevre oldukça önemlidir. Ekolojik sistemler kuramı, Amerikalı psikolog Urie Bronfenbrenner tarafından geliştirilen, çocuğun içinde yaşadığı toplum, okul, politik sistem gibi birçok kuruluş ve ortamın bireyin gelişimindeki etkisine vurgu yapan bir yaklaşımdır. Genel itibarıyla bu kuram erken çocukluk gelişiminin onu çevreleyen iç ve dış faktörlerin etkileşimiyle değişime ve gelişime uğradığı iddiasındadır. Çocukların içinde büyüdüğü çevreyi göz ardı ederek sadece dar kapsamlı bir şekilde laboratuvar ortamında bireysel gelişim ve davranışa odaklanan araştırmacıları eleştiren Bronfenbrenner, erken dönemden itibaren başlayarak bireyin çevresini oluşturan katmanları "ekoloji" olarak tanımlar ve her ekolojik katmanın çocuğun gelişimi üzerindeki etkisini inceler. Bu kurama göre çocuğun gelişimi ve bu sürecin yorumlanması çevresel etkileşime göre şekillendiği için onu çevreleyen tüm unsurlar bir bütün olarak ele alınıp incelenmelidir. Ekolojik sistemler kuramı toplumsal konuları tanımlamada ve toplumu ilgilendiren politika kararlarına öncülük etmede etkili bir yaklaşımdır. Bu kuram aynı zamanda hem bireysel hem de toplumsal düzeyde daha ahlaklı ve sorumlu bireylerin yetişmesine de katkı sağlar. Bu çalışmada erken çocukluk döneminde ahlak eğitimine etki eden çevresel faktörlerin Urie Bronfenbrenner'in erken çocukluk gelişiminin onu çevreleyen iç ve dış faktörlerin etkileşimiyle değişime ve gelişime uğradığı iddiasında olan ekolojik kuramı çerçevesinde ele alınıp incelenmesi amaçlanmıştır. Derleme niteliği taşıyan bu çalışma kapsamında ulaşılan kaynaklarda ekolojik kuram modeliyle ilgili olan bilgiler betimsel analizle incelenmiştir. Ekolojik kuramın erken çocukluk dönemi ahlak eğitimi ve uygulamalarına en önemli katkısı yalnızca çocuğun değil ailenin de bilinçlendirilmesi ve desteklenmesi yoluyla sağlanacak olan gerekli şartların ve düzenlemelerin gerekliliğine yaptığı vurgudur. Dolayısıyla erken çocukluk dönemi ahlak eğitiminde Bronfenbrenner'in kuramı doğrultusunda dört tanımlayıcı özellik ön plandadır. Bunlar kişi, bağlam, süreç ve zamandır. Buna göre ekolojik kuramın dayandığı ilkeler göz önüne alınarak erken çocukluk döneminde ahlak eğitiminin bireyin yalnızca içsel süreçlerine değil, çevresel faktörlerle olan etkileşimine dayandığı sonucuna ulaşılır. Çocuğun ahlak eğitimi, aile, okul, toplum ve kültür gibi sistemlerin etkisiyle biçimlenir. Erken çocukluk döneminde, bu sistemlerin bir arada, tutarlı, planlı, sistematik ve bilinçli bir şekilde çalışarak zengin öğrenme olanakları sunması, çocukların ahlaki gelişimini destekleyen temel unsurlar arasındadır. Bunun yanı sıra, söz konusu sistemlerin çocuğun gelişimsel

özelliklerini dikkate alarak ahlaki yaşantılar edinmesine imkân tanınması, ahlak gelişimini destekleyici bir yaklaşım olarak öne çıkar. Bu bağlamda, erken çocukluk dönemindeki bireylerin içinde bulundukları ekolojik sistemlerin incelenmesi, ahlak eğitiminin bu sistemler bağlamında ele alınması onların ahlaki gelişim süreçlerine katkı sağlamaktadır. Bronfenbrenner'in ekolojik sistemler kuramı, toplumsal sorunların tanımlanmasında ve toplum genelini ilgilendiren politika kararlarının şekillendirilmesinde etkili bir yaklaşım sunar. Ayrıca, bu kuram hem bireysel hem de toplumsal düzeyde daha ahlaklı ve sorumluluk sahibi bireylerin yetişmesine yönelik önemli bir rehberlik sağlamaktadır. Erken çocukluk dönemindeki ahlak eğitiminde, çocuklara ve ailelere hizmet sunan tüm kurum ve kuruluşların iş birliği ve koordinasyon içerisinde çalışması büyük önem taşımaktadır. Bu eş güdüm, çocuğun ahlaki gelişiminin sürekliliğini ve bütünlüğünü sağlamak için kritik bir rol oynamaktadır. **Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Erken Çocukluk Dönemi, Ekolojik Kuram, Ahlak Eğitimi, Urie Bronfenbrenner

MORAL EDUCATION IN EARLY CHILDHOOD IN THE CONTEXT OF ECOLOGICAL THEORY

Abstract

The foundation of personality structure is laid in early childhood, which covers the critical years when lifelong learning and development process is the fastest. This period is a period that needs to be supported in terms of moral development as in all areas of development. The most important point to be considered in moral development in early childhood is moral education, which will ensure the formation of personality and character in childhood. In this education, methods, techniques and approaches are differentiated according to the interests, needs and expectations of the target group in a way to support moral development with other development areas. In moral education, children are taught right and wrong by appealing to emotion, intelligence and willpower, and they are enabled to move away from bad behaviours and acquire good moral attitudes. Children need to believe in these behaviours, develop an appropriate attitude towards them, and develop habits by applying them consistently. In this way, children's character develops in a positive way. The point to be considered here is to ensure that the child develops autonomy by giving him/her the opportunity to make the right choices and by making him/her aware of the consequences of his/her behaviour. In early childhood, an environment that supports mental, emotional, social, religious and moral development and provides an adequate educational environment is very important. Ecological systems theory is an approach developed by the American psychologist Urie Bronfenbrenner, which emphasises the influence of many institutions and environments such as the society, school and political system in which the child lives on the development of the individual. In general, this theory claims that early childhood development undergoes change and development through the interaction of internal and external factors surrounding it. Bronfenbrenner criticises researchers who take a narrow view of individual development, defines the individual's environment as an 'ecology' and examines the effect of these layers on child development. According to this theory, since the child's development and the interpretation of this process are shaped by environmental interaction, all the elements surrounding the child should be considered and analysed as a whole. Ecological systems theory is an effective approach in defining social issues and leading policy decisions concerning the society. This theory also contributes to raising more moral and responsible individuals at both individual and social levels. This study aims to examine the environmental factors affecting moral education in early childhood within the framework of Urie

Bronfenbrenner's ecological theory, which claims that early childhood development undergoes change and development through the interaction of internal and external factors surrounding it. The information about the ecological theory model in the sources accessed within the scope of this study, which is a compilation, was examined by descriptive analysis. Ecological theory emphasises the importance of raising awareness and supporting the family as well as the child in early childhood moral education. Therefore, in line with Bronfenbrenner's theory, four defining features are at the forefront in early childhood moral education. These are person, context, process and time. Accordingly, considering the principles of ecological theory, it is concluded that moral education in early childhood is based not only on the internal processes of the individual but also on the interaction with environmental factors. The child's moral education is shaped by the influence of systems such as family, school, society and culture. In early childhood, the fact that these systems work together in a coherent, consistent, planned, systematic and conscious manner to provide rich learning opportunities is among the basic elements that support children's moral development. In addition, the fact that these systems enable the child to acquire moral experiences by taking into account the developmental characteristics of the child stands out as an approach that supports moral development. In this context, examining the ecological systems in which individuals in early childhood are located and addressing moral education in the context of these systems contribute to their moral development processes. Bronfenbrenner's ecological systems theory offers an effective approach in defining social problems and shaping policy decisions concerning the society in general. In addition, this theory provides important guidance for raising more moral and responsible individuals at both individual and social levels. In early childhood moral education, it is of great importance that all institutions and organisations providing services to children and families work in cooperation and coordination. This co-ordination plays a critical role in ensuring the continuity and integrity of the child's moral development.

Keywords: Religious Education, Early Childhood, Ecological Theory, Moral Education, Urie Bronfenbrenner

GİRİŞ

Bireyin doğumundan başlayıp yaşamının sonuna kadar devam eden süreç, gelişim psikolojisinde çeşitli dönemlere ayrılarak incelenmiştir. Çocukluk, gençlik, yetişkinlik ve yaşlılık şeklinde sınıflandırılan bu süreçler içinde gelişim psikologlarınca en önemli görüleni erken çocukluk olarak adlandırılan dönemdir.¹

İnsan yaşamının alt yapısını oluşturan erken çocukluk dönemi, bebeklik, ilk çocukluk ve okul öncesinden oluşan 0-8 yaş arasındaki dönemi içine alır.² Bu dönemde çocuğun fiziksel, sosyal, duygusal, bilişsel, cinsel ve dil gelişimi ile öz bakım becerileri üzerinde çevresel ve genetik faktörlerin önemli bir etkisi vardır. Gelişim sürecinin en hızlı olduğu kritik yılları kapsayan bu dönemde kişilik yapısının temeli atılır. Erken çocukluk dönemin-

¹ Erva Uçak- Recai Doğan, "Erken Çocukluk Döneminde Ailede Din (Ahlak ve Değerler) Eğitimi", *Journal of Islamic Research* 33/2 (2022), 402.

² Jeffrey Trawick Smith, *Erken Çocukluk Döneminde Gelişim- Çok Kültürlü Bir Bakış Açısı*, ed. Berrin Akman (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2023), 5.

de bireye kazandırılan bilgi, beceri, alışkanlık, tutum ve davranışın ilerleyen dönemlerde bireyin sosyal ve duygusal kişilik yapısı üzerinde biçimlendirici bir etkisi bulunur. Dolayısıyla erken çocukluk döneminde kazanılan deneyimler çocuğun geleceğinin belirlenmesinde ve gelişim alanlarının desteklenmesinde oldukça önemlidir.

Erken çocukluk dönemi bütün gelişim alanlarında olduğu gibi ahlak gelişimi açısından da desteklenmesi gereken bir dönemdir. Nitekim pedagogların ve psikologların çoğu çocukları bilişsel, duyuşsal ve devinişsel yönden incelemekle beraber çocuğun ahlaki gelişimi üzerinde de önemle durmuşlardır.³ Ahlak gelişimi, bireyin toplumun değer yargılarını kazanarak içinde yaşadığı çevreye uyumunu, kendi ilke ve değer yargılarını oluşturmalarını amaçlar.⁴ Erken çocukluk döneminde ahlak gelişiminde dikkat edilecek en önemli nokta, çocuklukta kişilik ve karakter oluşumunu sağlayacak olan doğru bir ahlak eğitiminin verilmesidir. Bu eğitimde hedef kitlenin ilgi, ihtiyaç ve beklentilerine göre ahlaki gelişimi diğer gelişim alanlarıyla destekleyecek olan yöntem, teknik ve yaklaşımlar farklılaşır. Bebeklik döneminde iyi ve kötü düşüncesine sahip olunmadığı için ahlaki davranış yoktur. Üç yaşından itibaren çocuk, iyi ve kötü davranışların neler olduğunu öğrenmeye başlar.⁵ Dolayısıyla ahlak eğitiminin bu yaş döneminden itibaren kazandırılmaya çalışılması gerekir.

Amacı bağımsız olarak doğru kararlar verebilen bireyler yetiştirilerek üstün ahlaki gerçekleştirmek olan ahlak eğitimi, bireylerin topluma yararlı biçimde yetiştirilmeleri ve davranışlarının gelişimi için gerekli ve vazgeçilmezdir.⁶ Erken çocukluk döneminde ahlak eğitimi çocuğun toplumla uyumlu hâle gelmesi ya da çocuğun vicdaniyla toplumun vicdanının uyumlu olması için önemlidir.⁷ Bu sebeple ahlak eğitiminde duygulara, zekaya ve iradeye hitap edilerek çocuklara doğru ve yanlışın neliği konusunda anlaşılır ve açıklayıcı bilgiler aktarılacak onları kötü olan ahlaki tavır ve davranışlardan uzaklaştırmak, iyi olan ahlaki davranışlarla donatmak amaçlanır. Çocukların bu davranışlara inanmaları, bunlara uygun bir tavır geliştirmeleri ve bunları istikrarlı bir şekilde uygulayarak alışkanlık kazanmaları gerekir. Böylece çocukların karakteri olumlu yönde gelişmiş olur.⁸ Burada dikkat edilmesi gereken husus çocuğa doğru seçimler yapma imkânı verilerek ve davranışla-

³ Recep Uçar - Şeyma Sezgin, "Montessori'de Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 23/1 (Haziran 2023), 237.

⁴ Milli Eğitim Bakanlığı, "Çocuk Gelişimi ve Eğitim- Ahlak Gelişimi" (Ankara, 2011), 1.

⁵ Mehmet Zeki Aydın, *Ailede Ahlak Eğitimi* (Ankara: Timaş Yayınları, 2022), 59.

⁶ Ahmet Çın, "İlk Çocukluk Döneminde Çocuğun Ahlak Eğitimi", *Şarkiyat* 13/1 (2021), 549.

⁷ Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar* (Ankara: Ötüken Neşriyat, 2010), 52-63.

⁸ Aydın, *Ailede Ahlak Eğitimi*, 391.

rının sonucunu görmesi konusunda bilinçlendirerek onun otonomisini geliştirmeyi sağlamaktır.

Yapılan araştırmalar erken çocukluk döneminde kazanılan tecrübelerin, bireyin sağlıklı bir kişilik yapısı oluşturmada, kabiliyetlerini verimli bir şekilde geliştirmesinde, inanç ve değer yargılarının şekillenmesinde ve sorumluluk sahibi olabilmesinde etkili olduğunu göstermiştir.⁹ Bu nedenle erken çocukluk dönemi için zihinsel, duygusal, sosyal, dinî ve ahlaki gelişim için onu destekleyen, yeterli ortam sunan ve eğitim amacı taşıyan bir çevre oldukça önemlidir. Dünyaya belli bir potansiyelle gelen çocukların bu yetilerini en üst seviyede kullanabilmeleri, içinde bulundukları çevrenin onların gelişimine verdikleri destekle yakından ilgilidir.¹⁰ Çevresel faktörlerin en önemlileri çevre koşulları, aile, eğitim ve kültürdür. Çevre ortamı bu dönemde çocukların ahlakını olumlu veya olumsuz yönde etkileyebileceği gibi onun şahsiyetinin şekillenmesinde de önemli bir unsurdur.¹¹ Erken çocukluk dönemindeki çevrenin ahlaki atmosferi ile özgüvenli, Allah'la barışık, toplumla uyumlu ve iç denetimi gelişmiş bireylerin yetişmesi imkân dahilindedir.¹² Çocuğun kuracağı bu ilişkiler sayesinde neyin doğru neyin yanlış olduğu konusunda ahlaki bir gelişmişlik düzeyine erişmekle birlikte toplumsal kurallara da uyma öğrenilebilir.

Araştırmacılar ve eğitimciler erken çocukluk dönemi eğitimi şekillendiren farklı kuramsal bakış açıları ortaya koymuştur. Bu kuramlardan her biri insan gelişimini ve öğrenmesini farklı bir yönle açıklamaktadır. Bu yaklaşımlardan bazıları; Olgunlaşma Kuramı (Gesell), Davranışçı Kuram (Skinner, Watson, Bandura), Psikanalitik Kuram (Freud, Erikson), Bilişsel Gelişim Kuramı (Piaget), Sosyokültürel Kuram (Vygotsky), Bilgi İşleme Kuramı (Siegler, Dodge) ve Ekolojik Sistemler Kuramı (Bronfenbrenner) şeklindedir.¹³ Bu kuramlar erken çocukluk dönemi gelişimi açısından çocukta meydana gelen değişimleri gözlemlemek ve yorumlamak için genel bir çerçeve sunar. Çalışmanın sınırlılığı açısından bu çalışmada yedi farklı çocuk gelişimi kuramlarından ekolojik sistemler kuramı ele alınacaktır. Diğer kuramlar erken çocukluk dönemindeki gelişimi bilişsel, davranışsal ve psikanalitik vb. alanlara göre belirli yönlerden ele alırken ekolojik kuramın çevresel etkilere de odaklanan bütüncül bir bakış açısı sunması bu kuramın tercih edil-

⁹ Zeynep Nezahat Cihandide, *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 15.

¹⁰ Gülçin Güven- Kadriye Efe Azkeskin, "Erken Çocukluk Eğitimi ve Okul Öncesi Eğitim", *Erken Çocukluk Eğitimi*, ed. İbrahim H. Diken (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2014), 2.

¹¹ Mahmut Sönmez, "Eğitim-Çevre İlişkisi", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2017), 107.

¹² Cihandide, *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi*, 15.

¹³ Trawick Smith, *Erken Çocukluk Döneminde Gelişim - Çok Kültürlü Bir Bakış Açısı*, 36.

me nedenidir. Erken çocukluk döneminde din, ahlak ve değer konularının içselleştirilmesinde içinde bulunulan ekolojik sistemin doğrudan bağlantılı olacağının düşünülmesi, ayrıca aile, okul, medya, sosyal çevre gibi unsurların çocuğun dinî ve ahlaki gelişimini şekillendirmedeki etkisinden ötürü bu kuramın din eğitimine katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Ekolojik sistemler kuramı, Amerikalı psikolog Urie Bronfenbrenner tarafından geliştirilen, çocuğun içinde yaşadığı toplum, okul, politik sistem gibi birçok kuruluş ve ortamın bireyin gelişimindeki etkisine vurgu yapan bir yaklaşımdır.¹⁴ Genel itibarıyla bu kuram erken çocukluk gelişiminin onu çevreleyen iç ve dış faktörlerin etkileşimiyle değişime ve gelişime uğradığı iddiasındadır. Çocukların içinde büyüdüğü çevreyi göz ardı ederek sadece dar kapsamlı bir şekilde laboratuvar ortamında bireysel gelişim ve davranışa odaklanan araştırmacıları eleştiren Bronfenbrenner, erken dönemden itibaren başlayarak bireyin çevresini oluşturan katmanları “ekoloji” olarak tanımlar ve her ekolojik katmanın çocuğun gelişimi üzerindeki etkisini inceler.¹⁵ Bu kurama göre çocuğun gelişimi ve bu sürecin yorumlanması çevresel etkileşime göre şekillendiği için onu çevreleyen tüm unsurlar bir bütün olarak ele alınıp incelenmelidir.

Erken çocukluk dönemindeki ahlak eğitiminin karakteristik özelliği ile ilgili pek çok çalışma yapılırken¹⁶ bu özelliklerin etkilendiği ekolojik kuram üzerinde belli alanlar haricinde yeterince durulmamıştır.¹⁷ Yapılan bu çalışmalarda erken çocukluk dönemi din eğitiminin daha çok bilişsel gelişim kuramı, ahlaki gelişim kuramı veya sosyokültürel kuram bağlamında ele alındığı görülmüştür. Oysaki bireyi yaşadığı çevreden bağımsız olarak

¹⁴ Trawick Smith, *Erken Çocukluk Döneminde Gelişim - Çok Kültürlü Bir Bakış Açısı*, 58.

¹⁵ Urie Bronfenbrenner, *The Ecology of Human Development: Experiments by Nature and Design* (London: Harvard University Press, 1979), 16-55.

¹⁶ Çın, “İlk Çocukluk Döneminde Çocuğun Ahlak Eğitimi”; Recep Kaymakcan - Mevlüt Uysal (ed.), *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlak* (İstanbul: Dem Yayınları, 2007); Aydın, *Ailede Ahlak Eğitimi*; Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2012); Cihandide, *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi*; Uçak - Doğan, “Erken Çocukluk Döneminde Ailede Din (Ahlak ve Değerler) Eğitimi”.

¹⁷ Aysun Doğan, “Ekolojik Sistemler Kuramı Çerçevesinde Akran Zorbalığının İncelenmesi”, *Turkish Journal of Child and Adolescent Mental Health* 17/3 (2010), 149-162; Fatih Kandemir, “Ekolojik Kuram Bağlamında Dinî Gelişim Psikolojisi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3 (2018), 1433-1456; Raziye Yüksel Doğan - Çiğdem Aytekin, “Ekolojik Sistem Kuramı Çerçevesinden Ebeveyn Yabancılaşmasına Genel Bir Bakış”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 13/3 (2021), 551-572; Ertuğrul Talu - İlknuraycan Elmas, “Ergenlerde Akran Zorbalığını Konu Alan “Klass” Adlı Filmin Ekolojik Sistemler Kuramı Açısından İncelenmesi”, *Gelişim ve Psikoloji Dergisi* 1/2 (2020), 99-123; Duygu Eslek - Türkan Yılmaz İrmak, “Ekolojik Sistemler Kuramı Çerçevesinde Göçmen Çocuklar ve Oyunları Üzerine Bir Derleme”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20/3 (2018), 347-362; Selda Obalar - Sefer Ada, “Ekolojik Bakış Açısı ve Sosyal Kapital Kuram Çerçevesinde Öğrencilerin İlk Okuma Yazma Becerilerinin İncelenmesi”, *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 32/32 (2013), 141-168; Sevilay Şahin - Selin Türkoğlu, “Ekolojik Sistemler Kuramı Çerçevesinde Okul Müdürlerinin Öğretimsel Liderlik Davranışları”, *Turkish Studies-Educational Sciences* 16/5 (2021), 2469-2496.

ele almak mümkün olmadığı gibi yaşamı boyunca karşılaşacağı olaylardan ahlak eğitimi etkileyebilecek durumlardan ayrı düşünmek pek de mümkün değildir. Bu nedenle ekolojik kuramı dikkate almaksızın yapılan çalışmalar, bireyin ahlak eğitiminin bir bütün olarak anlaşılmasına engel bir durum oluşturabilir.

Bu doğrultuda, çalışmanın temel problemini “Erken çocukluk döneminde ahlak eğitiminin ekolojik sistemler kuramı bağlamında değerlendirilmesi mümkün müdür?” sorusu oluşturmaktadır. Bu temel problem çerçevesinde, ayrıca ekolojik sistemler kuramının farklı sistem düzeylerinin din eğitimi kapsamında hangi değerleri öne çıkardığı da araştırılacaktır. Derleme niteliği taşıyan bu çalışmada öncelikle ekolojik kuramla ilgili literatür incelenmiş daha sonra erken çocuklukta ahlak eğitimi ekolojik kuram perspektifinden ele alınarak derlenen bilgiler betimsel analizle incelenmiştir. Sonuçta ise elde edilen verilerden hareketle bir değerlendirme yapılarak erken çocukluk dönemi ahlak eğitimi için ekolojik kuram çerçevesinde din eğitimi alanında neler yapılabileceği belirlenmeye çalışılmıştır. Yapılan bu çalışmada erken çocukluk döneminde ahlak eğitimine etki eden çevresel faktörlerin Bronfenbrenner’in ekolojik kuramı çerçevesinde ele alınıp incelenmesi amaçlanmıştır.

1. EKOLOJİK KURAM

Bronfenbrenner, insan organizmasının gelişimini aileden başlayarak çevresel, sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik koşulların bir arada olduğu geniş çaplı bir modelle açıklar. Bireyin gelişimini destekleyen ve ona rehberlik eden bu model farklı ama iç içe geçmiş çok boyutlu beş çevresel sistemden oluşmaktadır.¹⁸ Bu modeli oluşturan sistemler arasında farklı yaş dönemlerinde farklı etkileri olan bir etkileşim söz konusudur. Merkezde çocuğun bilişsel kapasiteleri, sosyal duygusal özellikleri ile mizaç ve karakterini oluşturan biyolojik ve psikolojik özellikler yer alır.

İlk katman olan mikrosistem, bireyin biyolojik ve psikolojik özellikleri üzerinde günlük hayatta onu çevreleyen, onun içinde yaşadığı ve diğer insanlarla etkileşimde bulunduğu katmandır. Bireyin gelişimine doğrudan katkı sağlayan aile, okul, öğretmenler, çocuk bakıcıları ve akran grupları bu sistemin içinde yer alır. Aile mikrosistemi içerisinde anne-baba, kardeşler ve yakın akrabalar yer alırken okul mikrosisteminin içinde çocuğun kişisel ve sosyal iletişimde bulunduğu öğretmen ve akran grupları yer almaktadır. Her birey birçok mikrosistemin üyesi olduğu gibi, gelişim dönemlerine ve

¹⁸ Urie Bronfenbrenner, “Ecological Models of Human Development”, *International Encyclopedia of Education*, ed. T. Husen- N. Postlethwaite (Oxford: Elsevier Science, 1994), 3/1643-1647.

ihtiyaçlara göre de sistem içinde değişiklikler bulunur. Yüz yüze ilişkilerin olduğu bu sistemde birey, deneyimleriyle ortamın yapılanmasında aktif biçimde yer alır.¹⁹ Çocuk hem bu sistemde yer alan kişiler tarafından doğrudan etkilenir hem de onları etkiler.

Mezosistem, bireyi çevreleyen formal ya da informal ilişkilerden iki ya da daha fazla unsurun etkileşimini içerir. Aile ve okul, aile ve arkadaşlar, aile ve öğretmenler arası etkileşimler çocukla ilgili en temel mezosistemi oluşturur. Örneğin bireyin ailede kazandığı deneyimler ile okuldaki ve akran gruplarındaki deneyimlerin etkileşim halinde olması bu sisteme örnektir.²⁰ Mezosistemde birey, daha önce ve daha sonra dahil olduğu gruplar içinde farklı faaliyetlerde bulunur. Yani birey yeni bir mikrosisteme dahil olduğunda yeni ve esnek bir mezosistem alanı da oluşur. Dolayısıyla bu sistemin mikrosistemdeki yapılarla arasında bir etkileşim bulunur. Sistemler arasındaki benzer, güçlü ve destekleyici tutum ve değerlerin olması çocukların sağlıklı gelişimi için önemlidir.

Ezosistem, mikrosistemin uzantısı olmakla birlikte bireyi doğrudan değil de onun sosyal çevresi ile yakın çevresi arasındaki bağlantıların bulunduğu düzene etki ederek, sınırlandırarak ya da belirleyerek bireyi kuşatan bir sistemdir.²¹ Bu sistemi oluşturan yapı ve kurumlar kitle iletişim araçları, devlet kurumları, informal sosyal ağlar, ülke politikaları, yasal hizmetler ve sivil toplum gibi unsurlardan oluşur.²² Bu kurumlar ve bu sistem içinde alınan kararlar dolaylı bir şekilde bireyi uzun vadeli olarak etkiler. Örneğin, sosyo-ekonomik düzeyi düşük bir aile, genellikle benzer koşullara sahip bölgelerde yaşar ve çocukları da bu bölgelerdeki okullara gitme eğiliminde olur. Bu durum, çocukların toplumdaki sosyal ve kültürel sorunlarla karşılaşmasını kaçınılmaz hale getirir. Yani çocuğun doğrudan içinde bulunduğu çevre (mikrosistem), yaşadığı sosyal çevre aracılığıyla dolaylı olarak etkilenmektedir.

Makrosistem, bireyin içinde yaşadığı kültürün tutum ve ideolojilerini, toplumsal normları ve ahlaki ilkeleri ifade eder.²³ İnanç sistemleri, bilgi kümeleri, maddi kaynaklar, gelenekler ve yaşam tarzı gibi unsurlar bireye ait olan kültürü ve alt kültürü içerir. Bütün bu unsurlar erken çocukluk dönemindeki bireylerin üzerinde doğrudan bir etki oluşturmamakla birlikte onun yaşadığı toplumsal ve ekonomik çevreyi belirlemekte ve çocuk bun-

¹⁹ John W. Santrock, *Yaşam Boyu Gelişim Gelişim Psikolojisi*, çev. Galip Yüksel (Nobel Akademik Yayıncılık, 2021), 28.

²⁰ Santrock, *Yaşam Boyu Gelişim Gelişim Psikolojisi*, 28.

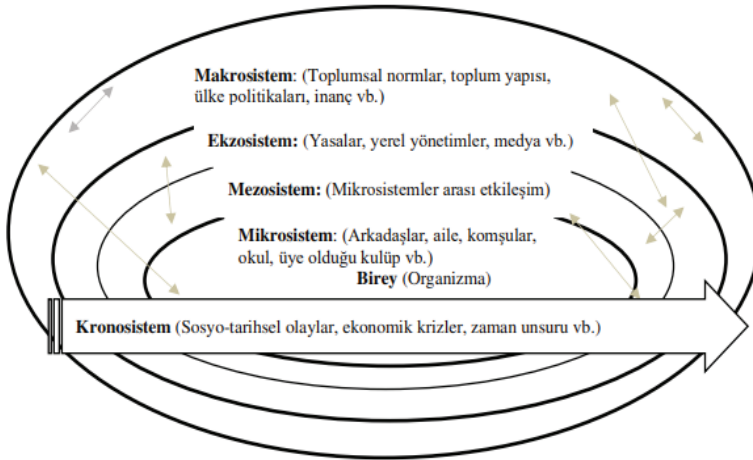
²¹ Kandemir, "Ekolojik Kuram Bağlamında Dinî Gelişim Psikolojisi", 1443.

²² Urie Bronfenbrenner, "Toward An Experimental Ecology Of Human Development", *American Psychologist* 32/7 (1977), 515.

²³ Santrock, *Yaşam Boyu Gelişim Gelişim Psikolojisi*, 29.

dan dolayı şekilde etkilenmektedir. Ancak makrosistem, tutum ve ideoloji farklılıklarından dolayı kültürle göre değişkenlik gösterir. Örneğin çocuk yetiştirme hakkındaki kültürel inançların farklı olması, farklı yaşam tarzlarına karşı yaklaşım ve aile ilişkilerinin yapısı çocuğu doğrudan ya da dolaylı şekilde etkileyebilir.

Kronosistem, sosyal ve tarihsel koşulların, yaşam boyu geçişlerin ve çevresel olayların nasıl bir örüntü içinde meydana geldiğini ve bunların bireyin gelişiminde zaman içindeki etkisini açıklar. Bu yaşam geçişlerinden ilkökula başlama ve erinlik gibi bazıları normatif olurken boşanma, ebeveyn ölümü ve taşınma gibi bazıları da normatif olmayabilir.²⁴ Bu tür geçişler genellikle yaşam boyu meydana gelerek gelişimsel dönüşüm için itici bir etken görevi görür.²⁵



Şekil 1: Bronfenbrenner'in Ekolojik Sistemler Kuramı²⁶

Görüldüğü gibi Bronfenbrenner'in ekoloji kuramı erken çocukluk dönemi gelişiminde çocuğun içinde yaşadığı çevrenin dolaylı gibi görünen ama direkt/doğrudan etkisini ön plana çıkarmaktadır. Öyle ki çocuğa en uzak olan sosyal çevrenin bile onun gelişimini nasıl etkilediği vurgulanmaktadır. Ekolojik sistemler kuramı, bireyin gelişimini yalnızca bireysel faktörlerle değil, onu kuşatan çok katmanlı çevresel sistemlerle birlikte ele alma-

²⁴ Urie Bronfenbrenner, "Ecology Of The Family As A Context For Human Development: Research Perspectives", *Developmental Psychology* 22/6 (1986), 723-742.

²⁵ Bronfenbrenner, "Ecology Of The Family As A Context For Human Development", 723-742.

²⁶ Şahin - Türkoğlu, "Ekolojik Sistemler Kuramı Çerçevesinde Okul Müdürlerinin Öğretimsel Liderlik Davranışları", 2473.

ısı açısından gelişim psikolojisi literatürüne özgün bir bakış açısı kazandırmıştır. Bu kuram, birey-çevre etkileşimini dinamik bir süreç olarak tanımlar ve bu yönüyle hem zamansal (kronosistem) hem de bağlamsal (makrosistem gibi) değişkenleri gelişimsel süreçlerle ilişkilendiren bütüncül bir yapı sunar. Kuramın en dikkat çeken özgül yönü, sistemler arasında hiyerarşik bir yapı kurmak yerine karşılıklı etkileşime dayalı bir model önermesidir. Birey yalnızca çevresel sistemlerden etkilenmekle kalmaz, aynı zamanda bu sistemleri dönüştürme potansiyeline de sahiptir. Bu karşılıklılık ilkesi, kuramın klasik gelişim kuramlarından ayrılmasını sağlayan temel unsurlardan biridir.²⁷ Ayrıca, kuram yalnızca gelişim psikolojisiyle sınırlı kalmayıp eğitim, sosyoloji, sağlık bilimleri ve erken çocukluk eğitimi gibi çok sayıda disipline uygulanabilir esnek bir çerçeve sunmaktadır. Özellikle erken çocukluk döneminde çocuğun gelişimini etkileyen tüm sistemlerin birlikte değerlendirilmesini sağlayarak uygulayıcılara ve politika yapıcılara çok yönlü müdahale imkânı verir. Bu yönüyle kuram, sadece açıklayıcı değil, aynı zamanda rehberlik edici bir araç olarak da özgülük taşır. Ayrıca ekolojik sistemler kuramının zamansal boyutu da (kronosistem) kuramı klasik gelişim kuramlarından ayıran önemli bir özgülüktür. Bireyin yaşamındaki tarihsel olaylar, geçirdiği kritik dönemler ve toplumsal değişimler, gelişimsel sürecin ayrılmaz bir parçası olarak ele alınır. Bu da kuramı durağan bir yapıdan çıkararak, gelişimi sürekli değişen ve yeniden şekillenen bir olgu olarak ele almasını sağlar.²⁸

Bronfenbrenner'in insan davranışlarını anlama noktasında geliştirdiği bu bütüncül yaklaşımı, erken çocukluk döneminde ahlaki gelişimin hangi düzeylerde şekillendiğini anlamak açısından önemlidir. Çünkü bu dönemde ahlak eğitimi soyutlanmış ve bireysel bir olay olmaktan öte çocukların içinde bulunduğu kişiler ve ortamlarla etkileşimin bir ürünüdür. Bu bağlamda aşağıdaki bölümde erken çocukluk döneminde ahlak eğitimi olgusu Bronfenbrenner'in bütün bu etkileri inceleyen "ekolojik sistemler kuramı" çerçevesinde ele alınacaktır.

2. ERKEN ÇOCUKLUKTA AHLAK EĞİTİMİ: EKOLOJİK PERSPEKTİF

Erken çocukluk döneminde ahlak eğitimi, bireylerin bilişsel, sosyal-duygusal, psikomotor ve dil becerilerine paralel olarak ilerler. Bu dönemin gelişimsel özelliklerine bağlı olarak da ahlak eğitiminde bu hususlara dikkat

²⁷ Thomas L. Good - Jere E. Brophy, *Looking in Classrooms* (Boston: Allyn & Bacon, 2003), 67.

²⁸ Melanie Killen - Judith G. Smetana (ed.), *Handbook of Moral Development* (New York: Psychology Press, 2014), 18.

etmek gerekir. Ekolojik kuramın erken çocukluk dönemindeki ahlak eğitimi üzerine etkileri şu şekilde açıklanabilir.

2.1. Mikrosistem: Ahlak Eğitiminin Temel Taşı

Mikrosistemin en önemli kurumu olan aile, bireyim gelişim süreçlerinde etki düzeyi en yüksek paya sahip konumdadır. Çünkü bu dönem bireyin kişiliğinin temel özelliklerinin geliştiği, kendisini ve diğer bireyleri ilk tanımaya başladığı, ilk deneyimlerini elde ettiği ve sonraki yıllarda inanç, tutum ve davranışlarını etkileyen bir dönemdir. Bireyin ahlak eğitiminin nasıl şekillendiğine yönelik sağlıklı sonuçlara ulaşmak için çocuğun aile yapısını, sosyo-ekonomik durumunu, çocuk yetiştirme yaklaşımlarını, çocukla kurduğu iletişim ve ilişki tarzını iyi analiz etmek gerekir. Çünkü ebeveyn tutumları çocukların vicdan ve ahlak gelişimini uyumlu ve uyumsuz, etken-edilgen, bağımlı-özerk, içe dönük-dışa dönük vb. şeklinde bir kişilik oluşturmalarını büyük oranda etkilemektedir. Yapılan bir çalışmada çocukların eğitiminde annelerin takındığı tutum ve davranışların çocukların ahlak gelişimleri üzerindeki etkisinin büyük olduğu görülmüştür. Nitekim aile, erken çocukluk dönemindeki ilk ahlaki değerlerin öğrenildiği, tecrübe edildiği, alışkanlıkların kazanıldığı ve eğitiminin alındığı en yakın çevredir.²⁹ Aile, çocuğun yetişmesi için en ideal yer olmanın yanı sıra, kişiliğinin oluştuğu ve sosyalleşmeye başladığı ilk ortamdır.³⁰ Bu dönemde çocuğun doğuştan getirdiği din duygusuna paralel olarak doğru, makul, mütehakkim olmayan bir rehberlikle ahlak eğitimi verilmelidir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, ahlakın kuramsal çerçevede öğretilmesinden ziyade çocukta ahlaki olana yönelik ilginin çekilmesi, çocuk ve yaşam merkezli doğal bir eğitimin verilmesi gerektiğidir.³¹ Çünkü bireyin bu dönemde alacağı ahlak eğitimine bağlı olarak yetişkinlikte sahip olacağı dinî ve ahlaki alt yapı şekil kazanacaktır.³²

Çocuk bilinçli ya da bilinçsiz şekilde ahlak eğitimine ilk olarak aile ortamında maruz kalır. Çünkü çocuk ilk olarak ahlak gelişimi açısından bağımlı olduğu ailesinden model aldığı davranış kalıpları ile sevgi, saygı, dürüstlük, güven gibi ahlaki değerleri öğrenerek ve içselleştirerek okul, oyun ve akran gibi gruplar içine dahil olur. Yani bu dönemde çocuk ahlaki değerleri modellemede pasif bir alıcı değil, aktif bir uygulayıcı konumunda-

²⁹ Beyza Bilgin, *Çocuklarımıza İnsancıl Davranışları Nasıl Kazandırabiliriz* (Ankara: Din Öğretimi Dergisi, 1991), 26.

³⁰ Osman Yılmaz - Dilek Gürbüz Yiğit, "Erken Çocukluk Dönemi Ebeveynlerinin Ailede Karakter Eğitimine İlişkin Görüşleri: Fenomenolojik Bir Araştırma", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (Aralık 2024), 207.

³¹ Uçak-Doğan, "Erken Çocukluk Döneminde Ailede Din (Ahlak ve Değerler) Eğitimi", 420.

³² Cihandide, *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi*, 264.

dır. Örneğin kurallarının doğruluğuna mutlak düzeyde inandığı ebeveyninin adil bir şekilde davrandığını görmek, çocuğa adalet duygusunu aşılar. Dolayısıyla bu dönemde ahlak eğitimi için ahlaki olana yönelik çocuğun ilgisini çekebilmek, ona model olabilmek, özdenetim alışkanlığı kazandırabilmek ve telkin yapabilmek gerekir. Bu noktada çocuk ve aile arasındaki uyum oldukça önemlidir.

Kardeşler de erken çocukluk döneminde ebeveynin kurallarını dolaylı yoldan öğreterek davranışların şekillenmesinde bir role sahiptir.³³ Yalnızca ahlak eğitimini sağlamak açısından değil sosyal-duygusal becerilerin gelişmesini sağlamak açısından da kardeşler önemli bir unsurdur. Özellikle yaşça büyük olan kardeşlerin paylaşma, yardımseverlik, iş birliği ve dürüstlük gibi konularda rol model olması ahlaki değerlerin öğrenilmesinde kritik rol oynar. Kardeş ilişkileri, erken çocukluk döneminde empati gelişimine de katkı sağlar. Örneğin kardeşlerden birinin ağlaması durumunda diğerinin onu teselli etmesi ahlaki duyguların gelişimine destek olur. Bu süreçte ebeveynlerin kardeşler arasındaki etkileşimlere, oyunlara ve çatışmalara yapacağı yönlendirmelerle sergileyeceği tutumlar sürecin olumlu bir şekilde ilerlemesini sağlar.

Okul ve öğretmenler de mikrosistemin bir diğer önemli kurumunu oluşturur. Çocuk, içinde yaşadığı toplumu ve o toplumda nasıl bir yere sahip olacağını okul ve öğretmenler aracılığıyla öğrenir. Erken çocukluk dönemindeki bireylerin yaşamında ebeveyninden sonra en önemli rolü oynayan öğretmenlerin mesleki ve kişisel donanımları ile felsefi görüşleri bu dönemde verilecek ahlak eğitiminin kalitesinin göstergelerinden biridir. Bu dönemde ahlak gelişimini desteklemede çocuğun hazırbulunuşluğunu geliştirip var olan ya da gelişmesi muhtemel potansiyelini ortaya çıkarmaya yardımcı olmak oldukça önemlidir. Ancak bu süreçte çocukların yaş, gelişim özellikleri, ilgi ve ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak bireysel farklılıkları göz ardı etmemek gerekir. Bu kurumlarda çocuklara okulun fiziksel ortamı, öğretmen davranışları ve okul atmosferi ile iş birliği, sabır, fedakârlık, empati, özgürlük ve sorumluluk gibi değerler öğretilir. Bu kurumların özellikle de adil ve demokratik kurallar içinde olması, çocukların kendilerini ilgilendiren konularda aktif rol alması, çözüm üretmesi gereken her yeni durumda kendi düşüne yapısını gözden geçirmesi veya yetersiz kaldığı durumlarda zihinsel bir etkinlik içerisine girmesi ahlak gelişimi açısından oldukça önemlidir.³⁴

³³ Trawick Smith, *Erken Çocukluk Döneminde Gelişim- Çok Kültürlü Bir Bakış Açısı*, 471.

³⁴ Meral Çileli, "Ergenlikte Ahlak Gelişimi", *Ergenlik Psikolojisi*, kitap editörü Bekir Onur (Ankara: Hacettepe Taş Kitapçılık, 1987), 14.

Öğretmenlerin sınıf içinde yapacağı açık uçlu ve somut aktivite içeren bazı uygulamalar, ona sunulan zengin yaşantılar, çocukların duygularını ifade etmeyi teşvik eden sınıf içi etkinlikler ve ona sağlanan sosyal öğrenme yaşantıları erken çocukluktaki ahlak gelişimine yardımcı olacaktır. Örneğin rol yapma ve yaratıcı dramayı kullanma, kuklalardan yararlanma, resim çizme ve boyama, ahlaki ikilemler içeren hikâyeler anlatma ve bitmemiş öyküleri ya da sonu belli olmayan kısa filmleri çocukların tamamlamasını sağlama gibi etkinlikler bunlardan bazılarıdır. Aynı şekilde olumlu ve olumsuz örnek davranışların sonuçları üzerinden çocukların sosyal dünyayı yorumlamalarını sağlamak, onların düşünmelerine ve konuşmalarına olanak tanımak oldukça önemlidir. Bu ortamlar, çocukların akran ilişkileri üzerinden ahlaki gelişimlerine zemin hazırlayıcı veya önleyici olabilir.

Mikrosistemin bir diğer önemli kurumunu yaşları ve konumları aynı olan üyelerden oluşan akran ve akran grupları oluşturur. Bu ortamlarda çocuklar bir taraftan normlara uymayı, normlara bağlanmayı ve onları benimsemeyi öğrenirken, diğer taraftan kendi tutum ve yargılarını özgürce ifade edebilirler.³⁵ Akran gruplarındaki olumlu davranış modellerinin varlığı çocuğun ahlak eğitiminin standartlarının yükselmesine ve davranışlarına yön verebilmesine katkı sağlar. Ekolojik kurama göre çocuğun farklı oyun alanlarında farklı rolleri vardır. Çocuk bu rollere uygun olarak bağımsızlığını ve girişkenliğini geliştirebilir. Böylelikle oynadığı oyunlardaki değişen rollerine göre çocuk yeni mikrosistemlere dahil olur. Örneğin oyuncaklarını arkadaşlarıyla paylaşan bir çocuğun yetişkinlerce ödüllendirilmesi benzer davranışın taklit yoluyla tekrar edilmesini sağlayarak bireyin bu yöndeki davranmasını da kolaylaştırmış olur. Bu ortamlar bireyin kendisini özgürce ifade etmesine imkân tanıyan alanlardır. Dolayısıyla çocukların arkadaşlarıyla oynadıkları oyunlar ahlak eğitimi kazandırmak adına önemli zamanlardır.

Sonuç olarak mikrosistem düzeyinde yer alan aile, okul, öğretmen ve akran çevresi; çocuğun erken yaşlardaki ahlaki gelişimini doğrudan etkileyen, temel öğrenme ve sosyalleşme alanlarıdır. Bu bağlamda çocuğun değerler sistemi hem doğrudan gözlem ve model alma yoluyla hem de etkileşimli yaşantılarla şekillenmektedir. Erken çocukluk döneminde verilen ahlak eğitiminin niteliği, bireyin ileriki yaşantısındaki etik tutum ve davranışların temelini oluşturduğundan, bu dönemde sunulan tüm yaşantılar özenle yapılandırılmalı ve ekolojik sistemin dinamikleri bütüncül bir yaklaşımla değerlendirilmelidir.

³⁵ Mustafa Şengün, "Ahlaki Gelişimin Psiko-Sosyal Dinamikleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (2007), 206.

2.2. Mezosistem: İş birliği ve Tutarlılık

Aile ve okul ilişkisi ile sosyal çevre mezosistemin en önemli kurumunu oluşturur. Çocukların öğrenmelerinin ve gelişimlerinin en üst düzeye çıkarılmasında ailede ve okulda verilen eğitimin aynı doğrultuda olması, eğitimlerin birbirini destekleyecek şekilde ilerlemesi açısından önemlidir.³⁶ Yapılan bir araştırmaya göre öğretmenlerin velilerle iş birliği yapması, öğrencilerin dini eğitimini olumlu yönde etkilemektedir. Velilerin sürece aktif katılımı ve öğretmenlerin bilgilendirme çalışmaları, eğitimin niteliğini artırmakta ve ailelerin daha fazla dahil olmasını sağlamaktadır.³⁷ Ahlak eğitiminin kaliteli, tutarlı ve sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesinde ve bunun yaşama yansıtılmasında aile ve okul arasındaki olumlu ilişki, iletişim ve iş birliği oldukça önemlidir. Örneğin bir okulda dürüstlük ve paylaşma gibi değerlerin teşvik edilmesi, ailede de bu değerlerin vurgulanmasını gerektirir. Okulunda ve ailesinde dürüstlüğü önemsendiğini gören bir çocuk, bu değeri kolaylıkla benimseyeceği gibi bunun evrenselliğini kavrayabilir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, ailede kazanılan iyi ve doğru alışkanlıkların eğitim ortamında sık sık tekrar edilmesi için fırsatların oluşturulmasıdır. Bu durum, istenen davranışların bilinçli bir şekilde gerçekleştirilmesini ve bu davranış değişikliklerinin kontrollü ve güvenli bir biçimde sürdürülebilmesini sağlamak açısından önemlidir. Bu nedenle ebeveynlerin aile eğitimi ve aile katılım programlarıyla öğretmenle birlikte çocuğun ahlak eğitim sürecine dahil olması, hem çocuğun ihtiyaçlarına yönelik bilgi edinmek hem de öğretmenle iş birliğini sağlamak konusunda ortak bir anlayış geliştirmek açısından önemlidir.

Çocuğun çevresindeki akrabalar ve komşular gibi yetişkinler de onun gelenekleri, sosyal ve ahlaki normları öğrenmelerinde önemli rol oynar. Özellikle yakın çevrenin çocuğa rol alma imkânı sağlayarak farklı görüş ve düşünceleri algılayabilmesine yardımcı olması önemlidir.³⁸ Örneğin zor durumda olan bir komşuya yardım etmek çocukta empati, fedakârlık, sorumluluk, paylaşma gibi duyguları geliştirirken akraba ziyaretleri de çocuktaki aile içi değerlerin gelişimine katkı sağlar. Bu durum erken çocukluk döneminde ahlak eğitimini sağlamada ailenin bağlantılı olduğu daha geniş bir bağlamı devreye sokmak açısından önemlidir. Büyükanne ve büyükbabalar da sosyalleşme sürecinde ahlak eğitiminde çocuklar üzerinde etkilidir. Bu

³⁶ Nurullah Düzen- Müge Şen, "Erken Çocukluk Eğitiminde Öğretmen, Aile ve Eğitim Ortamı", *Aileler ve Eğitimciler İçin Erken Çocukluk Eğitiminde Temel Konular*, ed. Cemal Aküzüm vd. (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022), 99.

³⁷ Mine Yılmaz - Recep Uçar, "Dini Gelişim Modellerinden 'Gift to the Child' Yaklaşımının Öğretmen Görüşleri Açısından İncelenmesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (31 Aralık 2024), 75.

³⁸ Çileli, "Ergenlikte Ahlak Gelişimi", 280.

süreç hiyerarşik ve otoriteriyen olmaktan ziyade diyalojik ve iletişimseldir.³⁹ Nesiller arası etkileşimlerden yararlanma ve onlarla özdeşim kurabilme bu sosyalleşme sürecinin bir parçasıdır. Ancak bu dönemde değer aktarımı konusunda yaşanan tutarsızlıklar, çocukta doğru ve yanlış hakkında kafa karışıklığına neden olabilir.

Sonuç olarak, mezosistem düzeyindeki aile-okul iş birliği ile sosyal çevredeki etkileşim ağları, çocuğun ahlaki gelişiminin tutarlılık ve süreklilik içinde gerçekleşmesi açısından kritik öneme sahiptir. Bu bağlamda, çocuğun farklı sosyal ortamlarda benimsediği değerlerin pekiştirilmesi, ahlak eğitiminin etkili ve bütüncül bir biçimde sürdürülebilmesi için gereklidir. Aile, okul ve geniş çevre arasında kurulacak yapıcı ve etkileşimli ilişkiler, çocuğun değerleri içselleştirmesini ve bu değerleri davranışa dönüştürmesini destekleyen temel unsurlar arasında yer almaktadır.

2.3. Ekosistem: Dolaylı Etkiler

Televizyon, radyo, gazete ve dergi gibi geniş halk kitlelerini eğlendirmek, bilgi, düşünce, haber, mesaj vb. ileterek onları aydınlatmak, yönlendirmek ve denetlemek gibi amaçlarla kullanılan kitle iletişim araçları⁴⁰ ekosistemin en önemli bileşenini oluşturur. Bunlar üzerinde doğrudan eleştirel biçimde düşüneyen erken dönem çocukları, kitle iletişim araçları karşısında en hassas kitledir.⁴¹ Çocuğun eleştirel düşüneymediği böylesi durumlarda sağlam ahlaki yargılarda bulunmak ve sağlam ahlaki eylemleri gerçekleştirmek zorlaşır.⁴² Çocuğun izlediği çizgi filmler, oynadığı dijital oyunlar, çocuk programları ve okuduğu hikâyeler onların ahlak anlayışını dolaylı biçimde etkiler. Örneğin şiddet içerikli medya kanalları çocuğun ahlaki gelişimini olumsuz etkileyebilirken iş birliği ve dayanışmayı vurgulayan içerikler çocuk üzerinde olumlu etki oluşturabilir. Ekolojik sistem kuramcıları özellikle çocuğun şiddet içerikli medya kanallarına maruz kalması durumunda sadece ailenin sert disiplin uygulamalarının ya da televizyon izlemeye engel olmanın bu sorunu çözemeyeceği kanaatinde. Onlara göre sadece çocuklarının çok fazla televizyon seyretmesine izin veren aileler işaret edilmeli, tüm toplum ruhuyla bir araştırma yapılmalıdır.⁴³ Kitle iletişim araçları eğer ki erken çocukluk döneminde etkili bir unsur olarak görülüyorsa, bu tür içerikler onların prososyal davranışlarını geliştirerek ahlak eğitimi-

³⁹ Sakin Özışık, “Erken Çocuklukta Ailede Din Eğitimi”, *Erken Çocuklukta Dini-Ahlaki Gelişim ve Öğrenme*, ed. Recep Kaymakcan (İstanbul: Dem Yayınları, 2023), 442.

⁴⁰ Şengün, “Ahlaki Gelişimin Psiko-Sosyal Dinamikleri”, 210.

⁴¹ Aydın, *Ailede Ahlak Eğitimi*, 185.

⁴² Mehmet Su, “Din Eğitiminde Dini Düşüncenin Geliştirilmesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 24/1 (30 Haziran 2024), 89.

⁴³ Trawick Smith, *Erken Çocukluk Döneminde Gelişim- Çok Kültürlü Bir Bakış Açısı*, 312.

ne katkı sunabilir. Burada önemli olan aileleri de bu tür içerikler izlemeye maruz bırakarak çocuklarına rol model olmalarını sağlamaktır.

Ebeveynlerin iş yükü ve çalışma koşulları da çocuklarına verecekleri ahlak eğitiminin niteliğini ve onlarla geçirecekleri zamanın kalitesini doğrudan ya da dolaylı olarak etkiler. Zorlayıcı çalışma koşullarının neden olduğu olumsuz ruh hâli ya da işsizlik ve geçim sıkıntısı ebeveynin çocukla daha az empatik ve ilgili bir ilişki kurmasına engel olabilir. Ancak bu anlarda ebeveynin sergileyeceği tutumlar çocukların ahlaki değerlerinin gelişmesinde etkili olabilir. Gelir dağılımındaki adaletsizliğin giderilmesi, sosyal ve kültürel yönden gelişme sağlayan faaliyetlerin toplumun tüm kesimlerini kapsayacak nitelikte yaygınlaştırılması ahlaki gelişim üzerinde olumlu bir etki oluşturmaktadır.

Sonuç olarak, ekosistem düzeyinde yer alan kitle iletişim araçları ile ebeveynlerin sosyo-ekonomik koşulları, erken çocukluk döneminde çocuğun ahlaki gelişimini doğrudan ve dolaylı biçimde etkileyen önemli çevresel faktörlerdir. Bu bağlamda, çocukların medya içeriklerine yönelik eleştirel farkındalıklarının artırılması ve ebeveynlerin bu süreçte aktif rol alması, ahlak eğitiminde süreklilik ve tutarlılık sağlanması açısından önem taşımaktadır. Toplumsal eşitsizliklerin azaltılması ve tüm çocukların ahlaki gelişimini destekleyici sosyal ortamların oluşturulması ise sistemsel düzeyde kalıcı çözümler için gereklidir.

2.4. Makrosistem: Kültürel ve Toplumsal Bağlam

Makrosistemin en önemli bileşenini kültürel ve toplumsal bağlam oluşturur. Yapılan araştırmalar kültürün çocukların etkileşimlerini, iletişim modellerini, sosyal davranışlarını, akran kabulünü ve oyun ilgilerini etkilediğini ortaya koymuştur.⁴⁴ Bu dönemde çocukların toplum tarafından kabul gören ahlaki değerlere uygun davranışlar sergilemesinde kültürün ve toplumsal bağlamın önemli katkıları vardır. Özellikle erken çocukluk döneminde çocuklar, çevrelerinden gözlem yoluyla öğrendikleri davranışları içselleştirirken, bu davranışların arka planında yer alan kültürel kodlar onların ahlaki referanslarını oluşturmaktadır. Tıpkı çocuklarda bireysel farklılıklar olduğu gibi toplumsal ve kültürel bağlam da farklı özellikler içermektedir. Erken çocukluk döneminde bu özelliklerin aynı şekilde aktarılması istenir. Bu sebeple çocukların bağlamıyla birlikte sınıfa taşıdıkları değerlerin bilinmesi oldukça önemlidir. Örneğin bazı kültürlerde ebeveynler çocuklarına eğitim vermeyi ebeveynlik görevinin bir parçası olarak görürken bazı kültürlerde bu görev okullardaki öğretmenlere ait bir sorumluluk gibi algılanabilir.

⁴⁴ Trawick Smith, *Erken Çocukluk Döneminde Gelişim- Çok Kültürlü Bir Bakış Açısı*, 312.

Çocukların ahlaki gelişimlerinde içinde bulundukları kültürün normları, değerleri, dünya görüşleri ve gelenekleri etkilidir. İbn Haldun çevrenin insan üzerindeki etkisini “İnsan kendi tabiatının ve mizacının değil, kendisini saran muhitin ve bu muhitten kazandığı alışkanlıkların (kültürün) çocuğudur.”⁴⁵ sözleriyle ifade eder. Örneğin yardımlaşmanın önemli bir değer olarak görüldüğü toplumlarda bu prososyal davranışlar çocuklara daha kolay kazandırılabilir. Yapılan araştırmalar da kültürün çocukların empati kurma becerilerinden yardım davranışlarına, çatışma çözümünden adalet duygusuna kadar pek çok ahlaki yönelimi etkilediğini göstermektedir.⁴⁶ Örneğin, bireycilik odaklı Batı toplumlarında ahlaki gelişim, bireysel hak ve özgürlükler üzerine kurgulanırken; kolektivist kültürlerde (örneğin Türkiye, Japonya) topluluk yararına yönelik sorumluluk ve dayanışma daha ön plandadır. Bu durum, çocukların “doğru” davranışları tanımlama biçimlerinde bile farklılıklar oluşturur. Ayrıca, bazı kültürel yapılarda çocuklara otoriteye itaat ve saygı erken yaştan itibaren öğretilirken, bazı kültürlerde çocukların karar verme süreçlerine aktif olarak katılması teşvik edilir. Bu farklılıklar ahlaki muhakeme süreçlerinin de farklı gelişmesine neden olabilir. Örneğin bir toplumda “büyüklerin sözünü dinlemek” ahlaki bir değer olarak sunulurken, başka bir toplumda çocuğun kendi düşüncelerini ifade edebilmesi öncelikli olabilir.

Ahlaki davranışların temelini oluşturan toplumun dini değerleri, ahlak eğitiminin gerçekleşmesinde güçlü bir rehberlik sağlar. Her din, içeriğinde pek çok ahlaki duygu, düşünce, tutum ve davranış barındırır; ancak bu değerlerin çocuklara yalnızca anlatılar yoluyla değil, yaşantı yoluyla kazandırılması önemlidir. Bu bağlamda, çocukların çevreyle etkileşim hâlinde bulunabileceği okul dışı etkinlikler, değer eğitimi açısından zengin fırsatlar sunar. Örneğin, çocukların yardım kuruluşlarında gönüllü etkinliklere katılması, yaşlı ziyaretleri düzenlenmesi veya mahallenin ihtiyaç sahipleriyle birlikte dayanışma projeleri yürütmeleri, paylaşma ve sorumluluk gibi değerlerin doğrudan deneyimlenmesini sağlar. Ayrıca zekât, sabır ve şükür gibi kavramlar sadece kavramsal olarak değil, yerinde ve topluluk içinde uygulamaya dönük etkinliklerle öğretilir. Yerel cami etkinliklerine katılım, toplu iftar organizasyonları, çevre temizliği gibi faaliyetlerle bütünleşen ibadet pratikleri hem dini hem ahlaki değerlerin günlük yaşamla buluşmasına imkân tanır. Bu tür uygulamalar, çocuğun dini ve ahlaki gelişimini destek-

⁴⁵ İbni Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: MEB Yayınları, 1991), 203.

⁴⁶ Elliot Turiel, “Thought, emotions, and social interactional processes in moral development”, *Handbook of moral development* (Mahwah, NJ, US: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 2006), 7-35; Heidi Keller, “Culture and Biology: The Foundation of Pathways of Development”, *Social and Personality Psychology Compass* 2/2 (2008), 668-681.

lemede yalnızca teorik değil, aynı zamanda deneyim temelli öğrenmenin de ne kadar etkili olduğunu göstermektedir.

Çocukların sınıfa taşıdığı kültürel değerlerin öğretmenler tarafından tanınması, kültürel olarak duyarlı bir ahlak eğitimi için önemlidir. Eğitim sisteminde evrensel ahlaki değerlerle yerel kültürel değerler arasında bir denge kurulmadığında, çocukların değer çatışması yaşaması veya öğretimden uzaklaşması söz konusu olabilir.

2.5. Kronosistem: Zamanın Etkisi

Kronosistem, bireyin yaşamı boyunca maruz kaldığı sosyal, kültürel ve tarihsel olayların; yaşantısal geçişlerin ve bu süreçlerin zaman içinde etkilerinin bütünüdür. Bronfenbrenner'e göre bu sistem, bireyin gelişimini yalnızca "nerede" değil, aynı zamanda "ne zaman" yaşadığını da dikkate alarak değerlendirir. Erken çocukluk dönemindeki ahlak eğitiminde bireyin yaşadığı dönem ve çevresel değişimler kronosistemin en önemli bileşenini oluşturur. Ahlak eğitiminin sağlıklı biçimde gerçekleşmesinde çocuğun eğitiminde bulunan bütün öğelerin bu tarihsel ve toplumsal bağlamı göz önünde bulundurması gerekir. Aile yapısındaki değişimler, küreselleşme olgusu, teknoloji ve dijital dünyanın etkisi ve eğitim sistemindeki değişimler bu unsurlardan bazılarıdır. Örneğin aile dinamiklerindeki değişimler çocukların ahlaki değerleri edinmesinde etkili olabilir. Geçmişte geniş aile yapılarında büyüyen çocukların bugün çekirdek ailelerde büyüyor olması onların ahlaki değerleri daha sınırlı bir sosyal çevreden edinmelerine neden olur. Aile sorunları gibi bireyin yaşamını negatif yönde etkileyen olaylar kronosistemin en önemli bileşenini oluşturur.

Küreselleşme ve çokkültürlülük olgusu da çocuk üzerinde etkilidir. Günümüz çocukları geçmişe nazaran medya ve dijital içerikler vasıtasıyla farklı kültür ve inançlarda yer alan ahlaki değerlerle daha erken yaşlarda karşılaşabilmektedir. Zamansal bağlamda değerlendirildiğinde, toplumların geçirdiği tarihsel dönüşümler çocukların ahlaki gelişim süreçlerini ciddi biçimde etkileyebilir. Örneğin, COVID-19 pandemisi sürecinde erken çocukluk döneminde olan bireylerin sosyal izolasyon, belirsizlik, korku gibi duygularla erken tanışmaları hem güven gelişimlerini hem de ahlaki duygularını etkileyen bir kronosistem örneğidir. Bu süreçte çocukların çevrelerindeki yardımlaşma kampanyaları, sağlık çalışanlarına destek gibi toplumsal dayanışma örnekleri, empati ve sorumluluk duygularını güçlendirmiş olabilir. Benzer şekilde, savaş, göç ve doğal afetler gibi krizler çocuklarda hem olumsuz (travma, güvensizlik) hem de olumlu (yardımlaşma, fedakârlık) değerleri tetikleyebilir. Türkiye'de son yıllarda yaşanan büyük depremler ve

buna verilen toplumsal tepki, çocuklara dayanışma, empati ve sorumluluk gibi değerlerin aktarımında örnek teşkil etmektedir.

Zaman içinde yeni bir kardeşin doğumu ve boşanma gibi ailede yaşanan değişimler ebeveynlerin çocuklarına ahlak eğitimi için ayırdıkları zamanı ve yaklaşımları etkiler. Bu durum ayrıca çocuğun sosyal, duygusal, bilişsel ve ahlaki gelişimi üzerinde etkilidir. Yeni bir kardeşin doğumu çocuğun paylaşma, adil olma, sorumluluk ve empati duygusunu geliştirirken kıskançlığın ve rekabetin yol açtığı olumsuz duygular sosyal ilişkilerde olumsuzluklara neden olabilir. Boşanma gibi değişimler erken çocukluk döneminde güven duygusu açısından önemlidir. Bu süreçte onlarla kurulacak sağlıklı bir iletişim ahlak gelişime katkı sağlayabilir.

Eğitim politikalarındaki değişimler de kronosistem düzeyinde önemli bir etkidir. Erken çocukluk eğitiminde son yıllarda oyun temelli öğrenmenin ve sosyal-duygusal gelişim odaklı programların yaygınlaşması, ahlaki değerlerin çocukların deneyimlerine entegre edilmesini kolaylaştırmıştır. Ancak müfredatın sık değişmesi, öğretmen yeterliklerinin gelişmemesi veya dijitalleşmenin kontrolsüz kullanımı gibi durumlar bu süreci olumsuz da etkileyebilir.

Sonuç olarak, kronosistem çocuğun ahlaki gelişimini etkileyen zaman temelli değişkenlerin bütüncül bir değerlendirmesini gerektirir. Aile yapısındaki dönüşümlerden küresel krizlere, eğitim politikalarındaki değişimlerden dijitalleşmeye kadar pek çok unsur, çocuğun ahlaki değerleri edinme sürecini şekillendirmektedir. Bu nedenle erken çocukluk döneminde verilen ahlak eğitiminde, bireyin yaşadığı tarihsel ve toplumsal bağlamların dikkate alınması, eğitsel müdahalelerin etkili ve sürdürülebilir olması açısından kritik öneme sahiptir.

Bütün ekolojik sistemler bir arada değerlendirildiğinde erken çocukluk dönemi ahlak eğitiminin en temelde bireyin psikolojik ve biyolojik özellikleriyle şekillendirildiği görülmektedir. Erken çocukluk dönemindeki bireylerin ahlaki gelişimlerinde mizaçları, bilişsel yetenekleri, duygusal yapıları ve önceki deneyimleri etkilidir. Aynı şekilde çocuğun içinde bulunduğu aile, okul, arkadaş grubu ve kültürel değerleri de ahlaki gelişimde belirleyici bir rol oynamaktadır. Mikro düzeyde aile ve öğretmenler çocuklara doğrudan örnek olurken; makro düzeyde toplumsal normlar ve inanç sistemleri çocuğun ahlaki değerlerini şekillendirir. Çocuğun çevresiyle girdiği etkileşim de ahlaki değerlerin öğrenilmesinde etkilidir. Günlük hayatta karşılaşılan olaylar, sosyal etkileşimler ve deneyimler ahlak eğitiminin de temel unsurlarını oluşturur. Ahlaki gelişim zaman içerisinde bireyin yaşına, deneyimlerine, bilişsel seviyesine göre farklılık gösterir. Örneğin çocuklukta

temel ahlaki kurallar öğrenilirken ergenlikte soyut ahlaki ilkeler düşünme becerisini geliştirir. Dolayısıyla birey, çevre, etkileşimler ve gelişimsel süreç ahlak eğitiminde önemli unsurlardır.

Bronfenbrenner'in Ekolojik Sistemler Kuramı, gelişim psikolojisi alanında bireyin sadece bireysel faktörlerle değil, aynı zamanda çok katmanlı çevresel bağlamlarla etkileşim içinde geliştiğini ileri sürerek önemli bir paradigma değişimini temsil eder. Bu kuram, birey-merkezli gelişim modellerine kıyasla daha bağlamsal ve sistemik bir anlayış sunar. Özellikle erken çocukluk döneminde ahlaki gelişim söz konusu olduğunda, çocuğun çevresinde bulunan tüm sistemlerin (aile, okul, medya, yasa yapıcı kurumlar, kültür vs.) bu gelişimi doğrudan veya dolaylı etkileyebileceği fikri, ahlak eğitiminin yalnızca okul temelli bir etkinlik değil, çok boyutlu bir süreç olduğunu ortaya koyar.

Kuramın analitik açıdan en güçlü yönlerinden biri, etkileşimsel dinamikleri temel almasıdır. Örneğin, mezosistem düzeyinde aile-okul iş birliğinin niteliği çocuğun ahlaki davranışlarının tutarlılığı üzerinde belirleyici olabilir. Bu durum, ahlak eğitiminin sadece öğretmenlerin görev alanı olmadığını, ebeveyn ve toplumun da eğitimin asli aktörleri olduğunu göstermektedir. Ayrıca kuramın sunduğu zaman boyutu (kronosistem), ahlaki gelişimin bir "an" değil, "süreç" olduğu ve yaşantılarla şekillendiğini vurgulaması açısından oldukça değerlidir. Bu da ahlak eğitiminin sadece bilgi aktarımı değil, çocuğun hayatı boyunca karşılaştığı deneyimlerle şekillenen bir gelişim alanı olduğunu gösterir.

SONUÇ

Erken çocukluk döneminde bireyin gelişim özelliklerini anlamak hem doğru yönlendirmeler yapabilmek hem de bu sürecin sağlıklı bir şekilde ilerlemesini sağlamak açısından kritik öneme sahiptir. Bu dönemde çocuğun içinde bulunduğu çevresel bağlamla olan etkileşimi, gelişim alanlarında gözlemlenen tutum ve davranışlarda kalıcı değişikliklere yol açabilmektedir. Erken çocukluk döneminde sağlıklı bir ahlak gelişimi, bireyin bilişsel, duygusal ve sosyal birçok alandaki gelişimine önemli katkılar sunmaktadır. Bu bağlamda, söz konusu dönemdeki ahlak eğitiminin niteliği, çevresel koşullarının ve bağlamların özellikleri ile yakından ilişkilidir.

Bu çalışmada, erken çocukluk dönemindeki bireylerin ahlak eğitimini farklı sistem düzeylerinde nasıl deneyimledikleri, ahlak eğitiminin çok boyutlu ve dinamik yapısı bağlamında, Bronfenbrenner'in ekolojik sistemler kuramı perspektifiyle ele alınmıştır. Bronfenbrenner'in kuramı, yalnızca çocuğun değil aynı zamanda ailenin de bilinçlendirilmesi ve desteklenmesi ge-

rektiğine vurgu yaparak, ahlak eğitimi için gerekli çevresel düzenlemelerin önemine dikkat çeker. Bu doğrultuda, erken çocukluk dönemi ahlak eğitiminde kuramın dört temel unsuru öne çıkmaktadır: Birey, bağlam, süreç ve zaman. Ekolojik kuramın ilkeleri doğrultusunda yapılan değerlendirmeler, ahlak eğitiminin yalnızca bireyin içsel süreçlerine veya kurallar öğrenmeye bağlı olmadığını, aynı zamanda çevresel faktörlerle olan etkileşimlere ve gelişimsel süreçlere de dayandığını göstermektedir.

Çocuğun ahlak eğitimi, aile, okul, toplum ve kültür gibi sistemlerin etkisiyle biçimlenir. Erken çocukluk döneminde, bu sistemlerin bir arada, tutarlı, planlı, sistematik ve bilinçli bir şekilde çalışarak zengin öğrenme olanakları sunması, çocukların ahlaki gelişimini destekleyen temel unsurlar arasındadır. Bunun yanı sıra, söz konusu sistemlerin çocuğun gelişimsel özelliklerini dikkate alarak ahlaki yaşantılar edinmesine imkân tanınması, ahlak gelişimini destekleyici bir yaklaşım olarak öne çıkar. Bu bağlamda, erken çocukluk dönemindeki bireylerin içinde bulundukları ekolojik sistemlerin incelenmesi, ahlak eğitiminin bu sistemler bağlamında ele alınması onların ahlaki gelişim süreçlerine katkı sağlamaktadır.

Bronfenbrenner'in ekolojik sistemler kuramı, toplumsal sorunların tanımlanmasında ve toplum genelini ilgilendiren politika kararlarının şekillendirilmesinde etkili bir yaklaşım sunar. Ayrıca, bu kuram hem bireysel hem de toplumsal düzeyde daha ahlaklı ve sorumluluk sahibi bireylerin yetiştirilmesine yönelik önemli bir rehberlik sağlamaktadır. Mikrosistem düzeyinde, ebeveynlerin ve çocuğun yakın çevresindeki bireylerin çocukla kurduğu iletişim örüntüleri, ahlak eğitiminin temel altyapısının oluşumunda önemli bir rol oynamaktadır. Özellikle ebeveynlerin ahlaki değerleri ve bu değerleri uygulamadaki tutumları, erken çocukluk dönemindeki ahlak gelişimi açısından kritik bir öneme sahiptir. Bu bağlamda, ebeveynlerin çocuklarının ahlak eğitimine aktif bir şekilde katılım sağlaması ve ilişkisel bir pedagoji yaklaşımını benimsemesi gereklidir. Empati, sabır ve adalet gibi değerler, yalnızca teorik olarak aktarılmalı, aynı zamanda günlük yaşamda deneyimlenerek içselleştirilmelidir. Bu değerlerin çocuklara kazandırılmasında, çocuğun psikolojik yapısı ile bilişsel, sosyal, duygusal, psikomotor ve dil gibi gelişim alanlarının özellikleri göz önünde bulundurulmalı ve bu değerler, çocuğun anlayabileceği bir dil ve yöntemle sunulmalıdır.

Okul öncesi eğitim kurumları, çocukların gelişimini desteklerken, içinde bulundukları toplumun kültürel özelliklerini de dikkate alacak şekilde rehberlik etmelidir. Çünkü çocukların karakter ve davranışları; mizaç, kültür, cinsiyet ve sosyo-ekonomik durum gibi faktörlere bağlı olarak farklılık göstermektedir. Bu bağlamda, söz konusu kurumlarda uygulanacak eği-

tim programlarının, çocukların sosyal ve ahlaki becerilerini geliştirmeyi hedefleyecek şekilde bu değişkenleri göz önünde bulundurarak ve ihtiyaç temelli bir yaklaşımla tasarlanması gerekmektedir. Çocuğun ahlak eğitiminde sürekliliği ve bütünlüğü sağlamak adına, aile katılımını içeren çalışmalar, okulda verilen eğitimin aile ortamında da devam ettirilmesine olanak tanımalıdır. Bu tür çalışmalar, öğretmenlerin çocukları daha kapsamlı bir şekilde tanımalarını sağlarken, ailelerin pedagojik bilinç düzeyinin artmasına da katkıda bulunacaktır. Böylelikle öğretmenler, çocuğun ihtiyaçlarına ve gelişim özelliklerine uygun bir ahlak eğitimi sunmada ailelere rehberlik edebilecektir.

Eğitim programları, yalnızca aile eğitimi ile sınırlı kalmamalı; aynı zamanda, ailelerin ahlaki konularda ihtiyaç duydukları desteği alabilmesi için ilgili kurumlara yönlendirilmesini de içermelidir. Öğretmenlerin, olumlu prososyal davranışları teşvik eden kitle iletişim araçlarını takip etmeleri konusunda aileleri bilgilendirmeleri ve çocukların gerçek yaşamla bağlantılı ilişkiler geliştirmelerini teşvik etmeleri, ahlak eğitimi sürecinde önemli bir etkiye sahiptir. Bu tür müdahaleler, Bronfenbrenner'in ekolojik sistemler kuramının uzun vadeli etkilerinin güçlenmesine önemli katkılar sağlamaktadır.

Çocukların izlediği medya içeriklerinde denetim sağlanmalı ve şiddet unsurları içermeyen, ahlaki değerleri destekleyen içeriklerin tercih edilmesine özen gösterilmelidir. Toplumsal ve kültürel değerlerin çocuklara aktarımı, eğitsel oyunlar, hikâyeler ve etkinlikler gibi pedagojik yöntemler aracılığıyla gerçekleştirilmelidir. Erken çocukluk dönemindeki ahlak eğitiminde, çocuklara ve ailelere hizmet sunan tüm kurum ve kuruluşların iş birliği ve koordinasyon içerisinde çalışması büyük önem taşımaktadır. Bu eş güdüm, çocuğun ahlaki gelişiminin sürekliliğini ve bütünlüğünü sağlamak için kritik bir rol oynamaktadır.

Her kuramsal model gibi ekolojik sistemler kuramı da bazı sınırlılıklar içermektedir. Öncelikle kuramın yapısal boyutu güçlü olmakla birlikte, bireyin içsel bilişsel süreçlerine dair açıklamaları sınırlıdır. Örneğin, çocuğun vicdan gelişimi, ahlaki muhakemesi veya adalet duygusunun bilişsel gelişim süreçleriyle ilişkisi kuramda dolaylı olarak ele alınmaktadır. İkinci olarak, kuram her ne kadar çevresel sistemlerin birey üzerindeki etkisini vurgulasa da etkilerin yönü ve şiddetine dair ölçülebilir bir model sunmamaktadır. Hangi sistemin hangi yaş döneminde ne derece etkili olduğu konusunda daha çok bağlamsal yoruma dayalı çıkarımlar yapılmaktadır. Ayrıca, kuramın çok katmanlı yapısı araştırmalarda uygulama zorluğu da doğurabilmektedir. Özellikle ezosistem ve makrosistem düzeyindeki etkileri ampirik

olarak ortaya koymak, veriye ulaşma zorluğu ve nedensellik kurma problemi nedeniyle sınırlı kalabilmektedir.

Bu sınırlılıklar doğrultusunda, gelecekte yapılacak çalışmalarda ekolojik kuramın bilişsel gelişim boyutunu daha bütüncül şekilde içeren modellerle birlikte ele alınması önerilmektedir. Özellikle çocuğun ahlaki muhakeme, vicdan gelişimi ve empatik duyarlılık gibi bilişsel yönlerinin Piaget veya Kohlberg gibi gelişim kuramlarıyla birlikte değerlendirilmesi kuramın açıklayıcılığını artırabilir. Bununla birlikte, sistemler arası etkilerin yönünü ve şiddetini daha net ortaya koymak amacıyla boylamsal ve karma yöntemli araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Özellikle mikrosistem ile mezosistem etkileşimlerinin sayısallaştırılabildiği ampirik modeller geliştirmek, uygulayıcılar açısından yol gösterici olacaktır. Ezosistem ve makrosistem düzeyindeki çevresel etkilerin daha görünür hale getirilmesi için nitel veri toplama teknikleriyle desteklenen saha araştırmaları yapılmalı; bu düzeylerde politika analizi, medya incelemesi ve sosyoekonomik haritalama gibi veri kaynaklarından faydalanılmalıdır. Böylece kuramın yalnızca teorik değil, uygulamalı yönü de güçlendirilmiş olacaktır.

KAYNAKÇA

- Aydın, Mehmet Zeki. *Ailede Ahlak Eğitimi*. Ankara: Timaş Yayınları, 2022.
- Bilgin, Beyza. *Çocuklarımıza İnsancıl Davranışları Nasıl Kazandırabiliriz*. Ankara: Din Öğretimi Dergisi, 1991. <https://egitimvebilim.ted.org.tr/index.php/EB/article/view/5486>
- Bronfenbrenner, Urie. "Ecological Models of Human Development". *International Encyclopedia of Education*. ed. T. Husen - N. Postlethwaite. 3/1643-1647. Oxford: Elsevier Science, 1994.
- Bronfenbrenner, Urie. "Ecology of the family as a context for human development: Research perspectives". *Developmental Psychology* 22/6 (1986), 723-742. <https://doi.org/10.1037/0012-1649.22.6.723>
- Bronfenbrenner, Urie. *The Ecology of Human Development: Experiments by Nature and Design*. London: Harvard University Press, 1979. <https://doi.org/10.2307/j.ctv26071r6>
- Bronfenbrenner, Urie. "Toward an Experimental Ecology of Human Development". *American Psychologist* 32/7 (1977), 513-531. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.32.7.513>
- Cihandide, Zeynep Nezahat. *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.

- Çın, Ahmet. “İlk Çocukluk Döneminde Çocuğun Ahlak Eğitimi”. *Şarkiyat* 13/1 (30 Nisan 2021), 574-562. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.881973>
- Çileli, Meral. “Ergenlikte Ahlak Gelişimi”. *Ergenlik Psikolojisi*. ed. Bekir Onur. Ankara: Hacettepe Taş Kitapçılık, 1987.
- Doğan, Aysun. “Ekolojik Sistemler Kuramı Çerçevesinde Akran Zorbalığının İncelenmesi”. *Turkish Journal of Child and Adolescent Mental Health* 17/3 (Ocak 2010), 149-162.
- Doğan, Raziye Yüksel - Aytekin, Çiğdem. “Ekolojik Sistem Kuramı Çerçevesinden Ebeveyn Yabancılaşmasına Genel Bir Bakış”. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 13/3 (Eylül 2021), 551-572. <https://doi.org/10.18863/pgy.826957>
- Düzen, Nurullah - Şen, Müge. “Erken Çocukluk Eğitiminde Öğretmen, Aile ve Eğitim Ortamı”. *Aileler ve Eğitimciler İçin Erken Çocukluk Eğitiminde Temel Konular*. ed. Cemal Aküzüm vd. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022.
- Eslek, Duygu - Irmak, Türkan Yılmaz. “Ekolojik Sistemler Kuramı Çerçevesinde Göçmen Çocuklar ve Oyunları Üzerine Bir Derleme”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20/3 (Kasım 2018), 347-362. <https://doi.org/10.16953/deusosbil.297792>
- Good, Thomas L. - Brophy, Jere E. *Looking in Classrooms*. Boston: Allyn & Bacon, 4th edition., 2003.
- Güngör, Erol. *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar*. Ankara: Ötüken Neşriyat, 2010.
- Güven, Gülçin - Azkeskin, Kadriye Efe. “Erken Çocukluk Eğitimi ve Okul Öncesi Eğitim”. *Erken Çocukluk Eğitimi*. ed. İbrahim H. Diken. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2014.
- İbni Haldun. *Mukaddime*. çev. Zakir Kadiri Ugan. İstanbul: MEB Yayınları, 1991.
- Kandemir, Fatih. “Ekolojik Kuram Bağlamında Dinî Gelişim Psikolojisi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3 (15 Aralık 2018), 1433-1456. <https://doi.org/10.18505/cuid.439628>
- Kaymakcan, Recep - Mevlüt Uysal (ed.). *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlak*. İstanbul: Dem Yayınları, 2007.
- Keller, Heidi. “Culture and Biology: The Foundation of Pathways of Development”. *Social and Personality Psychology Compass* 2/2 (2008), 668-681. <https://doi.org/10.1111/j.1751-9004.2008.00092.x>
- Killen, Melanie - Judith G. Smetana (ed.). *Handbook of Moral Development*. New York: Psychology Press, 2nd edition., 2014.

- Milli Eğitim Bakanlığı. “Çocuk Gelişimi ve Eğitim- Ahlak Gelişimi”. Ankara, 2011.
- Obalar, Selda - Ada, Sefer. “Ekolojik Bakış Açısı ve Sosyal Kapital Kuram Çerçevesinde Öğrencilerin İlk Okuma Yazma Becerilerinin İncelenmesi”. *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 32/32 (Ekim 2013), 141-168.
- Özişik, Sakin. “Erken Çocuklukta Ailede Din Eğitimi”. *Erken Çocuklukta Dini-Ahlaki Gelişim ve Öğrenme*. ed. Recep Kaymakcan. İstanbul: Dem Yayınları, 2023.
- Santrock, John W. *Yaşam Boyu Gelişim Gelişim Psikolojisi*. çev. Galip Yüksel. Nobel Akademik Yayıncılık, 2021.
- Sönmez, Mahmut. “Eğitim-Çevre İlişkisi”. *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Ekim 2017), 105-128.
- Su, Mehmet. “Din Eğitiminde Dini Düşüncenin Geliştirilmesi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 24/1 (Haziran 2024), 79-94. <https://doi.org/10.30627/cuilah.1446238>
- Şahin, Sevilay - Türkoğlu, Selin. “Ekolojik Sistemler Kuramı Çerçevesinde Okul Müdürlerinin Öğretimsel Liderlik Davranışları”. *Turkish Studies-Educational Sciences* 16/5 (01 Ocak 2021), 2469-2496.
- Şengün, Mustafa. “Ahlaki Gelişimin Psiko-Sosyal Dinamikleri”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (Haziran 2007), 201-221. <https://doi.org/10.17120/omuifd.23424>
- Talu, Ertuğrul - Elmas, İlknuraycan. “Ergenlerde Akran Zorbalığını Konu Alan “Klass” Adlı Filmin Ekolojik Sistemler Kuramı Açısından İncelenmesi”. *Gelişim ve Psikoloji Dergisi* 1/2 (15 Aralık 2020), 99-123.
- Trawick Smith, Jeffrey. *Erken Çocukluk Döneminde Gelişim - Çok Kültürlü Bir Bakış Açısı*. ed. Berrin Akman. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2023.
- Turiel, Elliot. “Thought, Emotions, and Social Interactional Processes in Moral Development”. *Handbook of moral development*. 7-35. Mahwah, NJ, US: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 2006.
- Uçak, Erva - Doğan, Recai. “Erken Çocukluk Döneminde Ailede Din (Ahlak ve Değerler) Eğitimi”. *Journal of Islamic Research* 33/2 (Ocak 2022), 401-423.
- Uçar, Recep - Sezgin, Şeyma. “Montessori’de Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 23/1 (Haziran 2023), 235-259. <https://doi.org/10.33420/marife.1185650>
- Yavuz, Kerim. *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2012.

- Yılmaz, Mine - Uçar, Recep. “Dini Gelişim Modellerinden ‘Gift to the Child’ Yaklaşımının Öğretmen Görüşleri Açısından İncelenmesi”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (Aralık 2024), 61-78. <https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1537908>
- Yılmaz, Osman - Yiğit, Dilek Gürbüz. “Erken Çocukluk Dönemi Ebeveynlerinin Ailede Karakter Eğitimine İlişkin Görüşleri: Fenomenolojik Bir Araştırma”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (Aralık 2024), 187-214. <https://doi.org/10.34085/buifd.1543738>

SEHÂVÎ'NİN HADİSÇİLİĞİ VE EL-ECVİBETÜ'L-MERZİYYE FÎMÂ SÜ'İLE 'ANHÜ MİNE'L-EHÂDÎSÎ'N-NEBEVİYYE ADLI ESERİ

SAKHÂWÎ'S HADİTH SCHOLAR AND HIS WORK *AL-AJWİBAT AL-MARĐİYYA FÎMÂ
SU'İLE 'ANHU MIN AL-AHÂDİTH AL-NABAWİYYA*

RIZA TOZ

DOKTORA ÖĞRENCİSİ, KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
HADİS ANABİLİM DALI
PHD STUDENT, KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF HADITH
KAHRAMANMARAŞ, TÜRKİYE

r_toz@hotmail.com

 <http://orcid.org/0000-0003-0803-3125>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1619230>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
13 Ocak / January 2025

Kabul Tarihi / Accepted
27 Mayıs / May 2025

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as: Toz, Rıza, "Sehâvî'nin Hadisçiliği ve *El-Ecvibetü'l-Merziyye fîmâ sü'ile 'anhü Mine'l-Ehâdîsî'n-Nebeviyye* Adlı Eseri [Sakhâwî's Hadîth Scholar and His Work *Al-Ajwibat Al-Mardıyya Fîmâ Su'ile 'anhu Min Al-Ahâdîth Al-Nabawıyya*]", Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 12/1 (Haziran/June 2025): 455-483.

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.

Lisans / License: Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası [CC BY-NC 4.0] /Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International [CC BY-NC 4.0].
Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



SEHÂVÎ'NİN HADİSÇİLİĞİ VE *EL-ECVİBETÜ'L-MERZİYYE FÎMÂ SÜ'İLE 'ANHÜ MİNE'L-EHÂDİŞİ'N-NEBEVİYYE* ADLI ESERİ

Öz

Mamlukların Hicaz, Suriye ve Mısır bölgelerinde yönetimde olduğu dönem, İslâmî ilimlerin zirveye ulaştığı dönemlerinden biridir. Bu dönemde İslâmî ilimlerde ve özellikle hadis ilmi sahasında önemli eserler telif eden âlimler yetişmiştir. Söz konusu dönemde Mısır'da yetişen Zeynüddîn el-İrâkî ve İbn Hacer el-Askalânî gibi hadis otoritelerinin yanı sıra Sehâvî'den de bahsetmek gerekir. Sehâvî, İbn Hacer'in ilmî metodunu en iyi temsil eden muhaddislerden biri olup, İslâmî ilimlerde, özellikle hadis ilminde ve beşerî ilimlerde çok sayıda eser telif etmiştir. Bir muhaddis olarak Sehâvî sadece ilmî eserler telif etmemiş aynı zamanda toplumun hadis algısını yakından takip etmiş, güncel hadis tartışmaları konusunda tespitler yapmış ve halkın taleplerini de dikkate alarak bu alanda da müstakil eserler kaleme almıştır. Sehâvî'nin bu alanda telif ettiği eserlerden biri *el-Ecvibetü'l-merzîyye*'dir. Ancak ülkemizde Sehâvî'nin hadisçiliği üzerine doğrudan bir çalışma bulunmadığı gibi *el-Ecvibetü'l-merzîyye*" hakkında yapılan bir çalışmaya da rastlanılamamıştır. İbn Hacer'in halefi Sehâvî gibi önemli bir muhaddis hakkında sınırlı sayıda çalışmanın olması hadis tarihi açısından önemli bir eksiklik sayılabilir. Araştırmamızın hedefi, Sehâvî'nin hadisçiliğini ortaya koymak, *el-Ecvibetü'l-merzîyye* isimli üç ciltlik bu önemli eseri tanıtmak, çeşitli açılardan değerlendirmek ve böylece hadis ilmi alanına katkı sağlamaktır. Yapılan tespitlere göre Sehâvî, rical ilmi ile cerh ve ta'dil ilminde derin bilgi ve yetkinliğe sahip (yed-i tûlâ); isnad, ille ve tarih ilimlerinde ise bir imamdır. Sehâvî, hadis usulü ve ıstılahları konusunda kapsamlı eserler telif eden bir muhaddistir. Ali el-Kârî'nin *Nuḥbetü'l-fiker* şerhinde 120 yerde Sehâvî'ye atıf yapması, onun çok iyi bir usûlcü olduğunu ortaya koyan önemli verilerdendir. Sehâvî rical tenkidinde birtakım kural ve kaideler koyacak düzeyde bir hadisçi kimliğine sahiptir. Üç cilt olarak 1997 yılında matbu olarak basılan çoğunluğu hadis fetvalarından oluşan *el-Ecvibetü'l-merzîyye*, soru-cevap şeklinde yazılmış bir eserdir. Müellif, eserin mukaddimesinde, kendisine yöneltilen soruları sahih olanı zayıf olandan ayırma, cerh ve ta'dil alanındaki kapalı yönleri açıklama, doğru ve isabetli anlamlara ulaşma, hadisleri kaynaklarına nispet etme ve çoğu kimsenin erişemeyeceği isnad detaylarını ortaya koyma gibi alanlarda yetkin bir hadis otoritesi olarak cevapladığını ifade etmektedir. Bu yönüyle eser, sadece klasik bir fetva mecmuası değil, aynı zamanda müellifin hadis ilmindeki metodolojik yaklaşımını ve ilmî birikimini yansıtan kapsamlı bir başvuru kaynağı niteliğindedir. Eserde sadece hadisle ilgili konulara yer verilmemiş, aynı zamanda Kur'an, fıkıh, tarih, kelâm, siyer, ahlâk, usûl, sahâbe biyografisi, sosyal yaşam, geçmiş milletler, dil, tıbb-ı nebevî, şiir, siyaset ve âdetler gibi konulara da yer verilmiştir. Sehâvî, hadis fetvalarını içeren ve 342 soruya cevap veren ilgili eserinde, hadisin mânası, tahrîci, sıhhati, ricâl bilgisi ve hadislerden istinbat edilen hükümler hakkında bilgi vermiştir. Her ne kadar eserin adı hadis şerh kitabı olmasa da eser bir bakıma konulu hadis şerhi gibi değerlendirilebilir. Sehâvî, bir hadisin cevabına geçmeden önce, yöntem olarak öncelikle hadisin tahrîcini yapmayı, ardından sıhhat durumunu tahlil etmeyi ve son olarak hadisin sened ve metin yönünden farklı tariklerini incelemeyi tercih etmektedir. Hadisin sahih kaynaklarda yer almadığı durumlarda, doğrudan "böyle bir hadis bilmiyorum" şeklinde bir açıklama yapmaktadır. Bununla birlikte, bazen İbn Hacer gibi önemli hadis âlimlerinin görüşlerine atıfta bulunarak, ya da temel hadis literatürünü referans göstererek cevabını derinleştirir. Hadislerle ilgili verdiği hükümlerde genellikle Şâfi mezhebini esas almakla birlikte, diğer mezheplerin görüşlerini de zikretmesi, farklı düşünce ekollerine saygı gösterdiğini ve kapsamlı bir perspektife sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Sehâvî, bazen cevabını ayrıntılı bir şekilde sunarak, okuyucuyu ikna etme ve tartışmalara son verme amacını gütmektedir. Bu

yaklaşım, onun hem hadis ilmindeki derinliğini hem de sorunlara olan metodolojik yaklaşımını göstermektedir. Ayrıca, eser akademik çevreler için önemli bir kaynak olma özelliği taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sehâvî, Fetva, Sual, el-Ecvibetü'l-Merziyye.

SAKHÂWÎ'S HADİTH SCHOLAR AND HIS WORK *AL-AJWİBAT AL-MARḌİYYA FİMÂ SÜ'İLE 'ANHU MİN AL-AḤĀDİTH AL-NABAWİYYA*

Abstract

The period during which the Mamluks ruled the regions of Hijaz, Syria, and Egypt is considered one of the peak eras of Islamic sciences. During this period, prominent scholars emerged who authored significant works in Islamic sciences, particularly in the field of ḥadīth. Sakhāwī should also be mentioned alongside prominent ḥadīth authorities of the period, such as Zayn al-Dīn al-'Irāqī and Ibn Hajar al-'Asqalanī, who were based in Egypt. Sakhāwī is one of the ḥadīth scholars who best represents Ibn Hajar's school. Sakhāwī wrote many important works in Islamic sciences, especially in ḥadīth and humanities. As a ḥadīth scholar, Sakhāwī not only wrote works on humanities, but also closely followed the society's perception of ḥadīth, made observations on current ḥadīth debates, and wrote independent works in this field, considering the demands of the people. One of the works that Sakhāwī wrote in this field is *al-Ajwibat al-Marḍiyya*. However, in our country, there is no direct study on Sakhāwī's contribution to ḥadīth scholarship, nor on his work *al-Ajwibat al-Marḍiyya*. The limited number of studies on an important ḥadīth scholar such as Sakhāwī, the successor of Ibn Hajar, is a significant deficiency and gap in the field of ḥadīth science. The aim of the research is to reveal Sakhāwī's methodology in ḥadīth, to introduce this important three-volume work, *al-Ajwibat al-Marḍiyya*, and to evaluate it from various perspectives, thus contributing to the field of ḥadīth science. According to the findings, Sakhāwī is the owner of "yad al-tulā/authority" in the field of the science of rijāl and carḥ-ta' dīl; and he is the imām in the sciences of isnād, ilāl and history. Sakhāwī was a ḥadīth scholar who authored comprehensive works on the methodology and terminology of ḥadīth. The fact that 'Alī al-Qārī refers to Sakhāwī in 120 places in his commentary on *Nukhba al-fikar* is an important finding that shows that he was a very good ḥadīth methodologist. Sakhāwī has a level of expertise in ḥadīth that allows him to set certain rules and regulations in the criticism of rijāl. Published in 1997 as a three-volume work, mostly on ḥadīth fatwas, *al-Ajwibat al-Marḍiyya* is a work written in question-answer format. The author states in the introduction of the work that he responds to the questions addressed to him as a competent ḥadīth authority, particularly in distinguishing authentic/ṣaḥīḥ from weak/da'if reports, clarifying obscure aspects of carḥ-ta' dīl, reaching accurate meanings, attributing ḥadīths to their sources, and revealing isnād-related details that many others may not be capable of identifying. In this respect, the work is not merely a traditional collection of fatwas but also a comprehensive reference source that reflects the author's methodological approach and scholarly expertise in the science of ḥadīth. The work not only covers ḥadīth topics, but also includes topics such as the Qur'ān, fiqh, history, theology, biography of the Prophet, ethics, methodology, biography of the companions, social life, past nations, language, prophetic medicine, poetry, politics and customs. In his work, which includes ḥadīth fatwas and answers to 342 questions, Sakhāwī provides information about the meaning of the ḥadīth, its takhrīj, its authenticity, the knowledge of narrators and the rulings derived from the ḥadīths. Although the name of the work is not a ḥadīth commentary book, it can be considered as a thematic ḥadīth commentary in a way. In the work, without giving a direct answer to the question, the narration of the ḥadīth is first

made, then its authenticity is analyzed and different paths of the ḥadīth in terms of chain of narration and text are given. In cases where the ḥadīth is not included in authentic sources, he directly states, “I do not know such a ḥadīth.” However, sometimes he deepens his answer by referring to the views of important ḥadīth scholars such as Ibn Hajar or by referencing the basic ḥadīth literature. Although he generally bases his rulings on ḥadīth on the Shafi school, he also mentions the views of other schools, which reveals that he respects different schools of thought and has a comprehensive perspective. Sometimes, Sakhāwī presents his answer in detail, aiming to convince the reader and end discussions. This approach demonstrates both his depth in the science of ḥadīth and his methodological approach to problems. Moreover, the work serves as a significant source for academic circles.

Keywords: Ḥadīth, Sakhāwī, Fatwa, Question, al-Ajwibat al-Mardīyya.

GİRİŞ

İslâmî ilimlere yönelik araştırmalar ve çalışmalar tarihin her döneminde artarak devam etmiştir. Zira İslâmî ilimler tarih boyunca sürekli gelişim halinde olmuş ve bu uğurda bazı ilim merkezlerine çok sayıda rihleler yapılmıştır. Bu ilim merkezlerinden biri de hiç şüphesiz Mısır’dır. Hz. Ömer’in halifeliği döneminde Mısır’ın fethedilmesiyle çok sayıda sahâbenin Mısır’ın farklı şehirlerine hicret etmesiyle bölgenin önemi daha da artmıştır. Tarihte İslâmî ilimlerin zirveye ulaştığı bazı dönemler olmuştur. Bu dönemlerden biri de Memlûklerin Hicaz, Suriye ve Mısır bölgelerinde yönetimde olduğu dönemdir. Bu dönemde Zeynüddîn el-İrâkî (öl. 806/1404) ve İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449) gibi hadis ilminin çok önemli otoriteleri yetişmiştir. Memlûkler döneminde yetişen otoritelerden birisi de Şemsüddîn es-Sehâvîdir (öl. 902/1497). Hadis ilmi sahasında İbn Hacer’in ekolünü en iyi temsil eden Sehâvî, kendi döneminde bu alanı en iyi bilen, en çok eser telif eden ve tasnifleri bu alanda en çok değer gören hadisçilerden biridir. Rical isimleri, râvilerin durumları ve cerh ve ta’ dil ilminde derin bilgi ve yetkinliğe sahip olan Sehâvî’nin hadisçiliği tam olarak ortaya konamamış ve yazdığı eserler ülkemizde akademik mahfillerde hak ettiği konuma erişememiştir.

Sehâvî’nin hadis alanında telif ettiği eserlerden biri, *el-Ecvibetü’l-merziyye fîmâ sü’ile ‘anhü mine’l-eḥâdisi’n-nebeviyye*’dir. Hadis fetvalarından¹ oluşan

¹ Hadis fetvası, hadislerle ilgili çeşitli meseleler hakkında yöneltilen sorulara verilen ilmi cevapları ifade eder. Hadis fetvaları, hadis ilminin çeşitli alt alanlarını kapsayan geniş bir içeriğe sahiptir. Bu fetvalar, öncelikle bir hadisin kaynağının tespiti, râvî zincirinin değerlendirilmesi ve sıhhat durumunun belirlenmesi gibi rivayet yönüyle ilgili meseleleri içerir. Ayrıca hadislerin anlamı, yorumu ve farklı rivayet yolları ile aralarındaki çelişkili gibi görünen durumların açıklığa kavuşturulması gibi dirayet yönüyle yapılan değerlendirmelere de yer verilir. Bunların yanı sıra, halk arasında meşhur olmuş bazı rivayetlerin doğruluğu, belirli bir konuda sahih ya da zayıf hadis bulunup-bulunmadığı gibi sorulara da cevap verilir. Hadis fetvaları yalnızca hadis ilmiyle sınırlı kalmayıp tefsir, akaid, siyer ve menâkıb gibi ilim dallarına dair sorulara hadisler ışığında verilen cevapları da kapsar. Bu yönüyle

bir kitap olan ve “Tatminkâr cevaplar/*el-Ecvibetü'l-merziyye*” adını taşıyan eser, iddialı bir başlığa sahiptir. Bu bağlamda, eserin akademik çevrelerde tanıtılması, değerlendirilmesi ve ilmî mahfillerde müzakere edilmesi, hadis literatürüne yapılacak katkı açısından önem taşımaktadır. Sehâvî ve eserlerine yönelik yapılan akademik çalışmalar oldukça sınırlı sayıda olup,² doğrudan onun hadisçiliğini konu edinen kapsamlı bir çalışmaya henüz rastlanmamaktadır. Aynı şekilde, *el-Ecvibetü'l-merziyye* adlı eseri özelinde yapılmış müstakil bir çalışmanın bulunmaması da dikkat çekicidir. İbn Hacer'in doğrudan öğrencisi ve ilmî mirasçısı konumundaki Sehâvî gibi önemli bir muhaddis hakkında yapılan çalışmaların azlığı, hadis ilmi açısından ciddi bir boşluk olarak değerlendirilebilir. Çalışmanın temel amacı, Sehâvî'nin hadis ilmindeki konumunu ortaya koymak, *el-Ecvibetü'l-merziyye* adlı üç ciltlik bu önemli eseri tanıtmak ve muhteva, yöntem ve ilmî değer açısından çok yönlü olarak değerlendirerek hadis ilmine katkıda bulunmaktır.

Araştırmada öncelikle Sehâvî'nin hayatı, ilmî kişiliği, hocası İbn Hacer ile olan hoca-talebe ilişkisi ele alınacaktır. Buna ek olarak Sehâvî'nin yetiştiği ortamı anlayabilmek için Memlûkler dönemindeki ilmî faaliyetlere gerekli ölçüde değinilecek ve özellikle 9./15. yüzyıl Mısır'ında hadis ilminin genel durumu incelenecektir. Devamında da Sehâvî'nin sadece hadis alanında kaleme aldığı eserler üzerinde durularak, *el-Ecvibetü'l-Merziyye* adlı çalışması tanıtılacak ve bu eser içerik, yöntem ve ilmî değer açısından değerlendirilecektir.

1. SEHÂVÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. Adı, Nesebi, Hayatı ve Vefatı

Sehâvî (831-902/1428-1496), 9./15. yüzyılda Mısır'da yaşamış önemli bir âlimdir. Asıl adı Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed es-Sehâvî'dir. O, hadis ilminde derin birikime sahip olduğu gibi aynı

hadis fetvaları hem hadis rivayeti ve yorumu hem de İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarında delillendirme bakımından önemli bir yere sahiptir. Hadis fetvası terimi ve *el-Ecvibetü'l-Merziyye*'nin hadis fetvası kapsamında değerlendirilen bir eser olduğu hakkında bk. Betül Ay, *Hadis Edebiyatı Türü Olarak Fetâvâ Eserleri*, Doktora Tezi (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023), 4-5, 106; Ali Can Kanoğlu, “Klasik ve Modern Dönem Hadis Fetva Kitaplarının Muhtevalarına Yönelik Bir Mukayese”, *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (2021), 391.

² Sehâvî hakkında yapılan çalışmalar hakkında literatür bilgisi için bk. Adil Yavuz, “el-Makâşidü'l-Hasene”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/422-423; a.mlf., *Sehavi (902-1496) ve el-Mekasidu'l-Hasene Adlı Eserinin Tenkid ve Tahlili*, Yüksek Lisans Tezi (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993); a.mlf., “Sehâvî ve Halk Dilinde Dolaşan Hadisler Problemi ile İlgili Eseri”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (Mart 2002), 165-187; Büşra Sıdika Kaya, *Sehâvî'nin ed-Dav'ü'l-Lâmi' Adlı Eseri Bağlamında IX. / XV. Asır Kahire'sinde Bilgi ve Toplum*, Doktora Tezi (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017); Halis Aydemir, *es-Sehâvî'nin (902/1496) el-Kavlü'l Bedi Fi's-Salâti Ale'l-Habibi's-Şefi' Adlı Eserinin Edisyon Kritiği*, Doktora Tezi (Bursa: Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004), 89-90.

zamanda tarihçi kimliğiyle de tanınmaktadır.³ O, 831/1428 yılı Rebîülevvel ayında, Kahire'nin Şeyhülislam Bulkînî Medresesi'ne yakın Bahâuddîn mahallesinde dünyaya gelmiştir.⁴ Dedesi Muhammed b. Ebû Bekr, Sehâ kasabasında doğup daha sonra Kahire'ye göç ettiğinden, o bölgeden gelenlere atfen Sehâvî olarak anılmaktadır. O, dört yaşında iken, babası Kahire'de dönemin önde gelen hadis âlimlerinden İbn Hacer'in ikamet ettiği mahallenin yakınlarında bir ev satın alarak burada yaşamaya başlamıştır.⁵

Sehâvî'nin vefat tarihi hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır. Ancak genel kanaate göre Şaban 902'de (Nisan 1497) Medine'de vefat ettiği görüşü ağırlık kazanmıştır. Vefatından önce ömrünün son yıllarında birkaç kez hacca gitmiş ve Medine'ye dönerek, orada vefat etmiştir. Cenazesi Cennetü'l-bakî kabristanına defnedilmiştir.⁶

1.2. Eğitimi ve İlmî Kişiliği

Sehâvî'nin ilmî kişiliğinin şekillenmesinde ilk hocası İbn Hacer'in büyük katkıları olmuştur. Sehâvî henüz yedi yaşındayken 838 yılında hadis ilminin en büyük otoritelerinden İbn Hacer'in dersine ilk defa katılmış ve bu ders-te Yüce Allah İbn Hacer sevgisini onun kalbine yerleştirmiş ve böylece sürekli onun ilim meclislerini takip etmiştir.⁷ Onun evinin İbn Hacer'in ders verdiği meclise yakın olması, ondan daha fazla istifade etmesine fırsat vermiştir. İlim meclislerinde hocasına yardım etmiş, önemli bir mazereti olmadıkça hocasının derslerini bırakmamıştır.⁸ O'na olan yakınlığı, başta hadis ve diğer alanlarda onun ilmî birikim ve derinlik kazanmasına vesile olmuştur. Sehâvî, ondan Irâkî'nin *el-Elfiyye* ve şerhini, İbnü's-Salâh'ın *'Ulûmü'l-ḥadîṣ* adlı eserini, Şâfiî'nin *Menâkıb* adlı çalışmasını ve hocasının telif ettiği *Fethu'l-bârî*, *Bulûgu'l-merâm* ve *Tahrîcü'l-Meşâbih* gibi önemli eserleri okumuştur.⁹ O, bir taraftan İbn Hacer için pek çok kitap istinsah ederken bir taraftan da onun bazı kitaplarını ikmal etmiş, şerhetmiş ve bazılarını da

³ Bazı kaynaklarda Sehâvî, 15. yüzyılın önemli tarihçilerinden biri olarak tanımlanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Jonathan P. Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, çev. İsmail Eriş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 118.

⁴ Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi* (Beyrut: Menşûrâtü Dâri Mektebeti'l-Hayât, ts.), 8/2; Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şeẓerâtü'z-zeheb fî aḥbâri men zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnaût (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1406/1986), 10/23.

⁵ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi*, 8/2.

⁶ Ömer Ferruh, *Me'âlimü'l-edebi'l-'Arabî fî'l-'aşri'l-ḥadîṣ* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1405/1985), 3/ 891.

⁷ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi*, 8/5.

⁸ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi*, 8/6; Mustafa Şâkir, *et-Târîḥu'l-'Arabî ve'l-mü'erriḥin* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1411/1990), 3/177.

⁹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi*, 8/6.

zeyil yazmıştır.¹⁰ Onun eserleri incelendiğinde, hocasının tahrîr ve tahkiklerinden nakiller yaptığı görülür.

Sehâvî, hocasının üslup ve yönteminden etkilenmiş ve onun devrettiği ilmî mirası emanet almıştır. İbn Hacer'in öğrencilerinden Kâsım b. Kutluboğa (öl. 879/1474) ve el-Bedr b. Kattân (öl. 879/1474) Sehâvî hakkında, "أَنَّه أَمَثَلُ /O (Sehâvî), hadis ilmi sahasında İbn Hacer'in öğrencilerinin en seçkinlerindendir" şeklinde görüş belirtmişlerdir.¹¹ Sehâvî'nin okumalarına ve *Emâlî* derslerine katılan Muhammed b. Sâlih (öl. 876/1471) de ona daima "İbn Hacer" adıyla hitap ederek onu övmüştür.¹² Şevkânî (öl. 1250/1834), onların arasındaki hoca-talebe ilişkisini İbn Teymiyye (öl. 728/1328)-İbn Kayyım (öl. 751/1350) ve Irâkî (öl. 806/1404)-Heysemî (öl. 807/1405) arasındaki ilişkiye benzetir.¹³ Her üç tespit, onun İbn Hacer'in ilmî mirasını devraldığını ve temsil ettiğini ortaya koymaktadır.

Sehâvî sadece İbn Hacer'in ilminden istifade etmekle kalmamış aynı zamanda dönemin meşhur hocalarından da çeşitli dersler okumuştur. Hadis ilmi açısından oldukça verimli olduğu bilinen bir dönemde Mısır diyarında yetişen Sehâvî, hocası vefat ettiğinde 21 yaşındaydı. Onun vefatından sonra Sehâvî'nin hayatının ikinci dönemi başlar. Bu dönemde onun ders ve ilim tahsili Kâhire dışında devam eder. O, Dimyât, İskenderiyye, Halep, Ba'lebekke, Şâm, Dımaşk, Filistin, Beyt-i Makdis, Halîl, Nablus, Hıms, Hamâ, Mekke ve Medine başta olmak üzere hicaz bölgesinin birçok şehrine ve diğer başka kentlere yolculuklar yapmıştır.¹⁴ Mekke'de mücâvir olarak kalmış, yani Mekke'ye gelip bir dönem geçici olarak burada ikamet etmiştir.¹⁵ O, seyahatleri esnasında seksen kadar şehir, kasaba ve köye uğrayarak buralardaki ilmî birikimden faydalanmıştır. Sehâvî gezdiği 80 yer hakkında *Büldâniyyât* isimli eserinde bilgi vermiş, buralarda yetişen âlimleri tanıtmıştır.¹⁶

Sehâvî kendi ifadesine göre 400'den fazla hocadan ilim tahsil etmiştir.¹⁷ Öğrencilerinden Rûzbihân el-Huncî (öl. 927/1521), onun sadece Buhârî'deki hadisler bağlamında 120 kadar hocasının olduğunu söyler.¹⁸ Bazı araştırma-

¹⁰ Cengiz Tomar, "Sehâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/313.

¹¹ Sehâvî, *el-Cevâhîr ve'd-dürer fî tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*, thk. İbrahim Bâcis Abdülmecid (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419/1999), 3/1146.

¹² Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi*, 2/270.

¹³ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli' bi-me'hâsini men ba'de'l-karni's-sâbi* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 2/187.

¹⁴ Meşhûr b. Hasen Âl Selmân, "Mukaddime", *es-Sırru'l-mektûm fi'l-farq beyne mâleyni'l-mahmûd ve'l-mezmûm*, mlf. Sehâvî (Ebû Dabî: Mektebetü ve Tescilâtü Dâri'l-İmâm Mâlik, 1425/2004), 39.

¹⁵ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi*, 1/204, 208, 2/81, 3/118, 4/257.

¹⁶ Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Büldâniyyât*, thk. Hüsâm b. Muhammed el-Kattân (Riyad: Dâru'l-Atâ, 1422/2001).

¹⁷ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi*, 8/7.

¹⁸ Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*

larda onun hocalarının sayısının 2000'den fazla olduğu zikredilir.¹⁹ Bununla birlikte, onun bu kadar çok sayıda hocadan ilim öğrenmiş olması, her biriyle uzun süreli dersler yaptığı anlamına gelmemektedir. Muhtemelen, birkaç kez görüşüp istifade ettiği hocalarını da bu sayıya dahil etmişlerdir.²⁰ İbn Hacer'in dışında ilim tahsil ettiği bazı hocaları arasında Bedreddin el-Aynî, Abdüsselâm el-Bağdâdî, İbnü'l-Hümâm, İbn Kutluboga, Sâlih b. Ömer el-Bulkînî, Celâleddin el-Mahallî, İbnü'd-Deyrî, Necmeddin İbn Kâdî Aclûn, Takıyyüddin İbn Kâdî Şühbe, Yahyâ b. Muhammed el-Münâvî, İzzeddin el-Askalânî, Kâfiyeci, Kemâleddin ve Ebü'l-Fazl İbnü's-Şihne gibi dönemin önemli âlimleri bulunmaktadır.²¹ Sehâvî, ders aldığı hocaları hakkında alfabetik sıraya göre hazırladığı üç ciltlik *Buğyetü'r-râvî bi men 'ahaze 'anhu's-Sehâvî* isimli bir eser telif etmiştir.²²

Muhaddis ve tarihçi Necmeddin İbn Fehd'in (öl. 885/1480) *Mu'cemü's-şüyûh* isimli eserinin bir yerinde Sehâvî hakkında “صاحبنا/arkadaşımız” ifadesini,²³ onun da *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-ğarni't-tâsi*’de İbn Fehd'in adının geçtiği neredeyse her yerde aynı ifadeyi kullanması ikisi arasında yakın bir hocalık talebelik ilişkisi olduğunu göstermektedir.²⁴ O, Sehâvî'den 19 yaş büyük olmasına rağmen Mekke'de Sehâvî'nin bütün tasniflerini ondan dinlemiştir.²⁵ İbn Fehd, Sehâvî Mekke'deyken kendisinin ve babasının kitaplarından yararlanma imkânı sunarak ona destek olmuştur.²⁶ Sehâvî, İbn Abbâs'ın (r.a.) kabrini ziyaret etmek için onunla birlikte Taif'e gitmiş ve ondan bazı cüzleri orada dinlemiştir.²⁷ Necmeddin İbn Fehd'in torunu Muhibbüddin Cârullah b. Fehd'in (öl. 954/1547), kendi döneminde hadis ilimlerini Sehâvî'den daha iyi bilen, ondan daha çok ve daha güzel tasnifleri olan birini tanımadığını belirtmesi, onun hadis ilmindeki yetkinliğini ortaya koyan önemli bir şahitliktir.²⁸

Sehâvî'nin önemli talebeleri arasında İzzeddin İbn Fehd, Muhibbüddin İbn Fehd, Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, Serıyyüddin İbnü's-Şihne, Hâlid

ve'l-eşbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşvehât ve'l-müselâlat, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1402/1982), 2/989.

¹⁹ Selmân, “Mukaddime”, 39.

²⁰ Yavuz, “Sehâvî ve Halk Dilinde Dolaşan Hadisler Problemi ile İlgili Eseri”, 170.

²¹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-ğarni't-tâsi*’, 8/2; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî aḥbâri men zeheb*, 10/23-25; Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli' bi-meḥâsini men ba'de'l-ğarni's-sâbi*’, 2/184; Tomar, “Sehâvî”, 36/314.

²² Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-ğarni't-tâsi*’, 8/16.

²³ Ömer b. Fehd el-Hâşimî el-Mekki, *Mu'cemü's-şüyûh*, thk. Muhammed ez-Zâhî (Riyad: y.y., 1402/1982), 240.

²⁴ Örnek kullanımlar için bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-ğarni't-tâsi*’, 1/81, 140, 198, 223, 256, 290, 293.

²⁵ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-ğarni't-tâsi*’, 6/128.

²⁶ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-ğarni't-tâsi*’, 8/8.

²⁷ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-ğarni't-tâsi*’, 8/14.

²⁸ Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli' bi-meḥâsini men ba'de'l-ğarni's-sâbi*’, 2/285-186.

b. Abdullah el-Ezherî, İbn Abdüsselâm el-Menûfî, Hasan et-Tûlûnî, İbnü'l-Kerekî, İbn Kâsım el-Gazzî ve Muhammed b. Ebû'l-Feth sayılabilir.²⁹

Kaynaklarda Sehâvî'nin ilmî kişiliğinden bahsedilirken bir taraftan onun imam, muhaddis, hâfız, fakih, münekkîd ve müerrih olduğu belirtilirken bir taraftan da onun edebiyat, ferâiz ve matematik gibi ilimlerle de meşgul olduğu bilgisine yer verilir.³⁰

Sehâvî, dönemin sultanları tarafından birçok kez kadılık görevine davet edilmiş olmasına rağmen, bu teklifleri reddetmiştir. Kendisi, evinde ve mescitlerde dersler vermenin yanı sıra, Eski ve Yeni Zâhiriyye Medreseleri, Karasunguriyye, Sargatmışıyye, Mengutimûriyye ve Kâmilîyye Dârulhadisi gibi önemli medreselerde de dersler okutmuş ve bu mekteplerde ilmî faaliyetlerde bulunmuştur. Ayrıca, çeşitli ilmî toplantılar ve meclisler kurarak, eğitim ve öğretim faaliyetlerini yaygınlaştırmıştır.³¹

Memlûkler döneminde İslâmî ilimlerin fazlasıyla gelişmesi ve çok sayıda âlimin yetişmesiyle birlikte âlimler arasında bazı tartışma ve çekişmelerin de olduğu görülmektedir.³² Bunun en açık örneği, Sehâvî ile Süyûtî arasındaki çekişmede ortaya çıkmaktadır.³³ Sehâvî en meşhur eseri olan *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-ğarni't-tâsi* 'adlı eserinde yaklaşık 10.000 kişinin biyografisinden bahsetmektedir. Eserinde Süyûtî'ye ayırdığı terceme-i halde onu yermiş ve onun hakkında ağır ithamlarda bulunmuştur.³⁴

1.3. Eserleri

Sehâvî, başta hadis ve tarih olmak üzere birçok alanda önemli eserler telif etmiştir ve bakımından muksirûndan kabul edilir. Ebû Ca'fer el-Vâdiâşî (öl. 938/1532), Sehâvî'nin bir fihristinde 160 telifi olduğunu söylediği bilgisine yer verir.³⁵ Ziriklî, eserlerinin iki yüze yakın olduğunu belirtmektedir.³⁶ Meşhur b. Hasan Âl Selmân ve Ahmed eş-Şukayrât'ın naklettiği bilgiye göre

²⁹ Tomar, "Sehâvî", 36/314.

³⁰ Hayruddin, ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebin ve'l-müştârikin* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1969), 7/67.

³¹ Halit Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis Kahire 1392-1517* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 41-55.

³² Memlûkler döneminde en bilinen ilmî tartışmalardan biri İbn Hacer el-Askalânî ile Bedreddin el-Aynî arasında yaşanmıştır. Bu tartışma, dönemin hadis, fıkıh ve kadılık müesseseleri üzerindeki etkileriyle dikkat çeker. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Talat Sakallı, "İbn Hacer-Aynî Çatışmasının Buhari Şerhlerindeki Tezahürü", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1989), 347-361.

³³ Sehâvî ile Süyûtî arasındaki çekişme hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Enbiya Yıldırım, "Süyûtî'ye Yöneltilen Suçlamalar (Sehâvî-Süyûtî Çekişmesi Bağlamında)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 149-174.

³⁴ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-ğarni't-tâsi*, 11/72-73.

³⁵ Ebû Cafer Ahmed b. Ali el-Belevî el-Vâdiâşî, *Şebtu Ebî Ca'fer Ahmed b. Ali el-Belevî el-Vâdiâşî*, thk. Abdullah el-İmrânî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1983/1403), 375.

³⁶ Ziriklî, *el-A'lâm*, 67.

Ahmed b. Muhammed el-Esedî (öl. 874/1470), henüz matbu olmayan *Zeylû Tabakâti'sh-Şâfi 'iyye'*de Sehâvî'nin yazdığı eserlerin sayısının 200'ü bulunduğunu söylemiştir.³⁷ Diğer adı Bedrüddîn İbn Kâdi Şühbe olan Esedî'nin, Sehâvî'den 28 yıl önce vefat ettiği düşünüldüğünde eserlerin sayısının daha çok olduğu tahmin edilebilir. Örneğin 889 yılında yazımı tamamlanan *Fethu'l-muğîs* bu sayıya dahil değildir.³⁸ Muhammed Abdülhay el-Kettânî (1886-1962) *Fihrisü'l-fehâris*'te Sehâvî'nin tasniflerinin 400 cilt kadar olduğunu zikretmektedir.³⁹ Sehâvî'nin eserleri üzerine müstakil bir çalışma yapan Meşhur b. Hasan Âl Selmân ve Ahmed eş-Şukayrât'ın tespitlerine göre Sehâvî'nin dinî ve beşerî ilimler sahasında telif ettiği eserler 270'i bulmaktadır.⁴⁰ Ne var ki bu eserlerin büyük bir kısmı günümüze kadar gelmemiş bir kısmı da henüz matbu olarak yayınlanmamıştır. Onun eserleri gözden geçirilip incelendiğinde çoğunluğunun hadis ve tarih alanında olduğu görülecektir.

Sehâvî'nin çok sayıda ve nitelikli eserler verdiği bilgisini öğrencilerinden, İbn Fehd ailesinin torunlarından Muhibbüddîn Cârullah b. Fehd şu sözlerle dile getirir:

“O, kendi sanatında (hadis alanında) tekti. Hadis ilmindeki yetkinliği sayesinde ismi, en uzak diyarlarda şöhret buldu. Onun hadis ve hadis dışındaki eserleri çok fazlaydı. Bu eserlerin birçoğu doğuya ve batıya, Şam'a ve Yemen'e kadar yayıldı. Ben bu dönemde hadis ilimlerini onun gibi bileni, onun kadar çok ve güzel/nitelikli eser yazanı bilmiyorum.”⁴¹

Sehâvî, hadis ilmiyle ilgili çok sayıda eser kaleme almıştır. Telifleri hadis ilminin birçok alanını kapsamaktadır. Eserlerine bakıldığında onun hadis alanında ileri bir seviyede olduğu görülebilir. Hadis ilminde yazdığı bazı önemli eserleri şunlardır:

1. *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l- 'Irâkî,*
2. *el-Makâsıdü'l-hasene fî beyâni keşîrin mine'l-eḥâdişi'l-müştehire 'ale'l-elsine,*
3. *Fethu'l-karîb fî şerhi mü'ellefi'n-Nevevî't-Taḥrîb,*
4. *Büldâniyyât,*
5. *el-Ecvibetü'l-merzıyye fîmâ sü'ile 'anhü mine'l-eḥâdişi'n-nebeviyye,*
6. *Umdetü'l-kârî ve's sâmi 'fî ḥatmi's-Şaḥîhi'l-câmi,*
7. *et-Tavzîhu'l-ebher 'alâ (li-) Tezkiye'ti İbni'l-Mülakḳım fî 'ilmi'l-eşer,*
8. *Kitâbü'l-Ğâye fî şerhi'l-Hidâye fî 'ilmi'r-rivâye,*

³⁷ Selmân, “Mukaddime”, 46.

³⁸ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân b. Muhammed es-Seḥâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l- 'Irâkî*, thk. Ali Hüseyin Ali (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003), 4/406.

³⁹ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 2/989.

⁴⁰ Meşhur b. Hasan Âl Selmân & Ahmed eş-Şukayrât, *Müellefâtü's-Seḥâvî* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419/1998), 25-161.

⁴¹ Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli 'bi-meḥâsini men ba'de'l-ḳarni's-sâbi'*, 2/186.

9. *Buğyetü'r-râğıbi'l-mütemennî fî hatmi'n-Nesâî,*
10. *Ğunyetü'l-muhtâc fî hatmi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc,*
11. *Tahrîcü ehâdîsi'l- 'âdilîn li-Ebî Nuaym el-İşbahânî,*
12. *el-Cevâhirü'l-mükellele fi'l-aḥbârî'l-müselsele,*
13. *Żiyâ 'ül-enâm bi-erba 'îne ḥadîşen li'bni'l-Hümâm,*
14. *Fihristü Zekerıyyâ el-Enşârî,*
15. *Erba 'üne ḥadîşen min Kitâbi'l-Edebi'l-müfred li'l-Buhârî,*
16. *Tecrîdü Havâşî 'alâ Tenkîhi'z-Zerkeşî, Bezlû'l-mechûd fî hatmi Süne-ni Ebî Dâvûd,*
17. *Tahrîcü'l-erba 'îne's-sûfiyye li-Ebî 'Abdirrahmân es-Sülemî,*
18. *'Umdetü'l-aşḥâb fî ma 'rifeti'l-elkāb,*
19. *Esânîdü'l-kütübî's-sitte ve'l-Muvaṭṭa' ve ḡayrihâ.⁴²*

1.4. Sehavi'nin Yaşadığı Dönemde Mısır'da Hadis İlmî

Mısır, tarih boyunca önemli tarihî ve kültürel merkezlerden biri olmuştur. İslâm tarihinde Hz. Ömer döneminde Amr b. Âs'ın Mısır'ı fethetmesiyle başlayan dönem, sırasıyla Emevîler, Abbâsîler, Fâtımîler ve Eyyûbîlerle devam etmiş, daha sonra Mısır, Memlûkler'in yönetimine girmiştir. İlk fetihle birlikte İlim merkezi haline gelen bu ülke, özellikle Memlûkler döneminde sultanların ilme önem vermesi ve âlimleri desteklemesiyle ilimde zirveye ulaşmıştır.

9./15. yüzyıl ve öncesi (648-923/1250-1517), yaklaşık üç asır, Mısır, Hicaz ve Şam bölgeleri Memlûk Türk Devleti hakimiyeti altındaydı. Onlar, Moğol ve Haçlılar'a karşı tarihte önemli zaferler kazanmış ve kendisinden söz ettirmiş bir devlettir. Bu devletin siyasî ve ilmî müesseseleriyle Osmanlı devleti ve daha sonra kurulan Müslüman devletlere büyük tesiri olmuştur. Bu dönemde siyasî başarıların yanı sıra ilmî alanda da dikkate değer gelişmeler yaşanmış; özellikle hadis ilmi, en parlak dönemlerinden birini geçirmiştir. Zira bu dönemde Nevevî (öl. 676/1277), İbn Dakikul'id (öl. 702/1302),⁴³ Abdülmü'min ed-Dimyâtî (öl. 705/1306), Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî (öl. 742/1341), Alâeddin İbnü't-Türkmânî (öl. 750/1349), Moğultay b. Kılıç (öl. 762/1361), İbn Receb (öl. 795/1393), Zehebî (öl. 748/1348), Zeynüddin el-İrâkî, Heysemî, İbn Hacer el-Askalânî, Bedreddin el-Aynî (öl. 855/1451), Şemseddin es-Sehâvî, Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî (öl. 923/1517) ve Zekerıyyâ el-Ensârî (öl. 926/1520) gibi çok sayıda meşhur muhaddis yetişmiş,

⁴² Selmân & Ahmed eş-Şukayrât, *Müellefâtü's-Sehâvî*, 25-161; Tomar, "Sehâvî", 36/314.

⁴³ İbn Dakikul'id'in hadisleri anlama yöntemi üzerine yapılan bir çalışma hakkında bk. Recep Bilgin, "İbn Dakikul'id'in Şerhu'l-İlmâm bi-Ehâdîsi'l-Aḥkâm'ında Hadisleri Anlama Yöntemi Olarak Hakikat-Mecaz Olgusu", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/2 (2024), 526-546.

hadis edebiyatının en meşhur örnekleri yazılmış ve İslâmî ilimlerde sonraki dönemlere temel kaynaklar sunan zengin bir birikim oluşmuştur.⁴⁴

Hadis ilmi açısından önemli bir yere sahip olan Mısır, tarih boyunca ilme ev sahipliği yaparak önemini korumuştur. Moğolların Bağdat'ı işgalinden sonra âlimler mecburen bu bölgeden ayrılp Mısır'a yönelmişlerdir. Buna bağlı olarak da Mısır adeta âlimlerle dolup taşmış ve yaklaşık üç asır boyunca burada ilmî faaliyetler fazlasıyla gelişmiştir.⁴⁵ Bu üç asrın son zamanları olan Sehâvî'nin yaşadığı dönem göz önüne alındığında, Mısır'da İslâmî ilimlerin özellikle hadis ilminin çok parlak bir dönem geçirdiği görülmektedir.⁴⁶

9./15. yüzyılda Mısır'da özellikle Kahire'de yaşayan âlimlerin gündeminde ve halkın zihninde hadisin nasıl bir yer tuttuğu önemli bir husustur. Bu dönemde hadis ilminin geniş bir kabul görerek yaygınlaşması neticesinde, Kâhire'deki dârülhadislerin sayısı Dımaşk'taki kadar fazla olmasa da hadis ilmi açısından yeterli bir düzeye ulaşmıştı. Bu medreselerin öncelikli işlevi hadis dersleri olup fıkıh müderrisliği daha sonra gelmekteydi.⁴⁷ Bu bağlamda Kâmilîyye Medresesi, "Kâmilîyye Dârülhadisi" olarak bilinmekteydi.⁴⁸ Yine bu dönemde Kahire'de hadis medreselerinden sonra muhaddislerin en çok kullandıkları yerler camilerdi. Mısır'da, yüzyıllar boyunca belirli camilerde, medreseler kadar yoğun biçimde eğitim faaliyetleri sürdürüldü. Bu camilerdeki hadis dersleri dönemin eğitim faaliyetlerinin önemli bir bölümünü teşkil etmekteydi. Hadis müderrisleri tarafından icra edilen bu derslerin bazıları halka yönelik rutin derslerdi. Bunların yanında imlâ meclisleri, Kahire'nin yerlisi bir hadis hocasının hadis rivayeti, muhaddisler tarafından haftalık hadis sohbetleri, meşhur hadis kitaplarının hatim meclisleri gibi dersler yapılmıyordu.⁴⁹ Sehâvî Kahire'deki ilk dârülhadis sayılan Kâmilîyye başta olmak üzere, Sargatmışıyye, Berkûkiyye, Fâziliyye ve Menkutamâriyye medreselerinde hadis dersleri vermiş ve vefatına kadar Medresetü'l-Mahmudiyye kütüphanesinde hizânetü'l-kütüb vazifesini sürdürmüştür.⁵⁰

Sehâvî'nin yaşadığı dönemde, Memlûk sultanlarının ilme ve âlimlere büyük önem verdiği ve onlara hürmet gösterdiği bilinmektedir. Bu bağlamda, dönemin emirleri ve sultanları, halkla aralarındaki ilişkileri sağlamlaştırmak amacıyla âlimlere ihtiyaç duymuşlardır. Âlimler ise medrese ve

⁴⁴ Bk. Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis Kahire 1392-1517*, 158.

⁴⁵ Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983), 353.

⁴⁶ Memlûk Kahire'sinde yüksek din eğitimi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 23-33.

⁴⁷ Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkadir el-Makrizî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hıtaf ve'l-âşâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 4/219.

⁴⁸ Makrizî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hıtaf ve'l-âşâr*, 4/219.

⁴⁹ Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis Kahire 1392-1517*, 56.

⁵⁰ Kaya, *Sehâvî'nin ed-Dav'ü'l-Lâmi' Adlı Eseri Bağlamında IX. / XV. Asır Kahire'sinde Bilgi ve Toplum*, 35-36.

dârülhadislerde görev alabilmek ve ilmî çalışmalarını sürdürebilmek için siyasî istikrar ortamlarına ihtiyaç duymuşlardır. Bu durum, âlimler ile sultanlar arasında belli bir düzeyde ilişkilerin kurulmasını zorunlu kılmıştır.⁵¹

Memlükler döneminde Mısır'da sadece erkekler ilimle meşgul olmamış, aynı zamanda kadınlar da ilim tahsil etmek için çaba sarf etmişlerdir. Bunun sebebi olarak da ilimle meşgul olmanın âyetlerde ve hadislerdeki müjdeye nail olma çabası olduğu söylenebilir. Kur'ân ve hadislerde yer alan, “*De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?*”⁵² ve “*Bizden bir söz işitip de onu muhafaza eden ve başkasına ulaştıranın Allah yüzünü ak etsin.*”⁵³ gibi beyanlar, kadın-erkek herkesi ilme teşvik etmiştir. Bu bağlamda Sehâvî de çok sayıda ilim ehli hanım hocadan dersler alarak onlardan istifade etmiştir.⁵⁴

9./15. yüzyılda Mısır'da âlimler gündemi meşgul eden konulara hadislerden yararlanarak çözümler üretmeye çalışmışlar. Bu dönemde cami ve medreselerdeki fetva meclislerinin büyük bir kısmı, hadis meclisleri ve hadis temelli fetvalara ayrılmıştır. Halkın ihtiyaçlarına yönelik hazırlanan fetva kitaplarında hadisle ilgili bölümler önemli bir yer tutmuştur. İbn Hacer, Süyûtî ve Sehâvî gibi âlimler bu asrın önde gelen âlimleridir. Bu âlimler, hadisle ilgili olarak kendilerine yöneltilen soruları sadece sözlü olarak cevaplamakla kalmayıp onları konularına göre tasnif etmişler ve farklı hacimlerde risâleler ve kitapçıklar yazmışlardır. Bu metinler, kimi zaman bizzat müellifleri tarafından, kimi zaman ise daha sonra kitap haline getirilmiştir. İbn Hacer'in *mesâil* veya *ecvibe* gibi eserleri, Süyûtî'nin *el-Hâvî li'l-fetâvâ'sı* ve Sehâvî'nin *el-Ecvibetü'l-merzîyye'si* bu bağlamda önemli eserlerdir.

Hicrî 9. asırda Kahire'de hadis âlimlerine yöneltilen soruların bir kısmı, ilmî bir çevrede yer almayan ancak hadisle ilgilenen kişiler tarafından sorulmuştur.⁵⁵ Bu tür sorulara konu olan bazı hadislerin tahriri müsteftî tarafından yapılmış, ilgili hadislerden hüküm çıkarılmış ve bu hükmün doğruluğunun tasdik edilmesi talep edilmiştir. Aynı dönemde Süyûtî'ye yöneltilen bazı soruların ise şiir formunda olduğu görülmektedir. Bu tür soruların,

⁵¹ Nagihan Emiroğlu, “Memlüklerde Hadis ve Ulema”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 369.

⁵² ez-Zümer 39/9.

⁵³ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî es-Sülemî, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), “İlim”, 7; Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Âdil Muhammed & İmâd Abbâs (Kahire: Dâru't-Te'sil, 1436/2015), “İlim”, 10.

⁵⁴ Sehâvî'nin icâzet aldığı ve icâzet dışında bir yolla hadis öğrendiği hanım hocaları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hayriye Betül Özcan, “Memlükler Dönemi'nde Hanımlar ve Sehâvî'nin Hanım Hocaları” *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-IV* (Kütahya: 14-17 Mayıs 2015), 34-38.

⁵⁵ Bk. Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merzîyye fîmâ sü'ile 'anhü mine'l-eḥâdîsî'n-nebevîyye*, thk. Muhammed İshak Muhammed İbrahim (Riyad: Dâru'r-Râye, 1418/1997), 2/ 531, 840, 842.

halktan kimselerin kolayca soramayacağı türden olduğu ve soruyu yöneltenlerin genellikle hadis ilmiyle meşgul kimseler olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁶

2. BİR MUHADDİS OLARAK SEHÂVÎ

Sehâvî hadis ilminin hemen hemen her alanında nitelikli eserler telif etmiş bazı alanlarda da otorite kabul edilmiş bir muhaddistir. Öğrencilerinden Muhibbuddîn Cârullah b. Fehd, onun ravilerin isimleri ve durumları ve cerh ve ta'dîl ilminde "yed-i tûlâ" sahibi olduğunu belirtir.⁵⁷ İbn Fehd'din verdiği başka bir bilgiye göre dönemin bazı âlimleri Zehebî'den sonra Sehâvî gibi bu mesleği (cerh- ta'dîl ilmini) icra eden başka birinin gelmediğini dile getirmişler ve onun ölümüyle de "hadis sanatı/ilmi öldü, ondan sonra onun gibi bir halef gelmedi" değerlendirmesi yapmışlardır.⁵⁸ Bu âlimlerin, Zehebî'den sonra alanında İbn Hacer gibi büyük bir otoriteyi zikretmeden doğrudan Sehâvî'yi zikretmeleri biraz abartılı ve iddialı bir değerlendirme olsa da o dönemde Sehâvî'nin hadis ilmindeki etkinliğini göstermesi bakımından dikkat çekici bir tespittir.

Kettânî, Sehâvî'nin meşhur şerhi *Fethu'l-muğîş bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîş li'l- 'Irâkî* hakkında edebî yönüne de dikkat çekerek "hadis ıstılahları konusunda insanların ondan daha kapsamlı ve geniş bir eser telif ettiklerini sanmıyorum" değerlendirmesi yapmıştır. Nevâf Abbas da *Fethu'l-muğîş*'in el-fiye şerhlerinin en iyisi olduğunu belirtir.⁵⁹ Bu tespit ve değerlendirmeler adı geçen eserin hadis usulü ve ıstılahları alanında tek olduğunu ortaya koymaktadır.⁶⁰ Sehâvî'nin çağdaşı Zekerîyyâ el-Ensârî'nin *Fethu'l-bâkî bi-şerhi Elfiyyeti'l- 'Irâkî* isimli şerhini yazarken, *Fethu'l-muğîş*'ten iktibaslarla ve intihallerde bulunması⁶¹ da onun alanında otorite olduğunu ortaya koyan başka bir veridir.

Sehâvî'den bir asır sonra gelen meşhur Hanevî fakihi ve muhaddis Molla Ali el-Kârî (öl. 1014/1605) *Nuḥbeti'l-fiker* şerhinde Sehâvî'yle aynı asırda yaşanan ve rekabet halinde olan meşhur muhaddis Celâlüddîn es-Süyûtî'ye (öl.

⁵⁶ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l- 'Arabî, ts.), 2/81, 107, 118.

⁵⁷ Şevkânî, *el-Bedrü'l-ṭâli ' bi-meḥâsini men ba 'de'l-ḳarnî's-sâbi*, 2/186.

⁵⁸ Şevkânî, *el-Bedrü'l-ṭâli ' bi-meḥâsini men ba 'de'l-ḳarnî's-sâbi*, 2/186.

⁵⁹ Nevâf Abbas Habîb el-Münâver, "Mukaddime", *Naẓmu 'Ulûmi'l-hadîş el-müsemmât Aksa'l-emel ve's-sûl fî 'ulûmi ehâdisi'r-Rasûl*, mlf. Ebû Abdullah Şehâbeddin Muhammed b. Ahmed b. Halil el-Huveyyî (Kuveyt: Külliyyetü'd-Dirâsâti'l- 'Ulyâ, 1437/2015), 36.

⁶⁰ Kettânî, *Fihrisü'l-feḥâris*, 2/990.

⁶¹ Sehâvî, Zekerîyyâ el-Ensârî'nin şerhini yokluğunda kendi şerhine dayanarak yazdığını söyler. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi ' li-ehli'l-ḳarni't-tâsi*, 3/236; Bazı muhakkıklar bu sebepten ötürü *Fethu'l-bâkî*'yi orijinal bir şerh çalışması olarak kabul etmezler. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Abdüllatif el-Hümeym & Mâhir Yâsin Fahl, "Mukaddime", *Fethu'l-bâkî bi-şerhi Elfiyyeti'l- 'Irâkî*, mlf. Zeynüddin Ebû Yahyâ Zekerîyyâ b. Muhammed el-Ensârî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- 'İlmiyye, 1422/2002), 1/64.

911/1505) 12 yerde atıf yaparken,⁶² Sehâvî'ye 120 yerde atıf yapar.⁶³ Süyûtî'ye yapılan atıflardan hiçbiri doğrudan usulle ilgili değildir. Ancak Sehâvî'ye yapılan atıfların çoğu doğrudan usulle ilgilidir. Bu durum, Ali el-Kârî'nin Sehâvî'yi otorite kabul ettiğini ve referans aldığını ortaya koymaktadır. Ali el-Kârî, *Nuḥbe* şerhinde *Fethu'l-muğîs*'le birlikte zaman zaman da Sehâvî'nin *Şerḥü't-Takrîb ve't-teysîr*'ine atıflar yapar.⁶⁴

Süyûtî'nin *Tedribü'r-râvî fî şerḥi Takrîbi'n-Nevevî* isimli eserinin muhak-kiklerinden Abdülvehhâb Abdüllatîf bazı alanlarda Süyûtî'nin Sehâvî'den daha önde olduğuna işaret ettikten sonra Sehâvî'nin hadis ilmindeki konu-muyla ilgili şöyle bir değerlendirme yapar:

“Sehâvî'ye gelince, o, hadis ilminde, isnad ve buna bağlı rical, ilel ve tarih ilimlerinde imamdır. Bu konularda kimse onunla denk değildir. O, ayrıca tek sanatın/branşın uzmanı kabul edilir. Bu sebeple, hadis ve hadis ilimlerinde onun görüşü, Süyûtî'ye tercih edilir. Onun bu alandaki eserleri, muhak-kilerin başvuru kaynağıdır. Zira o, hocası İbn Hacer'in vârisidir.”⁶⁵

Sehâvî'nin hadisçiliği konusunda Abdüllatîf'in yapmış olduğu bu yorum ve değerlendirme, hadis ilmi araştırmalarında ve akademik çevrelerde zik-redilir olmuştur.⁶⁶

Sehâvî rical tenkidinde birtakım kural ve esaslar koyacak düzeyde bir hadisçi kimliğine sahiptir. Onun rical tenkidinde ortaya koyduğu bazı ku-rallar şunlardır:

1. Cerh ve ta'dîl imamına aidiyeti sabit olmayan söze güvenilmez.
2. Öğrenci, hocasını başkalarından daha iyi bilir.
3. Kişinin ailesi, onu başkalarından daha iyi tanır.
4. Kişi kendi şehrinin halkını daha iyi bilir. Bu yüzden onun şehrinin ra-vileri hakkındaki görüşü, onun dışındakilere mukaddemdir.
5. Müteahhir imamın bir kişiyi tenkit ederken söylediği söz, daha önce geçmemişse kabul edilmez.
6. Meçhul râviler eğer çok sayıda olursa, bu sayede meçhullükleri tela-fi edilmiş olur. Sehâvî bu ilkeyi *el-Ecvibetü'l-merzîyye*'de “Kim bir zımmîye

⁶² Bazı örnek referanslar hakkında bk. Ebü'l-Hasen Nürüddin Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Şerḥu Nuḥbeti'l-fiker fî muştalahâti ehli'l-eşer*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.), 155, 260, 356, 357, 447.

⁶³ Bazı örnek referanslar hakkında bk. Ali el-Kârî, *Şerḥu Nuḥbeti'l-fiker*, 160, 161, 163, 173, 191, 193.

⁶⁴ Ali el-Kârî, *Şerḥu Nuḥbeti'l-fiker*, 273, 476, 496.

⁶⁵ Abdülkerîm b. Abdullah b. Abdurrahman el-Hudayr & Muhammed b. Abdullah b. Fühayd Âl-i Fühayd, “ed-Dirâse”, *Fethu'l-muğîs bi-şerḥi Elfiyyeti'l-hadîş li'l-İrâkî*, mlf. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî (Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1426/2005), 92.

⁶⁶ Hudayr, “ed-Dirâse”, 92.

eziyet ederse, ben onun hasmıyım” hadisinin senedindeki cehâleti açıklarken kullanır.⁶⁷

7. Sebebi itikadî ihtilâf ya da muasır râviler arasındaki düşmanlık olan cerh'e itibar etmemek gerekir.

8. Bazı imamların, bazı lafızlar konusunda kendilerine özgü terimleri vardır; bu terimler, söz konusu lafızları bir mertebeden başka bir mertebeye taşıyabilir.⁶⁸

Bir muhaddis olarak Sehâvî sadece ilmî yönden eserler kaleme almamış aynı zamanda toplumun hadis algılarını yakından takip etmiş, güncel hadis tartışmaları konusunda tespitler yapmış ve halkın taleplerini de dikkate alarak bu alanda müstakil eserler kaleme almıştır. Onun telif ettiği *el-Mağâşidü'l-ḥasene* ve *el-Ecvibetü'l-merziyye* eserleri güncel hadis tartışmalarını ele almakta ve sorunların çözümüne ilişkin tespitler sunmaktadır.

3. EL-ECVİBETÜ'L MERZİYYE

Makalemizin asıl konusunu oluşturan *el-Ecvibetü'l-merziyye*'nin tam adı *el-Ecvibetü'l-merziyye fî mâ sü'ile 'anhü mine'l-eḥâdişü'n-nebeviyye*'dir. Sehâvî bu eserinde hem hadislere yönelik fetvalar hem de diğer alanlarla ilgili kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevapları ele almıştır. Müellifin cevapları, soruların durumuna göre farklılık arz etmekte ve çeşitlenmektedir. Eser, dönemin toplum-ulemâ ilişkilerine yönelik sunduğu bilgiler dolayısıyla da önem arz etmektedir.

Sehâvî, eserinin mukaddime bölümünde eseri telif amacını, eserde takip ettiği üslubu ve eserin düzenini kısaca anlatmaktadır. Müellif, kendisine doğrudan yöneltilmiş sorularla birlikte, Kahire'deki diğer âlimlere sorulan soruların da kendisine havale edildiğini söylemektedir. Buna göre o, kendisine sorulan sorulara vereceği cevaplardan, sadece soruyu soran kişilerin değil başkalarının da faydalanması amacıyla onları yazıp kitap haline getirmeye karar vermiştir.⁶⁹ Soruların detaylı olarak cevaplandırılmasının sebebini hadislere iyi niyetle yaklaşanların faydalanması olarak açıklamaktadır.⁷⁰ Eserin mukaddimesinde müellif, kendisine yöneltilen soruları cevaplarken yalnızca bir fetva vermekle yetinmediğini, hadislerin sıhhat durumlarını tahlil etme, sahih olanları zayıf olanlardan ayırma, cerh ve ta'dîl sahasındaki müşkil yönleri açıklama, isnad detaylarını inceleme ve hadisleri kaynaklarına nispet etme gibi ilmî faaliyetleri de yürüttüğünü açıkça ifade etmekte-

⁶⁷ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 1/16.

⁶⁸ Mezkûr kaideler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bedr b. Muhammed b. Muhsin el-Ammâş, *Hâfız es-Seḥâvî ve cühûdühü fi'l-ḥadiş ve 'ulûmih* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000), 530-535.

⁶⁹ Bk. Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 1/5.

⁷⁰ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 1/5-6.

dir.⁷¹ Bu beyanlar, müellifin yalnızca bir müftü değil, aynı zamanda yetkin bir muhaddis kimliğine sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla *el-Ecvibetü'l-merzîyye* adlı bu eser, yalnızca klasik anlamda bir fetva mecmuası olmanın ötesinde, hadis ilminin metodolojik boyutunu yansıtan, müellifin ilmî birikimini ve hadis disiplinine olan hâkimiyetini gözler önüne seren kapsamlı bir başvuru kaynağı olarak değerlendirilmelidir.

el-Ecvibetü'l-merzîyye'yi yayına hazırlayan muhakkik Muhammed İshâk Muhammed İbrâhim, eserin iki nüshasının mevcut olduğunu belirtmektedir. Bu nüshalardan birinin Mısır Ezher Yazma Eserler Arşivi'nde olduğunu, kendisinin kitabı tahkik ederken bu nüshayı esas aldığını, diğerinin ise Arif Hikmet nüshası olup eserin adının *el-Fetâva'l-Hadîsiyye* olduğunu zikretmektedir.⁷²

Eserin muhakkiki Muhammed İbrâhim, 25 sayfalık bir de mukaddime yazmıştır.⁷³ Mukaddime İbn Kayyim el-Cevziyye'den naklen, selevin fetva vermekten kaçındığını, sahâbe, tâbiîn ve müctehid imamların kendilerine sorulan sorulara aceleyle cevap vermediklerini, çünkü bu konuda mesuliyet olduğu bilgisine yer verir. Dolayısıyla din adına kendisine sorulanların sahâbe ve tâbiîn uygulamasında olduğu gibi tedbirli ve ihtiyatlı hareket etmesi gereğinin altını çizer.⁷⁴ Muhakkik hadislerle numara vererek soruları sıralamıştır, eserde 342 soru yer almaktadır.

Eser, üç cilt olup, soruların çoğunluğu hadis fetvalarından oluşmaktadır. Müellif, herhangi bir konu tasnifi yapmamış, sorulara cevap verirken kullandığı kaynakları da belirtmiştir. Bazen hadislerin tahririnde hocası İbn Hacer'i kaynak göstermiş ve çoğu yerde ona ait olan yazılı metinlerin tekrarını yapmıştır. Eserin muhtevası genel olarak, sünnet, Kur'an, fıkıh, tarih, kelâm, siyer, ahlâk, usûl, sahâbe biyografisi, sosyal yaşam, geçmiş milletler, dil, tıbb-ı nebevî, şiir, siyaset, âdetler gibi konulardan oluşmaktadır. Fıkıhla ilgili konular genel olarak ibadet ve muâmelât; Kur'an'la ilgili, hadislerde geçen sûrelerin faziletleri; usûle yönelik olarak hadisin sıhhati, kaynağı, tahriri ve uydurma rivayetler; peygamberlerle ilgili ise bazı peygamberler hakkında vârid olan bilgilerden oluşmaktadır. Sorulan soruların genel muhtevasına baktığımız zaman çoğunun hadis ilmi ve usûlüne yönelik olduğu görül-

⁷¹ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merzîyye*, 1/5-6.

⁷² Muhakkik, Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-zunûn* adlı eserinde Sehâvî'nin eserinin orijinal adının *el-Ecvibetü'l-merzîyye fî mâ sü' ile 'anhü mine'l-eḥâdîsî'n-nebevîyye*, Mısır'da Ezher mahtûtat bölümünde eserin isminin *el-Ecvibetü'l-merzîyye fî mâ üs'elü 'anhü mine'l-eḥâdîsî'n-nebevîyye* olduğu, Arif Hikmet nüshasında ise *el-Fetâvâ'l-hadîsiyye* şeklinde geçtiğini belirtmektedir. Kendisi kitabın ismini koyarken, Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-zunûn*'da belirttiği ismi tercih ettiğini söyler. Bk. Muhammed İshâk Muhammed İbrâhim, "Mukaddime", *el-Ecvibetü'l-merzîyye*, mlf. Sehâvî (Riyad: Dâru'r-Râye, 1418/1997), 1/12.

⁷³ İbrâhim, "Mukaddime", 5-30.

⁷⁴ İbrâhim, "Mukaddime", 8.

mektedir. Bazı sorular ve cevaplar tekrar niteliğindedir. Sehâvî, ilk önce hadisi zikreder, hadisin sıhhat derecesini, mütâbaatını, illetlerini, cerh-tâ‘ dilini, hadisin mânasını ve hadisten çıkarılacak fikhî hükümleri belirtir.

Sehâvî, hadis ilminde birikimli bir kültüre sahip olduğu için açıklamalarında isnad, ricâl ve illet bilgilerine yer vererek konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. İhtiyaç duyduğunda ilgili diğer hadisleri de aynı başlık altında zikrederek konuyu detaylandırmaya gitmiştir. Müellif, her hadisi bir başlık altında değerlendirmekte, başlığı da metinde geçen hadisin bir bölümünden ve diğer konuların içeriğinden meydana getirmektedir. Meselâ 16. hadise “Öyle bir zaman gelecek ki, insanlar birbirlerini dilleriyle sevecekler, kalpleriyle de birbirlerinden nefret edecekler.” şeklinde hadisin tamamını kapsayacak bir başlık koymuştur. Bunu yapmadaki amacının okuyucuya konuyu daha iyi anlatma düşüncesi olduğu söylenebilir.

Sehâvî, 130 numaralı soruda kendisine Ebi'l-Fadl b. Ziyâd b. el-Matlab'ın ne zaman ve nerede vefat ettiğinin sorulması üzerine, öncelikle tarih ve biyografi kaynaklarında bu şahıs hakkında ayrıntılı bir araştırma yaptığını ve elde ettiği bilgileri detaylı bir şekilde sunarak soruyu cevapladığını belirtmektedir. Bu durum, Sehâvî'ye yöneltilen soruların yalnızca hadisle sınırlı kalmayıp farklı alanları da kapsadığını ve onun hadisçiliğinin yanı sıra, özellikle tarih başta olmak üzere diğer ilim dallarında da geniş bir bilgi birikimine sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

3.1. Eserin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi

Sehâvî'nin eserinde soruların bazıları, hadis ilminin teknik meseleleriyle alakalı konuları kapsamaktadır. Bunlar, bazı hadislerde geçen kavramların terim anlamlarına yönelik açıklamalar, râviler hakkında verilen bilgiler, bir hadisin rivayet yönünden zayıflığının sorulması ve zayıf hadis ile garîb hadisler arasındaki farklardır.⁷⁵ Ayrıca bazı örneklerde hadisin fetva yönünün daha iyi anlaşılması için hadis kaideleri ve kuralları hakkında da açıklamalar yapmaktadır.

Sehâvî, hadis ve diğer ilimlerdeki geniş bilgisini eserinde kullanmıştır. Fakat geniş ölçüde nakil kullandığı için hadislerin büyük çoğunluğunda şeyhim dediği hocası İbn Hacer'den nakil yapmıştır. Bir hadisin sika râviler tarafından hem muttasıl hem munkatı olarak rivayet edilmesi durumunda hükmün hangisine göre verileceği, sahih hadisin kısımları, hasen hadisin şahit ve mütâbilerle sahih derecesine yükselmesi, münker kavramının mevzû hadislerle aynı olarak kullanılıp-kullanılmayacağı, bid‘at ehlinin rivayet ettikleri hadisin değeri, *Sahih-i Buhârî* ve *Müslim*'deki hadis usûlleri ile şâhit

⁷⁵ Bk. Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 1/203, 204, 242, 284; 2/ 533, 550-551, 559, 726, 840, 890.

ve mütâbilerin hükümlerinin farklılığı, hadis ve eser terimlerinin farklılığı gibi konuları da açıklamaktadır.⁷⁶

Sehâvî, kendisine sorulan hadis fetvalarıyla ilgili olarak (سئلت) “bana soruldu”,⁷⁷ (ثم سئلت) “sonra bana soruldu”,⁷⁸ (سألني) “bana sordu”,⁷⁹ (سأل) “Fa-lan kişi sordu”,⁸⁰ (مسألة) “sual”,⁸¹ (وقع سؤال) “soru geldi”,⁸² (ورد سؤال) “soru geldi”, (الحمد لله) “Hamd Allah’adır”,⁸³ (الحمد لله مسألة) “Hamd Allah’adır, mesele”,⁸⁴ (الحمد لله) “Hamd Allah’adır, hakkında bana soruldu”⁸⁵ ve (عن حديث) “hadisi hakkında” gibi ibarelerle soruya başlangıç yapar.⁸⁶

Müellif, bazı fetvalarda hadis rivayet âdâbına yer verir. Örneğin, “avamdan insanların hadis rivayetine uygun olmayan mekânlarda hadis rivayet etmeleri halinde ne lazım geldiği” sorusuna şöyle cevap verir:

“Resûlullah’a hürmetin gereği olarak hadis rivayet âdâbında kişinin abdestli olması, ilim ve meclis âdâbına göre oturmuş olması, heybetli ve vakur bir durumda olması gerekir. Bu, ehil olduğunda böyledir. Ehil olmayan, bu işi kötü niyetlerine ve dünyalık menfaat elde etmek için yapan, aynı zamanda bu tür işleri hadis rivayetine uygun olmayan yerlerde yapan ve hadis metinlerini tahrif edenlere gelince, bunların durumu ilim ehlinde olan hakimlere bildirilir ve hâkim de hak ettikleri cezayı onlara verir.”⁸⁷

Sehâvî, sorulara verdiği cevaplarda tek tip bir yöntem uygulamaz. O, verdiği cevaplarda okuyucuya konuyla ilgili ayrıntılı bilgi verir, gerekli gördüğü yerlerde yorumlarını uzun tutar. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi vermesinden dolayı, eserde sanki konulu hadis-şerh çalışmasına benzer bir durum göze çarpmaktadır. Öncelikli olarak hadisle ilgili sorulan sorularda hadis, sahih kaynaklarda geçmiyorsa doğrudan “münker hadistir” diyerek konuyla ilgili diğer sahih hadisleri zikreder. Aynı zamanda hadisin mütâbaatlarını gösterir. Konuyla ilgili hadisleri zikrederken çok defa tekrara düştüğü de görülmektedir.⁸⁸

3.1.1. Hadislerin tahrîcini yapması

Sehâvî, eserinde neredeyse her hadisin tahrîcini yapmaktadır. Rivayetin

⁷⁶ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merzîyye*, 1/37, 200, 201, 203, 204, 378, 2/559, 726, 727.

⁷⁷ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merzîyye*, 2/416, 432, 438, 452, 458, 486, 489.

⁷⁸ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merzîyye*, 1/253, 264, 294, 2/519, 607.

⁷⁹ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merzîyye*, 1/319, 321, 323.

⁸⁰ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merzîyye*, 2/840, 842.

⁸¹ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merzîyye*, 2/429, 440, 478, 503.

⁸² Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merzîyye*, 2/445.

⁸³ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merzîyye*, 1/337, 370.

⁸⁴ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merzîyye*, 1/338, 339, 345.

⁸⁵ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merzîyye*, 1/356, 2/416, 435, 438.

⁸⁶ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merzîyye*, 3/916.

⁸⁷ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merzîyye*, 2/473.

⁸⁸ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merzîyye*, 1/16.

senedini ve varsa farklı varyantlarını zikrederek, hadisin hangi kaynaklarda yer aldığını belirtmekte ve böylece tahrîc işlemini ayrıntılı biçimde gerçekleştirmektedir. Hadisin bir illeti varsa bunu ifade etmekte, senedinde zayıflık bulunuyorsa sebebini açıklamakta; râvilerden birinde kusur tespit ederse ilgili râviyi tenkit etmektedir. Ayrıca hadisin sıhhatine dair kendi kanaatini de ortaya koymaktadır. Tahrîc yaparken genellikle *el-Câmiu's-Sahîh*'ler, *Sünen*'ler, *Müsned*'ler, *Musannef*'ler ve *Zevâid* türü eserleri temel referans olarak kullanmaktadır. Zaman zaman İbn Hacer'in değerlendirmelerine de yer vermekte; ancak bu nakillerin İbn Hacer'in hangi eserinden yapıldığını belirtmemektedir. Bu durum, okuyucunun zihninde bazı soru işaretlerine yol açmakta ve ilgili bilginin kaynağını tespit etme ihtiyacını doğurmaktadır.

Sehâvî, eğer varsa hadisin sened ve metin yönünden farklı versiyonlarını aktarır. Örneğin, görme yetisini kaybetme konusundaki rivayetler hakkında sorulan soruyu cevaplarırken neredeyse tüm rivayetleri tahrîc eder. İlgili rivayetlerden biri şöyledir: “Resûlullah (s.a.v.), sahâbeden bazı kişilerle otururken gözleri görmeyen İbn Ümmü Mektûm'un selam vererek oradan geçtiği bir anda, şöyle buyurdu: “Cebrail'in (a.s.) bana söylediğini size bildireyim mi? Allah (c.c.) şöyle bildiriyor: Ben kulumun iki mücevherini (gözünü) alıyorum ki ona cenneti nasip ederim. Bu benim üzerime bir haktır.”⁸⁹ Sehâvî, bu hadisin sened-metin yönünden birden çok versiyonunu tahrîc ederek tüm rivayetleri bir araya getirir.

Sehâvî, 93 numaralı “Müminin niyeti amelinden hayırlıdır” hadisinin vârid olup-olmadığı, hükmü ve mânası hakkında sorulan soruyu cevaplarırken, “evet bu hadistir” diyerek cevap verir ve Beyhakî'nin “Şuabü'l-îmân” bölümünde nakledildiğini belirtir. Ayrıca hadisin sened ve metin yönünden farklı tariklerini nakleder. Ardından, hadisin sened ve metin yönünden farklı tariklerini zikrederek hem tahrîcini hem de sıhhat durumunu ilmî bir biçimde değerlendirir.⁹⁰

3.1.2. Hadislerin sıhhatini değerlendirmesi

Hadisle ilgili bazı sorular, doğrudan *Kütüb-i Sitte* ve diğer hadis kaynaklarında yer alan rivayetlerin sıhhat derecelerine yönelik olarak yöneltilmiştir.⁹¹ Kitapların sıhhatiyle ilgili bazı fetvalarda kitaptaki hadislerin tümü hakkında fetva verilmesi istenmiştir.⁹² Burada sorunun konusu hadisin içeriğiyle ilgili değil, sıhhatiyle ilgilidir. Bu sorular, âlimlerin kendi aralarındaki tar-

⁸⁹ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 2/646.

⁹⁰ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 1/346.

⁹¹ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 1/290-291, 335, 338, 363; 2/555, 590, 604, 626, 842; 3/941, 942, 944, 1 175.

⁹² Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 1/117.

tışmalarda ortaya çıkan sorular değil, avam tarafından âlimlere yöneltilen sorulardır.

Soruların bazıları kelâm ve tasavvufî alaka olup Allah Teâlâ'nın rüya-da görülmesi, camilerde toplu zikir yaparken zikirde tespih kullanımı vb. alakalı olup bu tür konularda sahih hadis bulunup-bulunmadığı hususlar-da hadis fetvalarına yönelik sorular arasında yer almaktadır.⁹³

Hadis fetva meclisleri, aynı zamanda halkın hadis bilgisine yönelik yanlışların düzeltildiği yerler olmuştur. Halk arasında meşhur olarak bilinen bir hadisin metnini, anlamı bozulacak şekilde bir kelimeyle aktarılması vb. hususlar Sehâvî'ye yöneltilen sorulara yansımış, Sehâvî ise bu rivayetlerin doğrusunu zikrederek bu tür yanlışlıkları düzeltmiştir.⁹⁴ Aynı şekilde Hz. Peygamber ve diğer peygamberlerin hayatlarına yönelik mucizeler ve bazı sûrelerin faziletlerine yönelik halk arasında yanlış bilinen rivayetlerden kaynaklanan fetvaları da tashih etmiştir.⁹⁵

3.1.3. Hadisleri ayrıntılı olarak tahlil etmesi

Sehâvî, kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevaplarda yalnızca teknik hususlarla sınırlı kalmamakta, muhtevanın da doğru anlaşılmasına önem vermektedir. Kendisine, hadislerde geçen bazı kelimelerin anlamları hakkında çokça soru yöneltilmektedir.⁹⁶ O, bazı sorularda hadisin mâna yönünden zayıf olduğunu açıklamakta ve metne yönelik tenkitlerde bulunan hadis imamlarının görüşlerine yer vermektedir. Ayrıca, iki hadis arasındaki teâruzun giderilmesine dair soruları cevaplamakta; kimi zaman da kendisinden böyle bir değerlendirme talep edilmese bile, hadisi muhteva yönünden tenkit etmektedir.⁹⁷ O, hadislerin tahlilini yaparken öncelikle zayıf ve uydurma rivayetleri zikretmektedir. Bazen zikredilen metin belirli bir kaynağa isnat ediliyor ve söz konusu kaynakta bu metnin aslı bulunamıyorsa, bunu da açıkça belirtmektedir.

Sehâvî, hadislerin doğru anlaşılması için gerektiğinde çeşitli yorumlar yapmakta ve kelimeleri açıklama gereği duymaktadır. Bu maksatla âyetlerden, hadislerden, sahâbe kavillerinden, âlimlerin ve sûfilerin sözlerinden, hatta şiirlerden ve hikâyelerden faydalanmakta, bazen de hadislerin daha iyi anlaşılması için hadisin sebeb-i vürûdunu zikretmektedir.⁹⁸

Örneğin Sehâvî, 147 numaralı soruda “ümmetim firkalara ayrılacak” baş-

⁹³ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 1/319, 321, 3/1079.

⁹⁴ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 1/309, 2/553.

⁹⁵ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 1/130, 185, 241; 2/550, 551, 620, 684, 731, 732.

⁹⁶ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 1/401; 2/540, 541, 552, 553.

⁹⁷ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 2/582.

⁹⁸ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 1/161, 271, 2/319, 607, 833, 3/1079.

lığıyla sorulan soruya ayrıntılı olarak cevap vermekte, cevapların çoğunluğunu aynı konuyla ilgili vârid olan diğer hadisleri de ekleyerek soru soran kişinin kafasındaki tüm şüpheleri izale etmektedir.⁹⁹ Dolayısıyla Sehâvî'nin yer yer ayrıntıya girerek cevabı detaylandırması hem sorunun hem de muhatabın durumuna bağlı olarak değişkenlik göstermektedir.

Sehâvî, hadisin sıhhat durumunu bildirmesinin yanında genelde Buhârî ve Müslim'in şartına göre hadisin sıhhat derecesini de zikretmektedir. Mesela, "bu hadis Müslim'in şartına göre sahihtir" demektir.¹⁰⁰ Bazen başka rivayetlere göre sahihtir diyerek hadisin sıhhat derecesini de belirtmektedir. Şayet hadisin sıhhati ile ilgili bir kaynak gösteremezse o zaman bu konuda "tam olarak bilgim yok (لم أف)" demek suretiyle hadisin sıhhati hakkında tam olarak bilgisinin olmadığını ifade etmektedir.¹⁰¹

3.1.4. Hadislerden hüküm çıkarması

Sehâvî, başta hadis ve fıkıh olmak üzere İslâmî ilimlerde otorite kabul edilmesinden dolayı, vermiş olduğu fetvalar ve hadislerden hüküm çıkarma konusundaki yetkinliğiyle öne çıkan bir âlim olarak değerlendirilmektedir. Sehâvî, hadislerden hüküm çıkarmadan önce hadisin sıhhati hakkında bilgi vermektedir. Şayet hadis zayıf ise çıkarılan hükme itibar edilemeyeceğini ve bu konuda hüküm veremeyeceğini söylemektedir. Fâsık bir kimsenin gıybetinin yapılmasının günah olup-olmadığına dair yöneltilen bir soruya, öncelikle bu konudaki rivayetin oldukça zayıf olduğunu belirtmektedir. Ardından, el-Hâkim'in *el-Müstedrek*'inde geçen rivayetin de sahih olmadığını açık bir şekilde ifade etmektedir. Ancak Taberânî'de geçtiği üzere "Fâsıkta bulunan kötülükleri insanlara bildirin ki onu tanısınlar ve ondan sakınsınlar." rivayeti hakkında değerlendirme yapmakta ve fâsık hakkında konuşmanın gıybet sayılmayacağını açıklamaktadır.¹⁰² Sehâvî buradaki örnekte de görüleceği üzere bir hadisin zayıflığı hakkında hüküm verirken doğrudan soruda sorulan hadisin lafızlarını esas alır ve benzer mânaya gelen başka hadisler hakkında farklı tespitler yapmaktadır.

Sehâvî'ye namazda imamın selam verdikten sonra mihrapta bir müddet oturmasıyla ilgili hadis sorulur. O da bunun sahih mi yoksa zayıf mı olduğuna dair kesin bilgisinin olmadığını söyler. Sahih kaynaklarda böyle bir hadisin geçmediğini, ancak böyle bir sözün bazı fakihlerin bildirdiği bir söz olduğunu belirterek sözün aslının "imam selam verdikten sonra mihrapta oturmaya devam ederse sanki ateşin üzerine oturmuş gibidir" şeklinde rivayet

⁹⁹ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 2/569-570.

¹⁰⁰ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 3/893.

¹⁰¹ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 1/232, 235.

¹⁰² Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 1/249.

edildiğini nakleder. Ümmü Seleme'nin (r.anhâ) rivayetine göre Resûlullah (s.a.v.) zamanında cemaate kadınlar da geldiğinden ve mescidin dar olmasından dolayı önce kadınların çıkması için erkekler mescitte biraz beklerdi. Sehâvî bu durumun zarureten kaynaklanan bir hal olduğu yorumunu yapar. Mescitten çıkarken kadın erkek aynı anda çıkıp mahremiyet sınırları aşılmamasın düşüncesiyle yapılmış olabilir. Ancak sadece erkeklerin olduğu bir namazda mihrapta beklemek müstehap değildir.¹⁰³

Sehâvî, 67 numaralı soruda duadan sonra elleri yüze sürmenin hükmü hakkında kendisine sorulan soruyu cevaplarken Ömer b. Hattab'dan (r.a.) rivayetle Resûlullah (s.a.v.): "Dua ettikten sonra ellerini yüzüne mesh etmeden ellerini indirmezdi." hadisini nakleder. Aynı hadisin Abdullah b. Ömer'den (r.a.) farklı rivayetinin olduğunu bildirir. Ancak bu hadisin Tirmizî'nin *Sünen*'inde zayıf olduğunu,¹⁰⁴ Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde ise hadisin zayıf bir senedle rivayet edildiğini söyler.¹⁰⁵ Sehâvî, sahih olmayan bazı hadisler konusunda kesin bir hüküm vermez ve bu konuda bilgim yok diyerek görüşünü beyan eder.¹⁰⁶

Sehâvî, 118 numaralı soruda Resûlullah'ın (s.a.v.) ayakta bevl etmesiyle ilgili soruya verdiği cevapta, kendisinin de müntesibi olduğu Şâfiî mezhebine göre İmam Şâfiî'nin Araplar bel ve dizlerde ağrı çektiklerinde zarurete binaen ayakta bevl ederlerdi fetvasını nakleder. Ebû Hüreyre'den (r.a.) rivayetle Resûlullah'ın (s.a.v.) dizinde bir rahatsızlık vardı bu yüzden ayakta bevl etmek durumunda kaldı demektedir.¹⁰⁷ Sehâvî bu soruda konuyla ilgili farklı hadisleri de zikrederek soruyla ilgili tüm hükümleri ayrıntılı biçimde ortaya koyar.¹⁰⁸

Sehâvî bir hadisten çıkarılan fetvayı/hükmü soran kişiye daha çok hadisin sıhhat durumunu açıklamakla cevaba başlar, şayet hadis, zayıf ise o zaman zayıflık sebebini tahlil eder. Bu konuda temel hadis kaynaklarında geçen bir hadis yok ise "böyle bir hadis bilmiyorum" diyerek, hüküm verme yerine cevabı sonlandırma yoluna gitmeyi tercih eder. Bu yaklaşımından hareketle, Sehâvî'nin sadece hadisin sıhhat durumunu bildirmekle yetinmediği görülmektedir. Ayrıca böyle bir rivayetin mevcut olup olmadığını da belirtmek suretiyle, soru soran kişiyi ve okuyucuyu hadis-hüküm ilişkisi bağlamında daha kapsamlı biçimde bilgilendirmeyi amaçladığı anlaşılmaktadır.

¹⁰³ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 1/269-270.

¹⁰⁴ Tirmizî, "Da'avât", 11.

¹⁰⁵ Ebû Dâvûd, "Fezâilü'l-Kur'an", 356.

¹⁰⁶ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 1/279-280.

¹⁰⁷ Zikredilen hadisin kaynağı hakkında bk. Ebû Bekr el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/164.

¹⁰⁸ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 2/473, 474, 475.

3.1.5. Kaynak kullanımı

Sehâvî, eserinde yararlandığı kaynakları kimi zaman kendi adıyla, kimi zaman ise müelliflerinin isimleriyle zikretmektedir. Özellikle hocası İbn Hacer'e ait, onun hattıyla yazılmış bazı metinlerden doğrudan alıntılar yapmaktadır; hatta kimi zaman verdiği cevaplar, bu metinlerdeki ifadelerin aynen tekrarı mahiyetindedir.¹⁰⁹ Bununla birlikte Sehâvî, her durumda hocasının hangi eserinden yararlandığını açıkça belirtmemektedir.¹¹⁰ Bazen İbn Hacer'den işittiği bilgileri doğrudan sözlü olarak aktarmakta,¹¹¹ bazen de herhangi bir kaynak göstermeksizin bu bilgileri kendi ifadeleri gibi sunmaktadır. Her ne kadar çoğunlukla kaynak olarak İbn Hacer'e atıfta bulunmayı tercih etse de özellikle hadislerle ilgili bazı sorulara verdiği cevaplarda temel hadis kaynaklarına da başvurduğu görülmektedir.¹¹²

Sehâvî, hadislerde kaynak kullanımını rivayetin başında kısa bir bölüm oluşturarak belirtmektedir. Kaynaklar arasında mevcutsa farklılıkları da zikretmektedir. Hadis ve râviler hakkında âlimlerin yaptığı değerlendirmelere yer vermekte, bir hadisin senedinde yer alan yanlış bilgileri veya yapılan hataları tashih etmektedir. Eğer bir rivayet, şöhret bulduğu şeklin dışında kaynaklarda farklı bir metinle yer almışsa bu duruma da işaret etmektedir. Hadislerin farklı rivayetlerini zikrederek en sağlam olanını tercih etmektedir. Bazı kaynaklarda senedsiz olarak nakledilen rivayetleri de aktarmaktadır. Zaman zaman bir rivayetin farklı tariklerini toplayan çalışmalara yer vermektedir. Şayet metin tenkidi yapılan bir hadisin anlamı Kur'an âyetleriyle veya sahih bir hadisle örtüşüyorsa buna dikkat çekmekte, bir haber hadis olmamakla birlikte mâna açısından doğru ise bunu da açıklamaktadır. Asılsız rivayetleri ise reddetmektedir.

Örneğin Sehâvî, 196 numaralı soruda kendisine töhmet altında bir kimsenin tutuklanmasına dair bir hadisin değerlendirilmesi sorulduğunda, cevabına hadisin kaynaklarını ayrıntılı biçimde göstererek başlar. Ardından konuyla ilgili diğer hadisleri ayrı ayrı sıralar ve bunlar üzerinden kapsamlı bir değerlendirme yapar. Sehâvî, 53 numaralı kendisine ayakta su içmenin hükmünün sorulduğu soruda konuyla ilgili vârid olan diğer hadisleri kaynağını zikrederek bildirir.¹¹³ Sehâvî'nin bir konu hakkındaki hadisleri ve kaynaklarını bildirmesi, onun konuyla ilgili ciddi bir araştırma yaptığının gös-

¹⁰⁹ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 1/104-105.

¹¹⁰ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 1/104, 320, 369, 379, 395, 400, 403-404; 2/499, 500, 515, 705, 777, 842.

¹¹¹ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 1/243; 2/508, 664.

¹¹² Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 2/754-755.

¹¹³ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 1/223-234.

tergesi ve aynı zamanda okuyucunun kafasında konuyla ilgili başka bir soru kalmamasının da sağlanması olarak değerlendirilebilir.¹¹⁴

SONUÇ

Memlûkler dönemi, İslâmî ilimlerin özellikle hadis alanında önemli gelişmeler kaydettiği, birçok meşhur muhaddisin yetiştiği ve ilmi açıdan verimli bir dönem olarak öne çıkmıştır. Bu dönemin önde gelen muhaddislerinden biri de Şemseddîn es-Sehâvî'dir. O, başta İslâmî ilimler olmak üzere beşerî ilimlerde çok sayıda eser veren muksirûndan kabul edilmektedir. Onun en çok eser telif ettiği alanlar hadis ve tarihtir. İbn Hacer'in halefi olarak kabul edilen Sehâvî, 14 yıl hocasının tedrisatından geçerek onun ilminden ve birikiminden yararlanmıştı. O, hocasının vefatından sonra henüz 21 yaşındayken onun halefi olmuş ve ilmi mirasını devralmış görünmektedir. Hadis ilmi sahasında İbn Hacer'in yöntemini en iyi temsil eden Sehâvî, kendi döneminde bu alanı en iyi bilen, en çok eser kaleme alan ve tasnifleri bu alanda değere layık görülen müellif olmuştur. Onun hadis ilimlerinin hemen hemen her dalında eser yazması, bu eserlerin çoğunun sonraki muhaddisler tarafından takdir görmesi ve eserlerinde referans olarak kullanmaları, eserlerini kaleme alırken bazı ilke ve kurallar ortaya koyarak konuların daha iyi anlaşılmasına yardımcı olması gibi hususlar onun iyi bir muhaddis olduğunu ortaya koymaktadır. O, rical isimleri, râvilerin durumları ve cerh ve ta'dîl ilminde "yed-i tûlâ" sahibi; isnad ve buna bağlı rical, ilel ve tarih ilimlerinde ise imamdır. Onun, hadis ilimlerindeki uzmanlığı, donanımı, birikimi ve yetkinliği sebebiyle, bu alandaki görüşleri Süyûtî'ye tercih edilir.

Sehâvî'nin hadis alanında telif ettiği *el-Ecvibetü'l-merzıyye*, Mısır'ın değişik şehirlerinden gönderilen ve Kahire'deki diğer âlimlere yöneltilen ve kendisine havale edilen sorulara verdiği cevapları ihtiva etmektedir. Üç cilt olarak matbu hale getirilen eser, çoğunluğu hadislere yönelik fetvalar olmakla birlikte tarih ve diğer alanlardan müteşekkil herhangi bir konu tasnifi yapılmamış 342 soruyu içermektedir. Her ne kadar eserin adı hadis şerh kitabı olmasa da eser bir bakıma konulu hadis şerhi gibi değerlendirilebilir. Eserde direkt sorunun cevabı verilmeden, önce hadisin tahrîci yapılmakta, daha sonra sıhhat durumu tahlil edilmekte ve hadisin sened ve metin yönünden farklı tariklerine yer verilmektedir. Sehâvî, soruda geçen hadisin sahih kaynaklarda tahrîcini yapamadığı durumlarda "böyle bir hadis bilmiyorum" diyerek cevabı sonlandırmakta, kimi zaman İbn Hacer'i kaynak göstermekte, kimi zaman da temel hadis kaynaklarını ve diğer kaynakları re-

¹¹⁴ Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merzıyye*, 1/223-224.

ferans olarak zikretmektedir. Hadisler hakkında hüküm verirken genellikle kendisinin de müntesibi olduğu Şâfiî mezhebini esas almakta, bununla birlikte diğer mezheplerden de hükümler verdiği görülmektedir. Onun kimi zaman sorunun cevabını uzun tutması ve ayrıntılara girerek delillendirmeler yapması, soru soranı ve okuyucuyu ikna etme, razı etme ve tartışmalara son noktayı koyma amacına yöneliktir. Kısaca soru-cevap şeklinde kaleme alınan *el-Ecvibe* gibi eserler, günümüzde pek yaygın olmasa da o dönemlerde ilgi gören ve rağbet edilen eserler olarak İslâmî ilimler literatürü içinde yerini almıştır.

KAYNAKÇA

- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Şerhu Nuhbeti'l-fiker fi muştalahâti ehli'l-eşer*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.
- Ammâş, Bedr b. Muhammed b. Muhsin. *Hâfız es-Sehâvi ve cühûduhû fi'l-hadîş ve 'ulûmih*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000.
- Ay, Betül. *Hadis Edebiyatı Türü Olarak Fetâvâ Eserleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Aydemir, Halis. *es-Sehâvî'nin (902/1496) el-Kavlü'l Bedî Fi's-Salâti Ale'l-Habîbiş-Şefî' Adlı Eserinin Edisyon Kritiği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Berkey, Jonathan P. *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*. çev. İsmail Eriş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Beyhakî, Ebû Bekr. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Bilgin, Recep. "İbn Dakikül'îd'in Şerhu'l-İlmâm bi-Ehâdisi'l-Ahkâm'ında Hadisleri Anlama Yöntemi Olarak Hakikat-Mecaz Olgusu". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/2 (2024), 526-546.
- Ebû Dâvûd, es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Dâvûd, es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Âdil Muhammed & İmâd Abbâs. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1436/2015.
- Emiroğlu, Nagihan. "Memlüklerde Hadis ve Ulema". *İslam Tetkikleri Dergisi*. 10/1 (2020), 365-387.
- Ferruh, Ömer. *Me 'âlimü'l-edebî'l- 'Arabî fi'l- 'aşri'l-hadîş*. Beyrut: Dâru'l- 'İlm li'l-Melâyin, 1405/1985.
- Hudayr, Abdülkerim b. Abdullah b. Abdurrahman & Füheyd, Muhammed b. Ab-

- dullah b. Fühayd Âl. “ed-Dirâse”. *Fethu'l-muğış bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîş li'l-'Irâkî*. mlf. Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî. 7-200. Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1426/2005.
- Hümeym, Abdüllatîf & Fahl, Mâhir Yâsin. “Mukaddime”. *Fethu'l-bâkî bi-şerhi Elfiyyeti'l-'Irâkî*. mlf. Zeynüddîn Ebû Yahyâ Zekerîyyâ b. Muhammed el-Ensârî. 5-85. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1422/2002.
- İbn Fehd, Ömer el-Hâşimî el-Mekkî. *Mu'cemü's-şüyûh*. thk. Muhammed ez-Zâhî. Riyad: y.y., 1402/1982.
- İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fî aḥbâri men zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnaût. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986.
- İbrâhim, Muhammed İshâk Muhammed. “Mukaddime”. *el-Ecvibetü'l-merzîyye*. mlf. Sehâvî. 5-30. Riyad: Dâru'r-Râye, 1418/1997.
- Kanoğlu, Ali Can. “Klasik ve Modern Dönem Hadis Fetva Kitaplarının Muhtevalarına Yönelik Bir Mukayese”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (2021), 387-430.
- Kaya, Büşra Sıdika. *Sehâvî'nin ed-Dav'ü'l-Lâmi 'Adlı Eseri Bağlamında IX./XV. Asır Kahire'sinde Bilgi ve Toplum*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî. *Fihrisü'l-fehâris ve'l-eşbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşeyhât ve'l-müselselat*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1402/1982.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.
- Makrîzî, Ebû'l-Abbas Takiyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkadir. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hıtaṭ ve'l-âşâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1418/1997.
- Münâver, Nevâf Abbas Habib. “Mukaddime”. *Naẓmu 'Ulûmî'l-hadîş el-müsemmât Aksa'l-emel ve's-sûl fî 'ulûmî ehâdîsi'r-Rasûl Huveyyî*. mlf. Ebû Abdullah Şehâbeddin Muhammed b. Ahmed b. Halîl. 1-53. Kuveyt: Külliyyetü'd-Dirâsâtî'l-'Ulyâ, 1437/2015.
- Özcan, Hayriye Betül. “Memlükler Dönemi'nde Hanımlar ve Sehâvî'nin Hanım Hocaları”. IV. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı* (Kütahya: 14-17 Mayıs 2015), 25-40.
- Özkan, Halit. *Memlüklerin Son Asrında Hadis Kahire 1392-1517*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

- Sakallı, Talat. “İbn Hacer-Aynî Çatışmasının Buhari Şerhlerindeki Tezahürü”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1989), 347-361.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahman b. Muhammed. *el-Ecvibetü'l-merziyye fî mâ sü'ile 'anhü mine'l-eḥâdişî'n-nebeviyye*. thk. Muhammed İshak Muhammed İbrahim. Riyad: Dâru'r-Râye, 1418/1997.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Fethu'l-muğîş bi-şerhi Elfiyyeti'l-ḥadîş li'l-'Irâkî*. thk. Ali Hüseyin Ali. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *ed-Dav'ü'l-lâmi 'li-ehli'l-ḳarni't-tâsi'*. Beyrut: Menşûrâtü Dâri Mektebeti'l-Hayât, ts.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *el-Cevâhîr ve'd-dürer fî tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*. thk. İbrahim Bâcis Abdülmecid. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419/1999.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Büldâniyyât*. thk. Hüsâm b. Muhammed el-Kattân. Riyad: Dâru'l-'Atâ, 1422/2001.
- Selmân, Meşhur b. Hasan Âl & Şukayrât, Ahmed. *Müellefâtü's-Sehâvî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419/1998.
- Selmân, Meşhûr b. Hasen Âl. “Mukaddime”. *es-Sırru'l-mektûm fi'l-farḳ beyne mâleyni'l-mahmûd ve'l-mezmûm*. mlf. Sehâvî. 7-58. Ebû Dabî: Mektebetü ve Tescilâtü Dâri'l-İmâm Mâlik, 1425/2004.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Hâvî li'l-fetâvî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, ts.
- Şâkir, Mustafa. *et-Târîḫü'l-'Arabî ve'l-mü'errîḫin*. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1411/1990.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *el-Bedrü't-tâli 'bi-meḥâsini men ba'de'l-ḳarni's-sâbi'*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *el-Câmi'u's-şâḫiḥ*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünen-i Tirmizî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Tomar, Cengiz. “Sehâvî”. *Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 36/313-314. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Vâdiâşî, Ebû Cafer Ahmed b. Ali el-Belevî. *Şebtu Ebî Ca'fer Ahmed b. Ali el-Belevî el-Vâdiâşî*. thk. Abdullah el-İmrânî. Beyrut: Dâru'l-Ğarbî'l-İslâmî, 1983/1403.

- Yavuz, Adil. “el-Maķāşidü'l-Hasene”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/422-423. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yavuz, Adil. “Sehâvî ve Halk Dilinde Dolaşan Hadisler Problemi ile İlgili Eseri”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2002), 165-187.
- Yavuz, Adil. *Sehavi (902-1496) ve el-Mekasidu'l-Hasene Adlı Eserinin Tenkid ve Tahlili*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Yıldırım, Enbiya. “Suyûtî'ye Yöneltilen Suçlamalar (Sehâvî-Suyûtî Çekişmesi Bağlamında)”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 149-174.
- Zirikli, Hayruddin. *el-A 'lâm: Kāmûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l- 'Arab ve'l-müsta 'rebîn ve'l-müsteşrikîn*. Beyrut: Dâru'l- 'İlm li'l-Melâîyn, 1969.

İBN ‘ABDİRABBİH VE EL-‘İKD ADLI ESERİNİN ARÛZ İLMİ İLE İLGİLİ BÖLÜMÜNÜN İNCELENMESİ

IBN ‘ABD RABBİH AND THE EXAMINATION OF THE SECTION OF HIS WORK NAMED
AL-‘IQD ON AL-‘ARÛD SCIENCE

MUHAMMET HAMİDULLAH YALÇIN

ARŞ. GÖR., NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ AHMET KELEŞOĞLU İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ARAP DİLİ VE BELAGATİ ANABİLİM DALI
RESEARCHER, UNIVERSITY OF NECMETTİN ERBAKAN AHMET KELESOGU FACULTY OF
THEOLOGY DEPARTMENT OF ARABIC LANGUAGE AND RHETORIC
KONYA, TURKEY

mhamidullah@hotmail.com

 <http://orcid.org/0000-0002-7681-4911>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1639461>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
13 Şubat / February 2025

Kabul Tarihi / Accepted
20 Haziran / June 2025

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as: Yalçın, Muhammet Hamidullah, "İbn ‘Abdirabbih ve el-‘İkd Adlı Eserinin
Arûz İlmî ile İlgili Bölümünün İncelenmesi [Ibn ‘abd Rabbih and the Examination of the Section of
His Work Named AL-‘iqd on AL-‘arûd Science]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi -
Journal of the Faculty of Theology 12/1 (Haziran/June 2025): 485-508.

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.

Lisans / License: Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası [CC BY-NC 4.0] /Creative
Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International [CC BY-NC 4.0].
Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of
Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



İBN ‘ABDİRABBİH VE *EL-‘İKD* ADLI ESERİNİN ARÛZ İLMİ İLE İLGİLİ BÖLÜMÜNÜN İNCELENMESİ

Öz

Bu araştırmada, Endülüs döneminin önemli ediplerinden biri olan İbn ‘Abdirabbih’in (ö. 328/940) kaleme aldığı *el-‘İkd* adlı eserinin arûz ilmi ile ilgili bölümü kapsamlı bir şekilde incelenmiştir. *el-‘İkd*, Arap edebiyatı açısından büyük önem taşıyan ansiklopedik bir eserdir ve içerdiği zengin bilgi birikimiyle hem edebiyat hem de dilbilim açısından kıymetli bir kaynaktır. İbn ‘Abdirabbih, eserin “Kitâbu’l-Cevheratîs-Sânîyeti fi’l-‘Arûdi ve’l-Kavâfi” başlıklı on dokuzuncu bölümünde arûz ilmi ve kafiye düzeni konularına geniş yer ayırarak Arap şiirinin yapısal analizini gerçekleştirmiştir. Makalenin temel amacı, bu bölümde sunulan arûz bilgilerini ortaya koymak, İbn ‘Abdirabbih’in bu alandaki metodolojisini değerlendirmek ve el-Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî’nin *Kitâbü’l-‘Arûz*’una yaptığı atıfların önemini göstermektir. el-Halil b. Ahmed’in bu eseri günümüze ulaşmamış olduğu için *el-‘İkd*’da yer alan alıntılar, bu kayıp eser hakkında değerli bilgiler sunmaktadır. Araştırmada kaynak olarak temel ansiklopedik eserlerin yanı sıra *el-‘İkd*’ın yazma nüshaları incelenerek karşılaştırılmaya çalışılmış, eserin matbu nüshalarının incelenmesiyle yetinilmemiştir. Bu bağlamda çevrimiçi yazma eser katalogları gibi internet kaynaklarından da faydalanılmıştır. Araştırmadaki veriler, nitel araştırma tekniklerinden olan literatür taraması tekniği ile elde edilmiştir. Elde edilen veriler, literatür taraması tekniğinin bir gereği olarak materyal analizi yöntemi ile işlenmeye çalışılmıştır. Materyal analizinin her iki ayağı da -nicel semantik tekniği ve muhteva analizi tekniği- araştırmanın yöntemleri arasında yer almıştır. Çalışmada İbn ‘Abdirabbih’i daha iyi değerlendirebilmek adına öncelikle yaşadığı dönem ve çevre; siyasi, sosyal, kültürel açılarından kısaca ele alınmıştır. Daha sonra İbn ‘Abdirabbih’in hayatı ve eserleri mercek altına alınmıştır. Bir edibin edebi kişiliğini iyi anlayabilmek için özellikle edebiyatla ilgili eserlerinin irdelenmesi elzemdir. Ancak İbn ‘Abdirabbih’in *el-‘İkd* haricindeki eserleri bilindiği kadarıyla günümüze ulaşmamıştır. Bu nedenle İbn ‘Abdirabbih’in edebi kişiliğini eldeki imkanlar dahilinde daha iyi kavrayabilmek amacıyla *el-‘İkd*’nin derin bir incelemeye tabi tutulmuştur. Çalışmada, *el-‘İkd*’nin genel yapısı ve İbn ‘Abdirabbih’in edebi kişiliği ele alındıktan sonra çalışmanın asıl konusu olan, eserin arûz ilmi ile ilgili bölümünün detaylı bir şekilde incelenmesine geçilmiştir. *el-‘İkd*’nin bu bölümü üç temel kısımdan oluşmaktadır: “ferş” (teorik bilgiler), “misal” (vezin örnekleri) ve “kafiye” (kafiye teorisi ve uygulamalar). Ferş kısmında arûzun temel kavramları, zihaf ve illetler gibi konular ele alınırken misal kısmında her arûz kalıbına uygun şiir örnekleri sunulmuştur. Kafiye kısmında ise kafiye düzenleri, uyumları ve şiirdeki fonetik özellikler üzerinde durulmuştur. Makalede aynı zamanda İbn ‘Abdirabbih’in metodolojisi analiz edilerek konuyu sunuş biçiminin didaktik yapısı irdelenmeye çalışılmıştır. Müellifin konuları sistematik bir şekilde ele alarak kuramsal bilgileri sade ve anlaşılır bir dille sunduğu görülmektedir. Ayrıca müellif, bu bilgileri, ezberlenmesini kolaylaştırmak amacıyla, manzum bir format ile tekrar etmektedir. Müellifin arûz sistemine dair sunduğu şematik bilgiler ve örnekler, okuyucuların konuyu derinlemesine kavrayabilmesine yardımcı olacak şekilde düzenlendiği söylenebilir. Ayrıca el-Halil b. Ahmed’in sistematik yaklaşımına sadık kalmış, istişadlar (delil olarak gösterilen beyitler) ekleyerek bilgileri pekiştirmiştir. Ancak İbn ‘Abdirabbih’in anlatım yönteminin bazı kusurları olduğu da söylenebilir; tekrar eden bilgiler okuyucuyu sıkılabilmekte ve kavramların çok fazla ayrıntıya girecek yoğunlaştırılması konunun kavranmasını zorlaştırabilmektedir. Bunun yanı sıra, makalede *el-‘İkd*’nin yazma nüshaları arasındaki farklılıklar da incelenmiştir. Eserin yazma nüshaları arasındaki varyant farklılıkları; eserin zaman içinde müstensihler tarafından değiştirilmiş olabileceğini, belirli kısımların eklenmiş ya da çıkartılmış

olabileceğini göstermektedir. Bu durum, eserin tam ve güvenilir bir edisyonunun oluşturulması gerekliliğini ortaya koymaktadır. Öyle ki eserin adı olarak bilinen yaygın ve meşhur isimlendirmenin dahi hatalı olduğu görülmüştür. Araştırma sonucunda eserin gerçek adının bilinenin aksine *el-'Ikdu'l-ferid* değil yalnızca *el-'Ikd* olduğu tespit edilmiştir. Sonuç olarak bu çalışma, İbn 'Abdirabbih'in *el-'Ikd* adlı eserinde yer alan arüz ilmi ile ilgili bilgileri analiz ederek eserin Arap edebiyatındaki yerini ve önemini tartışmaktadır. *el-'Ikd*, yalnızca ansiklopedik bir edebiyat kaynağı değil, aynı zamanda dönemin şiir ve arüz kurallarını sistematik bir şekilde inceleyen önemli bir metindir. Bu nedenle, *el-'Ikd*'in özellikle Arap şiirinin yapısal özellikleri ve arüz ilmi alanında çalışan araştırmacılar için vazgeçilmez bir kaynak niteliğinde olduğu düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Arap Şiiri, Arüz ilmi, Endülüs, İbn 'Abdirabbih.

İBN 'ABD RABBİH AND THE EXAMINATION OF THE SECTION OF HIS WORK NAMED AL-'IQD ON AL-'ARÜD SCIENCE

Abstract

In this research, the section on al-'arūd science in the work called *al-'Iqd* written by İbn 'Abd Rabbih (d. 328/940), one of the important writers of the Andalusian period, has been examined in detail. *al-'Iqd* is an encyclopedic work of great importance in terms of Arabic literature and is a valuable source in terms of both literature and linguistics with the rich knowledge it contains. In the nineteenth chapter of the work titled "Kitāb al-Jawharatī's-Sāniyati fī'l-'Arūdi wa'l-Qawāfi", İbn 'Abd Rabbih devoted extensive space to the subjects of al-'arūd science and rhyme scheme and carried out the structural analysis of Arabic poetry. The main purpose of the article is to present al-'arūd information presented in this section, to evaluate İbn 'Abd Rabbih's methodology in this field, and to determine the importance of the references he made to al-Khalil b. Aḥmad al-Farāhīdī's *Kitāb al-'Arūd*. Since this work of Aḥmad has not survived to the present day, the quotations in *al-'Iqd* provide valuable information about this lost work. In the study, the period and environment in which İbn 'Abd Rabbih lived were briefly discussed in terms of political, social and cultural aspects. Then, the life and works of İbn Abdurabbih were examined. In order to better understand the literary personality of a writer, it is essential to examine his works, especially those related to literature. However, as far as is known, İbn 'Abd Rabbih's works other than *al-'Iqd* have not survived to the present day. For this reason, *al-'Iqd* has been subjected to a deep examination in order to better understand İbn 'Abd Rabbih's literary personality within the available means. In the study, after the general structure of *al-'Iqd* and İbn 'Abd Rabbih's literary personality are discussed, the main subject of the study, which is the section of the work related to al-'arūd science, is examined in detail. This section of *al-'Iqd* consists of three main parts: "farsh" (theoretical information), "misāl" (meter examples) and "qāfiya" (rhyme theory and applications). While the farsh section covers topics such as basic concepts of al-'arūd, zihāf and 'ilal (metrical modifications), the misal section presents examples of poems suitable for each al-'arūd pattern. In the rhyme section, the focus is on rhyme schemes, harmony and phonetic features in the poem. The article also analyzes İbn 'Abd Rabbih's methodology and attempts to examine the didactic structure of his presentation of the subject. It is seen that the author systematically addresses the subjects and presents theoretical information in a simple and understandable language. In addition, the author repeats this information in a verse format in order to facilitate memorization. It can be said that the schematic information and examples provided by the author regarding al-'arūd system are ar-

ranged in a way that will help readers understand the subject in depth. In addition, he remained loyal to al-Khalil b. Aḥmad's systematic approach and reinforced the information by adding istishhads (couplets presented as evidence). However, it can also be said that Ibn 'Abd Rabbih's method of narration has some flaws; repetitive information can bore the reader and condensing concepts into too much detail can make it difficult to comprehend the subject. In addition, the article examines the differences between the manuscript copies of *al-ʿIqd* and it has been seen that a complete and reliable edition-critique of the work should be created. As a result, this study analyzes the information on al-ʿarūḍ science in Ibn 'Abd Rabbih's work *al-ʿIqd* and discusses the place and importance of the work in Arabic literature. *al-ʿIqd* is not only an encyclopedic literary source, but also an important text that systematically examines the poetry and al-ʿarūḍ rules of the period. For this reason, it is considered to be an indispensable source, especially for researchers working in the field of structural features of Arabic poetry and al-ʿarūḍ science.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Arabic Poem, 'Ilm al-ʿArūḍ, Andalus, Ibn 'Abd Rabbih.

GİRİŞ

Dil, insanları diğer canlılardan ayıran akıl nimetinin en bariz tezahürüdür. Diller, insanların birbirleriyle anlaşabilmeleri için olduğu kadar anlatılmak isteneni daha belgi ve edebi şekilde ifade etmek için de kullanılmıştır. Öyle ki daha güzel söz söyleme çabası insanları çeşitli sanat türleri oluşturmaya itmiştir. Bu cümleden olarak hitabet/retorik ve şiir/poetika gibi disiplinler ortaya çıkmıştır. Zamanla bu disiplinlerin kurallarının yazılması ve en güzel örneklerinin saklanması ihtiyacı hasıl olmuştur. Bunun üzerine kafa yoran edip ve tenkitçiler çok çeşitli eserler kaleme almışlardır. Onlardan biri de Endülüslü Şair İbn 'Abdirabbih'tir.

Bu araştırmanın amacı, İbn 'Abdirabbih'in arûz ilmiyle olan alakasını ortaya koymaktır. İbn 'Abdirabbih'in *el-ʿİkd* adlı eserinde değindiği pek çok edebi ve ilmi konulardan biri de arûz ilmidir. İbn 'Abdirabbih arûz ilmine verdiği önemden dolayı kitabının müstakil bir bölümünü buna ayırmıştır.

İbn 'Abdirabbih kitabının arûz ilmi ile ilgili olan bu bölümünde arûz ilminin kurucusu olan el-Halil b. Ahmed'in *Kitâbü'l-ʿArûz*'undan da alıntı yapmaktadır. el-Halil b. Ahmed'in bu eseri günümüze ulaşmadığı için İbn 'Abdirabbih'in yapmış olduğu bu alıntılar son derece önem arz etmektedir. Bu çalışmada İbn 'Abdirabbih ve eserlerinden bahsedildikten sonra araştırmanın asıl konusu olan *el-ʿİkd*'in arûz bölümü incelenecektir.

Bu çalışmada nitel araştırma tekniklerinden literatür taraması tekniği uygulanmıştır. Literatür taraması kapsamında Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-zunûn*'u gibi fihristler, İbnü'l-Faradî'nin *Târîhu Ulemâi'l-Endelüs*'ü gibi tabakat ve teracim kitapları, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* gibi temel kaynakla-

rın yanında İbn 'Abdirabbih'in eserleri, bunların üzerine yapılmış çalışmalar ve başka kaynaklar kullanılmıştır. Ayrıca Milli Kütüphane'nin ve Yazma Eserler Kurumu'nun çevrimiçi katalogları gibi internet kaynaklarından da faydalanılmıştır.

Çalışmada İbn 'Abdirabbih'in hayatı çeşitli yönleriyle ele alınmıştır. Eserleri ayrıntılı bir şekilde incelenmeye çalışılmıştır. Eserleri hakkında bilgi verilirken matbu olanlar veya üzerine akademik çalışma yapılmış olanlar belirtilmeye özen gösterilmiştir. Matbu olmayan ve herhangi bir akademik çalışmaya konu olduğu da tespit edilemeyen eserler hakkında ise eldeki veriler ışığında bilgi verilmeye çalışılmıştır. Bu eserlerin dijital kopyalarına erişim imkânı sağlanmış ise veya hakkında başka kaynaklarda bazı bilgilere rastlanmış ise bu bilgiler ortaya konmuştur. Yazma eserlerin künyelerinde çokça kayıt hatası görülmesi sebebiyle eserlerin içeriği incelenmeye çalışılmıştır. Tespit edilebildiği kadarıyla bu hataların sebepleri de ortaya konulmuştur. Ancak bu bilgiler kendisine erişim sağlanabilen eserlerle sınırlı kalmıştır. İbn 'Abdirabbih'e nispet edilen eserler hakkında yeteri kadar bilgi verilmeye çalışılmıştır. *el-'Ikd'* in ise bütün nüshaları tespit edilmeye çalışılmış ve bir bibliyografya halinde sunulmuştur.

Literatür taraması yöntemi, elde edilen yazılı materyallerin analizini yapmayı da kapsamaktadır. Materyal analizi yapılırken nicel semantik ve muhteva analizi teknikleri kullanılmıştır. Nicel semantik, eserin üslup ve ifade biçimlerinin incelenmesidir. Muhteva analizi ise metnin anlam ve içeriğinin incelenmesidir. Çalışmada bu iki teknik beraber kullanılmıştır. *el-'Ikd'*, üslup ve ifade biçimi açısından muhteva analizine tabi tutulurken eserin ilgili bölümünde kullanılan kavram ve terimler de nicel semantik açısından irdelenmiştir.

Arap dilinin gelişim merhalelerinden birisi de arûz ilmidir. Arûz ilmi; *"Arap şiirinin vezinlerini, doğrusunu, yanlışını ve bu vezinlere ârız olan zihâf ve illetleri öğretmeyi hedef alan bir ilim"* olarak tarif edilmiştir.¹ Diğer ilimlerde olduğu gibi arûz ilmiyle ilgili de pek çok eser kaleme alınmıştır. Bu eserler bazen diğer ilimlerle beraber bazen de müstakil olarak arûz ilmi hakkında kaleme alınmıştır. Özellikle erken bir dönemde el-Halîl b. Ahmed'in müstakil bir eser olarak arûz ilmini ele alması dikkat çekicidir.

İbn 'Abdirabbih, Endülüs Emevî Devleti'nin emirlik döneminin sonları ile halifelik döneminin başlarında yaşamıştır. Ömrü boyunca dört hükümdar görmüş ve hepsine methiyeler nazmetmiştir. Bunlardan ilki emirliği döneminde dünyaya geldiği Muhammed b. Abdurrahman'dır. Emir Muhammed ilk döneminde babasının başarılarını devam ettirmiştir.

¹ Hüseyin Tural, *Arap Edebiyatında Arûz* (İstanbul: Ensar y., 2011), 17.

Bu dönemde ilim, sanat, kültür ve benzeri alanlarda büyük gelişmeler yaşanmaya başlamıştır. Bu dönemden itibaren Endülüs, en büyük ilim adamlarını ve sanatkârları kendi içinden çıkarmayı başarabilmiştir. Bu devir çeşitli alanlarda meydana getirilen telifler bakımından da çok üretken bir devir olmuştur. Bakî b. Mahled (ö. 276/889)'in *Müsneâ*'i ve *et-Tefsîrü'l-kebîr*'i, Muhammed b. 'Abdisselâm el-Huşenî (ö. 286/899)'nin *Garîbu'l-hadîs*'i, İbn Vaddâh (ö. 287/900)'ın *Kitâbü'l-bida' ve'n-nehyü 'anhâ*'sı, Kâsım b. Asbag (ö. 340/951)'ın *Kitâb fî hadîsi Mâlik b. Enes*'i, İbnü'l-Kûtıyye'nin (ö. 367/977) *Târihu iftitâhî'l-Endelüs*'ü, Muhammed b. Hâris el-Huşenî (ö. 361/971)'nin *Kudâtü Kurtuba*'sı, İbnü'l-Faradî (ö. 403/1013)'nin *Târihu 'ulemâ'i'l-Endelüs*'ü... bu dönemde yazılmış önemli ilmî eserlerden bir kısmıdır.

Bu dönemde -fukahanın karşı çıkmasına rağmen- mûsikî de kendine toplumda yaygın bir yer edinebilmiştir. Ziryâb (ö. 238/852)'in öncülüğünde ilk mûsikî okulları kurulmuştur. Doğu ve Batı'nın karışımıyla yeni türler ortaya çıkmış ve çeşitlenmiştir. Bunlardan biri, şair Mukaddem b. Muâfâ [ö. 299/912]'nin ihdas ettiği kabul edilen ve telli çalgılarla icra edilen "*müveşşah*" türüdür. Aynı zamanda bir astronomi bilgini ve filozof olan Abbas b. Firnâs (ö. 274/887), Zâhirî mezhebinin Endülüs'teki ilk temsilcilerinden olan Münzir b. Saîd el-Bellûtî (ö. 355/966), İbn Hânî (ö. 362/973) gibi isimler ve benzerleri hep bu dönemin önemli şairlerindendir.² Bu devirdeki meşhur şair ve ediplerden biri de İbn 'Abdirabbih'tir.

1. İBN 'ABDIRABBİH'İN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. Hayatı

Yaygın şöhretine mukabil kaynaklarda İbn 'Abdirabbih'in hayatı hakkında fazlaca malumat bulunmamaktadır. Bu bölümde eldeki bilgiler ışığında İbn 'Abdirabbih'in hayatı incelenmiştir.

Tam adı Ahmed b. Muhammed b. 'Abdirabbih b. Habib b. Hudeyr b. Salim'dir. Künyesi Ebu Ömer veya Ebu 'Amr olarak geçmektedir. Büyük dedesi Salim ya da Hudeyr,³ Halife Hişam b. Abdurrahman b. Muaviye b. Hişam b. Abdulmelik b. Mervan'ın mevlasıdır.⁴ El-Humeydî'nin verdiği bil-

² Mehmet Özdemir, "Endülüs", *DİA* (İstanbul: TDV y., 1995), 11/219-222.

³ Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, ed. Suayb el-Arnaût - İbrahim ez-Zeybek (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 15/283; Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, ed. Hassân Abdülmennan (Lübnan: Beytü'l-Efkârîd-Devliyye, 2004), 1/983.

⁴ Abdullah b. Muhammed b. Yusuf İbnu'l-Faradî, *Tarihu Ulemai'l-Endelüs* (Kahire: ed-Dâru'l-Misriyyetu li't-Telifi ve't-Terceme, 1966), 38; Ebu Abdullah Muhammed b. Fütûh b. Abdullah el-Humeydî, *Cezvetu'l-Muktebes fî Tarihi Ulemai'l-Endelüs*, ed. Beşşar Avvad Maruf - Muhammed Beşşar Maruf (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2008), 151; Ebu Abdullah Muhammed b. Fütûh b. Abdullah el-Humeydî, *Cezvetu'l-Muktebes fî Tarihi Ulemai'l-Endelüs*, ed. İbrahim el-Ebyârî (Kahire ve

giye göre hicri 246 senesi Ramazan ayının onuncu günü dünyaya gelmiştir.⁵ Kurtuba'da doğmuştur.⁶

İbn 'Abdirabbih'in Bakî b. Mahled (ö. 276/889), İbn Vaddâh (ö. 287/900) ve Muhammed b. Abdüsselâm el-Huşenî (ö. 286/899) gibi hadis ve dil alimlerinden ders aldığı bilinmektedir.⁷ Ayrıca ilk eğitimini Endülüs'ün ileri gelen fakih ve muhaddislerinden olan abisi Ebû Bekir Yahyâ b. Muhammed b. 'Abdirabbih'ten aldığı düşünülmektedir.⁸ İlmi hayatı ya da hocaları hakkında kaynaklarda başkaca bir bilgiye rastlanmamaktadır.

İbn 'Abdirabbih'in hadis ve fıkıh ilimlerinde bilgin olduğu bununla beraber şair ve edebiyatçı yönünün ağır bastığı belirtilmektedir. Bunun bir getirisi olarak Kurtuba emirlerinden Muhammed b. Abdurrahman (ö. 273/886), el-Münzir b. Muhammed (ö. 275/888), Abdullah b. Muhammed (ö. 300/912) ve ilk Endülüs Emevî halifesi Abdurrahman en-Nâsir li Dînillâh (ö. 350/961) için resmî şairlik yaptığı da bilinmektedir.⁹

Ömrünün sonlarına doğru felç olan İbn 'Abdirabbih'in vefat tarihi hakkında kaynaklarda birbirinden farklı bilgiler yer almaktadır. İbn 'Abdirabbih'in vefatından 11 gün önce inşad ettiği rivayet edilen ve son şiiri olduğu söylenen şiirinde 82 yıl yaşadığı ifade edilmektedir.¹⁰ ed-Dabbî'nin hem bu şiiri rivayet edip hem İbn 'Abdirabbih'in doğum ve vefat yıllarını 246 ve 328 olarak verip hem de 71 yıl yaşadığını söylemesi bir kalem hatası olmalıdır.¹¹ el-Humeydî ise İbn 'Abdirabbih'in hicri 328 senesi Cemaziyelevvel ayının bitmesine 12 gece kala vefat ettiğini belirttikten sonra toplam ömrünün 81 yıl 8 ay 8 gün ettiğini hesaplamıştır.¹² Buna göre vefatı miladi 1 Mart 940 tarihi pazar gününe denk gelmektedir. İbnü'l-Faradî ise İbn 'Abdirabbih'in vefat tarihini aynı şekilde Cemaziyelevvel ayının bitmesine 12 gece kala pazar günü olarak ancak 328 değil de 382 senesi olarak nakletmektedir.¹³ Bu da bir

Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Misrî ve Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1989), 1/164; Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ İrşâdül'Erib ilâ Marifeti'l-Edib*, ed. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 1/463-464; Kamil Selman el-Cubûrî, *Mu'cemu'l-Udebâi Mine'l-Asri'l-Cahiliyyi Hatta Sene 2002* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 262.

⁵ el-Humeydî, *Cezvetu'l-Muktebes*, 2008, 151; el-Humeydî, *Cezvetu'l-Muktebes*, 1989, 1/164.

⁶ Mustafa Muhammed eş-Şek'a, "İbn 'Abdirabbih", *DİA* (İstanbul: TDV y., 1999), 19/281.

⁷ İbnü'l-Faradî, *Tarihu Ulemai'l-Endelüs*, 38; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 1983, 15/283; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 2004, 1/983.

⁸ eş-Şek'a, "İbn 'Abdirabbih", 19/281.

⁹ el-Humeydî, *Cezvetu'l-Muktebes*, 2008, 151-152; el-Humeydî, *Cezvetu'l-Muktebes*, 1989, 1/164.

¹⁰ el-Humeydî, *Cezvetu'l-Muktebes*, 2008, 154; el-Humeydî, *Cezvetu'l-Muktebes*, 1989, 1/167; Ahmed b. Yahya b. Ahmed b. 'Amira ed-Dabbî, *Buğyetü'l-Mültemis fî Târîhi Ricâli Ehli'l-Endelüs* (Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-'Arabî, 1967), 150; Ahmed b. Yahya b. Ahmed b. 'Amira ed-Dabbî, *Buğyetü'l-Mültemis fî Târîhi Ricâli Ehli'l-Endelüs*, ed. İbrahim el-Ebyârî (Kahire ve Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Misrî ve Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1989), 1/193.

¹¹ ed-Dabbî, *Buğyetü'l-Mültemis*, 1967, 148; ed-Dabbî, *Buğyetü'l-Mültemis*, 1989, 1/191.

¹² el-Humeydî, *Cezvetu'l-Muktebes*, 2008, 151; el-Humeydî, *Cezvetu'l-Muktebes*, 1989, 1/164.

¹³ İbnü'l-Faradî, *Tarihu Ulemai'l-Endelüs*, 38.

kalem hatası olmalıdır çünkü İbnü'l-Faradî'nin kendisi İbn 'Abdirabbih'in 81 yıl 8 ay 8 gün yaşadığını nakletmektedir. Bu durumda İbn 'Abdirabbih'in hicri 300 senesinde doğmuş olması gerekir. Halbuki bu tarihten önce vefat etmiş olan Bakî b. Mahled (ö. 276/889), İbn Vaddâh (ö. 287/900) ve Muhammed b. Abdüsselâm el-Huşenî (ö. 286/899) gibi alimlerden ders aldığı da yine İbnü'l-Faradî nakletmektedir.¹⁴ İbnü'l-Faradî'nin verdiği bilgiye göre İbn 'Abdirabbih pazar günü vefat etmiş, pazartesi günü ise Benu'l-'Abbâs kabristanına defnedilmiştir.¹⁵

1.2. Eserleri

Kaynaklarda İbn 'Abdirabbih'e çeşitli eserler nisbet edilmiştir. Eserleri, edebiyat ve ahbar (tarihî haberler) ile ilgilidir. İbn 'Abdirabbih'in kaynaklarda kendisine nispet edildiği halde günümüze ulaşmayan eserleri şunlardır: ¹⁶

1. *ed-Dîvân*
2. *el-İrşâd fi'l-luga*
3. *el-Lübâb fî ma 'rifeti'l- 'ilm ve'l-âdâb*
4. *Ahbâru fukahâi Kurtuba*
5. *Târîhu'l-hulefâ*

1.2.1. *el-'İkd*

İbn 'Abdirabbih'in günümüze ulaşan yegâne eseri, *el-'İkd*'idir. Eser ayrıntılı bir biçimde alt başlıklar halinde incelenecektir.

1.2.1.1. Eserin İsmi ve Müellife Nisbeti

Eserin orijinal adının tespiti ve müellife aidiyetinin ispatı için elde edilebilen tüm yazma nüshaları incelenmiştir. Eserin 15 farklı yazma nüshası tesbit edilmiştir:

1. Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa koleksiyonu, demirbaş no: 1339, 1340 ve 1341.
2. Millet Genel Kütüphanesi, Feyzullah Efendi koleksiyonu, demirbaş no: 1483.
3. Millet Genel Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa koleksiyonu, demirbaş no: 649.
4. Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye koleksiyonu, demirbaş no: 4119 ve 4120.

¹⁴ İbnü'l-Faradî, *Tarihu Ulemai'l-Endelüs*, 38.

¹⁵ İbnü'l-Faradî, *Tarihu Ulemai'l-Endelüs*, 38.

¹⁶ Abdullah Hacı Kalfa Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn* (Maarif Matbaası, 1941), 1/68; 2/1543; İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyyetü'l-'Arifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951), 1/60.

5. Ragıb Paşa Kütüphanesi, Ragıb Paşa koleksiyonu, demirbaş no: 1174.

6. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya koleksiyonu, demirbaş no: 4139.

7. Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa koleksiyonu, demirbaş no: 842.

8. Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal koleksiyonu, demirbaş no: 878.

9. Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye koleksiyonu, demirbaş no: 871.

10. Topkapı Kütüphanesi, Ahmed III koleksiyonu, demirbaş no: 2359 ve 2442.

11. İran Meclis-i Şûrâ-yi Millî Kütüphanesi'nde 10-4085 numarası
Ayrıca Kütüphane kataloglarında sehven *el-'İkd'*ın nüshası olarak kaydedilmiş üç adet hatalı künye kaydı tespit edilmiştir:

1. Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa koleksiyonu, demirbaş no: 1080.

2. Millet Genel Kütüphanesi Veliyyüddin Cârullah Efendi koleksiyonu, demirbaş no: 1612.

3. Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa koleksiyonu, demirbaş no: 881.

Eserin yazma nüshalarının incelenmesi sonucunda müellifin, mukaddimede eserin ismini açıkça belirttiği görülmüştür. İbn 'Abdirabbih esere *el-'İkd* ismini vermesini şu şekilde açıklamaktadır: “İçinde çeşitli söz mücevherleri olduğu ve dikkatle güzelce yerleştirilmiş olduğu için ona <Kitâbu'l-'İkd> adını koydum.”¹⁷ Matbu nüshalarında ise ‘*el-Ferîd*’ ilavesiyle “...ona <Kitâbu'l-'İkdi'l-Ferîd> adını koydum.” ibaresi yer almaktadır.¹⁸ Brockelmann; ‘*el-Ferîd*’ lafzının kitabın orijinal adında olmadığını, bu lafzın h. 652 ilâ 850 yılları arasındaki müstensihler tarafından eklenip daha sonra da böyle isimlendirildiğini belirtmiştir.¹⁹ ez-Ziriklî, Beşşar Avvad Maruf ve Kâmil

¹⁷ Ahmed b. Muhammed İbn 'Abdirabbih, *el-'İkd* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Ayasofya Klk., 4139), 3a; Ahmed b. Muhammed İbn 'Abdirabbih, *el-'İkd* (İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa Klk., 1339), 2b; Ahmed b. Muhammed İbn 'Abdirabbih, *el-'İkd* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Klk., 871), 2a; Ahmed b. Muhammed İbn 'Abdirabbih, *el-'İkd* (İstanbul: Ragıb Paşa Ktp., Ragıb Paşa Klk., 1174), 2a; vd. nüshalar.

¹⁸ Ahmed b. Muhammed İbn 'Abdirabbih, *el-'İkdu'l-Ferîd*, ed. Kerem el-Büstânî (Beirut: Mektebetü Sâdir, 1951), 1/11; Ahmed b. Muhammed İbn 'Abdirabbih, *el-'İkdu'l-Ferîd*, ed. Muhammed Said el-'Aryân (Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1953), 1/4; Ahmed b. Muhammed İbn 'Abdirabbih, *el-'İkdu'l-Ferîd*, ed. Müfid Muhammed Kamîha - Abdülmecid et-Terhîni (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 1/7.

¹⁹ Fuad Efrâm el-Büstânî (ed.), *el-'İkdu'l-ferîd ders ve müntehabât* (Beirut: Katolik Matbaası, 1927), 1/4; Abdü'l-Emîr Ali Mühennâ - Semîr Yusuf Câbir (ed.), *Ahbâru'n-Nisâ' fi'l-'İkdi'l-Ferîd* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 3; Muhammed Said el-'Aryân, “el-'İkdu'l-Ferîd Tarîf bi'l-

Selman el-Cubûrî de ‘*el-Ferîd*’ lafzının sonradan eklendiği görüşündedir.²⁰ Ulaşılabilen ve istinsah tarihi belli olan nüshaların hiçbirinde ‘*el-Ferîd*’ lafzı eserin adı olarak geçmemektedir. Bu nüshalar h. 628 ilâ 1156 yıllarında istinsah edilmiştir. Bilindiği kadarıyla eserin adına bu lafzı ilk izafe eden el-İbşîhîdir.²¹

Eserin içerisinde müellifin adı geçmemekte, ayrıca müellif nüshası da elimizde bulunmamaktadır ancak kaynaklarda verilen bilgiler eserin İbn ‘Abdirabbih’e aidiyeti hususunda şüpheye mahal bırakmamaktadır. İbn ‘Abdirabbih, Kurtuba’da doğup büyüdüğünden ve orada vefat ettiğinden eserini Kurtuba’da telif ettiğini düşünebiliriz. Eserin telif tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır fakat eserin halifelerin tarihi ile ilgili olan on beşinci bölümünün yani *Kitâbu’l-‘ascedetî’s-sâniye*’nin sonunda Halife Abdurrahman b. Muhammed’in hayatı ve gazveleri hakkında bir urcûze bulunmaktadır. Bu urcûzenin son bölümü de h. 322 senesi olaylarından bahsetmektedir. Bu durumda İbn ‘Abdirabbih, eserini 322 senesi ilâ vefat ettiği sene olan 328 yılları arasında telif etmiş olmalıdır. ‘Abd Mühennâ ve Semîr Câbir de eserin 322 senesi telif edildiğini düşünmektedirler.²²

1.2.1.2. Eser Üzerine Yapılmış Çalışmalar

Eser üzerine çok sayıda ihtisar, seçki ve başka çalışmalar yapılmıştır. Eser üzerine yazılmış bir şerh tespit edilememiştir. Eser üzerine yapılan ihtisar ve seçki çalışmaları şu şekilde sıralanabilir:

1. İbnü’n-Nişânın İhtisarı²³
2. İbn Manzûr’un İhtisarı²⁴
3. *Muhtâru’l-‘İkdî’l-ferîd*²⁵
4. *el-‘İkdü’l-ferîd ders ve müntehabât*²⁶
5. *Tabâ’i’u’n-nisâ’ ve mâ câe fihâ min ‘acâ’ib ve ğarâ’ib ve ahhâr ve esrâr*²⁷

Kitâb ve Mesâdirihî”, *Sahifetü Dâri’l-‘Ulûm el-İsdâru’s-Sâni* 7/3 (Nisan 1941), 68.

²⁰ el-Humeydi, *Cezvetu’l-Muktebes*, 2008, 151; Hayreddin ez-Zirikli, *el-Alâm Kâmûsü Terâcîm li Eşheri’l-Ricâli ve’n-Nisâi mine’l-‘Arabi ve’l-Müste’ribine ve’l-Müsteşrikin* (Beyrut: Dâru’l-‘İlmi li’l-Melâyin, 2002), 1/207; el-Cubûrî, *Mu’cemu’l-Udebâ*, 262.

²¹ Muhammed b. Ahmed el-İbşîhî, *el-Müstatraf fî Külli Fennin Müstazraf* (Mısır: Mektebetü’l-Cumhûriyyetü’l-‘Arabiyye, ts.), 1/2.

²² Mühennâ - Câbir, *Ahhârû’n-Nisâ’*, 322.

²³ Abdullah Hacı Kalfa Kâtip Çelebi, *Keşfu’z-Zunûn ‘an Esâmi’l-Kütûbi ve’l-Fünûn* (Maarif Matbaası, 1941), 2/1149.

²⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfu’z-Zunûn*, 1941, 2/1149; Hulusi Kılıç, “İbn Manzûr”, *DİA* (İstanbul: TDV y., 1999), 20/172.

²⁵ Abdu’l-Hâlık Ömer vd. (ed.), *Muhtâru’l-‘İkdî* (Mısır: Mektebetü ve Matba’atu Muhammed Ali Sabih ve Evlâdih, 1928).

²⁶ el-Büstânî, *el-‘İkdu’l-Ferîd*.

²⁷ Muhammed İbrahim Selim (ed.), *Tabâ’i’u’n-Nisâ’ ve Mâ Câe fihâ min ‘Acâ’ib ve Ğarâ’ib ve Ahhâr ve Esrâr* (Kahire: Mektebetü’l-Kur’ân, 1985).

6. *Te'dibü'n-nâşî'in bi edebî'd-dünyâ ve'd-dîn*²⁸7. *Ahbâru'n-nisâ' fi'l-'Ikdi'l-ferîd*²⁹

Eser üzerine daha pek çok çalışma yapılmış olup bunların hepsini incelemek bu çalışmanın hacmini aşacaktır. el-Meşhedânî, Nefâdî, Şerefü'd-Dîn, Âliye, en-Neşhelî, Ebû Sitte ve Râğıb'ın çalışmaları örnek olarak zikredilebilir.³⁰ Güzel ve Özdemir'in hazırladığı yüksek lisans tezleri de ülkemizde yapılan akademik çalışmalara örnek olarak gösterilebilir.³¹ Eserin tamamı henüz dilimize tercüme edilmemiş olsa da bazı bölümleri müstakil parçalar halinde Türkçeye tercüme edilerek yayımlanmıştır.³² Ayrıca Çiftçi'nin *el-'Ikdi'*in on beşinci bölümü olan Kitâbu'l-'ascedeti's-sâniye'sini ele alan makalesi, akademik bir çalışma olmasının yanı sıra ilgili bölümdeki 444 beyitlik urcûzenin önemli bir kısmının tercümesini ihtiva etmesi bakımından önemlidir.³³

1.2.1.3. el-'Ikdi'nin İncelenmesi

Bu bölümde eser ayrıntılarıyla incelenecektir. Eserin muhtevası ortaya konulduktan sonra edebiyat kitapları arasındaki yeri ve öneminden kısaca bahsedilecektir. Daha sonra tespit edilebildiği kadarıyla eserin kaynakları göz önüne serilmeye çalışılacak, ardından eserde takip edilen metot incelenecektir.

²⁸ Muhammed İbrahim Selim (ed.), *Te'dibü'n-Nâşî'in bi Edebî'd-Dünyâ ve'd-Dîn* (Kahire: Mektebetu'l-Kur'ân, 1985).

²⁹ Mühennâ - Câbir, *Ahbâru'n-Nisâ'*.

³⁰ Muhammed Mevlî Halef el-Meşhedânî, "İbn 'Abdirabbih 'Arûdiyyen", *Câmi'atu Bağdat Külliyyeti'l-Âdâb Mecelletü'l-Âdâb* 54 (2001), 56-78; Ahmed Ahmed Mansûr Nefâdî, "İbn 'Abdirabbih ve Kitâbu'l-'Ikdi'l-Ferîd", *Mecelletü Külliyyeti'l-Lügati'l-'Arabiyye bi Asyût* 10 (1990), 446-463; Ömer Ahmed Hüseyin Şerefü'd-Dîn, "İbn 'Abdirabbih ve Kitâbu'l-'Ikdi'l-Ferîd", *Mecelletü Külliyyeti'l-Lügati'l-'Arabiyye bi Asyût* 7 (1987), 213-231; Ali Âliye, "Ahmed b. 'Abdirabbih ve 'Ikduhu'l-Ferîd", *Câmi'atu Muhammed Haydar Biskre Mecelletü'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye* 11/19 (Haziran 2010), 295-313; Kesir b. el-Ğarîze en-Neşhelî, "Tashîhu Tahrîf fi'l-'Ikdi'l-Ferîd ve Tahkîk fi'smi's-Şâ'ir", *Mecelletü Mecma'l-Lügati'l-'Arabiyye bi Dimeşk* 68/4 (Ekim 1993), 726-735; Süleyman Ahmed Ebû Sitte, "Şevâhidü'l-Halîl fî Kitâbi'l-'Arûd ve mâ li Küllin minhâ mimmâ Cae fi'l-'Ikdi'l-Ferîd li'bni Abdirabbih", *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Lügaviyye* 6/2 (2004), 243-308; Ferac es-Seyyid Râğıb, "Menhecu İbn 'Abdirabbih fi'l-'Ikdi'l-Ferîd", *Mecelletü Külliyyeti'l-Lügati'l-'Arabiyye bi'z-Zekâzik* 12 (1992), 305-362.

³¹ Abidin Güzel, *İbn 'Abdirabbih'in el-'Ikdu'l-Ferîd Adlı Eserinde Taziye ve Mersiye* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Tuba Özdemir, *Endülüis Arap Edebiyatında İbn 'Abdirabbih'in Yeri el-'Ikdu'l-Ferîd Örneği* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020).

³² Ahmed b. Muhammed İbn 'Abdirabbih, *Hükümdar ve Siyaset Kitabı*, çev. Erkan Avcı (İstanbul: Bordo Siyah y., 2018); Ahmed b. Muhammed İbn 'Abdirabbih, *Bedevi Araplar Özdeyiş ve Adetleri*, çev. Erkan Avcı (İstanbul: Bordo Siyah y., 2018); Ahmed b. Muhammed İbn 'Abdirabbih, *Şarlatanlar, Deliler, Cimrilere ve Asalaklar*, çev. Erkan Avcı (İstanbul: Bordo Siyah y., 2018); Ahmed b. Muhammed İbn 'Abdirabbih, *Nükteler ve Mizahi Öyküler*, çev. Erkan Avcı (İstanbul: Bordo Siyah y., 2018).

³³ Faruk Çiftçi, "Urcûzeler ve İbn 'Abdirabbih'in Tarihî Urcûzesi: Bir İslâm Tarih Yazım Türü Örneği", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (01 Aralık 2010), 1-53.

1.2.1.3.1. Eserin Muhtevası

el-İkd gelişmiş bir tür *emâli*³⁴ örneği denilebilecek şekilde imla edilmiştir. Çok geniş içerik yelpazesine sahip olmakla beraber genel muhtevası bakımından bir “uyumlu edep” kitabıdır.³⁵ Eserde şiirden nesire, ayet ve hadislerden özlü sözlere varıncaya dek her türlü edebi metin örneği görmek mümkündür. Eserde ele alınan başlıklar eserin kurgusal örgüsüne daha uygun olması amacıyla kolye şeklinde aşağıda verilmiştir. Tabloda numaraların yanında verilen mücevher adı bölüm adını, parantez içi verilen açıklama ise bölümün konusunu göstermektedir:

1. Lü'lü'/İnci (Sultan)	25. İkinci Lü'lü' (Hediyeler ve Şakalar)
2. Ferîde/Tektaş (Harpler)	24. İkinci Ferîde (Yiyecek-İçecekler)
3. Zeberced/Sarı yakut (Cömertlik)	23. İkinci Zeberced (İnsan ve hayvan tabiatı)
4. Cümâne/İnci (Heyetler)	22. İkinci Cümâne (Yalancı peygamberler ve tufeyliler)
5. Mercan/Küçük inci (Sultanla sohbet)	21. İkinci Mercan (Kadınlar ve sıfatları)
6. Yakut (İlim ve Edeb)	20. İkinci Yakut (Şarkı)
7. Cevher (Misaller)	19. İkinci Cevher (Arûz ve Kafiye)
8. Zümrüt (Öğüt ve Zühd)	18. İkinci Zümrüt (Şiir)
9. Durra/İnci (Taziye ve Ağıt)	17. İkinci Durra (Eyyam)
10. Yetîme/Tektaş (Nesep İlmi)	16. İkinci Yetîme (Ziyad ve Haccac'ın haberleri)
11. 'Ascede/Altın (Bedevilerin sözleri)	15. İkinci 'Ascede (Halifeler Tarihi)
12. Mücennebe/Kolyelerin orta taşının yanındaki taş (Hazırcevaplar)	14. İkinci Mücennebe (İmzalar, katiplerin haberleri ve yazı malzemeleri)
	13. Vâsıta/Kolyenin en gösterişli taşı olan orta taşı (Hutbeler)

³⁴ Emâli; imlâ esnasında belli bir konuya bağlı kalınmaksızın âyet ve hadislere, bunların şerh ve tefsirlerine, tanınmış hakim, hatip ve şairlerinin hikmetli söz veya şiirlerine, latife ve nüktelere... yer verilen eser türüdür. bkz.: M. Yaşar Kandemir, “Emâli”, *DİA* (İstanbul: TDV y., 1995), 11/71.

³⁵ Faruk Çiftçi, *Endülü's Arap Edebiyatı -Hilâfet Dönemi- (103 - 929 / 422 - 316)*, ed. (Konya: Dârul-Mirkât Yayınları, 2022), 294.

1.2.1.3.2. Edebiyat Kitapları Arasındaki Yeri ve Edebi Kıymeti

Eserin şöhreti, edebi kıymetini gözler önüne sermektedir. Boyutunun büyüklüğüne rağmen eksiksiz nüshalarının sayısının çokluğu eskiden beri esere verilen kıymeti göstermektedir. Bunun yanında eserin çok sayıda baskısı yayınlanmıştır. *el-'İkd'*ın h. 9. yüzyıldan beri çeşitli eserlere kaynaklık ettiği görülmektedir.³⁶ Eser ve müellif üzerine çokça akademik çalışma yapılmış olması; eserin çoğu zaman İbn Kuteybe (ö. 276/889)'nin *'Uyûnu'l-Ahbâr'*, Câhız (ö. 255/869)'ın *el-Beyân ve't-Tebyîn*'i ve Müberred (ö. 286/900)'ın *el-Kâmil*'i ile anılması, edebiyat kitapları arasında köklü bir yer edindiğini göstermektedir.³⁷

1.2.1.3.3. *el-'İkd'*ın Kaynakları

İbn 'Abdirabbih eserini hazırlarken çok geniş bir kaynakçadan yararlanmıştı. En başta Kur'ân-ı Kerîm ve hadis kitaplarından faydalandığını söyleyebiliriz. Daha sonra eserinde en çok alıntı yaptığı kaynak olan İbn Kuteybe (ö. 276/889)'nin *'Uyûnu'l-Ahbâr'*ını zikretmek yerinde olacaktır. Ayrıca el-Halil b. Ahmed (ö. 175/791)'in günümüze ulaşmayan eseri *Kitâbü'l-'Arûz*'dan alıntılar yapmış olması da önemlidir.

Bunun haricinde alıntı yaptığı diğer kaynaklar arasında İbnü'l-Mukaffa' (ö. 142/759)'ın *Kelîle ve Dimne*'si, *el-Edebü'l-kebîr* ve *el-Edebü's-şagîr*'i, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (ö. 209/824?)'nin *Neķâ' izu Cerîr ve'l-Ferezdaķ* ile *Kitâbü Eyyâmî'l-'Arab ķable'l-İslâm*'ı, Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838)'ın *Kitâbü'l-Emşâl*'i, İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 231/846?)'nin *Tabakâtü's-şu'arâ*'ı, Câhız (ö. 255/869)'ın *el-Beyân ve't-tebyîn*'i, Müberred (ö. 286/900)'ın *el-Kâmil fî'l-edeb*'i, Taberî (ö. 310/923)'nin *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*'u gibi eserler sayılabilir.³⁸ Bunların yanı sıra *el-'İkd'*da 200'den fazla şaire ait yaklaşık 10.000 örnek beyit bulunduğu göz önüne alınırsa eserin tüm kaynaklarının burada sayılamayacağı anlaşılır.

Bunun haricinde eserinde Tevrat ve İncil'den alıntılar yapmış olması ilgi çekicidir. Bu alıntıların hangi Tevrat ve İncillerden yapıldığını kesin olarak saptamak mümkün görünmemektedir. Bununla beraber İspanyol halkının Katolik olması sebebiyle Tevrat'ın -yaygın olan- Masoterik metni ile Matta, Markos, Luka ve Yuhanna İncilleri'ni kullanmış olması olası görünmektedir. Ayrıca eserde alıntı yaptığı İran ve Hint sözlerinin ya da Aristodan nakillerin de kaynağı net olarak bilinmemektedir. Bunları doğrudan asıl kay-

³⁶ Muhammed b. Ahmed el-İbşîhî, *el-Müstatraḫ fî Külli Fennin Müstazraḫ*, ed. Muhammed Hayr Tu'me el-Halebî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008), 7; eş-Şek'a, "İbn 'Abdirabbih", 19/283.

³⁷ Mühennâ - Câbir, *Ahbârü'n-Nisâ'*, 4; eş-Şek'a, "İbn 'Abdirabbih", 19/282.

³⁸ Çiftçi, *Endülüis Arap Edebiyatı*, 297.

naklarından değil de bunlardan alıntı yapmış olan Doğu kaynaklarından nakletmiş olmalıdır.³⁹

1.2.1.3.4. Eserde Takip Edilen Metod

İbn ‘Abdirabbih eserde takip ettiği metodu mukaddimesinde açıklamıştır. Ona göre sonradan gelenler önce gelenlerin tecrübelerinden faydalanabilmekte, bunları derli toplu ve daha özlü bir şekilde ifade edebilmektedir. Bu sebeple kendisinden önce gelmiş olan büyük miktardaki malzemeyi muhtasar bir eserde derleme ihtiyacı hissetmiştir. Eserin boyutunun büyüklüğüne rağmen İbn ‘Abdirabbih bunun bir muhtasar olduğunu tekrar tekrar dile getirmektedir.

Eserde anlattığı haberleri, yaptığı seçkileri ve ihtisarlara bir de her bölümün başında bulunan “*ferş*” dediği giriş bölümlerini kendi telifi olarak göstermiştir. Ancak önceki ulemanın, bilginlerin ve ediplerin sözleri arasında seçim yapmanın telif yapmaktan daha zor olduğunu belirtmiştir. Ayrıca eserinin avamın ve havasın konuştuğu sözlerin çoğunu kapsadığını, garip kelimeleri açıklayarak onlara istişhad getirdiğini belirtmiştir. Bazen istişhad olarak getirdiği şiir ya da haberden sonra kendi şiirinden de örnekler getirdiğini söylemiştir. Eserini okuyucunun “*Mağrib’imizde*” de manzum ve mensur edebiyattan bir pay olduğunu bilmesi için yazdığını söyleyen müellif, eserini 25 kitaba ayırdığını her kitabın iki cüzden oluşup eserin toplamda 50 cüzden oluştuğunu belirtmiştir.⁴⁰

Eserde yer yer argo ve müstehcen içerikler görülmesi, içkinin övülmesi, sahih ve doğru haberlerin yanı sıra zayıf ve uydurma haberlere de yer verilmesi, eser içinde çelişkili bilgiler yer alması, aklen mümkün olmayan hura felere yer verilmesi vb. açılardan eserin metodu eleştirilebilir.⁴¹

Burada belirtilmesi gerekli görülen bir diğer durum da eserin yazma nüshaları arasındaki büyük farklılıklardır. Öyle ki bu farklılıklar zaman zaman kelime bazında olmaktan çıkıp paragraf boyutundaki farklılıklara dönüşebilmektedir. Üstelik İbn ‘Abdirabbih’in vefatından sonra olan olaylara bile rastlanılabilmesi eserde müstensihlerin müdahalelerinin ne boyutlara ulaşabildiğini gözler önüne sermektedir.⁴² Tüm bu sorunlar nedeniyle eserin belki de bütün nüshalarının bir araya getirilerek kapsamlı bir edisyon kritik yapılması gerektiği söylenebilir.

³⁹ eş-Şek’a, “İbn ‘Abdirabbih”, 19/282-283.

⁴⁰ İbn ‘Abdirabbih, *el-İkd* (Ayasofya Kk., 4139), 1b-3a.

⁴¹ eş-Şek’a, “İbn ‘Abdirabbih”, 19/283.

⁴² eş-Şek’a, “İbn ‘Abdirabbih”, 19/283.

2. EL-'İKD'İN ARÛZ İLMİ İLE İLGİLİ OLAN BÖLÜMÜNÜN İNCELENMESİ

Bu bölümde eserin on dokuzuncu bölümü olan “*Kitâbu'l-cevherati's-sâniyeti fi'l-'arûdi ve'l-kavâfi*” incelenecektir. Önce bölümün muhtevâsından bahsedilecek sonra ise bölüm konuyu sunuş metodu açısından irdelenecektir.

2.1. Bölümün Muhtevâsı

Adından da anlaşıldığı üzere arûz ilmi ile ilgili bir bölümdür. İbn 'Abdirabbih, bu bölümün iki kısımdan oluştuğunu belirtse de bölüm üç kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım “*ferş*” cüzü, ikinci kısım “*misâl*” cüzüdür. Üçüncü kısım ise “*kafiye*” ilmi ile ilgilidir. İbn 'Abdirabbih, “*ferş*”e başlamadan önce bu *kitâbın* içeriğini özetlemiştir. Buna göre bu kitapta arûz ile ilgili her şey muhtasar bir şekilde anlatılacaktır. Ferş cüzünde arûz, haşv, zihaf, sebebler-vetedler, teâkub, terâkub, harmlar, ziyadeler ve daireler ile ilgili bir urcûze; misal cüzünde ise 63 arûz darbına göre 63 kıta şiir yer almaktadır. Bu kıtaların her birinin sonunda da el-Halîl b. Ahmed'in *Kitâbü'l-'Arûz*'unda istişhad olarak getirdiği bir beyit bulunmaktadır.⁴³ İbn 'Abdirabbih'in modern akademik yöntemlere uygun bir giriş yapması dikkat çekicidir ancak üçüncü kısımdan neden bahsetmediği ise bir soru işaretidir. Bu bölümün muhtevâsı alt başlıklar halinde daha ayrıntılı şekilde incelenecektir.

2.1.1. Ferş Cüzü

Ferş cüzü urcûzeden önceki başlıklar ve urcûze olmak üzere iki alt başlık altında incelenecektir.

2.1.1.1. Urcûzeden Önceki Başlıklar

Ferş kısmı önce “*muhtasaru'l-ferş*” adı altında kısa bir giriş ile başlamaktadır. Burada “*sakin ve müteharrik*”in tanımı verilmekte, arûzda sayılan ve sayılmayan harflerden bahsedilmektedir. Daha sonra sırasıyla aşağıdaki başlıklar gelmektedir:⁴⁴

Sebebler ve Vetedler Babı: Bu babda önce arûzun fasılalarının sekiz cüz olduğu belirtilmiş, bu sekiz cüz sıralandıktan sonra bunların sebep ve ve-

⁴³ İbn 'Abdirabbih, *el-'İkd* (Ragıp Paşa Klk., 1174), 360a; Ahmed b. Muhammed İbn 'Abdirabbih, *el-'İkdu'l-Ferid*, ed. Ahmed Emin vd. (Kahire: Matba'atu Lecneti't-Te'lifi ve't-Tercemeti ve'n-Neşr, 1965), 5/424.

⁴⁴ İbn 'Abdirabbih, *el-'İkd* (Ragıp Paşa Klk., 1174), 360a-361a; İbn 'Abdirabbih, *el-'İkdu'l-Ferid*, 1965, 5/424-430.

tedlerden oluştuğu bildirilmiştir. Daha sonra sebep ve vetedin tanımı yapı-
lıp örnekler verilmiştir.

Zihaf Babı: Zihaf lar ikiye ayrılarak tanımı yapılmıştır. Zihaf ların veted-
lere değil sadece sebeblere geldiği belirtilmiştir. Sonra da bütün zihaf lar kı-
saca anlatılmıştır.

Çifte Zihaf Babı: Mahbul, mahzul, menkus ve meşkul açıklanmıştır.

Arûzların ve Darbların İletleri: Bu babda arûzun illetleri sonra da arûza
yapılan ziyadeler anlatılmıştır. Arûzun illetleri diğer bablara göre biraz da-
ha uzun açıklanmış, güzel ve çirkin sayılanları belirtilmiştir.

Harm Babı: Harmin tanımı ve türleri anlatılmıştır.

Te'âkub ve Terâkub Babı: Te'âkub ve terâkubun hangi bahirlere gelebile-
ceği zikredilmiş ancak açıklaması ilgili bahir başlığına bırakılmıştır.

2.1.1.2. Urcûze

İbn 'Abdirabbih, tüm bu anlatılanların daha kolay ezberlenebilmesi için
bunları ihtiva eden bir urcûze inşad ettiğini dile getirmektedir. Urcûzesinde
ayrıca daireleri ve her bir dairenin kullanılan ve kullanılmayan şatırlarından
da bahsettiğini belirten müellif, bu daireleri sıraladıktan sonra urcûzesine
geçmektedir. Bu urcûzenin bölümleri ve beyit sayıları şu şekildedir:⁴⁵

- Giriş: 14 beyit.
- Ferşin İhtisarı: 5 beyit.
- Sebebler ve Vetedler Babı: 10 beyit.
- Fasılalar: Müellif fasılların ismini şiir şeklinde vermeyip düz bir şekil-
de sıralamıştır. Daha sonra ise 5 beyitte fasıla kavramını açıklamıştır.
- Zihaf Babı: 20 beyit.
- İletler Babı: 12 beyit.
- Harm Babı: 26 beyit.
- Arûzların İletleri ve Darbları Babı: 16 beyit.
- Te'âkub ve Terâkub Babı: 17 beyit.
- Cüzlere Ziyadeler Babı: 8 beyit.
- Cüzlerin Noksanı Babı: 6 beyit.
- Dairelerin Sıfatı ve Şekilleri: 53 beyit.

Toplamda 192 beyitten oluşan urcûzenin -geri kalanına örnek olması ba-
kiminden- giriş bölümünü oluşturan ilk on dört beytin incelenmesi uygun
gör÷lmüştür: [Recez]

⁴⁵ İbn 'Abdirabbih, *el-'İkdu'l-Ferid*, 1965, 5/430-442; İbn 'Abdirabbih, *el-'İkd* (Ragıp Paşa Klk., 1174), 361a-363a. Yazma nüshada eksiklikler vardır.

وباسمِهِ يَفْتَتِحُ الْكَلَامُ	بِاللَّهِ نَبِّدَا وَبِهِ التَّمَامُ	١
قَدْ كَثُرَتْ مِنْ دُونِهِ الْفِجَاجُ	بَا طَالِبِ الْعِلْمِ هُوَ الْمُنْهَاجُ	٢
وَكُلُّ قَيْنٍ فَلَهُ عِيُونُ	وَكُلُّ عِلْمٍ فَلَهُ فُتُونُ	٣
وَأَصْلُهَا مَعْرِفَةُ اللِّسَانِ	أَوْثَمُهَا جَوَامِعُ الْبَيَانِ	٤
ضَلَّتْ أَسَاطِيرُ ذَوِي الْعُقُولِ	فَلِإِنَّ فِي الْمَجَازِ وَالْتَّأْوِيلِ	٥
وَاحِدَهَا وَجَمْعُهَا وَالتَّنْيِئَةُ	حَتَّى إِذَا عَرَفْتَ تِلْكَ الْأَبْنِيَةَ	٦
مَا بَيْنَ مَثْنَوٍ إِلَى مَنْظُومٍ	طَلَبْتَ مَا شِئْتَ مِنَ الْعُلُومِ	٧
دَاكَ فِي الْإِمْلَالِ وَالْقَرِيضِ	فَدَاوٍ بِالْإِعْرَابِ وَالْعَرُوضِ	٨
وَالْقِطْعُ مِنْ لَحْنٍ بِهِ وَكُسْرٍ	كَلاهُمَا طَلِبٌ لِدَاءِ الشَّعْرِ	٩
وَصَاحِبُ الْقَانُونِ بَطْلِيمُوسُ	مَا فُلْسَفَ النَّيْطُسُ جَالِينُوسُ	١٠
وَصَاحِبُ الْأَكْرَنْدِ الْإِقْلِيدِسُ	وَلَا الَّذِي يَدْعُوهُ بِحَرْمِسُ	١١
وَفِي صَحِيحِ الشَّعْرِ وَالْمَرِيضِ	فَلَسَفَةَ الْحَالِيلِ فِي الْعَرُوضِ	١٢
إِلَى نِظَامٍ مِنْهُ قَدْ أَحْكَمْتُ	وَقَدْ نَظَرْتُ فِيهِ فَاخْتَصَرْتُ	١٣
وَالْبَعْضُ قَدْ يَكْفِي عَنْ الْجَمِيعِ	مُلَخَّصٍ مُخْتَصَرٍ بِدِيَعِ	١٤

- 1 Allah ile başlarız ve O'nunla tamam olur,
Ve O'nun adıyla açılır kelim.
- 2 Ey ilim talibi, işte menhec budur,
Diğer patika yollar ondan çoğalmıştır.
- 3 Her ilmin fenleri vardır,
Ve her fennin de pınarları.
- 4 Onların ilki, cevâmi'u'l-beyandır (az ve öz ifade),
Ve onun aslı ise dili bilmektir.
- 5 Zira mecaz ve te'vilde,
Akıl sahiplerinin efsaneleri bile yoldan sapmıştır.
- 6 Ne zaman ki o [dilin] yapılarını öğrendin;
Tekilini, çoğulunu ve ikil hâlini
- 7 [İşte o zaman] dilediğin ilimleri talep edebilirsin,
Gerek mensur gerek manzum olsun.
- 8 Öyleyse i'râb ve arûz ile tedavi et,
Düzyazı ve şiirdeki hastalığını.
- 9 İkisi de şiir hastalığı için birer tıptır,
İçindeki kaba saba dil sürçmesi ve kırıklığı için.
- 10 Ne en-Naytas Calinus felsefe yapabildi,
Ne de el-Ķânûn sahibi Batlamyus,
- 11 Ne Hermes dedikleri zat,
Ne de Arkand sahibi ve Öklid
- 12 el-Halîl'in arûz ilminde yaptığı felsefeyi,
Ve şiirin sağlamı ile hastası üzerine [yaptığı felsefe gibisini].
- 13 Ben bu konuyu inceledim ve onu özetledim,
Sağlam inşa ettim, [dönüştürdüm] bir nizama
- 14 Özetlenmiş, muhtasar, harika [bir esere].
Ve bazen bazı, hepsinin yerine kâfi gelir!

Urcûzenin giriş bölümü bu şekilde olup şiirin geri kalan kısmı da benzer minvalde nazmedilmiştir. Urcûzede genel olarak açık, sade ve anlaşılır bir dil kullanılmıştır.

2.1.2. Misal Cüzü

Daha önce de bildirildiği üzere İbn ‘Abdirabbih bu bölümde her bir bahrin arûz darblarına birer örnek makta‘ (kıta) inşad etmiş ve her bir makta‘ın sonuna da el-Halîl b. Ahmed’in *Kitâbü’l- ‘Arûz*’unda istişhad ettiği bir beyiti bu kıtaların sonuna uyumlu olacak şekilde eklemiştir.

Bu kısımda İbn ‘Abdirabbih, her bir bahrin girişinde kaç arûzu ve darbı olduğunu belirterek hemen örneklere geçmektedir. Her makta‘ın sonunda veznini de vermiştir. Her bahrin sonunda ise bir sonraki bahre geçmeden önce mevcut bahrin haşvındaki zihafı anlatmış, güzel ve çirkin görülenlerini belirtmiştir. Burada zikredilmesi gereken bir husus da İbn ‘Abdirabbih’in “*bahir*” terimi yerine “*şatr*” kelimesini, “*vezin*” terimi yerine de “*taktî*” kelimesini kullanmış olmasıdır. Bu kısımdaki alt başlıklar şu şekildedir:

Tavîl Şatrı: Bir arûzu, **üç** darbı vardır.

Medîd Şatrı: Üç arûzu, **altı** darbı vardır.

Basît Şatrı: Bu bahrin de üç arûzu, **altı** darbı vardır.

Vâfir Şatrı: İki arûzu, **üç** darbı vardır.

Kâmil Şatrı: Üç arûzu, **dokuz** darbı vardır.

Hezec Şatrı: Bir arûzu, **iki** darbı vardır.

Recez Şatrı: Dört arûzu, **beş** darbı vardır.

Remel Şatrı: İki arûzu, **altı** darbı vardır.

Serî Şatrı: Dört arûzu, **yedi** darbı vardır.

Münserih Şatrı: Üç arûzu, **üç** darbı vardır.

Hafif Şatrı: Üç arûzu, **beş** darbı vardır.

Mudâri’ Şatrı: Bir arûzu, **bir** darbı vardır.

Muktedab Şatrı: Bir arûzu, **bir** darbı vardır.

Müctess Şatrı: Bir arûzu, **bir** darbı vardır.

Mütekârib Şatrı: İki arûzu, **beş** darbı vardır.

Toplamda 63 makta‘ ile örnekler sona ermektedir. Burada İbn ‘Abdirabbih, her makta‘ın sonuna eklediği el-Halîl’den alıntıladığı istişhad beyitlerini tekrar ve arka arkaya sıralamıştır. Yine de bunlar tam bir tekrar sayılmamalıdır. Çünkü bu sefer İbn ‘Abdirabbih, her bir bahrin sonunda kısaca anlatıp örnek vermediği zihafı da istişhad olacak beyitleri getirmiştir.

2.1.3. Kâfiyelerin İlletleri Kısım

İbn ‘Abdirabbih, *Arûz Kitabı*’nın girişinde bu bölümün iki kısımdan oluş-

tuğunu belirtmesine rağmen bölümün sonuna üçüncü bir kısım daha eklemiştir. Hatta yazma nüshada bu kısım “*Kitâbu ‘İleli’l-Kavâfi*” olarak geçmektedir.⁴⁶ Aslında burası eserin müstakil bir kitabı değildir. Ancak aynı müstakil bablardaki ferş ve misal cüzleri gibi iki kısımdan oluşmaktadır.

Birinci kısımda kafiye'nin tanımıyla beraber *tesis*, *redif*, *vasıl* ve *hurûcun* da tanımı yapıp açıklamalarına geçilmiştir. Daha sonra tesis ve revî olması caiz olan ve olmayan harfler anlatılmıştır. Kafiye'nin ayıpları da ele alındıktan sonra kafiye'de olması caiz olan lîn harfleriyle bu kısım sona ermektedir. Arûz bölümüne nazaran bu bölümün açıklamaları daha uzundur.

İkinci kısımda ise hem arûz darblarına göre hem de kafiyesine göre alfabetik olarak sıralanmış şekilde örnek şiirler verilmiştir. İbn 'Abdirabbih bu şiirlerin de kendi telifi olduğunu vurgulamaktadır. Değişik bir alfabetik sıralama gözetilmiştir. 29 maktâdan oluşan örnekler, şu şekilde sıralanmıştır:

Tavîl bahrinin üç darbından: hemze, be ve te kafiye'leriyle;

Medîd bahrinin altı darbından: peltek se, cim, ha, hı, dal ve zel kafiye'leriyle;

Basît bahrinin altı darbından: ra, ze, tı, zı, kef ve lam kafiye'leriyle;

Vâfir bahrinin üç darbından: mim, nun ve sad kafiye'leriyle;

Kâmil bahrinin dokuz darbından: dat, ayın, ğayın, fe, gaf, sin, şın, he ve vav kafiye'leriyle;

Hezec bahrinin iki darbından da: elif ve ye kafiye'leriyle örnekler verilerek bölüm ve eserin on dokuzuncu kitabı olan “*ikinci mücevher*” sona ermektedir.

2.2. Bölümde Kullanılan Kaynaklar

İbn 'Abdirabbih, eserin bu bölümünü eserin genelinden farklı olarak fazla bir kaynaktan alıntı yapmadan telif etmiştir. el-Halîl'den yaptığı alıntılar haricinde bu bölümün hem ferş kısmının telifi hem de şiirlerin inşadı tamamen İbn 'Abdirabbih'in ürünüdür.

2.3. Bölümde Takip Edilen Metod

İbn 'Abdirabbih, eserin geneline uygun olarak “*ferş*” adı altında girişini yapmıştır. Konuları kısa ve öz olarak açıklamıştır. Bölümün konusu arûz ilmi gibi ağır bir konu olmasına rağmen İbn 'Abdirabbih'in konuları açık ve anlaşılır bir dille anlattığı, konuyu öğrenmeyi kolaylaştırmaya çalıştığı görülmüştür. Ayrıca öğrenilen konuların kolayca ezberlenmesi ve hatırlanabilmesi için de anlatımını manzum hale getirmiştir.

⁴⁶ İbn 'Abdirabbih, *el-'Ikd* (Ragıp Paşa Klk., 1174), 373a.

Konuyu önce anlatıp sonra manzum olarak tekrar etmesi, şiirlerinin sonlarındaki alıntılarını da bir araya getirip tekrar etmesi; bölüm içinde bir sürekli tekrarlanma durumu meydana getirmiştir. Ancak bu tekrarların bir amaç doğrultusunda yapılmış olması bu durumu eleştirmeyi hafifletebilmelidir.

Bölümde eksiklik olarak değerlendirilebilecek durumlardan biri de “*mütedârek*” bahrinin zikredilmeyişi olabilir. el-Halîl’in ortaya koyduğu bahirlerden biri olmayıp talebesi Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830?)’ın vaz ettiği kabul edilen⁴⁷ bu bahir eserde söz konusu edilmemiştir. Bunun sebebinin İbn ‘Abdirabbih’in arûz ilmindeki bilgisinin azlığı olması düşünülemez. Bilakis İbn ‘Abdirabbih’in el-Halîl’e sadık kalması onu buna itmiş olmalıdır. Bölümün başında da zikrettiği üzere o her bir bahire istişhad olması bakımından el-Halîl’in kitabından alıntılar yapmaktadır. Bu sebeple de el-Halîl’in kitabında olmayan bir bahire istişhad getirmesi mümkün olmayacaktır. İstişhad getiremediği bahri eserine almak istememiş olmalıdır. Çünkü eserinin bir “*hüccet*” olmasını istediğini bu yüzden de el-Halîl’den istişhad getirdiğini belirtmektedir.⁴⁸

Eleştirilmesi gereken bir husus da İbn ‘Abdirabbih’in bölümün girişinde bölümün muhtevasını açıkladığı halde “*Kitâbu’l-Kavâfi*”den bahsetmemiş olmasıdır. Bu durumun sebebini kesin olarak ortaya koymak kolay olmasa da belki de İbn ‘Abdirabbih’in bu eserini yazdıktan sonra zaman zaman eklemeler yaptığı düşünülebilir. Bu, özellikle hacimli eserlerde müelliflerin çokça yaptığı bir olaydır. Hatta belki de İbn ‘Abdirabbih, eserinde bazı çıkarmalar ve değiştirmeler de yapmış olabilir. Ve bu edisyonlar arasında eseri istinsah edenler olmuş olabilir. Bu ihtimal, eserin nüshaları arasındaki büyük denilebilecek farklılıkları da bir nebze açıklamaktadır. Ve bu ihtimal eserin kapsamlı bir tahkikinin yapılması gerektiğini tekrar vurgulamaktadır.

SONUÇ

İbn ‘Abdirabbih, ilmî yanı da olmasına rağmen şair ve edebiyatçı kişiliğiyle öne çıkmış bir şahsiyettir. Yaşadığı dönemden beri onun bu yanı hep takdirle karşılanmıştır. İbn ‘Abdirabbih’in eserlerinin çoğu günümüze ulaşmamıştır ancak *el-‘İkd* onun edebî şöhreti için tek başına yeterli olmuş adeta şahsiyeti bu eseriyle özdeşleşmiştir. *el-‘İkd*, emsallerini gölgede bırakmıştır. Kendisinden önceki *emâlî*lerden daha kapsamlı, daha tertipli ve daha anlaşılır olduğu gözlemlenmiştir. *el-‘İkd*’ın büyük hacmine rağmen günümüze

⁴⁷ Bu önkabulün doğru olmadığı ile ilgili olarak bkz.: Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Mütedârek”, *DİA* (İstanbul: TDV y., 2006), 32/182.

⁴⁸ Ahmed b. Muhammed İbn ‘Abdirabbih, *el-‘İkdü’l-Ferîd*, ed. Muhammed Said el-Aryân (Kahire: el-Mektebetü’l-Ticâriyyetü’l-Kübrâ, 1953), 6/287.

ulaşan yazma nüshalarının sayısı ve birçok kez baskısının yapılmış olması esere verilen önemi göstermektedir.

İbn 'Abdirabbih'in *el-'İkd*'da çok sayıda ve birbirinden farklı kaynaklardan alıntı yaptığı görülmüştür. Bu da eserin muhteva yelpazesinin çok geniş olmasının bir sonucudur. Buna mukabil arüz ile ilgili bölümünde ise alıntıları bir o kadar az olmuş, bölümün genelini kendi telif etmiştir. Eserin geneli bir genel kültür ansiklopedisi ve bir antoloji gibi olmasına karşın arüz ile ilgili bölümünün bir ders kitabı niteliğinde olduğu görülmüştür. Bölüm, bu özelliğiyle eserin kalanından farklı durmaktadır.

İbn 'Abdirabbih'in şair ve edebi kimliğine uygun olarak arüz ilmine gayet vakıf olduğu görülmektedir. Konuları gerek nesir gerek manzum olarak anlatabilmesi, bu ilme hem teorik olarak vakıf olduğunu hem de bunu pratiğe döküp uygulayabilecek şiirsel yeteneği de olduğunu şüpheyi mahal bırakmayacak şekilde ortaya koymaktadır. el-Halîle olan bağlılığı sebebiyle "mütedârek" bahrine yer vermediği görülmüştür. Eserinin bir muhtasar olduğunu defalarca vurgulamasına rağmen özellikle arüz bölümünde -bazı sebeplerden ötürü- tekrara düştüğü görülmüştür.

Eser üzerine çok fazla çalışma yapılmış olup ülkemizde de gerek akademik çalışma olarak gerek tercüme faaliyeti olarak ilgi gördüğü söylenebilir. Eserin yazma nüshaları arasında pek çok farklılıklar olduğu görülmüştür. Bu farklılıkların bir kısmının sebebi müstensihlerin ilaveleri ve müdahaleleri olması kesin olmakla beraber bir kısmının da İbn 'Abdirabbih'ten kaynaklanmış olabileceği sonucuna ulaşılmıştır. Bu tashif ve tahriflerin düzeltilmesi, eserin son edisyonunun ortaya konabilmesi için kapsamlı bir tahkik çalışmasına ihtiyacı olduğu görülmüştür.

KAYNAKÇA

- 'Âliye, Ali. "Ahmed b. 'Abdirabbih ve 'Ikduhu'l-Ferîd". *Câmi'atu Muhammed Haydar Biskre Mecelletü'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye* 11/19 (Haziran 2010), 295-313.
- Aryân, Muhammed Said el-. "el-'Ikdu'l-Ferîd Ta'rif bi'l-Kitâb ve Mesâdirihî". *Sahîfetü Dâri'l-'Ulûm el-İsdâru's-Sânî* 7/3 (Nisan 1941), 55-68.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hedîyyetü'l-'Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.
- Büstânî, Fuad Efrâm el- (ed.). *el-'Ikdu'l-ferîd ders ve müntehabât*. 2 Cilt. Beyrut: Katolik Matbaası, 1927.
- Cubûrî, Kamil Selman el-. *Mu'cemu'l-Udebâi Mine'l-Asri'l-Cahiliyyi Hatta Sene 2002*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

- Çiftçi, Faruk. *Endülüş Arap Edebiyatı -Hilâfet Dönemi- (103 - 929 / 422 - 316)*. Konya: Dârul-Mirkât Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Çiftçi, Faruk. "Urcûzeler ve İbn 'Abdirabbih'in Tarihî Urcûzesi: Bir İslâm Tarih Yazım Türü Örneği". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (01 Aralık 2010), 1-53.
- Dabbî, Ahmed b. Yahya b. Ahmed b. 'Amîra ed-. *Buğyetü'l-Mültemis fî Târîhi Ricâli Ehli'l-Endelüs*. Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-'Arabî, 1967.
- Dabbî, Ahmed b. Yahya b. Ahmed b. 'Amîra ed-. *Buğyetü'l-Mültemis fî Târîhi Ricâli Ehli'l-Endelüs*. ed. İbrahim el-Ebyârî. 2 Cilt. Kahire ve Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri ve Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1989.
- Ebü Sitte, Süleyman Ahmed. "Şevâhidü'l-Halil fî Kitâbi'l-'Arûd ve mâ li Külin minhâ mimmâ Cae fî'l-'Ikdi'l-Ferîdi li'bni 'Abdirabbih". *Mecelletü'd-Dirâsâtî'l-Lüğaviyye* 6/2 (2004), 243-308.
- Güzel, Abidin. *İbn 'Abdirabbih'in el-'Ikdu'l-Ferîd Adlı Eserinde Taziye ve Mersiye*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Hamevî, Yakut el-. *Mu'cemu'l-Udebâ İrşâdü'l-Erib ilâ Marifeti'l-Edib*. ed. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1993.
- Humeydî, Ebu Abdullah Muhammed b. Fütûh b. Abdullah el-. *Cezvetu'l-Muktebes fî Tarihi Ulemai'l-Endelüs*. ed. İbrahim el-Ebyârî. 2 Cilt. Kahire ve Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri ve Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1989.
- Humeydî, Ebu Abdullah Muhammed b. Fütûh b. Abdullah el-. *Cezvetu'l-Muktebes fî Tarihi Ulemai'l-Endelüs*. ed. Beşşar Avvad Maruf - Muhammed Beşşar Maruf. Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, 2008.
- İbn 'Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed. *Bedevisi Araplar Özdeyiş ve Adetleri*. çev. Erkan Aşar. İstanbul: Bordo Siyah y., 2018.
- İbn 'Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed. *el-'Ikdi*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Aya-sofya Klk., 4139.
- İbn 'Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed. *el-'Ikdi*. İstanbul: Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa Klk., 1339.
- İbn 'Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed. *el-'Ikdi*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Klk., 871, 570 vr.
- İbn 'Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed. *el-'Ikdi*. İstanbul: Ragıb Paşa Ktp., Ragıb Paşa Klk., 1174, 478.
- İbn 'Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed. *el-'Ikdu'l-Ferîd*. ed. Kerem el-Büstânî. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetu Sâdır, 1951.
- İbn 'Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed. *el-'Ikdu'l-Ferîd*. ed. Muhammed Said el-'Aryân. 9 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1953.

- İbn 'Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed. *el-'Ikdu'l-Ferid*. ed. Muhammed Said el-'Aryân. 9 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1953.
- İbn 'Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed. *el-'Ikdu'l-Ferid*. ed. Ahmed Emin vd. 7 Cilt. Kahire: Matba'atu Lecneti't-Te'lifi ve't-Tercemeti ve'n-Neşr, 1965.
- İbn 'Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed. *el-'Ikdu'l-Ferid*. ed. Müfid Muhammed Kamîha - Abdülmecid et-Terhîni. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- İbn 'Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed. *Hükümdar ve Siyaset Kitabı*. çev. Erkan Avşar. İstanbul: Bordo Siyah y., 2018.
- İbn 'Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed. *Nükteler ve Mizahi Öyküler*. çev. Erkan Avşar. İstanbul: Bordo Siyah y., 2018.
- İbn 'Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed. *Şarlatanlar, Deliler, Cimriler ve Asalaklar*. çev. Erkan Avşar. İstanbul: Bordo Siyah y., 2018.
- İbnu'l-Faradî, Abdullah b. Muhammed b. Yusuf. *Tarihu Ulemai'l-Endelüs*. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyyetu li't-Telifi ve't-Terceme, 1966.
- İbşîhî, Muhammed b. Ahmed el-. *el-Müstatrafi fî Külli Fennin Müstazraf*. ed. Muhammed Hayr Tu'me el-Halebi. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008.
- İbşîhî, Muhammed b. Ahmed el-. *el-Müstatrafi fî Külli Fennin Müstazraf*. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Cumhûriyyeti'l-'Arabiyye, ts.
- Kandemir, M. Yaşar. "Emâli". *DİA*. 11/70-72. İstanbul: TDV y., 1995.
- Kâtip Çelebi, Abdullah Hacı Kalfa. *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*. 2 Cilt. Maarif Matbaası, 1941.
- Kâtip Çelebi, Abdullah Hacı Kalfa. *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*. 2 Cilt. Maarif Matbaası, 1941.
- Kılıç, Hulusi. "İbn Manzûr". *DİA*. 20/171-172. İstanbul: TDV y., 1999.
- Meşhedânî, Muhammed Mevlüt Halef el-. "İbn 'Abdirabbih 'Arûdiyyen". *Câmi'atu Bağdat Külliyyetü'l-Âdâb Mecelletü'l-Âdâb* 54 (2001), 56-78.
- Mühennâ, Abdü'l-Emîr Ali - Semîr Yusuf Câbir (ed.). *Ahbâru'n-Nisâ' fî'l-'Ikdi'l-Ferid*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2005.
- Nefâdî, Ahmed Ahmed Mansûr. "İbn 'Abdirabbih ve Kitâbuhu'l-'Ikdi'l-Ferid". *Mecelletü Külliyyeti'l-Lüğati'l-'Arabiyye bi Asyût* 10 (1990), 446-463.
- Nehşeli, Kesîr b. el-Ğarîze en-. "Tashîhu Tahrîf fî'l-'Ikdi'l-Ferid ve Tahkîk fî'smi-Şâ'ir". *Mecelletü Mecma'i'l-Lüğati'l-'Arabiyye bi Dimeşk* 68/4 (Ekim 1993), 726-735.
- Ömer, Abdu'l-Hâlık vd. (ed.). *Muhtâru'l-'Ikdi*. Mısır: Mektebetü ve Matba'atu Muhammed Ali Sabîh ve Evlâdih, 1928.
- Özdemir, Mehmet. "Endülüs". *DİA*. 11/211-225. İstanbul: TDV y., 1995.

- Özdemir, Tuba. *Endülüüs Arap Edebiyatında İbn ‘Abdirabbih’in Yeri el-’İkdu’l-Ferîd Örneği*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Râğıb, Ferac es-Seyyid. “Menhecu İbn ‘Abdirabbih fi’l-’İkdi’l-Ferîd”. *Mecelletü Külliyyeti’l-Lüğati’l-’Arabiyye bi’z-Zekâzık* 12 (1992), 305-362.
- Selim, Muhammed İbrahim (ed.). *Tabâ’i’u’n-Nisâ’ ve Mâ Câe fihâ min ‘Acâ’ib ve Ğarâ’ib ve Ahbâr ve Esrâr*. Kahire: Mektebetu’l-Kur’ân, 1985.
- Selim, Muhammed İbrahim (ed.). *Teddibu’n-Nâşi’in bi Edebi’d-Dünyâ ve’d-Dîn*. Kahire: Mektebetu’l-Kur’ân, 1985.
- Şek’a, Mustafa Muhammed eş-. “İbn ‘Abdirabbih”. *DİA*. 19/281-283. İstanbul: TDV y., 1999.
- Şerefü’d-Dîn, Ömer Ahmed Hüseyin. “İbn ‘Abdirabbih ve Kitâbu’l-’İkdi’l-Ferîd”. *Mecelletü Külliyyeti’l-Lüğati’l-’Arabiyye bi Asyût* 7 (1987), 213-231.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. “Mütedârek”. *DİA*. 32/182-183. İstanbul: TDV y., 2006.
- Tural, Hüseyin. *Arap Edebiyatında Arûz*. İstanbul: Ensar y., 2011.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-. *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ’*. ed. Şuayb el-Arnaût - İbrahim ez-Zeybek. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1983.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-. *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ’*. ed. Hassân Abdülmennan. 3 Cilt. Lübnan: Beytü’l-Efkârî’d-Devliyye, 2004.
- Zirikli, Hayreddin ez-. *el-A’lâm Kâmûsu Terâcim li Eşheri’r-Ricâli ve’n-Nisâi mine’l-’Arabi ve’l-Müste’ribîne ve’l-Müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-’İlmi li’l-Melâyîn, 2002.